

Carlos Sancho Domingo

Influencias intelectuales españolas  
en el discurso del nacionalismo  
costarricense (1940-1980)

Director/es

Peiro Martín, Ignacio

<http://zaguan.unizar.es/collection/Tesis>

© Universidad de Zaragoza  
Servicio de Publicaciones

ISSN 2254-7606



**Universidad**  
Zaragoza

Tesis Doctoral

**INFLUENCIAS INTELECTUALES ESPAÑOLAS EN  
EL DISCURSO DEL NACIONALISMO  
COSTARRICENSE (1940-1980)**

Autor

**Carlos Sancho Domingo**

Director/es

Peiro Martín, Ignacio

**UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA**  
**Escuela de Doctorado**

2021



## Tesis Doctoral

Influencias intelectuales españolas en el  
discurso del nacionalismo costarricense  
(1940-1980)

Autor

Carlos Sancho Domingo

Director

Ignacio Peiró Martín

Facultad de Filosofía y Letras  
2021

## ÍNDICE

Agradecimientos .....	5
Resumen .....	7
Introducción .....	11
Primera parte .....	18
Capítulo I. Reflejos de la nación entre la intelectualidad costarricense (1937-1945) .....	19
1. La democracia rural como hipótesis historiográfica (1937) .....	19
1.1. Algunos debates historiográficos en torno al nacionalismo .....	19
1.2. Las bases ideológicas del nacionalismo costarricense (1830-1930) .....	24
1.3. Carlos Monge Alfaro, «Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII» (1937) .....	29
1.4. Revisiones de la hipótesis historiográfica de Carlos Monge .....	38
1.5. ¿A quién sirvió la hipótesis de la democracia rural? Tres observaciones a la misma .....	46
2. El Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales –CEPN– (1940-1944): semillero de ideas y cantera de elites .....	54
2.1. El ambiente político durante la presidencia de Rafael Ángel Calderón Guardia (1940-1944) .....	54
2.2. El CEPN: estructura, componentes, ideales y objetivos de acción .....	57
2.3. El anticomunismo del CEPN como germen de una futura forma de pensar la nación .....	66
3. La revista <i>Surco</i> (1940-1945), órgano de expresión del CEPN .....	70
3.1. La difusión de los postulados de alternancia y reformismo social del CEPN a través de <i>Surco</i> .....	70
3.2. El pasado de Costa Rica según <i>Surco</i> .....	74
3.3. ¿Y qué de España, y qué de la hispanidad? .....	78

3.4. Conceptos alternativos a la hispanidad: americanismo, panamericanismo, centroamericanismo e indoamericanismo .....	93
3.5. “Cuál cultura nos va a mandar la Falange Española?” .....	104
Capítulo II. Influencias intelectuales españolas en seis pensadores del nacionalismo costarricense (1948-1980) .....	110
1. Los constructores de un sentimiento de nacionalidad en Costa Rica .....	110
1.1. Seis intelectuales para una nación .....	110
2. Hernán G. Peralta Quirós y León Pacheco Solano .....	115
2.1. Hernán G. Peralta: la presencia española como fermento positivo de la nacionalidad .....	115
2.2. León Pacheco: Miguel de Unamuno y el <i>volksgeist</i> costarricense .....	118
3. La Universidad de Costa Rica en la búsqueda de “nuestro Ser Costarricense”: Eugenio Rodríguez Vega y Abelardo Bonilla Baldares .....	123
3.1. Eugenio Rodríguez Vega y la ausencia de una “conciencia de nacionalidad” en Costa Rica .....	123
3.2. Los valores de la tradición y el legado español según Abelardo Bonilla .....	133
4. La hispanofilia de Luis Barahona Jiménez y José Abdulio Cordero Solano .....	148
4.1. La autoridad de Unamuno, Manuel García Morente y José Ortega y Gasset sobre Luis Barahona .....	148
4.2. <i>El ser de la nacionalidad costarricense</i> (1964) de José Abdulio Cordero y su deuda con Ángel Ganivet, Ortega y Julián Marías .....	167
4.3. El final de un ciclo: Luis Barahona y <i>La patria esencial</i> (1980) .....	181
5. La pervivencia del discurso identitario de una generación intelectual .....	187
5.1. Cantos epigonales (o de cómo lo biológico explica lo político) .....	187
5.2. El por qué una generación intelectual .....	190
Segunda parte .....	193
Capítulo III. Un pensador influyente: Constantino Láscaris Comneno (1923-1979).....	194
1. Los años españoles y su formación intelectual (1923-1956) .....	194
1.1. Un joven filósofo “príncipe” de Bizancio alumno en la universidad de Franco .....	194
1.2. Sus años docentes en la Universidad de Madrid (1948-1954) .....	207
1.3. Una mirada al pensamiento filosófico de Constantino Láscaris .....	223
1.4. Vuelo al trópico .....	228
2. Publicaciones en España .....	232
2.1. Textos sobre Ganivet y Marcelino Menéndez Pelayo, un primer acercamiento (inconsciente) a los pensadores del nacionalismo costarricense .....	232
2.2. Láscaris y la hispanidad .....	242

3. Constantino Láscaris, costarricense (1956-1979) .....	249
3.1. De Madrid a San José .....	249
3.2. La impronta de Láscaris en la Universidad de Costa Rica .....	255
3.3. Su actividad en la Universidad Nacional, en la Asociación Costarricense de Filosofía y su lucha por la restauración de la filosofía en la enseñanza secundaria en Costa Rica .....	266
3.4. Una estrella en los medios de comunicación de masas (prensa, radio y televisión) .....	272
3.5. Persistencia y olvido de su memoria .....	277
4. Publicaciones en Costa Rica .....	284
4.1. Láscaris, un valioso eslabón en la cadena de pensadores españoles llegados a Costa Rica .....	284
4.2. Obra poética, pedagógica, filosófica e histórica de un intelectual en transformación .....	287
4.3. Una trilogía sobre la historia de las ideas en Centroamérica: <i>Desarrollo         de las ideas filosóficas en Costa Rica</i> (1965), <i>Historia de las ideas en         Centroamérica</i> (1970) e <i>Ideas contemporáneas en Centroamérica         (1838-1970)</i> (1989) .....	294
Capítulo IV. Costa Rica en <i>El costarricense</i> (1975), un ensayo de Constantino Láscaris .....	309
1. Modelos y contramodelos de <i>El costarricense</i> : Pablo Antonio Cuadra, Luis Barahona, José Abdulio Cordero y Carlos José Gutiérrez .....	309
1.1. Un ensayo construido por la <i>miroir de l'Autre</i> .....	309
1.2. <i>El nicaragüense</i> (1967) de Cuadra versus <i>El costarricense</i> de Láscaris .....	312
1.3. Diálogos sobre la nación en el interior de la nación: réplicas a Barahona, Cordero y Gutiérrez .....	314
2. Prácticas sociales como metáforas de la capacidad de convivencia .....	328
2.1. Obrar “a la tica” y el “voseo”, dos muestras de una ética de lo cotidiano ...	328
2.2. La primacía de una psicología campesina: “el costarricense es concho” .....	334
3. La propuesta de un nuevo concepto: el enmontañamiento, una forma de cimarronaje cultural .....	337
3.1. Láscaris acepta la hipótesis historiográfica de Carlos Monge y su democracia campesina .....	337
3.2. Análisis geográfico, histórico y psicológico del enmontañado .....	340
3.3. La recepción de la noción de enmontañamiento en tres intelectuales costarricenses: José Luis Vega Carballo, Alfonso González y Alexander Jiménez Matarrita .....	345
3.4. ¿Existió un proceso de enmontañamiento en Costa Rica? Una revisión desde la historia .....	350



4. El proceso de urbanización: continuidad cultural y cambio social .....	361
4.1. Demografía y migración campo-ciudad en Costa Rica (1950-1973) .....	361
4.2. La distinta interpretación de Láscaris del proceso de urbanización y sus consecuencias para la conformación de la identidad nacional .....	366
5. El chófer de Concepción (o de la modernización costarricense) .....	373
5.1. El distrito de Concepción se acerca a la capital, San José .....	373
5.2. Láscaris analiza el proceso de modernización de Costa Rica .....	376
5.3. ...y ante el peligro de añorar unos tiempos idos, propone un asalto decidido a la modernidad .....	382
6. Una más compleja identidad étnica: “sangre india, sangre negra y sangre española” .....	390
6.1. La creencia compartida de ser Costa Rica una nación étnicamente homogénea, es decir, “blanca” .....	390
6.2. <i>El costarricense</i> niega una nación étnicamente mutilada .....	398
7. “La Suiza centroamericana” .....	408
7.1. La creación y el asentamiento del mito de la excepcionalidad costarricense (1840-1930) .....	408
7.2. Un antes y un después en el mito: la <i>Costa Rica, Suiza centroamericana</i> (1935) de Mario Sancho Jiménez .....	414
7.3. Una propuesta de historia comparada de tres naciones “excepcionales”: Uruguay, Chile y Costa Rica .....	419
7.4. Láscaris demuele el mito. Los costarricenses y los suizos se asemejan en ser “muy madrugadores” .....	423
8. La suerte de <i>El costarricense</i> .....	427
8.1. Los intentos de reeditar <i>El costarricense</i> .....	427
8.2. La fenomenología, el “nacionalismo banal” y el enfoque emocional, contrapesos a una teoría de la nacionalidad .....	429
A modo de epílogo: algunas preguntas y sus respuestas .....	441
I. El discurso de nacionalización costarricense .....	441
II. Influencias intelectuales españolas en el discurso de nacionalización costarricense .....	452
III. El concepto de nación en <i>El costarricense</i> .....	474
Conclusiones .....	479
Anexos .....	486
Bibliografía .....	518

## AGRADECIMIENTOS

El apartado de agradecimientos se abre con el dedicado a quien me incitó a darme la oportunidad de enfrentar el desafío que supone llevar adelante una investigación doctoral, Pedro A. Martínez Lillo, profesor en la Universidad Autónoma de Madrid. También con el reconocimiento al cuerpo docente, investigador y personal administrativo del hasta hace unos meses Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza, ahora Departamento de Historia, cuyos integrantes me han apoyado intelectual y humanamente a lo largo de este recorrido. Sin abandonar esta universidad, debo recordar las conversaciones mantenidas con el profesor Alberto Montaner Frutos, así como la ayuda prestada por quienes trabajan en sus bibliotecas y archivos, especialmente a quienes lo hacen en la biblioteca María Moliner de la Facultad de Filosofía y Letras.

Consejos adecuados y materiales bibliográficos diversos me han facilitado Ascensión Martínez Riaza, catedrática de Historia de América de la Universidad Complutense de Madrid, Gustavo Bueno Sánchez, hijo del filósofo Gustavo Bueno Martínez y presidente de la Fundación Gustavo Bueno, y los costarricenses Ronald Soto-Quirós, historiador y *maître de conférences* de la Université de Bordeaux, Ronny José Viales-Hurtado, historiador en la Universidad de Costa Rica, y Alexander Jiménez Matarrita, profesor en la Escuela de Filosofía de esa universidad.

Sin embargo, dos personas merecen un agradecimiento especial. La primera quien ha sido director y tutor de esta tesis, además de referente a la hora de enfrentar con sana ambición –“fáustica”, diría él– y decidido rigor intelectual mi labor investigadora, Ignacio Peiró Martín, catedrático de Historia contemporánea de la Universidad de Zaragoza. Al saludo académico debo sumar el humano. De otro, el filósofo nicaragüense Manuel Fernández Vílchez, quien con algunas cuantas conversaciones y varias decenas de correos ha tratado de acercarme a la Costa Rica de la década de los años setenta del pasado siglo y al universo universitario de un país que tan bien conoció. Como en el caso anterior, la deuda de amistad iguala, cuando menos, a la intelectual.

Deseo, también, mostrar mi respeto por Samuel Paty, profesor de Historia en el Collège Bois-d’Aulne del suburbio parisino de Conflans-Sainte-Honorine, asesinado en

octubre de 2020 por defender la libertad y promover el pensamiento crítico entre los más jóvenes.

Finalmente, mi pensamiento vuela hacia quien durante estos años ha sido mi aliento y refugio, María Milagros Castro González. A ella dedico estas páginas. A Mila, mi amor y mi compañera.

## RESUMEN

La idea que rige el presente trabajo tiene que ver con el deseo de saber algo más sobre la construcción de las identidades por parte de los distintos agentes históricos, un tema que siempre me ha interesado y que ahora, llegado el momento de plantear una tesis de investigación, deriva en el intento de ahondar en el proceso de construcción del moderno discurso nacionalizador costarricense y, más concretamente, en las influencias intelectuales españolas que actuaron sobre el mismo. Una vez fijado ese objetivo es preciso decir que el trabajo se estructura en un texto introductorio, dos partes compuestas cada una de ellas de dos capítulos, un epílogo, unas conclusiones, unos anexos y la oportuna bibliografía.

En la introducción, y siempre a partir de la premisa antes señalada –el estudio de las influencias intelectuales españolas en el discurso del nacionalismo costarricense del periodo 1940-1980–, se presentan los cauces metodológicos por los que la investigación ha discurrido: la historia intelectual (entendida como aquella que se ocupa en desvelar los nexos entre ideas, intelectuales, poder y sociedad), los estudios sobre la nación (singularmente los referidos a las problemáticas ligadas a la confección de los discursos de nacionalización) y la biografía histórica (contemplada como lente de acercamiento a los actores individuales protagonistas de la historia).

En cuanto al cuerpo del trabajo, la primera parte analiza cómo los intelectuales costarricenses del periodo 1940-1980 entendieron su nación y qué referencias de intelectuales españoles usaron en la construcción de su discurso nacionalizador. El primer capítulo aborda las reflexiones mantenidas a finales de la década de 1930 y durante el primer lustro de los cuarenta por los principales pensadores costarricenses en torno a la historia de Costa Rica y a su conformación nacional. Para la mejor comprensión del papel desempeñado por esos intelectuales y la incidencia de sus reflexiones en el entramado político y social costarricense, el capítulo se subdivide en tres apartados. El primero analiza la hipótesis expuesta en 1937 por el historiador Carlos Monge Alfaro en la que postulaba a Costa Rica como una nación políticamente democrática y socialmente igualitaria merced a la pervivencia en ella, desde tiempos de la colonia, de una sociedad basada en un modelo de democracia rural. Tras contextualizar dicha hipótesis y revisarla

a la luz de la posterior crítica historiográfica, muestro el papel que aquella desempeñó en el reforzamiento en el seno de la sociedad costarricense del sentimiento de nacionalidad. En un segundo apartado me detengo a observar la acción del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales (CEPN, 1940-1944), semillero de ideas y cantera de buena parte de las futuras elites políticas costarricenses. A nuestros efectos, la importancia del CEPN radica en que quienes desde él actuaron constituyeron tras la guerra civil del año 1948 uno de los dos sectores políticos entre los que se repartió el poder en la Costa Rica del siguiente medio siglo: el reformismo socialdemócrata ligado al Partido Liberación Nacional (PLN) del por tres veces presidente José Figueres Ferrer. Un sector al que, como veremos más adelante, estaban adscritos algunos de quienes elaboraron el discurso nacionalizador de la Costa Rica del periodo 1948-1980. El tercer y último apartado de este capítulo inaugural repasa el que fue principal órgano de expresión de que dispuso el CEPN para difundir sus postulados de alternancia y reformismo social: la revista *Surco* (1940-1945). En esa publicación podemos observar ciertas referencias a la política y la cultura españolas del momento caracterizadas por el recuerdo de la trágica pérdida en ese país del régimen republicano y por la recusación de los mensajes lanzados desde España hacia América Latina en forma de ideario de la hispanidad. Y todo ello en el escenario de un mundo en guerra entre democracia y fascismo.

Repasados los antecedentes del discurso nacionalizador costarricense y sus primeros contactos con España, el segundo capítulo analiza las influencias intelectuales españolas sobre los pensadores que llevaron a cabo, entre 1948 y 1980, la construcción del imaginario nacional en Costa Rica. En él reviso, siguiendo el orden establecido por la cronología vital de sus autores, la producción escrita de seis de esos pensadores: Hernán G. Peralta Quirós (1892-1981), Abelardo Bonilla Baldares (1898-1969), León Pacheco Solano (1898-1980), Luis Barahona Jiménez (1914-1987), Eugenio Rodríguez Vega (1925-2008) y José Abdulio Cordero Solano (1927-). El relativamente amplio *corpus* textual generado por estos intelectuales, singularmente el elaborado entre los años 1953 y 1964, estuvo signado por un gentilicio –costarricense– y por un deseo –determinar el ser, el alma, la esencia, el espíritu de Costa Rica–. Al tiempo que estudio sus obras en busca de los rasgos definitorios de su ideario nacionalista, destaco qué influencias ejerció en ellas la cultura española y cómo condicionó ésta su relato identitario. En ese sentido surgen con fuerza las figuras de Marcelino Menéndez Pelayo, Ángel Ganivet, Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset (y en menor medida las de Azorín, Ramiro de Maeztu, Manuel García Morente, Ramón Menéndez Pidal o Julián Marías), y cómo imágenes e ideas recurrentes la del *homo hispanicus*, entendido éste como un ser altruista, individualista y noble cuyos rasgos idiosincráticos esos pensadores trasladaron al hombre costarricense; la sangre, la cultura y la fe del conquistador español como crisol de la nacionalidad de los pueblos hispanoamericanos; o la interpretación de la geografía como un determinante de la historia nacional. Con tales materiales era previsible que el discurso nacionalista promovido por esos intelectuales sólo pudiese poseer un tono conservador y esencialista. Concluyo el capítulo alargando la sombra de esos seis pensadores, a través de sus epígonos, hasta comienzos del siglo XXI.

La segunda parte de la investigación atiende al papel que desempeñó en el proceso de construcción del moderno discurso nacionalizador de Costa Rica el filósofo español,

nacionalizado costarricense, Constantino Láscaris Comneno (Zaragoza, 1923-San José, 1979). Un primer capítulo, que hace el tercero del trabajo, es una suerte de biografía intelectual de dicho personaje, quien tras iniciar estudios en su ciudad natal y terminar doctorándose en 1946 en Filosofía en la Universidad de Madrid, fue profesor adjunto de esa institución entre 1948 y 1954, investigador del Instituto de Filosofía Luis Vives (dependiente del Consejo Superior de Investigaciones Científicas) y colaborador de distintas entidades ligadas a la academia (Sociedad Española de Estudios Clásicos, Institución Fernando el Católico). Una compleja tradición familiar y las dificultades para asentarse como docente universitario le indujeron a aceptar en 1956 una oferta laboral de la Universidad de Costa Rica (UCR). Para entender mejor la base de su pensamiento filosófico, repaso su producción escrita durante sus primeros años –con especial interés por sus trabajos sobre algunos de los intelectuales españoles que más influyeron en quienes confeccionaron el relato nacionalista costarricense, caso de Ganivet y Menéndez Pelayo– y cifro el tipo de aproximación que propuso al ideario de hispanidad. Acompaño a Constantino Láscaris a Costa Rica y observo su impronta en la renovación que hacia el año 1956 la UCR estaba llevando a cabo. Atiendo, además, su destacado magisterio docente y su rol en la institucionalización de los estudios de filosofía, su labor como director de revistas académicas e importantes centros de investigación y su fecunda tarea como promotor cultural y agitador de la vida pública costarricense. Finalizo el capítulo analizando sus publicaciones americanas, singularmente su reconocida trilogía sobre la historia de las ideas en Centroamérica. Fruto de todo lo anterior, Láscaris resulta uno de los intelectuales más relevantes –si no el que más– de cuantos desde España han llegado a Costa Rica.

El capítulo cuarto se centra en uno de los libros más importantes de Constantino Láscaris, *El costarricense* (1975), un texto clave para entender qué tipo de sociedad y qué modelo de nación imaginó su autor para Costa Rica. Mi aproximación al texto parte de entenderlo como una obra construida por la *miroir de l'Autre*, un Otro extranjero en el país sobre el cual escribe. Desde esa perspectiva, aprovecho la revisión del ensayo del filósofo aragonés para profundizar a lo largo de varios apartados –ocho– en el tratamiento dado por éste al asunto de la nacionalidad costarricense. Comienzo rastreando el intercambio de ideas que planteó en su libro con algunas de las presentes en ciertos escritos de Pablo Antonio Cuadra, Luis Barahona, José Abdulio Cordero o Carlos José Gutiérrez, para posteriormente dedicar dos apartados a un par de nociones centrales de su visión del costarricense: hacer de determinadas prácticas sociales metáforas de la capacidad de convivencia de los habitantes de Costa Rica (el obrar “a la tica” y el uso del “voseo”), y la propuesta de establecer un nuevo concepto, el enmontañamiento (entendido como una forma de cimarronaje cultural a través de la progresiva expansión de la frontera agraria), a modo de elemento explicativo de la historia nacional. Los dos siguientes apartados tienen por objeto mostrar los paralelismos y divergencias existentes entre el análisis del proceso de modernización costarricense llevado a cabo por Láscaris y el propuesto por sus compañeros de academia, así como perfilar el alcance y límites que a dicho proceso puso el filósofo español. El apartado seis y siete repasan cómo Láscaris rehuyó ciertos mitos del nacionalismo oficial, caso de la creencia de que Costa Rica era una nación étnicamente homogénea (blanca, por supuesto) y que dada su diferencia

respecto a las naciones vecinas podía considerársela como “la Suiza centroamericana”. Dedicó el último apartado de este cuarto capítulo a reseñar la suerte editorial de *El costarricense* y a repasar las revisiones críticas a que el ensayo ha sido sometido.

El epílogo se detiene a considerar algunos de los principales temas tratados en la presente investigación. Atendiendo a esto, tres han sido los problemas a los que he intentado responder: el primero y en el marco de la quiebra de la secuencia histórica que supuso para Costa Rica la década de 1940, el porqué del relativamente débil papel político y social desempeñado en el país en los años inmediatamente posteriores a esa quiebra por los autores del relato de nacionalización costarricense; el segundo, cómo y hasta qué punto las influencias intelectuales españolas condicionaron la elaboración de su moderno imaginario nacional; y el tercero, bajo qué parámetros construyó Constantino Láscaris su visión de Costa Rica y si poseyó o no una teoría de la nacionalidad aplicable a ese país, acorde, en su caso, a la que los pensadores del nacionalismo costarricense habían desarrollado.

Las conclusiones inciden en la tensión existente entre un proceso de nacionalización que podemos dar por exitoso y el relato en que se basó, severamente refutado a partir de la década de 1980 por buena parte de las elites intelectuales del país y por no pocos de sus agentes sociales. Condensan, asimismo, las principales influencias intelectuales españolas en los pensadores del nacionalismo costarricense del periodo 1940-1980, y lanzan una última mirada a un Constantino Láscaris a un tiempo *insider* y *outsider* en el país.

Finalmente los anexos, junto a la transcripción de un par de documentos y el listado de los títulos de intelectuales hispanoamericanos publicados por el Instituto de Cultura Hispánica entre los años 1949 y 1969 (muestra de la protección de la España del momento a un determinado sentir la noción de hispanidad), recogen la bibliografía de Constantino Láscaris desde 1943 a 2015, fecha de reedición, por ahora, del último de sus trabajos.

## INTRODUCCIÓN

Esta investigación nace de un par de inquietudes. La primera y principal, el deseo de conocer las causas de un determinado fenómeno histórico y llegar a saber, a través de su estudio e interpretación, aquello que sucedió y las consecuencias que tuvo. En ese sentido y aunque soy plenamente consciente de la imposibilidad de reconstruir fielmente el pasado, sí creo en la posibilidad de recuperar algunos de sus vestigios –materiales e inmateriales– y a través de ellos dotar de sentido a la realidad de quienes allí vivieron, comprender el tiempo histórico en el que se alojaron y discernir el umbral de expectativas ideológicas y mentales que les cobijó. El pasado es, ciertamente, como dijera David Lowenthal, un país extraño,<sup>1</sup> pero podemos al menos intentar reconstruirlo y reformularlo dándole una capacidad de significación tanto en relación con su contexto propio como en lo que tiene de eslabón, de anillo de esa cadena de tiempo y espacio poblada por seres humanos que hemos dado en llamar historia. Esa reformulación del pasado, siempre imperfecta, siempre mediada por la erosión del tiempo, los testimonios frecuentados, el olvido y las selecciones ideológicas y emocionales del reconstructor, debe ser la inicial tarea del historiador, el primer objetivo de su trabajo. Anida en ella, o debería anidar, un deseo de rebelión contra el olvido, un anhelo de saber y acercamiento a la comprensión de lo que somos como especie racional. Ahí entra en juego la imaginación del historiador, una imaginación no meramente especulativa sino deductiva y comprensiva del juego entre causas y consecuencias, atenta a los métodos, conceptos y usos prácticos y universalmente validados del quehacer historiográfico. Así entendida, la tarea del historiador desempeña un papel fundamental en la antes referida reconstrucción del pasado histórico de cualquier sociedad.

La segunda inquietud que me ha motivado tiene que ver con el tema de las identidades. La identidad es una de las primeras expresiones del deseo de sociabilidad del ser humano, se manifieste en su forma colectiva o individual, y a ambos modos de expresión identitaria atiende aquí. Respecto a la primera y de entre todas aquellas en las que el ser humano puede refugiarse (la religiosa, étnica, cultural, de género, política o de

---

<sup>1</sup> LOWENTHAL (1998).



clase, entre otras muchas), trabajaré con la que durante la contemporaneidad podemos entender como identidad colectiva por excelencia, la nación, y con la ideología que la ampara, el nacionalismo –esa “expresión de una forma radicalmente alterada de la conciencia”, de la que habló Benedict Anderson–.<sup>2</sup> Intentaré definir las claves culturales que acompañaron la reformulación de un determinado discurso identitario nacionalista – el costarricense– sin descuidar sus anclajes políticos y sociales, ni los usos y abusos públicos que de él se hicieron.<sup>3</sup> Se trata, en suma, de descubrir el rol desempeñado en la construcción del moderno Estado-nación costarricense por el que durante décadas fue hegemónico y, a decir verdad, prácticamente único relato nacionalizador existente en el país, de bucear en sus orígenes, acompañarlo en sus declinaciones y, muy especialmente, desentrañar qué influencias intelectuales extranjeras –y, más concretamente, españolas– tal relato recibió.

Como acabo de señalar, atenderé también a la que junto a la colectiva es la segunda gran manifestación de identidad a disposición de los seres humanos: la individual, a la que accedemos mediante la construcción de nuestra propia personalidad. Me posibilita tal empeño el que uno de quienes se encargaron de elaborar el discurso nacionalista aquí estudiado, el filósofo español Constantino Láscaris Comneno, transitó previamente por un proceso de trasvase vital a la nueva sociedad cuyo imaginario nacional colaboraría en erigir. Su llegada a Costa Rica y su plena adecuación a la sociedad de acogida, su naturalización y posterior nacionalización como miembro de esa comunidad política, hicieron de él alguien que, sin ser un emigrado político, un exiliado, deseó hallar en otro país un asiento nuevo y permanente de existencia, hacerse, por emplear el término acuñado por otro filósofo, José Gaos (el sí, un exiliado), un “transterrado”.<sup>4</sup> Este personaje, nuestro particular “transterrado”, colaboró activamente en el citado proceso de construcción de la narrativa nacional costarricense, en la formulación sabia de una idiosincrasia, de una normativizada forma de ser y comportarse esperable como propia de los naturales de Costa Rica. Aunque tal vez no baste con decir que tan sólo colaboró, pues a la hora de llevar a cabo la redefinición discursiva de la identidad nacional costarricense, a Constantino Láscaris, por motivos de inmediatez física y querida proximidad emocional, le cupo una plaza de honor.

Acaso deba hacer ahora una breve aclaración respecto a los límites impuestos voluntariamente a mi trabajo (la mayor parte de los otros, los no buscados y que sin duda están, necesariamente escapan a mis posibilidades de percepción). No he tratado de recuperar la obra de todos aquellos que construyeron el ideario del nacionalismo costarricense en las décadas centrales del siglo XX, ni sistematizar sus aportaciones ideológicas, ni descubrir todos sus vínculos con el pensamiento y la cultura españolas. Tampoco la de todos los intelectuales españoles que pudieron haber tenido algún tipo de

---

<sup>2</sup> ANDERSON (1993: 15).

<sup>3</sup> A los efectos oportunos entiendo por discurso el conjunto más o menos articulado de ideas, imágenes e interpretaciones dotadas de sentido para una determinada colectividad humana, en este caso la costarricense. Daré prioridad a cómo los habitantes de Costa Rica recrearon el pasado, vivieron el presente e imaginaron el futuro de su nación, así como al sentido que a través de ese discurso dieron a sus modos de convivir.

<sup>4</sup> José Gaos, «Los transterrados españoles de la filosofía en México», *Filosofía y Letras*, 18, 36 (octubre-diciembre de 1949), pp. 207-231. *Filosofía y Letras* era la revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Cito a partir de MONCLÚS (1989).

trato con Costa Rica durante ese periodo de tiempo. Sí, en relación con los primeros, desvelar y analizar las figuras más significadas, sus obras más representativas y el nervio de sus razonamientos; y, en relación con los segundos (es decir, con aquellos intelectuales españoles cuyos textos alcanzaron un mayor eco en tierras costarricenses), establecer las principales pasarelas por las que cruzando el Atlántico arribaron a Costa Rica los escritos y las ideas de Ángel Ganivet, Miguel de Unamuno, Marcelino Menéndez Pelayo o José Ortega y Gasset, entre otros. He tratado de estudiar, y de ello debo responder, los que he considerado principales elementos de la cultura y la inteligencia españolas que sirvieron a los pensadores costarricenses para la construcción del discurso de nacionalización de su país durante los años cuarenta a setenta del pasado siglo, saber cómo se manifestaron dichos vínculos de autoridad y en qué forma se reveló en esos pensadores el acopio de referentes intelectuales y prácticas mentales originarias de la madre patria.<sup>5</sup>

Para ello he partido del estudio de múltiples textos de una y otra ribera, los he puesto a dialogar entre sí y he intentado escuchar sus voces. Una pretensión que es receptiva con la importancia de lo transnacional como perspectiva historiográfica, en línea con lo expuesto para el ámbito de los estudios culturales por autores como Néstor García Canclini y sus “culturas híbridas”, Homi K. Bhabha y los “*cultural inbetween-spaces*” (espacios intermedios culturales), Walter D. Mignolo y su “*border thinking*” (pensamiento fronterizo) o el “*cultural hybridity*” (hibridismo cultural) de Peter Burke.<sup>6</sup> Obviamente, esa perspectiva puede ser provechosamente aplicada a las relaciones, conexiones e influencias extranjeras presentes en el proceso de conformación de una determinada identidad nacional. En cualquier caso y como el punto de interés último era el espacio costarricense, he tenido en cuenta a los autores que construyeron su relato como nación, sus vidas, sus carreras académicas y, en algunas ocasiones, sus vivencias políticas. Los he estudiado por separado, pero intentando dar sentido a sus actos y a sus escritos en cuanto formaron parte de una restringida pero no por ello inexistente comunidad intelectual, de una generación. Esa misma óptica biográfica he utilizado, ampliándola dada la significancia del personaje a la hora de medir las influencias intelectuales españolas en el moderno discurso del nacionalismo costarricense, con la figura de Constantino Láscaris.

Del título de la investigación se infiere que esta trata, fundamentalmente, de asuntos relacionados con la historia intelectual y con los estudios sobre la nación. También y por lo que he explicado en anteriores párrafos, que se vincula estrechamente con la biografía histórica. A cuenta de ello haré unos someros comentarios sobre dichos asuntos desde una perspectiva eminentemente metodológica y de práctica historiográfica, lo que me

---

<sup>5</sup> Respecto a la necesidad de saber algo más sobre cómo se vieron influidos los pensadores del nacionalismo costarricense del periodo 1940-1980 por los intelectuales españoles, me sirvió de acicate la advertencia del filósofo costarricense Alexander Jiménez Matarrita, que tomé a modo de incitación para comenzar mi trabajo. Al hablar de cómo esos pensadores se colocaron ideológicamente del lado de cierta tradición española, señaló: “Resta por estudiar con precisión sus lecturas de entonces”. JIMÉNEZ MATARRITA (2013: 62).

<sup>6</sup> GARCÍA CANCLINI (1989); BHABHA (1990); MIGNOLO (2003); y BURKE (2010). Aplicar lo transnacional a la historia intelectual supone atender a la migración y movilidad académica de sus actores, a las interferencias y procesos de intercambio, a la circulación de ideas, modelos y conceptos entre diferentes ecosistemas culturales.

servirá para ilustrar la utilización que de esos tres enfoques he hecho en el presente trabajo. Empezaré por la historia intelectual. Académicamente incluida en el más amplio y variopinto cajón de la historia cultural,<sup>7</sup> la historia intelectual no es, en absoluto, parangonable a lo que durante muchos años se entendió por historia de las ideas. Tal y como en un principio se aplicó, la historia de las ideas fue un estudio del pensamiento –o de ciertas formas del pensamiento, las más eruditas, las más elevadas– que carecía de contactos con la realidad social en la que aquél se producía, por lo que su valía para el historiador resultaba reducida. Era, además, una forma de acercarse a la historia con propensión a la grandilocuencia, ligada a los grandes proyectos en los que ésta se manifestaba y a las figuras cimeras de sus grandes hombres. Una historia, también, irreductiblemente asociada a la teleología.

La historia intelectual tampoco es equivalente a una historia de las personas que elaboran y difunden ideas cultas, es decir, a una historia de los intelectuales –los grandes protagonistas, según Tony Judt, del siglo XX, “el siglo de los intelectuales”<sup>8</sup>–. Ésta, frente al anterior y más reducido concepto de historia de las ideas, sí buscaba dibujar el escenario en el que esos intelectuales actuaron y, por tanto, estudiar el marco social del que surgieron sus ideas. También los mecanismos de formación y reproducción en sociedad de aquellos y de creación y difusión de éstas. E incluso, en los casos más depurados, las respuestas que pudieron hallar tales ideas en sectores sociales distintos al de los agentes productores, los intelectuales. Desde esta perspectiva, la historia de los intelectuales debe entenderse como una sección, aunque sin duda fundamental, de la más genérica historia intelectual.<sup>9</sup> En ella, los intelectuales no serían ya unos individuos más o menos aislados y clarividentes, sino, ante todo, nexos entre el poder político y la esfera de la opinión pública, entre el poder y la sociedad. Pero también actuarían como grupo, como una comunidad de individuos motivados por impulsos de distinto signo e intereses diversos, tanto personales como profesionales y académicos. Todo ello en el gran escenario que Marc Fumaroli, aplicándolo a la Francia de la segunda mitad del siglo XX, denominó como “un Estado cultural”.<sup>10</sup>

Teniendo en consideración los réditos que podía ofrecerme el uso de esta última formulación historiográfica para el estudio de los pensadores del nacionalismo costarricense, la he tomado como una de las bases de mi trabajo. He potenciado a través suyo el análisis de algunos de los conceptos centrales que habitaron las obras de esos intelectuales, caso de hispanidad, democracia o libertad, y el examen de los modos en que éstos comprendieron el mundo en el que vivían y los referentes culturales e ideológicos en los que sustentaron tales creencias. Y dado que uno de los principales objetivos de esos pensadores fue conjugar la legitimación de un espacio y un tiempo históricos declinados en presente (la Costa Rica de los años 1940-1980), con la de un espacio y un tiempo

---

<sup>7</sup> La indefinición de los límites de esa variopinta historia cultural la indicó hace varios años uno de sus máximos cultivadores, el británico Peter Burke, cuando se interrogó sobre los orígenes de aquella. BURKE (2006: 15).

<sup>8</sup> JUDT (2012: 273).

<sup>9</sup> Bajo esos parámetros situaba Francisco Morente lo que debía ser la historia de los intelectuales, la cual “se configura como un subconjunto de una historia intelectual alejada del puro idealismo y firmemente anclada en el análisis de los contextos sociopolíticos en que esos seres humanos a los que llamamos intelectuales viven, piensan y actúan”. MORENTE VALERO (2011: 44).

<sup>10</sup> FUMAROLI (2007: 24).

expresados en pasado (la sociedad de la Costa Rica colonial), las miradas que aquellos dirigieron a los intelectuales españoles y a cómo éstos habían entendido cuál había sido el papel de España en la América antaño bajo su dominio fueron profundas e insistentes. De esas miradas se derivó la intensa y prolongada influencia que la inteligencia española manifestó sobre los pensadores del nacionalismo costarricense aquí estudiados.

Un segundo pilar que sustenta la presente investigación son las problemáticas asociadas al concepto de nación o, por mejor decir, a los discursos de nacionalización. En breve me ocuparé de las distintas formas en que historiadores y demás estudiosos sociales se han acercado a tales problemáticas, tanto a nivel global como en la más reducida escala del país centroamericano. Escuso por tanto abundar aquí en ello. Simplemente deseo señalar ahora que esa forma de identidad colectiva que hemos dado en llamar nación, ese modo de expresión identitaria al parecer cada vez más reclamado (este “al parecer” es una simple licencia literaria, un par de vocablos que podríamos suprimir sin por ello faltar a la verdad del mundo actual), es para el historiador un elemento de atracción intelectual mucho más poderoso de lo que incluso algunos de los más críticos con dicho concepto serían capaces de reconocer. La hegemonía de lo nacional como marco de estudio nos anega y, en eso, no hemos podido todavía sustraernos al viejo encanto rankeano del idealizado Estado-nación. No pretendo decir con ello que la historiografía actual, la del último medio siglo, no haya avanzado enormemente en los enfoques intelectuales y metodológicos aplicados al estudio de la nación, ni que su desmigajamiento en múltiples subparcelas no haya fecundado los resultados obtenidos en dicho estudio. Sería insostenible. Lo que afirmo es que estudiar la nación, aunque sea para atacarla en tanto que construcción al servicio de intereses más o menos espurios, conlleva su aceptación en tanto que sujeto principal de la historia contemporánea. Otra cosa sería estar dispuestos a rebatir, trascendiéndolo, el uso del concepto de nación como epicentro del debate, tal y como en el terreno de lo político propuso a finales del siglo XX el filósofo alemán Jürgen Habermas.<sup>11</sup> O al menos intentar matizarlo, tal y como por esas mismas fechas planteó el politólogo italiano Maurizio Viroli.<sup>12</sup> Un deseo de modulación que recientemente en el campo historiográfico y para el caso español ha avalado Ferran Archilés.<sup>13</sup>

Así y en el caso que nos ocupa, veremos en nuestros intelectuales distintas formas de entender la nación costarricense –una nación distinta y blanca, una nación indoamericana integrada en la “raza cósmica” de Vasconcelos, una nación filial de España– y, también, la española –una nación liberal, una nación llamada a un imperialismo espiritual, una nación fascistizada, una nación cabeza de una ecúmene hispánica–.<sup>14</sup> Pero como he señalado al referirme al concepto de nación, todas esas formas y para ambos países –Costa Rica y España– estaban vivificadas en sus intelectuales por

---

<sup>11</sup> Habermas habló de un Estado postnacional que superase el modelo de los que definió como “los viejos Estados nacionales”. HABERMAS (1998: 153).

<sup>12</sup> Viroli defendió un sentimiento patriótico basado en un republicanismo cívico ajeno de las pulsiones del nacionalismo. VIROLI (1997).

<sup>13</sup> Archilés, visto lo prematuro de enterrar los debates sobre la nación, ha señalado que “sigue siendo necesario pensarla en el horizonte de expectativas de modelos multiculturales o pluriculturales”. ARCHILÉS (2018: 22).

<sup>14</sup> Predominó entre los intelectuales costarricenses la comprensión de la nación española según el modelo de cultura nacional propuesto a lo largo del periodo 1808-1936 por las elites liberales españolas, entendido, en palabras de Ignacio Peiró, como el “espacio de expectativas regido por la búsqueda de una configuración unificada de la patria”. PEIRÓ MARTÍN (2017: 14).

un supuesto matriz: la nación existía, la nación era y, consiguientemente, el relato de su historia podía contarse. Aunque, como en el caso del pequeño poblado de *Astérix le Gaulois*, podemos preguntarnos: “Toute?”; y la respuesta, como para la aldea gala, sería: “Non!” Hubo quienes, efectivamente, ofrecieron una visión distinta en la que la nación no era, sino que sucedía; en la que la nación no equivalía a una realidad histórica a la que las distintas generaciones entraban, por la que deambulaban y de la que salían, sino que eran los individuos parcialmente coexistentes en el espacio y en el tiempo que conformaban esas generaciones quienes, con su tránsito, hacían que la nación pasase. Así lo planteó, para el caso costarricense, la mirada filosófica de Constantino Láscaris.

La biografía como práctica historiográfica es el tercero de los elementos que sustentan mi trabajo. Al igual que hablábamos del nacimiento de la historia intelectual como disciplina historiográfica en los años finales del siglo XX, desde la década de 1980 podemos hablar del punto de inflexión que los estudios biográficos han supuesto para la escritura de la historia. En realidad, la biografía siempre había estado presente en la labor de los historiadores desde que allá por el tránsito del primer al segundo siglo de nuestra era el griego Plutarco escribiera sus *Vidas paralelas*. Sin embargo, no ha sido sino hasta fechas mucho más recientes que las trayectorias personales han permitido adentrarse en el pasado histórico y dotar a éste de una claridad renovada, mostrando así la mayor complejidad y pluralidad de su discurso. Promovido por el fraccionamiento del saber histórico, el *revival* biográfico ha posibilitado al investigador situarse entre los intersticios del agente y la estructura (por emplear términos propios del tradicional lenguaje historiográfico), para reconocer ahí, de un lado, lo indisociable del comportamiento histórico de individuo y sociedad y, ligado a ello, la capacidad explicativa de las peripecias vitales del primero para con la segunda. En ese sentido y como señaló la historiadora norteamericana Barbara W. Tuchman, la biografía actúa como “prisma de la historia” que, al englobar lo universal en lo particular, permite al historiador reducir su campo de actuación a dimensiones manejables y, al lector, comprender más fácilmente aquello a lo que atiende.<sup>15</sup> Además y como han planteado Valerio Giannattasio y Eduardo Rey Tristán, el uso de la experiencia del individuo no obliga al historiador a practicar una propuesta totalizadora de la vida de aquél, mientras que sí le facilita sumar elementos en la reconstrucción de un momento y en la problematización de un tiempo histórico concreto.<sup>16</sup>

He usado ese “prisma de la historia” en un par de ocasiones a lo largo del trabajo. La primera de manera leve, casi anecdótica, al referirme a los intelectuales que desde finales de la década de los años treinta del pasado siglo dedicaron buena parte de su tiempo y esfuerzos mentales a tratar de desentrañar la historia nacional de Costa Rica, a perfilar la evolución en los hábitos y valores compartidos por sus habitantes. A raíz de ello he repasado algunas noticias sobre las vidas del historiador Carlos Monge Alfaro, el economista Rodrigo Facio Brenes, el escritor León Pacheco Solano, los juristas Abelardo Bonilla Baldares y Eugenio Rodríguez Vega o el filólogo Luis Barahona Jiménez, entre otros. Pero se trata en esos casos de una visita a sus vidas limitada a poco más que un

---

<sup>15</sup> TUCHMAN (2009: 100).

<sup>16</sup> GIANNATTASIO y REY TRISTÁN (2020: 10). El artículo sirve de introducción al dossier presentado por ambos autores en la revista *Sémata*, 32 (2020), prueba de la perdurabilidad del *revival* biográfico.

repaso a sus hojas de servicios intelectuales, una referencia que adquiere su verdadero sentido en tanto que anticipo de lo que esos hombres pensaron y escribieron respecto de la nacionalidad costarricense.

Más importancia adquiere la práctica biográfica en el acercamiento propuesto al español Constantino Láscaris, de quien sí pretendo ofrecer algo más que unas pinceladas sobre su vida y obra. Le dedico en realidad buena parte de mi investigación, primero en lo que se refiere a su recorrido vital, inaugurado en 1923 en Zaragoza y abruptamente concluido en la costarricense San José del verano de 1979; después, en tanto que autor de un libro fundamental para el asunto que nos ocupa, *El costarricense* (1975).<sup>17</sup> Sin embargo, sabedor de que ninguna vida humana cabe en unas cuantas cuartillas, me apresuro a declarar que de todos estos esfuerzos no espero sino lograr una aproximación a la figura de Láscaris en tanto que actor histórico, a su valor como la *x* de la que habló Droysen y que recientemente nos recordó Sabina Loriga.<sup>18</sup> Algo más espero conseguir respecto a su pensamiento y a cómo contribuyeron sus obras, y muy especialmente *El costarricense*, a la recreación de la imaginación nacional de Costa Rica. Acercarme de esta manera al filósofo español nacionalizado costarricense supone ser fiel a mi interés antes comentado por el estudio de las implicaciones sociales que posee el proceso de construcción de la identidad individual y, también, al tipo de historia intelectual que he pretendido desarrollar. En ese sentido, mi aproximación a Constantino Láscaris debe entenderse como un proyecto de biografía intelectual.

---

<sup>17</sup> LÁSCARIS (1975a).

<sup>18</sup> LORIGA (2010).

## **PRIMERA PARTE**

# **CAPÍTULO I.**

## **REFLEJOS DE LA NACIÓN ENTRE LA INTELLECTUALIDAD COSTARRICENSE (1937-1945)**

### **1. La democracia rural como hipótesis historiográfica (1937)**

#### Resumen

1. A modo de introducción repaso los principales debates historiográficos mantenidos en los últimos decenios en torno al estudio del nacionalismo y, también, las contribuciones más importantes efectuadas en el último cuarto de siglo en relación con la identidad nacional de Costa Rica. 2. Analizo las bases ideológicas del nacionalismo costarricense, elaboradas entre las décadas de 1830 y 1930 por las elites políticas e intelectuales patrias, las cuales contaron desde el ecuador del siglo XIX con el apoyo de la literatura de viajeros. 3. A partir de ahí me centro en la que ha sido considerada como la primera gran hipótesis de la historiografía costarricense, expuesta por el historiador Carlos Monge Alfaro en el artículo «Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII» (1937). En ella se apostaba por una Costa Rica políticamente democrática y socialmente igualitaria merced a la pervivencia en esa nación, desde tiempos de la colonia, de una sociedad que el autor definía como una democracia rural. 4. Presento las revisiones historiográficas a las que ha sido sometida dicha hipótesis. 5. Ofrezco una interpretación del papel que ésta desempeñó (para ello analizo a qué agentes económicos, intelectuales y políticos sirvió, y cómo contribuyó a asociar en la sociedad costarricense el sentimiento de nacionalidad con el concepto de democracia) y hago tres observaciones a la misma: critico la relación mecanicista que la hipótesis de Monge Alfaro busca establecer entre la pequeña propiedad y el igualitarismo agrario; establezco las posibles causas de la igualdad social propuesta por ese historiador para la Costa Rica colonial; y apunto hacia dónde debemos buscar para hallar los verdaderos orígenes de la democracia costarricense.

#### **1.1. Algunos debates historiográficos en torno al nacionalismo**

Como sucede con la práctica totalidad de las identidades colectivas a las que a lo largo del tiempo las personas nos hemos ido adscribiendo, la nación es una estructura de convivencia social históricamente mediada. La suprema importancia que tal estructura ha tenido a lo largo de lo que reconocemos como historia contemporánea, encarnada en la figura del Estado nación, explica los múltiples debates que sobre aquella se han mantenido desde el momento mismo en el que el concepto político y la realidad histórica de dicho Estado nacional se hicieron hegemónica e incontestablemente presentes. Así, la inteligencia emanada de las Luces galas y de la *Aufklärung* germana, y el estrépito político y social ligado a la revolución de 1789, dieron pábulo a las dos teorías que han servido



de nervio a algunas de las más interesantes discusiones mantenidas a partir de ese momento en torno a qué es una nación y cómo debe ser ésta interpretada: de un lado, el nacionalismo cultural, presente ya en *Otra filosofía de la historia* (1774), obra en la que su autor, Johann Gottfried Herder, hizo surgir, a raíz del significado de cultura, el concepto de *volksgeist* o genio nacional, idea de la cual derivó la búsqueda introspectiva de la identidad nacional germana que llevó a término Johann Gottlieb Fichte en sus *Discursos a la nación alemana* (1808); de otro, el nacionalismo político de Emmanuel-Joseph Sieyès, quien en *¿Qué es el Tercer Estado?* (1789) vio en la nación una conjunción de individuos libres unidos por valores superiores cuya máxima debía ser el logro de la felicidad pública.

A partir del nacimiento académico de la Historia como disciplina, sus cultivadores siguieron el paso marcado por los filósofos ilustrados en lo que al estudio del fenómeno nacionalista respecta. Obviaré por economía de espacio las aportaciones realizadas por el historicismo alemán a comienzos del siglo XIX y, más tarde, por las diferentes historiografías liberales de Europa y América. Me limitaré así a anotar las a mi parecer más importantes contribuciones historiográficas realizadas a partir del ecuador del XX sobre la referida cuestión nacional. Y lo haré situándolas en los cuatro principales espacios de debate en que dichas contribuciones se han decantado. En el primero de ellos se contrapusieron los argumentos de quienes vieron en la nación el reflejo –en un buen número de casos debidamente institucionalizado en su correspondiente formulación estatal– de una comunidad humana perenne en el tiempo, frente a los de quienes prefirieron entenderla como una creación surgida hacia el último tercio del siglo XVIII y, por tanto, relativamente moderna. En esa querrela entre las posiciones *perennialistas* de John A. Armstrong y Adrian Hastings, y las *modernistas* de Hans Kohn, Elie Kedourie (quien nos resulta especialmente interesante por lo pionero de su énfasis en el papel de los intelectuales en la ideología nacionalista y en el proceso nacionalizador), Charles Tilly, Ernest Gellner, John Breuilly o Eric J. Hobsbawm, lograron abrirse un hueco posiciones intermedias como las representadas por Miroslav Hroch o Anthony D. Smith.<sup>19</sup> El segundo debate hizo referencia al supuestamente radical antagonismo existente entre la *nación cultural* preconizada por Herder y Fichte, y la *nación política* que tan profusamente se desplegó a partir de la promulgación en la Francia revolucionaria de la *nation* como comunidad de ciudadanos. Frente a la apuesta por la existencia de una idea de nación “a la francesa” y otra “a la alemana” realizada en el decenio de los cuarenta por Kohn, algunas décadas más tarde las profesoras Dominique Schnapper y Anne-Marie

---

<sup>19</sup> La posición *perennialista* en John A. Armstrong, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982; y Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997. La posición *modernista* en Hans Kohn, *The Idea of Nationalism. A Study in its origin and Background*, New York, MacMillan, 1944; KEDOURIE, Elie, *Nationalism*, London, Hutchinson, 1960 (ed. en español, 1988); Charles Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975; GELLNER, Ernest, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwells, 1983 (ed. en español, 1988); BREUILLY, John, *Nationalism and the State*, Manchester, Manchester University Press, 1985 (ed. en español, 1990); y HOBBSAWM, Eric J., *Nations and Nationalism since 1780. Programme, myth, reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 (ed. en español, 1991). La posición intermedia en Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; y Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Nueva York: London, Blackwell, 1986.

Thiesse propusieron una crítica radical a la validez de tal antagonismo.<sup>20</sup> La tercera vía de disputa historiográfica versó sobre la pertinencia de la aplicación de los conceptos de autenticidad e invención al análisis de la nación, así como sobre el grado de pureza histórica y contaminación mitológica que acompaña a aquello que ésta más genuinamente afirma representar: el sentimiento identitario del grupo humano al que con tanta insistencia remite. Dicha discusión enfrentó a quienes optaron por una visión *idealista*, acaudillada por Smith, Armstrong y Hastings, con quienes participaron de los presupuestos del constructivismo social, tal y como los practicaron Kedourie, Gellner, Edgar Holt, Ali AlAmin Mazrui, Benedict Anderson y, de manera conjunta, Hobsbawm y Terence Ranger.<sup>21</sup> Finalmente, el cuarto debate que por esas décadas amalgamó a la historiografía del nacionalismo se situó en torno al supuesto carácter positivo de la formación de la nación como proceso histórico irrevocablemente unido a la categoría de modernización (con la consiguiente visión favorable de la ideología nacionalista que tal juicio despertó entre algunos de quienes por él apostaron). Sin embargo y frente a los que defendieron la asociación entre nacionalismo y modernización, caso de Walt Whitman Rostow, Karl Deutsch y W. J. Foltz, Gellner, Dudley Seers o el propio Hobsbawm,<sup>22</sup> hubo quienes prefirieron centrarse en aspectos más concretos del primero de esos fenómenos. Fue el caso de Breuilly y de Michael Mann, quienes analizaron la función política del nacionalismo y su relación con el Estado.<sup>23</sup>

De esta esquemática y forzosamente gruesa presentación de algunas de las, a mi entender, más importantes contribuciones historiográficas realizadas en aproximadamente los últimos cincuenta años del siglo XX en torno al nacionalismo como ideología y a la nación como entidad histórica (los transcurridos desde 1944, fecha de publicación del libro de Kohn, *The Idea of Nationalism*, a 1999, cuando vio la luz la obra de Thiesse, *La création des indentités nationales*), se comprueba que, dado lo complejo y poliédrico del asunto sometido a objeto de estudio (o como dijera Homi K. Bhabha en la introducción a *Nation and Narration* (1990), a lo problemático y ambivalente de la figura de la nación),<sup>24</sup> y aun habiendo partido sus promotores de planteamientos en sí

---

<sup>20</sup> SCHNAPPER, Dominique, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994 (ed. en español, 2001); y THIESSE, Anne-Marie, *La création des indentités nationales. Europe XVIIIe-XXe. siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

<sup>21</sup> La visión *idealista* en SMITH, Anthony D., *Theories of Nationalism*, London, Gerald Duckworth, 1971 (ed. en español, 1976); Armstrong (1982); y Hastings (1997). Aplicaron la *constructivista* KEDOURIE (1988 [1960]); Gellner, *Thought and Change*, London, Weidenfeld and Nicholson, 1964 y GELLNER (1988 [1983]); Edgar Holt, *Risorgimento: the making of Italy, 1815-1870*, London, Macmillan, 1970; Ali AlAmin Mazrui, *Cultural engineering and nation-building in East Africa*, Evanston, Northwestern University Press, 1972; ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: New York, Verso, 1983 (ed. en español, 1993); y Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (ed. en español, 1989).

<sup>22</sup> Trabaron nacionalismo y modernización Walt Whitman Rostow, *The Stages of economic growth. A non-communist manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960; Karl Deutsch y W. J. Foltz (eds.), *Nation-Building*, New York, Atherton Press, 1963; Gellner (1964); Dudley Seers, *The Political Economy of Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1983; y HOBBSAWM (1991 [1990]).

<sup>23</sup> BREUILLY (1990 [1985]); y Michael Mann, *The sources of social power. Volume 1. A history of power from the beginning to A.D. 1760*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 y *The sources of social power. Volume 2. The rise of classes and nation-states, 1760-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 (eds. en español, 1991 y 1997).

<sup>24</sup> BHABHA (1990: 2). También podemos echar mano de la similitud que planteó Anthony D. Smith del nacionalismo con la imagen de Jano, el dios bifronte, el de los comienzos y el de los finales, aquél al que los romanos consagraron el primer mes del año, *Januarius*. SMITH (1976: 80). O de la comparación que hizo

mismo originales y en buena medida independientes, en ciertas facetas de los que aquí he definido como espacios de debate, las posiciones de unos y otros acabaron convergiendo. Igualmente podemos comprobar, mirando ya desde el presente, que ha sido afirmando o negando estas bases intelectuales como se han erigido los más recientes análisis de las culturas políticas del nacionalismo y del sentimiento de identidad nacional. Y es cierto que en las últimas décadas puede apreciarse un notable cambio en ese terreno, semejante por otra parte al sucedido en el resto de los campos del saber historiográfico. Ese cambio se percibe muy singularmente en un despertar del interés por las formas de identidad social en general e, incluidas en éstas, por la etnicidad, la alteridad y el género asociados a la nacionalidad, giro que debe mucho a la aparición de disciplinas como los estudios culturales, de género y a nociones como la subalternidad, con los nuevos enfoques y usos metodológicos que a esas disciplinas y nociones les son propios.

En cualquier caso y tomando como punto de partida lo hasta aquí dicho, podemos situarnos ante el estudio de la identidad nacional costarricense. O, expresado en otras palabras, ante cómo se ha querido interpretar durante el último cuarto de siglo a Costa Rica como nación y a los costarricenses como pueblo. En ese sentido parece unánime el consenso en torno al hito historiográfico que en 1990 supuso la tesis doctoral del canadiense Steven Palmer sobre la construcción de la nación liberal en Guatemala y Costa Rica, *A liberal discipline: inventing nations in Guatemala and Costa Rica, 1870-1900*.<sup>25</sup> Atenta no a posturas *perennialistas* o *idealistas* del tipo de las anteriormente mencionadas, sino a posiciones cercanas a la lectura *modernista*, a la interpretación eminentemente política apuntada por Breuilly –el nacionalismo como fenómeno político legitimador de una hegemonía social– y, sobre todo, al *constructivismo social* que a partir de las aportaciones de Kedourie y Gellner pusieron en pie Anderson, Hobsbawm y Ranger, la disertación doctoral de Palmer dibujó una nueva visión de Costa Rica como una “comunidad imaginada”, como una “invención” interesada que acaparó la atención del debate historiográfico regional. Ante el canon recién establecido por el canadiense y al calor de la poderosa matriz historiográfica global dibujada en el párrafo anterior, los estudios sobre el fenómeno nacional costarricense se multiplicaron, al tiempo que sus autores diversificaban la atención a los distintos ángulos desde los que se podía atender a la conformación del Estado nacional en Costa Rica.<sup>26</sup> Y si en algo coincidieron

---

el politólogo Ernst B. Haas del concepto de nacionalismo con un animal como el elefante, concepto del que dijo quienes se acercan a él difieren en su análisis según la “parte que toquen”. HAAS (1986: 707).

<sup>25</sup> Steven Palmer, *A liberal discipline: inventing nations in Guatemala and Costa Rica, 1870-1900*, Ph. D. Thesis, Columbia University, 1990.

<sup>26</sup> Como guía bibliográfica para el estado de la cuestión a la altura del quicio de los siglos XX a XXI, puede consultarse el artículo de DÍAZ ARIAS, David y ACUÑA ORTEGA, Víctor Hugo, «Identidades nacionales en Centroamérica: bibliografía de los estudios historiográficos», *Revista de Historia*, 45 (enero-junio de 2002), pp. 267-283. También la obra colectiva, bajo edición de Iván Molina Jiménez, Francisco Enriquez Solano y José Manuel Cerdas Albertazzi, *Entre dos siglos. La investigación histórica costarricense (1992-2002)*, Alajuela, Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, 2003. En ella Mario Samper comenta el reforzamiento en la última década del siglo XX del estudio de la identidad nacional, tema que califica de triplemente fronterizo por ubicarse en los linderos de tres ramas de la historia (la social, la política y la cultural), y del que dice tiende a complejizarse a medida que se reconocen sus múltiples fuentes, su heterogeneidad interna y la interacción entre identidades nacionales plurales. SAMPER (2003: 18). En esa misma obra, Mercedes Muñoz Guillén ofrece un balance historiográfico de los últimos trabajos sobre cultura política costarricense centrados en la variable de la identidad nacional y, en su caso, de la invención de la nación. MUÑOZ GUILLÉN (2003: 232-236).

prácticamente todos ellos fue en el nivel de fortuna que la construcción de una identidad nacional y, derivado de ello, del Estado nación, había alcanzado en Costa Rica.

Entre esas aportaciones bibliográficas y recordando siempre el carácter seminal de la obra de Palmer, creo que merecen ser destacados los trabajos que sobre la identidad nacional costarricense han publicado historiadores como Víctor Hugo Acuña Ortega, Laura Álvarez Garro o Carmen Murillo Chaverri, quienes han analizado el nacionalismo costarricense desde un ángulo eminentemente político y social;<sup>27</sup> los vínculos entre Hacienda pública y consolidación estatal apuntados por Ileana D'Alolio Sánchez;<sup>28</sup> de nuevo los ya citados David Díaz, Carmen Murillo y Steven Palmer, cuyas aportaciones, junto a las de Patricia Fumero Vargas, Iván Molina Jiménez o Ronny José Viales-Hurtado, inciden en la construcción de la nación costarricense mediante el uso de determinadas prácticas, discursos, imágenes y representaciones culturales, casi todas ellas emanadas de las distintas fuentes al servicio del poder social;<sup>29</sup> la inclusión de la idea de nación política en Costa Rica en el marco regional centroamericano llevada a cabo por el referido Acuña Ortega;<sup>30</sup> y finalmente y desde la óptica que enlaza etnicidad y nación, las

---

<sup>27</sup> ACUÑA ORTEGA, Víctor Hugo, «La formación del Estado en Nicaragua y Costa Rica en perspectiva comparada: siglos XIX-XX», *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 44 (2018), pp. 247-285, «La invención de la diferencia costarricense», *Revista de Historia*, 45 (enero-junio de 2002), pp. 191-228 y «Comunidad política e identidad política en Costa Rica en el siglo XIX», *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, 2 (julio-diciembre de 2001); ÁLVAREZ GARRO, Laura, «La "ideología costarricense" y el espectro de la "ideología extranjera" (1950-1959)», *Diálogos. Revista Electrónica de Historia*, 20, 1 (enero-junio de 2019), pp. 1-19 y «Democracia y sus contraconceptos durante la década de 1950-1959 en Costa Rica», *Diálogos. Revista Electrónica de Historia*, 19, 1 (enero-junio de 2018), pp. 15-46; y Carmen Murillo Chaverri, *Identidades de hierro y humo: la construcción del ferrocarril al Atlántico 1870-1890*, San José, Editorial Porvenir, 1995.

<sup>28</sup> D'ALOLIO SÁNCHEZ, Ileana, «El estanco de aguardiente en Costa Rica: formación de Estado y política fiscal (1821-1837)», *Revista de Historia*, 69 (enero-junio de 2014), pp. 75-98.

<sup>29</sup> DÍAZ ARIAS, David, «Héroes, dioses y credos: el centenario del héroe costarricense Juan Santamaría (1931)», *Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica*, 46 (julio-septiembre de 2010) (monográfico destinado a los procesos de construcción de las identidades nacionales en Centroamérica a finales del siglo XIX y principios del XX), *La Fiesta de la Independencia en Costa Rica, 1821-1921*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2007 (resultado de su Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica, 2001), «Ritos escolares y símbolos nacionales en la fiesta de la independencia en Costa Rica, 1899-1921», *Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica*, 19 (abril de 2006) e «Invención de una tradición: la fiesta de la independencia durante la construcción del Estado costarricense, 1821-1874», *Revista de Historia*, 45 (enero-junio de 2002), pp. 105-162; MURILLO CHAVERRI, Carmen, «La identidad costarricense ante la diversidad cultural: ¿un reto posible?», *Revista de Historia*, 40 (julio-diciembre de 1999), pp. 159-173; PALMER, Steven, «Hacia la "auto-inmigración". El nacionalismo oficial en Costa Rica 1870-1930», en Jean Piel y Arturo Taracena (eds.), *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1995, pp. 75-85 (este libro fue resultado del Seminario "Balance Historiográfico del Estado Nación en Centroamérica", celebrado en San Salvador los días 22 a 24 de noviembre de 1993) y «Sociedad anónima, cultura oficial: inventando la nación en Costa Rica (1848-1900)», en Iván Molina Jiménez y Steven Palmer (eds.), *Héroes al gusto y libros de moda. Sociedad y cambio cultural en Costa Rica (1750-1900)*, San José, Plumsock Mesoamerican Studies: Editorial Porvenir, 1992, pp. 169-205; Patricia Fumero Vargas, *La inauguración del Monumento Nacional. Fiesta y develización. Setiembre 1895*, Alajuela, Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, 1998; MOLINA JIMÉNEZ, Iván, *Costarricense por dicha. Identidad nacional y cambio cultural en Costa Rica durante los siglos XIX y XX*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2015 (2002) y «Plumas y pinceles. Los escritores y los pintores costarricenses: entre la identidad nacional y la cuestión social (1880-1950)», *Revista de Historia de América*, 124 (enero-junio de 1999), pp. 55-80; Ronny José Viales-Hurtado, «Librecambio, universalismo e identidad nacional: la participación de Costa Rica en las exposiciones internacionales de fines del siglo XIX», en Iván Molina Jiménez y Francisco Enriquez Solano (eds.), *Fin de siglo e identidad nacional en México y Centroamérica*, Alajuela, Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, 2000, pp. 357-387 y «El Museo Nacional de Costa Rica y los albores del discurso nacional costarricense (1887-1900)», *Vínculos*, 21, 1-2 (1995), pp. 99-123.

<sup>30</sup> ACUÑA ORTEGA, Víctor Hugo, «Las concepciones de la comunidad política en Centroamérica en tiempos de la independencia (1820-1823)», en Francisco Colom González (ed.), *Relatos de nación. La construcción*

contribuciones de Daniel González Chaves, Carlos Granados, Omar Hernández Cruz, de nuevo Carmen Murillo, Lara Elizabeth Putnam, Ronald Soto-Quirós o Chester Urbina Gaitán.<sup>31</sup> A estos trabajos *stricto sensu* historiográficos cabe añadir las aportaciones que desde el campo de los estudios literarios han realizado María Amoretti, Esteban Barboza Núñez, Flora E. Ovares Ramírez y Álvaro Quesada Soto;<sup>32</sup> o desde la reflexión filosófica Giovanna Giglioli, Alfonso González, Hermann Güendel y Alexander Jiménez Matarrita.<sup>33</sup> También la selección realizada por Monserrat Sagot y David Díaz que incluye algunos de los textos del pensamiento crítico costarricense que a lo largo del siglo XX se enfrentaron al relato nacionalista y promovieron formas nuevas de entender la nación.<sup>34</sup>

## 1.2. Las bases ideológicas del nacionalismo costarricense (1830-1930)

A lo largo del siglo XIX y primeras décadas del XX las elites políticas costarricenses, y también las intelectuales,<sup>35</sup> pusieron en pie distintos postulados sobre la identidad de

---

*de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, I, Madrid: Frankfurt am Main, Iberoamericana: Vervuet, 2005, pp. 251-273.

<sup>31</sup> GONZÁLEZ CHAVES, Daniel, «Migración e identidad cultural en Costa Rica (1840-1940)», *Revista de Ciencias Sociales*, 155, I (2017), pp. 131-144; GRANADOS, Carlos, «Etnicidad, parentesco, localidad y construcción nacional en Costa Rica», en Jean Piel y Arturo Taracena (eds.), *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1995, pp. 203-219; HERNÁNDEZ CRUZ, Omar, «De inmigrantes a ciudadanos: hacia un espacio político afro costarricense (1949-1998)», *Revista de Historia*, 39 (enero-junio de 1999), pp. 207-245; MURILLO CHAVERRI, Carmen, «Vaivén de arraigos y desarraigos: identidad afrocaribeña en Costa Rica, 1870-1940», *Revista de Historia*, 39 (enero-junio de 1999), pp. 187-206; PUTNAM, Lara Elizabeth, «Ideología racial, práctica social y Estado liberal en Costa Rica», *Revista de Historia*, 39 (enero-junio de 1999), pp. 139-186; SOTO-QUIRÓS, Ronald, «Imaginando una nación de raza blanca en Costa Rica: 1821-1914», *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire*, 15 (2008), «Un otro significativo en la identidad nacional costarricense: el caso del inmigrante afrocaribeño, 1872-1926», *Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica*, 25 (octubre de 2006), «Desaparecidos de la nación: los indígenas en la construcción de la identidad nacional costarricense 1851-1942», *Revista de Ciencias Sociales*, 82 (diciembre de 1998), pp. 31-53 e *Inmigración e identidad nacional en Costa Rica. 1904-1942. Los "otros" reafirman el "nosotros"*, Tesis Doctoral, Universidad de Costa Rica, 1998; y URBINA GAITÁN, Chester, «Raza e identidad nacional de Costa Rica en el periódico *El costarricense* (1846-1849, 1870 y 1873-1877)», *Revista de Ciencias Sociales*, 146, IV (2014), pp. 155-165.

<sup>32</sup> María Amoretti, *Debajo del canto. Análisis del himno nacional*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1991; BARBOZA NÚÑEZ, Esteban, «El yo y el otro imaginarios en *El sitio de las abras*, de Fabián Dobles: Una lectura desde la óptica del discurso colonial», *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, 18 (enero-junio de 2009); Flora E. Ovares Ramírez *et. alli*, *La casa paterna. Escritura y nación en Costa Rica*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1993; y Álvaro Quesada Soto, *Uno y los otros. Identidad y literatura en Costa Rica*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1998.

<sup>33</sup> Giovanna Giglioli, «¿Mito e idiosincrasia? Un análisis crítico de la literatura sobre el carácter nacional», en María Salvadora Ortiz (ed.), *Identidades y producciones culturales en América Latina*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1996, pp. 167-206; Alfonso González, *Costa Rica, el discurso de la patria (estructuras simbólicas del poder)*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1994; Hermann Güendel, «Dialéctica del imaginario nacional costarricense, orígenes y alcances sobre el sentido de nuestra identidad cultural contemporánea», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLVII, 122 (septiembre-diciembre de 2009), pp. 29-37; y JIMÉNEZ MATARRITA, Alexander, *El imposible país de los filósofos. El Discurso filosófico y la invención de Costa Rica*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2013 (2002).

<sup>34</sup> SAGOT, Montserrat y DÍAZ ARIAS, David (coords.), *Antología del pensamiento crítico costarricense contemporáneo*, Buenos Aires, CLACSO, 2019.

<sup>35</sup> El estudio renovado de la historia de los intelectuales en América Latina es un tema que viene interesando a los americanistas desde finales del pasado siglo. Podemos dar como momento de institucionalización el simposio "Ideas, cultura e historia en la creación intelectual latinoamericana, siglos XIX-XX", celebrado en el marco del 49 Congreso Internacional de Americanistas de Quito, en julio de 1997. Nació ahí un grupo de investigación comandado por Hugo Cancino, Susanne Klengel y Nanci Leonzo cuyo primer resultado fue el volumen editado por Cancino y Carmen de Sierra, *Ideas, cultura e historia en la creación intelectual*

Costa Rica. Y lo hicieron en clave nacional. Sucedió en ese sentido de acuerdo con lo que afirmó John Breuilly para ese sector social al que denominó *intelligentsia*, pues según este autor, las elites de naturales de un país colonizado que han recibido una educación occidental, pueden sufrir en un determinado momento una crisis de identidad como grupo social que les haga ver el nacionalismo como vía de escape. A partir de ahí, y una vez convertida la identidad cultural en el centro de sus preocupaciones, esa *intelligentsia* estará dispuesta para liderar la lucha por la independencia y para recrear una cultura nacional. En esa lucha, continúa el estudioso de las relaciones entre nacionalismo y Estado, sus habilidades y conocimientos especiales permitirán a los intelectuales situarse como líderes en los movimientos de oposición pública, pues estarán especialmente motivados por los beneficios materiales que les promete la obtención de la independencia y tendrán el aliciente particular que los principios abstractos suelen convocar en aquellos.<sup>36</sup>

Así pasó entonces en Costa Rica, donde hombres de letras al servicio de gobernantes primero conservadores y liberales después (a partir de la presidencia autoritaria y positivista del general Tomás Guardia Gutiérrez entre 1870 y 1882), erigieron un discurso de cultura nacional plagado de adjetivos ofrecidos como complementos definitorios del costarricense, entre otros los de blanco, industrial, ecónomo, propietario, cortés, sobrio, honrado, leal y pacífico.<sup>37</sup> En el marco de lo que sucedía en el resto de las repúblicas latinoamericanas,<sup>38</sup> escalonados en el tiempo y plasmados en las primeras obras con pretensiones historiográficas surgidas del acervo cultural de la nación, esos adjetivos laudatorios se plasmaron en textos como el capítulo

---

*latinoamericana, siglos XIX y XX*, Quito, Abya-Yala, 1998, al que siguió el editado por los citados Cancino y Leonzo, junto a Claudio Bogantes, *Trabajo intelectual, pensamiento y modernidad en América Latina*, Varsovia, Centro de Estudios Latinoamericanos: Universidad de Varsovia, 2000. Según recogían los miembros del citado grupo en otra de sus obras, *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la Historia intelectual de América Latina*, Madrid: Frankfurt am Main, Iberoamericana: Vervuert, 1999, su objetivo era el “estudio de la producción discursiva de los intelectuales y universitarios, y sus articulaciones con la sociedad civil y el poder; el protagonismo de los intelectuales en la creación de imaginarios nacionales y proyectos ideológicos. Otro eje de investigación, lo constituye el carácter y las formas de relación de las élites intelectuales con las grandes corrientes de ideas de Europa, que se configuraron en las matrices del pensamiento latinoamericano y fundaron los discursos legitimadores de la Modernidad en América Latina”. CANCINO, KLENGEL y LEONZO (1999: vii). A esas dos líneas de trabajo se acoge esta investigación.

<sup>36</sup> BREUILLY (1990: 41). Siguiendo a Ignacio Peiró, hablábamos en la introducción de una “cultura nacional española”. PEIRÓ MARTÍN (2017). Sin embargo y dadas las enormes distancias socioeconómicas existentes en América Latina entre los distintos colectivos humanos que conforman la nación, su heterogeneidad cultural y diversidad étnica, cabe la duda de si allí tal expresión es siempre pertinente. Sirvan como ejemplo de distintas posiciones al respecto, aplicadas al caso mexicano, las obras de tres antropólogos: Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: una civilización negada*, México D. F., Grijalbo, 1990; Roger Bartra, *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, México D. F., Grijalbo, 1987; y Néstor García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, México D. F., Nueva Imagen, 1982. Estudia esas posiciones CRISTOFFANINI (1999).

<sup>37</sup> Según Víctor Hugo Acuña, el ideal del pacifismo costarricense es herencia de la peculiar forma de independizarse el Reino de Guatemala de la tutela colonial española, lo que sucedió sin lucha armada. Aunque la posterior experiencia federativa centroamericana iba a dar al traste ese supuesto pacifismo de la América Central, curiosamente, algunos de sus atributos iniciales fueron retomados por las naciones surgidas de su desintegración, y “el pacifismo se convirtió en el signo de identidad por antonomasia de la nación costarricense”. ACUÑA ORTEGA (2005: 273).

<sup>38</sup> El conocimiento histórico como elemento político brotó tempranamente en América Latina. Presente en la obra del mexicano fray Fernando Teresa de Mier, *Historia de la revolución de Nueva España* (1813), se extendió en el tiempo y el espacio en textos como los de su compatriota José María Luis Mora, *México y sus revoluciones* (1836), en el del venezolano Rafael María Baralt y su *Historia de Venezuela* (1841), en la *Historia de Belgrano y de la independencia argentina* (1857) del argentino Bartolomé Mitre o en *El ostracismo de los Carrera* (1857) del chileno Benjamín Vicuña Mackenna.

que en forma de catecismo dedicado a la geografía de Costa Rica el bachiller Rafael Francisco Osejo anexionó a la reimpresión en 1833 de las *Lecciones de geografía* del alemán Rodolfo Ackerman. En su aportación, que en un primer plano servía a los intereses políticos de una nación por entonces empeñada en delimitar sus fronteras territoriales, Osejo señaló como elementos distintivos y rasgos identitarios de Costa Rica y los costarricenses la estabilidad política, el mantenimiento de un sistema de gobierno constitucional, los orígenes marcadamente españoles de sus habitantes, la laboriosidad de éstos, su natural pacífico, etc. Unos años más tarde, el diplomático Felipe Molina Bedoya publicó el *Bosquejo de la República de Costa Rica. (Seguido de apuntamientos para su historia con varios mapas, vistas y retratos)* (1851), que en su versión española se convirtió en el primer libro de texto para la enseñanza de la historia en Costa Rica.<sup>39</sup> Ordenado en forma de anales, mostraba un eurocentrismo rampante –su primera entrada llevaba por data el 12 de octubre de 1492– y sentó las bases de una interpretación rosa de la historia costarricense y de algunos de los autoestereotipos más positivos de ese país.<sup>40</sup> Entre otros, el aislamiento de la Costa Rica colonial como principio de su felicidad como nación independiente, la definitiva victoria que en su recorrido histórico alcanzaron siempre las fuerzas del orden, la capacidad de sus pobladores para el consenso y la reconciliación o, por citar tan sólo los atributos más encomiásticos de entre los vertidos por Molina, que jamás en el país fue atacada la propiedad.

Tras la victoria costarricense sobre los intentos de invasión de su país a cargo de los filibusteros de William Walker en la conocida por la historiografía oficial como Campaña Nacional (1856-1857), las elites patrias se encargaron de consolidar la imagen de una Costa Rica plenamente viable en tanto que nación Estado independiente. En ese contexto de *national building*, el discurso emanado de la escritura de la historia fue adquiriendo de forma paulatina un mayor y más profundo calado. Obras como la *República de Costa Rica. Apuntamientos geográficos, estadísticos e históricos* (1887) de Joaquín Bernardo Calvo Mora,<sup>41</sup> los *Elementos de historia de Costa Rica* (1892-1894) del abogado de profesión y durante largos años profesor de historia en diversos centros educativos del país, Francisco Montero Barrantes,<sup>42</sup> o la *Cartilla Histórica de Costa Rica* (1909) del autodidacta Ricardo Fernández Guardia,<sup>43</sup> son una adecuada muestra de esa primigenia historiografía liberal, nacionalista y nacionalizadora, empeñada desde

---

<sup>39</sup> El libro de Molina fue publicado primero en inglés, *A Brief Sketch of the Republic of Costa Rica*, London, P. P. Thoms, 1849, para posteriormente ser traducido a alemán, francés y español. *Bosquejo de la República de Costa Rica. (Seguido de apuntamientos para su historia con varios mapas, vistas y retratos)*, New York, Imprenta de S. W. Benedict, 1851.

<sup>40</sup> QUESADA CAMACHO (2002: 108).

<sup>41</sup> Joaquín Bernardo Calvo Mora, *República de Costa Rica. Apuntamientos geográficos, estadísticos e históricos*, San José, Imprenta Nacional, 1887.

<sup>42</sup> Francisco Montero Barrantes (1864-1925) fue autor de los dos textos históricos escolares que marcaron el paso del siglo XIX al XX costarricense: *Elementos de historia de Costa Rica*, San José, Tipografía Nacional, volumen I, 1892, volumen II, 1894, y *Compendio de historia de Costa Rica*, San José, Librería de Antonio Font, 1894.

<sup>43</sup> Ricardo Fernández Guardia (1867-1950), muy influido por la metodología expuesta por Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos en *Introduction aux études historiques* (1898), fue reconocido como el “príncipe de los historiadores costarricenses”. Presidió con su manual del año 1909 las aulas de historia de ese país hasta finales de la década de 1930, siendo autor, entre otras obras, de *Historia de Costa Rica: el descubrimiento y la conquista* (1905), *Reseña histórica de Talamanca* (1918) y *La independencia y otros episodios* (1928).

presupuestos sustancialmente eurocéntricos y, más precisamente, hispanófilos,<sup>44</sup> en decretar lo que constituía esa nueva comunidad política de carácter nacional puesta en pie en territorio costarricense.

Tan relevante para la formación del concepto de nación costarricense como los textos que por aquellos años los eruditos patrios estaban componiendo, fue la opinión que desde más allá de las fronteras de la república algunos viajeros comenzaron a lanzar de ésta. Lo dicho por la aristocracia cultural costarricense se engrosó así a partir del ecuador del siglo XIX con lo expuesto por la literatura de viajeros. Relatos como el del comerciante escocés Robert Glasgow Dunlop, *Travels in Central America* (1847), el de los naturalistas alemanes Moritz Wagner y Carl Scherzer, *Die Republik Costa-Rica* (1856), el del diplomático estadounidense destinado en la vecina Nicaragua y arqueólogo aficionado, Ephraim George Squier, *The States of Central America* (1857), la serie de artículos publicados entre diciembre de 1859 y mayo de 1860 en *Harper's New Monthly Magazine* bajo el marbete «Holidays in Costa Rica» por el líder nacionalista, militar y periodista irlandés Thomas Francis Meagher o, algo más tarde, el libro de viajes del teutón Wilhelm Marr, *Reise nach Central-Amerika* (1863), incidieron y reforzaron algunos de los epítetos antes referidos respecto a lo que significaba Costa Rica y lo que eran sus naturales, los costarricenses.

Tal vez la más significativa discordancia entre nacionales y extranjeros, entre los de dentro y los de fuera, se ventiló en los terrenos de la identidad racial. Mientras que los primeros insistieron en la blancura de los costarricenses a través de un discurso que devino en hegemónico y casi monolítico a partir de la proclamación oficial, el 31 de agosto de 1848 y a cargo del que sería su primer presidente, José María Castro Madriz, de la república de Costa Rica, los segundos describieron una sociedad un tanto mestiza o, al menos, no tan blanca como las elites nacionales a sí mismas se manifestaban y al resto del mundo deseaban mostrar. Muchas de sus crónicas y libros de viajes, aunque concordaron en que Costa Rica constituía una comunidad esencialmente homogénea en lo racial y en que la blancura era uno de los signos distintivos de esa nación respecto a sus vecinas ístmicas, dejaron entrever sin embargo la presencia en el país de la sombra negra e indígena.

En cualquier caso y al igual que estaba sucediendo por aquellas mismas décadas en el resto de las naciones latinoamericanas, el resultado de todas estas perspectivas influyó poderosamente en la conformación en Costa Rica del moderno Estado nación. Con las pioneras visiones internas del bachiller Osejo y del diplomático Molina Bedoya y, posteriormente, con la de alguno de los historiadores llamados a alcanzar la definitiva profesionalización del oficio de historiador en Costa Rica, caso de Calvo Mora, Montero Barrantes o Fernández Guardia, vinieron a coincidir, *grosso modo*, las miradas que desde más allá de las fronteras patrias lanzaron visitantes y viajeros como los mencionados

---

<sup>44</sup> La "hispanofiliación" presente en Calvo Mora (1852-1915) se engrandecía en los *Elementos de historia de Costa Rica* de Montero Barrantes mediante líneas como las que siguen: "En setiembre recién pasado (1891) tuve el honor de recibir una invitación del Excelentísimo señor General don Ángel Rodríguez Quijano de Arroquia, para asistir al Congreso Hispano-Portugués-Americano que se reunirá en Madrid en octubre próximo. A esa invitación contesté inmediatamente aceptándola y ofreciendo que estaría presente en el Congreso, con la mira principal de hacer alguna cosa en provecho de Costa Rica y para rendir á España al tributo de mi admiración y entusiasmo, á que estamos obligados todos los hispanos". Cito a partir de QUESADA CAMACHO (2002: 179).



Dunlop, Wagner, Scherzer, Squier, Meagher o Marr. Costa Rica era una nación poblada por gentes laboriosas y buenas gestoras del *oikos* familiar, pacíficas, cortesés, sobrias en sus necesidades y gustos, honradas, leales y proclives al acuerdo. Toda una panoplia de bondades que garantizaban el buen funcionamiento de la *res* pública, la estabilidad política y el mantenimiento de un adecuado sistema de gobierno constitucional. Virtudes que sumadas hacían de Costa Rica –y ese era el objetivo– una realidad sociopolítica plenamente viable en tanto que Estado nacional.

Durante el primer cuarto del siglo XX la imagen de Costa Rica hasta aquí perfilada apenas sufrió menoscabo. Sin embargo, en la socialmente convulsa década de los años treinta y desde posiciones ligadas a la denuncia de las condiciones materiales de vida de las clases inferiores y al disgusto por un falso e idealizado relato del modelo político existente en el país, dos intelectuales criticaron abiertamente algunos de los postulados decimonónicos definitorios de la nación: el pensador socialista Mario Sancho Jiménez<sup>45</sup> y la escritora Yolanda Oreamuno Unger.<sup>46</sup> Centrados ambos en practicar una recusación de carácter sociopolítico, en su folleto *Costa Rica, Suiza centroamericana* (1935),<sup>47</sup> Mario Sancho criticó el ideal de la democracia igualitaria costarricense. Mientras, en su artículo «El ambiente tico y los mitos tropicales» (1938),<sup>48</sup> Yolanda Oreamuno denunció la “*demoperfectocracia*” como mero eslogan propagandístico al servicio de un por entonces incipiente turismo. Coincidentes en su incomodidad con la realidad nacional que les había tocado en suerte vivir, su acusación divergió sin embargo en un aspecto sustancial. Mientras Oreamuno veía a Costa Rica marcada por los caracteres de una enfermedad nacional cuya culpa “viene de viejo”, Sancho consideraba que en un no tan lejano instante del pasado republicano, concretamente durante las últimas décadas del siglo XIX, los costarricenses, pese a no disfrutar en su inmensa mayoría de las ventajas de una vida confortable y llena de refinamientos, habían tenido en la virtud y en la austeridad de las costumbres, en la modestia de las ambiciones y en la resignación con la que afrontaban los trabajos y privaciones propias de una existencia primitiva, la mejor hechura y fábrica de su carácter.

Llegamos así al dintel de la década de 1940, fecha en la que Costa Rica está a punto de sufrir la penúltima de sus grandes transformaciones político-sociales –la última, hasta la fecha, el desembarco de la ideología y práctica globalizadora de carácter neoliberal acaecida en el país en los albores del decenio de 1980–. En ese momento, el

---

<sup>45</sup> Periodista, educador y agente diplomático costarricense de ideas socialmente avanzadas, Mario Sancho Jiménez (1889-1948) fue autor de *Viajes y Lecturas*, San José, Imprenta La Tribuna, 1934, recopilación de textos escritos a resultas de sus viajes por España; *El Doctor Ferraz. Su influencia en la educación y cultura del país*, San José, Imprenta La Tribuna, 1934, cuyo origen era una conferencia dada por Sancho en la Casa España del país centroamericano en recuerdo del pedagogo canario Valeriano Fernández Ferraz, llegado a Costa Rica en las décadas finales del siglo XIX y del que Sancho fue discípulo; o, entre otros trabajos, *El pueblo español*, San José, Imprenta Española, 1937, texto de su alocución radiada a través de la emisora Athenea el 5 de mayo de 1937 en apoyo a la violentada II República española. Sus *Memorias*, San José, Editorial Costa Rica, 1961, incluidas en la Biblioteca de Autores Costarricenses, fueron obra póstuma.

<sup>46</sup> Yolanda Oreamuno Unger (1916-1956) fue escritora de tendencias izquierdistas que publicó artículos y ensayos en los que arremetió contra todo aquello que entendía como reminiscencias de una sociedad patriarcal. Su obra más importante fue la novela de vanguardia *La ruta de su evasión* (1946).

<sup>47</sup> SANCHO JIMÉNEZ, Mario, *Costa Rica, Suiza centroamericana*, San José, Taller tipográfico La Tribuna, 1935.

<sup>48</sup> OREAMUNO UNGER, Yolanda, «El ambiente tico y los mitos tropicales», *Repertorio Americano* (18 de marzo de 1938), pp. 14-16.

historiador Carlos Monge Alfaro llevó a cabo una relectura idealizada del pasado nacional que, en ciertos aspectos, sintonizaba con la que Mario Sancho había efectuado en su *Costa Rica, Suiza centroamericana*. A Monge y a su interpretación de la historia costarricense dedicaré las próximas páginas.

### **1.3. Carlos Monge Alfaro, «Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII» (1937)**

Nacido en 1909 en Cartago, tras obtener en 1926 el título de Bachiller en Ciencias y Letras en la por entonces máxima institución educativa del país, el Liceo de Costa Rica, Carlos Monge Alfaro hubo de formarse como historiador merced a una beca gubernamental que le permitió cursar estudios superiores en el Instituto Pedagógico de Chile, país en el que residió entre 1929 y 1934 y en el que se graduaría como profesor en Historia, Geografía y Educación Cívica. Integrante así de la última generación de costarricenses sin universidad, a su regreso a Costa Rica fue nombrado profesor de segunda enseñanza del Liceo en el que había estudiado de niño, en el que entre 1934 y 1948 impartió clases de Historia y Geografía, magisterio que compartió durante los años 1943 a 1949 con el desempeñado en el Colegio Superior de Señoritas. Por esos mismos años, concretamente en 1942, fue también profesor del Colegio Seminario. Avalado por esa trayectoria, en 1939 y junto a otros dos destacados intelectuales patrios, León Pacheco Solano e Isaac Felipe Azofeifa Bolaños, participó en la redacción del proyecto fundacional de la Universidad de Costa Rica (UCR), de la que tras su creación en el año 1940 sería docente en calidad de profesor de Geografía Económica, de Psicología Infantil, de Psicología del Adolescente y de Metodología de la Historia y la Geografía, decano entre 1948 y 1953 de su Facultad de Filosofía y Letras y finalmente, de 1961 a 1970, rector. Al tiempo, durante las décadas cincuenta a setenta fue miembro de la Academia de Historia y Geografía y de la Asociación Nacional de Educadores, secretario del Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA) e integrante del Consejo Universitario de la Universidad Nacional (UNA). Recibió el Premio Nacional de Historia Aquileo J. Echeverría, el Premio Nacional de Ensayo y la *Ordre des Palmes académiques*, honor galo que distinguía –y continúa distinguiendo– la muestra de talento en los campos de la cultura y la educación. Fallecido en 1979, en reconocimiento póstumo la Asamblea Legislativa de Costa Rica le declaró un año más tarde Benemérito de la Patria. Tan brillante y prolongado historial académico se acompañó a partir de la década de 1940 del oportuno *cursus honorum* (afiliado a diversas organizaciones y partidos políticos y uno de los redactores de la Constitución costarricense del año 1949), actuaciones que permiten entender a Carlos Monge Alfaro como una suerte de intelectual orgánico.<sup>49</sup>

Su faceta como historiador profesional vino marcada por sus años de estadia estudiantil en Chile, país en el que además de obtener el título que le permitiría trabajar como docente de dicha disciplina entró en contacto con lo más avanzado del pensamiento histórico de la época, caso de los postulados historiográficos establecidos en la *Introduction aux études historiques* (1898) por Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos o en la *Revue de synthèse* (1900) por Henri Berr; pero también en los *Annales*

---

<sup>49</sup> También ha sido considerado como un “profesor de Estado”. MOLINA JIMÉNEZ (1989: 183).

*d'histoire économique et sociale*, recién llegados al país andino tras su publicación a partir del año 1929 por Marc Bloch y Lucien Febvre. Portador a su vuelta a casa de tan importante bagaje intelectual, Monge Alfaro fue uno de los responsables de la irrupción en la Costa Rica de la década de 1930 de una renovada historiografía de origen galo, y fruto de esos aires nuevos fue uno de sus primeros escritos, «Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII» (1937),<sup>50</sup> artículo en el que exponía la que ha sido considerada “*primera gran hipótesis de la historiografía nacional*”.<sup>51</sup> Una hipótesis que, en lo sustancial, defendía la existencia desde época colonial de un modelo sociopolítico costarricense conformado a partes iguales por una tradición política democrática y un igualitarismo social de base campesina.

Lo primero que hay que señalar respecto a «Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII» es que se trata, en efecto, de un artículo basal en la escritura histórica costarricense. Y ello porque además de servir como receptáculo de la considerada por la comunidad historiográfica nacional como su “*primera gran hipótesis*”, ofreció por vez primera y frente a la anterior tradición de un relato histórico liberal basado en las grandes batallas, los grandes hombres y las más relevantes magistraturas e instituciones del Estado, una interpretación de la historia de Costa Rica fiel a los preceptos de la por entonces emergente sociología histórica, reforzada con un interés por el análisis de los procesos sociales importado de la Escuela de Anales. En ese sentido y frente a una historia desde arriba, Carlos Monge practicó en su artículo una historia desde escalones bajos que situaba a los individuos sin nombre, a las humildes familias campesinas costarricenses, en el centro de su interpretación histórica.

Desde los primeros párrafos del texto Monge Alfaro quiso saldar su deuda intelectual con la figura de Henri Berr y con el selecto grupo de historiadores agrupados en su derredor, los mencionados Bloch y Febvre, pero también con las propuestas historiográficas de alguien tan relevante como el belga Henri Pirenne. Y en línea con lo que casi un cuarto de siglo más tarde plantearía el británico Edward H. Carr en su famoso ciclo de conferencias radiofónicas para la BBC, Monge se preguntaba qué es la historia y para qué, en el caso concreto costarricense, debía ésta servir. En respuesta a la primera cuestión y acorde con sus maestros en la *synthès*, señalaba que la historia entendida como sucesión de hechos era la periferia del saber histórico, un conocimiento descriptivo que hasta entonces había pivotado alrededor de individuos singulares y no de sujetos colectivos, de nombres y no de pueblos. Afirmaba que el origen de los fenómenos históricos no estaba en los hechos, sino en aquellas fuerzas sociales, geográficas y espirituales capaces de constituirse como los resortes internos del devenir histórico. Defendía así una historia cuyo aporte más interesante “no es precisamente el dato por el hecho de haberse producido, sino por el significado de realizaciones individuales y sociales que manifieste”.<sup>52</sup> Una historia, en suma, de lo social.

Respecto al para qué de la historia en la Costa Rica del año 1937, Carlos Monge apostaba por una respuesta en clave identitaria y generacional. Todavía él mismo un joven

---

<sup>50</sup> Publicado originariamente en la *Revista del Colegio Superior de Señoritas*, 2-3 (junio de 1937), pp. 47-68, Carlos Monge lo escribió siendo docente en el Liceo de Costa Rica. Cito por su edición en forma de libro. MONGE ALFARO (2007).

<sup>51</sup> MOLINA JIMÉNEZ (2007a: xii).

<sup>52</sup> MONGE ALFARO (2007: 7).

docente, veía necesaria, en virtud de los planteamientos metodológicos antes referidos y de los objetivos últimos que de su uso pudieran derivarse, la concreción de una nueva historia nacional, la plasmación de un discurso histórico renovado en manos de los jóvenes costarricenses aprendices de historiador. Una necesaria renovación historiográfica que imponía culminar el acto por el que los hijos sacrificaban a sus padres, lo cual no impedía a Monge Alfaro sostener algunos de los principios ideológicos de la anterior historiografía liberal, aquella cuyos postulados, dotados de un carácter nacionalizador de similar intensidad aunque de distinto tono al que los nuevos historiadores querían aplicar, hemos visto defendían los Osejo, Molina Bedoya o Montero Barrantes, pero también un Cleto González Víquez, un Luis Felipe González Flores o un Ricardo Jinesta Muñoz.<sup>53</sup> Así, y en respuesta al para qué de la historia en la Costa Rica del año 1937, Monge creía que la nueva hornada de historiadores a la que él pertenecía debía seguir buceando –como habían hecho sus mayores aunque con nuevos métodos– en las siempre profundas aguas de la identidad nacional. Un pensamiento que como veremos a lo largo del presente capítulo calaría con fuerza no sólo entre la comunidad historiográfica del país, sino entre buena parte de su intelectualidad.

¿No sería conveniente encontrar las bases de nuestra nacionalidad, para demostrar a las juventudes el camino seguido por las generaciones pasadas en quienes descansó la responsabilidad de llevar a la práctica la democracia en un rincón del mundo, desprovisto de las riquezas de los países poderosos?<sup>54</sup>

Averiguar las bases de la nacionalidad; esa era para Monge la más trascendental empresa historiográfica costarricense, la cual debía quedar al cuidado de la nueva generación de historiadores surgida en el país. Resultaba evidente la continuidad del objetivo respecto al dispuesto por el quehacer historiográfico del siglo XIX, si bien ahora dicho objetivo se acompañaba del empleo de un nuevo uso metodológico, pues los jóvenes historiadores debían reinterpretar el pasado de su nación según los dictados de la nueva historiografía que, llegada desde Francia, se decía atenta a los fenómenos históricos profundos y no a la capa superficial que los hechos imponen. Pero tan importante o más que esa renovación metodológica era la distinta motivación ideológica que separaba ambas corrientes historiográficas, decididos los jóvenes a recuperar a la hora de interpretar la historia patria el periodo colonial, tenido hasta ese momento por la intelectualidad liberal decimonónica, aferrada al sacrosanto dogma del progreso

---

<sup>53</sup> Cleto González Víquez (1858-1937), dos veces presidente de Costa Rica e historiador cuya obra se centró en la historia política y en la vida de los grandes hombres. Entre su producción destacan títulos como *El sufragio en Costa Rica ante la historia y la legislación* (1935), *Personal del Poder ejecutivo* (1936) e *Historia del régimen y la legislación municipal de Costa Rica en el siglo XIX* (1939). Luis Felipe González Flores (1884-1974) investigó la política, la economía y la historia de la educación, siendo además atraído por el género biográfico. Entre sus numerosas obras destacan *Benefactores de Heredia* (1915), *Historia de la influencia extranjera en el desenvolvimiento educacional y científico de Costa Rica* (1921) y *Compilación histórica de las constituciones políticas de Costa Rica, precedida de un estudio comparativo del derecho constitucional costarricense* (1925). Ricardo Jinesta Muñoz (1894-1968) trabajó la historia educativa, económica y política. Entre otros títulos publicó junto a su hermano Carlos *La instrucción pública en Costa Rica* (1922) y, ya en solitario, *El oro en Costa Rica* (1938). Esta historiografía liberal, incluida la de los citados Calvo Mora, Montero Barrantes y Fernández Guardia, debe situarse en el espacio histórico abierto en Costa Rica en 1870 por la presidencia de Tomás Guardia Gutiérrez y concluido en 1940 con el final de la administración de León Cortés Castro.

<sup>54</sup> MONGE ALFARO (2007: 7).

imperante en su siglo, como un pasado oscuro que convenía olvidar. Y ofreciendo como ejemplo su propio artículo, Monge indicaba que el fenómeno que debía servir de elemento rector en esa transformadora exégesis histórica de Costa Rica era la expansión durante el periodo colonial de la frontera agraria del país.

Según podemos leer en «Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII», la historia colonial de esa nación se concretaba en dos movimientos humanos de ocupación del territorio que partiendo de la capital, Cartago, centro de gravedad del poder colonial, se habían dirigido uno hacia el este, desde comienzos del siglo XVI y protagonizado por los primeros encomenderos y sus más próximos descendientes, y otro hacia el oeste, durante todo el siglo XVIII y protagonizado por familias campesinas.<sup>55</sup> La nítida distinción de dos espacios geográficos (este y oeste de Cartago), dos tiempos cronológicos (siglos XVI-XVII y siglo XVIII) y dos grupos sociales (encomenderos con firma y campesinos anónimos), dibujaba el panorama histórico de la Costa Rica colonial. A partir de ese mapa general era posible distinguir una primera singularidad signada por la disyuntiva espacio rural-espacio urbano: durante los siglos XVI y XVII, los descendientes de los primeros colonos españoles, los empleados de la administración real y los hombres de Iglesia, habitaron mayoritariamente la capital y su región oriental, mientras que el resto de los pobladores de la provincia se habían distribuido por el valle del Guarco y la región de Matina. Las expectativas económicas ligadas a cada uno de esos dos espacios, el urbano y el rural, ofrecían una primera oportunidad de segmentación social, algo que Monge Alfaro aceptaba pero que resolvía como cuestión menor, ya que, afirmaba, llegado el siglo XVIII lo predominante para ambos grupos sociales era una similar situación de penuria económica y deterioro cultural.

Siglo XVIII: Costa Rica era un país esencialmente agrícola y de explotación reducida. [...] Diseminados en haciendas, vivían aquellos descendientes de españoles que con el tiempo van a articular todo el país. En Cartago vivían los funcionarios con sus familias, los religiosos y algunos encomenderos que dejaban la ciudad en junio y diciembre, época de la recolecta del cacao, que era el principal producto de exportación. No existían industrias elaboradoras; los obrajes eran desconocidos en la colonia. Faltaba una fuerte ganadería que en otros países hizo poderosos a los encomenderos, quienes obtenían además de la leche, el charqui y los cordobanes. El trigo no se cultivaba en grandes cantidades; en fin, las actividades agrícolas e industriales se habían desarrollado muy poco. La única industria fue el cacao; sin embargo, no prosperó debido a la acción de los piratas y de los zambos.

Dentro de los cuadros de esta elemental economía simple y doméstica, el poblador costarricense vegetaba, disminuyendo cada día sus recursos, descendiendo a los planos más profundos de la miseria: carecía aun de vestidos malos y ordinarios para asistir a misa. De ningún modo podía ir a la ciudad (aldea) por su desnudez.<sup>56</sup>

Como respuesta a ese generalizado estado de carencia, proseguía Monge, a lo largo del siglo XVIII los habitantes de Cartago, del linaje de los primeros encomenderos, comenzaron una segunda oleada colonizadora hacia el este del país atraídos por la fertilidad de las tierras de Matina para el cultivo del cacao. Al tiempo, los pequeños agricultores pobres que venían residiendo en el valle del Guarco fueron poco a poco

---

<sup>55</sup> MONGE ALFARO (2007: 13).

<sup>56</sup> MONGE ALFARO (2007: 14-16).

desplazándose hacia el oeste, cruzándose con los anteriores, inundando el occidente y haciendo brotar estancias y haciendas, al principio muy aisladas, pero después más juntas, hasta que conforme avanzaron los años la Meseta Central fue adquiriendo valor en la historia económica y social de la colonia.<sup>57</sup> Los labriegos que allí se asentaron confundieron persona y hacienda en una única entidad, y amparados en las favorables condiciones climáticas y geográficas de esas regiones de nueva ocupación, y en la tranquilidad que les daba estar lejos de las situaciones de riesgo que debían asumir quienes se hallaban en zonas cercanas a la costa atlántica (incursiones de potencias coloniales enemigas, asaltos de piratas, resistencia de poblaciones indígenas), fundaron las bases de la identidad nacional de Costa Rica. Habían sido por tanto las familias campesinas las que, con su movimiento de expansión hacia el occidente de la frontera agraria y su posterior asentamiento en amplias zonas de la Meseta Central, hicieron surgir los pilares de la nacionalidad costarricense. Una interpretación en favor del protagonismo de los actores sin nombre muy a tono de quien se declaraba discípulo de Anales.

Es sobre ese lecho interpretativo que Carlos Monge Alfaro erigió una hipótesis historiográfica en la que apostaba por la vigencia de una Costa Rica políticamente democrática y socialmente igualitaria merced a la pervivencia en esa nación, al menos desde el siglo XVIII, de una sociedad que definía regida bajo los parámetros de una democracia rural. Una organización social conformada como consecuencia del dominio en el Valle Central de una distribución de la propiedad fundiaria en forma de pequeña tenencia campesina, de una situación de pobreza generalizada y de una declarada falta de pulso comercial. De la suma de esos tres factores había resultado una sociedad nivelada no sólo en lo económico sino también en lo social, dada una socialización de la pobreza que había hecho de ésta virtud y seña de identidad. Una nivelación que, dicho sea de paso, la hasta entonces omnipresente historiografía liberal aceptaba en su primer enunciado, el económico, aunque no en el segundo, el social, por cuanto suponía de conformidad con una igualdad de sustrato campesino inadecuada para un relato histórico basado en el protagonismo de las elites sociales. En cualquier caso, para Monge:

Al finalizar el siglo XVIII, los hacendados que poseían sus siembras de cacao en Matina y los labradores que con el tiempo valorizaron la Meseta Central, poseían una misma alma, producto de unas mismas condiciones de vida por que habían pasado. Por comparación, veremos que este juicio no es exagerado, porque aun cuando muchos individuos gozaban de alguna prosperidad no brotó en ellos conciencia de superioridad. Su situación fue siempre tan mala como la de los pequeños propietarios. Ambos tenían igualdad económica y el índice general de riqueza era el estómago vacío.<sup>58</sup>

Continuaba afirmando el historiador que la escasez de bienes materiales, culturales y aun espirituales, estaba directamente vinculada con la inexistencia en la Costa Rica del XVIII de prensa y con la ausencia, derivada de la misma, de una opinión pública formada. Y, a resultas de ello, hubo carencia de facciones políticas, pues tampoco existió

---

<sup>57</sup> La Meseta Central, también llamada Valle Central o Valle Central Intermontano, ocupa unos 3.250 km<sup>2</sup> de los aproximadamente 59.000 km<sup>2</sup> de superficie total del país, lo que equivale al 6,37% del territorio nacional. Con una altura promedio de 1.400 metros sobre el nivel del mar, se extiende unos 80 km. en su eje norte-sur y unos 30 km. en el eje este-oeste.

<sup>58</sup> MONGE ALFARO (2007: 38-39).

una aristocracia o una burguesía de base agraria necesitadas de un discurso y una acción política legitimadoras de su propiedad. Como resultado, cuando estaba a punto de producirse la independencia de la provincia de Costa Rica de la metrópoli colonial, aquella carecía de cualquier atisbo de razón política. Sin grandes intereses individuales o colectivos que defender, señalaba Carlos Monge, no había brotado conciencia política. Sólo existía la que desde tiempo atrás venía siendo nervio de vida en la colonia, una pequeña o todo lo más mediana propiedad campesina que seguía marcando, en el albor de la Costa Rica independiente, el ritmo de la conciencia social y de la vida individual de sus pobladores.

Esa propiedad rural, fagocitada y expandida a lo largo y ancho del Valle Central, determinaba el carácter profundamente individualista del hombre del campo y, por extensión, del conjunto de los costarricenses. Ese labriego ligado a su hacienda y aislado en los valles altos del interior del país, separado del mundo y sumido en la pobreza, ese tipo humano vulgarmente conocido como “concho” que parecía estar en la génesis del costarricense, era un ser marcado por una opción singular de la existencia, renuente a lo colectivo, cerrado a la cultura y a las formas superiores de asociacionismo. Como escribiría el propio Monge en «Hacia una Conciencia Histórica Costarricense», la más peculiar:

característica del costarricense ha sido y es su individualismo extremo. Tuvo sus raíces en el sistema de vida aparecido o desarrollado en el siglo XVIII. Cuando la república se organizó, el perfil psicológico de nuestro habitante no sufrió cambio alguno.<sup>59</sup>

Pero como antes vimos, ese perfil psicológico del costarricense no había logrado transformarse hacia 1821, año de la independencia, en sentimiento de nacionalidad. Según Carlos Monge, las primeras décadas de vida independiente estuvieron marcadas por la lucha fratricida mantenida por las elites conservadoras provenientes de época colonial y las liberales asociadas a la naciente república (batalla del alto de Ochomogo en abril de 1823, dentro de la primera guerra civil; la segunda guerra civil o Guerra de la Liga, entre septiembre y octubre de 1835), representadas las primeras en la ciudad de Cartago y las segundas en la de San José. Traspasado el ecuador del siglo tuvo lugar el hecho que aglutinaría al nacionalismo costarricense: la guerra librada entre los meses de marzo de 1856 y mayo de 1857 contra el intento de invasión protagonizado desde la vecina Nicaragua por los filibusteros al mando del estadounidense William Walker, guerra que dijimos fue convenientemente rebautizada por la historiografía patria en términos de Campaña Nacional. Ese hecho habría significado tanto el punto final del proceso de independencia iniciado en 1821 como el primer brote de nacionalismo salido de manera espontánea de las entrañas de la colectividad costarricense.

El primer embate de importancia que el modelo sociopolítico de democracia rural debió sortear fue la segmentación social que tuvo lugar a partir de la segunda mitad del siglo XIX en el país como consecuencia de la masiva extensión en él del cultivo y

---

<sup>59</sup> MONGE ALFARO, Carlos, «Hacia una Conciencia Histórica Costarricense. VI», *Surco*, II, 24 (1 de junio de 1942), p. 5. Penúltima entrega de los siete artículos que Carlos Monge dedicó a la observación de la conciencia histórica de Costa Rica.

producción de café. El segundo, los cambios producidos en el último tercio del XIX y primeras décadas del XX como resultado de la emergencia de nuevos actores sociales (los trabajadores ligados al tendido férreo entre San José y la costa atlántica de Puerto Limón, los empleados en las grandes haciendas bananeras del Atlántico, los representantes de una primera clase obrera surgida en ciudades como San José o la nueva elite del capital constituida a la par que unos nuevos sectores agrícolas, comerciales e industriales). Carlos Monge reconoció ambos procesos (la segmentación social promovida por el café y la emergencia de novedosos actores sociales), pero en ningún caso aceptó que cambio alguno hubiese logrado modificar, en lo esencial, la condición campesina de la nacionalidad. Ello hacía imposible olvidar a los costarricenses que habían nacido del campo y que, a la altura del año 1937, a él seguían perteneciendo.

Así, hoy día, lo cultural, lo económico y lo social, lo sentimos y lo vivimos como campesinos. Observando ligeramente el “ser” del tico, nos damos cuenta hasta qué punto al realizar su vida, lo hace atendiendo al cuadro de existencia que la misma historia le ha formado.<sup>60</sup>

La resistencia psicológica que presentaba el costarricense hacía pie en unas seculares claves espirituales y morales que habían impedido, pese a la presencia a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX de una creciente diferenciación económica, que brotase en el país una nítida diferenciación social. Igualmente había facilitado esa resistencia la tranquila convivencia en la Costa Rica del quicio de los siglos XIX y XX de un mayoritario grupo de labriegos pobres, un mediano grupo de ricos agricultores y un más reducido grupo de obreros urbanos partícipes todos de un mismo espíritu aldeano de vida. Y a esa sociedad sustancialmente homogénea se había desembocado, no lo olvidemos, gracias a la labor insensible de algunos miles de labradores que durante el siglo XVIII y parte del XIX se habían vinculado a la tierra y conformado la pulsión democrática que caracterizaba a Costa Rica.<sup>61</sup>

La hipótesis historiográfica planteada en «Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII» fue ampliada y difundida un par de años más tarde a raíz de la edición mimeografiada del siguiente trabajo de Carlos Monge, *Historia de Costa Rica* (1939).<sup>62</sup> La obra, que se mantenía fiel a los presupuestos teóricos y metodológicos defendidos por la sociología histórica y la historia social francesas, supuso un primer

---

<sup>60</sup> MONGE ALFARO (2007: 42-43). Esa idea de la esencial condición campesina de la nacionalidad llevaba unas cuantas décadas recorriendo América Latina. Lo ejemplifica el político y pensador social brasileño Alberto Tôrres (1865-1917), iniciador del nacionalismo en su país, para quien la vida rural era la expresión máxima de la nacionalidad en el Brasil. Expuso la idea en *Organização nacional* (1914), *O problema nacional* (1914) y *As fontes da vida no Brasil* (1915).

<sup>61</sup> MONGE ALFARO (2007: 63).

<sup>62</sup> La obra sería publicada en 1947 en San José por la Imprenta Trejos Hermanos. Resulta sumamente interesante la lectura que de esta obra ofrece Alexander Jiménez Matarrita: “Este libro ilustra la sucesión de fraudes, golpes de estado y cuartel, dominaciones y desigualdades, propias de la historia costarricense. Sin embargo, a la hora de hacer los balances, parece ignorar todo ese mundo dañado que antes ha mostrado. Es un curioso olvido que favorece la imagen idílica de una sociedad en la que parecería no haber sucedido ninguna experiencia violenta o destructiva”. JIMÉNEZ MATARRITA (2013: 71). Tal vez no estaría de más añadir a esto algo de lo dicho por Ernest Renan a cuenta de cuestiones como el olvido y la revisión del pasado en relación con los procesos de construcción nacional. En su célebre conferencia parisina del año 1882 “Qu'est-ce qu'une nation?”, el francés señaló: “El olvido, y hasta yo diría que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación, de modo que el progreso de los estudios históricos es a menudo un peligro para la nacionalidad”. RENAN (1987: 65).



relevo en el campo de la enseñanza de la historia en Costa Rica y vino a suplantar en sus escuelas la interpretación liberal consagrada tres décadas atrás por Ricardo Fernández Guardia en su *Cartilla Histórica de Costa Rica*. Conviene remarcar que el uso como material docente del manual de Monge contribuyó a la aceptación y consolidación generalizada en el país de su visión de la historia de Costa Rica como un modelo de democracia rural, un discurso ideal sobre la nacionalidad que se mantuvo como incontestado relato historiográfico y estímulo del subsiguiente discurso nacionalizador hasta, al menos, la década de 1970.

La consagración del mito de una Costa Rica políticamente democrática y socialmente igualitaria tuvo un tercer jalón, de nuevo en manos de Carlos Monge Alfaro, a través de su *Geografía social y humana de Costa Rica* (1942),<sup>63</sup> libro entronizado académicamente –como sucediera con su anterior *Historia de Costa Rica*– al ser ratificado ese mismo año mediante decreto ejecutivo como texto oficial en la enseñanza secundaria del país. La *Geografía* estudiaba en la diacronía los aspectos estéticos, económicos, sociales y políticos de la geografía y los elementos del paisaje costarricense según las pautas que en tal sentido marcaba la moderna historiografía mundial.<sup>64</sup> El resultado vindicaba las anteriores conclusiones del autor en favor de la persistencia en Costa Rica del modelo sociopolítico de época colonial que aquél había definido como democracia rural.

Como había sucedido en su artículo del año 1937, Monge Alfaro trató de dar en su *Geografía* una respuesta al estudio de la historia de Costa Rica en clave identitaria y de renuevo generacional. Un deseo que plasmó en el prefacio de la obra, en el cual comenzaba explicitando que:

*Es nuestra intención presentar a los jóvenes de Costa Rica una idea viva de la Patria, con el deseo de conducir el espíritu de los adolescentes hacia el conocimiento de la tierra y del hombre. [...] El estudio como reflexión debe llevarnos a poseer una imagen de la Patria que sea capaz de engendrar en los hombres "VOLUNTAD NACIONAL".*<sup>65</sup>

Sólo esa “VOLUNTAD NACIONAL”, concluía el autor, “*podrá edificar un futuro de trabajo, de esfuerzo; sólo así nuestra democracia alcanzará sentido económico y social*”.<sup>66</sup>

Tras esta inicial y muy significativa declaración de intenciones, Monge se dedicó a repetir la hipótesis que venimos repasando, remarcando en un libro que se anunciaba dedicado a la geografía social y humana, los aspectos geográficos de aquella: que la aparición en la Meseta Central de la hacienda y del labriego había sido el germen de la nacionalidad costarricense, la cual se había extendido de manera uniforme por el resto de rincones del país hasta encarnarse en un mismo tipo espiritual y social de hombre, dotado

---

<sup>63</sup> MONGE ALFARO, Carlos, *Geografía Social y Humana de Costa Rica*, San José, Imprenta Universal, 1942. Cito por la segunda edición (1943). La noticia editorial fue inmediatamente recogida por revistas de la época próximas al profesor de Cartago, caso de *Surco*. ROSSI CHAVARRÍA, Jorge, «Leemos: *Geografía Social y Humana de Costa Rica*», *Surco*, II, 25 (1 de julio de 1942), pp. 14-15.

<sup>64</sup> Desde el siglo XIX el paisaje venía evocando en numerosos intelectuales una serie de asociaciones culturales y políticas, llegando incluso a suscitar la expresión de una ideología como el nacionalismo. En sus manos el paisaje natural se nacionalizó, convertido en una maternal alegoría de la patria.

<sup>65</sup> MONGE ALFARO (1943: 5).

<sup>66</sup> MONGE ALFARO (1943: 6).

de una misma forma de pensar y sentir en el ayer y en el hoy. El determinismo geográfico se manifestaba ahora en el primer plano de la reflexión histórica del profesor costarricense, llevándole a asociar formas geográficas, caracteres humanos y modelos políticos.

En este sentido la Meseta Central, por su pequeñez, por los rebordes montañosos que la encierran, por su especial historia, ha sido y es tierra de democracia; el labriego formó su hacienda, vivió pobre, sin conocer la cultura ni la civilización, y sobre su escuálida figura pasaron los siglos coloniales, y pobre entró en la república. *Nadie acaparó tierras para sí*; todos poseían su parcela. Muy lejos de las iglesias llevaron vida, en muchas ocasiones, de ermitaños. Pasaron centurias y no salieron de sus ranchos. Pegados al suelo crearon un mismo nivel moral y social. Por eso no hubo clases orgullosas de su riqueza, de sus nobilísimos orígenes. Fueron simples campesinos de elemental vida aldeana: he aquí a los hombres en cuyas conciencias sólo sentimiento de igualdad nació; he aquí a los hombres por los cuales Costa Rica se explica y se siente; he aquí a los hombres gérmenes y fundamento de nuestra democracia. La Meseta Central fué como un inmenso solar en donde la familia costarricense evolucionó desde el primitivo colono hasta el ciudadano de hoy día.<sup>67</sup>

Resulta sin embargo de enorme interés contraponer este discurso dulce y confiado con otro mucho más suspicaz y amargo –y, como iremos viendo, más realista– que el propio Carlos Monge había articulado el mismo año en que había sido publicada su *Geografía Social y Humana de Costa Rica*. En la quinta entrega de su artículo «Hacia una Conciencia Histórica Costarricense», aparecida en mayo de 1942, Monge resumió así la evolución política y socioeconómica de su país durante el siglo XIX:

El problema en concreto es éste: Costa Rica en el siglo XVIII llevó una existencia pobre, abandonada del Estado Español. Se formó en tales condiciones la pequeña propiedad. Hubo en esos tiempos igualdad económica e igualdad social. Al organizarse la República, esa repartición democrática de la tierra se conservó. De Carrillo en adelante, insensiblemente, la economía costarricense se orientó hacia la exportación de café. Las elementales “haciendas” coloniales se convirtieron en fincas sembradas de cafetos. El negocio se hizo cada vez mayor; ciertas familias se enriquecieron y monopolizaron las actividades económicas del país. Luego como fenómeno reflejo, se inició el desaparecimiento de la pequeña propiedad. Y tal evolución aparece desde el primer gobierno del Dr. Castro. Como consecuencia, esas familias dominaron la política de Costa Rica y muchos presidentes cayeron y hasta fueron fusilados –Juan Rafael Mora–, cuando intentaron tocar sus privilegios. Guardia suprimió el poder político de la oligarquía, más económicamente siguieron como amos de la economía cafetalera. El ferrocarril del Atlántico, al relacionar a Costa Rica directamente con Europa, duplicó las ganancias de las *grandes familias*.<sup>68</sup>

Tal vez por ese reconocimiento de la pasada realidad nacional hubo de aceptar lo imposible de sustraerse por más tiempo a los cambios que en los últimos años se estaban sucediendo en el país (en el ideario colectivo, en los valores culturales, en los más prosaicos usos materiales de la vida cotidiana, en los medios de comunicación o en los de transporte). Y así, con tono pesimista, escribía en su *Geografía*:

---

<sup>67</sup> MONGE ALFARO (1943: 16).

<sup>68</sup> MONGE ALFARO, Carlos, «Hacia una Conciencia Histórica Costarricense. V», *Surco*, II, 23 (1 de mayo de 1942), p. 5.

La cultura occidental ha penetrado en nuestra democracia y ha falseado, hasta cierto punto, los principios que dieran en otras épocas valor económico y espiritual al país. El mal que hoy notamos es mal de la civilización, es una fuerza que trata de echar abajo la armonía espiritual del mundo entero.<sup>69</sup>

Reflexiones como ésta, decadentistas en línea spengleriana en alguien que en el primer lustro de la década de 1940 y como en el próximo apartado veremos se declaraba próximo al reformismo socialdemócrata, resultan cuando menos chocantes. Y más allá de mostrar las dudas del historiador respecto a ciertos aspectos de su propia hipótesis historiográfica (basta comparar el artículo del año 1942 con el resto de textos aquí presentados), dichas reflexiones nostálgicas permiten ligar al Carlos Monge Alfaro de «Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII» con el Mario Sancho Jiménez de *Costa Rica, Suiza centroamericana* (ensayo que, por cierto, había aparecido sólo dos años antes del seminal artículo de Monge), pues ambos escritos afirmaban que en el pasado campesino republicano la vida política y social de la nación había sido más pura y mejor de lo que lo era allá por la década de los años treinta, cuando unos tímidos avances del mundo urbano comenzaban a ser visibles en Costa Rica. Con ello, y a falta de la Edad Media en la que la inteligencia conservadora europea desde décadas atrás se venía refugiando, Monge y Sancho hacían de la existencia de una utópica edad dorada allá por el siglo XVIII un bien mayor que merecía ser defendido, pero y sobre todo, un periodo recuperable en función de constituirse como un tiempo de auténtica avenencia espiritual regido por principios morales capaces de refrenar algunos de los males que el proceso de modernización traía consigo a Costa Rica –en puridad, Monge creía que la herencia de ese periodo tan sólo estaba en riesgo; Sancho, del todo perdida–.

En esa línea de romanticismo tardío que imaginaba el pasado de la nación como una feliz arcadia habitada por una virtuosa comunidad humana, cabe sumar los nombres de literatos como Adolfo Herrera García, con su novela *Juan Varela* (1939), o Carlos Luis Fallas Sibaja, con *Mamita Yunai* (1941). Una afirmación que, sin embargo, no debe hacernos perder de vista que todos esos intelectuales incidieron tanto o más que en el recuerdo de una pasada arcadia, en la denuncia de la paulatina descomposición de un cuerpo político y social que sentían carcomido por la corrupción. Denuncia en la que esos pensadores confluyeron con agentes específicamente políticos, caso del Partido Reformista de Jorge Volio Jiménez o el Partido Comunista de Costa Rica de Manuel Mora Valverde, o con las reclamaciones sociales ejercidas por unas incipientes organizaciones de clase y por el segmento de la economía productiva representada por los pequeños caficultores del país.<sup>70</sup> A ello regresaremos.

#### **1.4. Revisiones de la hipótesis historiográfica de Carlos Monge**

Durante las tres décadas que siguieron a su proclamación, la hipótesis historiográfica de Carlos Monge Alfaro –basada en la fórmula que equiparaba minifundio y pobreza con democracia política e igualitarismo social– se mantuvo incólume entre la comunidad de estudiosos sociales costarricenses. Y no sólo estuvo protegida por los académicos nacidos

---

<sup>69</sup> MONGE ALFARO (1943: 18).

<sup>70</sup> MOLINA JIMÉNEZ (2015: 55-56).

en el país, sino que también le facilitó recaudo alguno de los intelectuales extranjeros por aquellos años residentes en Costa Rica. Una muestra de esto último la hallamos en el artículo del sociólogo y diplomático francés Philippe Périer,<sup>71</sup> «Algunas observaciones sobre una civilización del café» (1961), trabajo en el que analizaba la historia socioeconómica costarricense antes y después del conocido como “milagro del café”, suceso que para el autor había marcado, allá por el ecuador del siglo XIX, un gozne divisorio en la historia del país.

Según Périer y en sintonía con lo escrito casi un cuarto de siglo atrás por Monge Alfaro, la Costa Rica colonial había sido un país aislado, poco poblado y sumamente pobre en el que sus escasos habitantes, casi todos ellos campesinos que apenas superaban el umbral de la indigencia, sobrevivían en el seno de una economía agraria basada en un trabajo familiar organizado en derredor de la pequeña propiedad. En ese contexto, pobre e igualitario, había tenido lugar a comienzos del siglo XVII el “nacimiento de una democracia rural”, una “democracia campesina de extrema pobreza, pero, según parece, físicamente sana y fuerte”.<sup>72</sup> Sólo con la llegada del café a Costa Rica a comienzos del siglo XIX esa realidad socioeconómica estaba en situación de cambiar. Y no tanto debido a la novedad que pudiese aportar el cultivo del cafeto, el cual los agricultores pobres y aislados que caracterizaban el paisaje costarricense podían ellos mismos practicar, sino a todo lo relacionado con el subsiguiente proceso de transformación mecánica de su fruto para su rentable comercialización y exportación al exterior. Así y conforme el siglo veía avanzar sus fechas, un cada vez más exigente proceso de modernización tecnológica y una cada vez mayor dificultad para acceder a los bienes de capital había ido generando entre los campesinos del café una oligarquía cafetalera progresivamente más reducida y, también, más rica, la cual había terminado por confundirse con la tradicional elite gobernante en un único cuerpo social detentador de la práctica totalidad de los resortes del poder de la nación. En apoyo de esta idea Périer apuntaba que en el año 1883 las cuatro quintas partes de las exportaciones del país se vinculaban directamente a la economía del café.<sup>73</sup> En cualquier caso, y esto es aquí lo más relevante, como resultado del “milagro del café” la democracia rural había desaparecido por completo en Costa Rica antes de finalizar el siglo XIX. Así lo explicaba el francés:

Sin embargo, si es fácil cultivar el café, es ya más complicado tratarlo: la fermentación, el descascarado y la secada deben ser hechos con cuidado. Teóricamente, el pequeño campesino puede entregarse a estas operaciones; pero de hecho hay ventaja en proceder por grandes cantidades, en verdaderos establecimientos, los "beneficios". Para la venta en el extranjero y para la comercialización, es aún más difícil al modesto agricultor ponerse en relaciones directas con los compradores. Sólo el "Beneficio" está en capacidad de escoger los cafés, según las calidades

---

<sup>71</sup> Además de embajador de Francia en San José, Philippe Périer era vicepresidente de la Sociedad de Economía y Ciencias Sociales de París y miembro del Instituto Internacional de Sociología de Roma. El artículo aquí citado tenía su origen en una comunicación presentada por Périer al XIX Congreso Internacional de Sociología celebrado en 1960 en México.

<sup>72</sup> PÉRIER (1961: 35, 37).

<sup>73</sup> Périer tenía muy en cuenta en su artículo que en el momento en que lo escribía las estadísticas señalaban que el 47% de las explotaciones agrícolas costarricenses se dedicaban al cultivo del cafeto, que la cuarta parte de la población vivía de sus plantaciones y que nada menos que el 51,4% del total de los ingresos derivados de las exportaciones nacionales provenían de la economía cafetalera. Por ello afirmaba que un país con tales magnitudes socioeconómicas “bien puede ser calificado como una “civilización del café””. PÉRIER (1961: 29).

y el gusto de los compradores, crear una marca, resolver las cuestiones complicadas que suscitan, el crédito, la venta y el envío al mundo entero de enormes cantidades del precioso producto. Estas necesidades ineluctables dieron fin a la humilde democracia campesina de los dos siglos precedentes.<sup>74</sup>

Philippe Périer vio en la expansión económica ligada al cultivo del “grano de oro” la aplicación de un proceso de selección en el agro costarricense protagonizado por quienes disponían de suficiente capital. Fruto de ese proceso, la igualdad social originaria postulada por Carlos Monge Alfaro desapareció. Los menos capaces, o los más desafortunados, se vieron reducidos a vender su propiedad y a contratarse como obreros o peones de los grandes propietarios agrarios, con lo que se creó una jerarquía en el campo costarricense: el peón proletario, el pequeño propietario que debía trabajar una parte de su tiempo en la propiedad de otro, el pequeño propietario con terreno suficiente para bastarse a sí y a su familia merced a disponer del trabajo de ésta, el propietario medio que ejercía a menudo otro oficio de carácter comercial, una profesión liberal o, incluso, un cargo público, el gran propietario que dirigía personalmente su propiedad y, finalmente, el gran propietario absentista que gobernaba ésta a través de terceras personas.

La cuestión es que Philippe Périer, tras anunciar el óbito en el terreno socioeconómico en la Costa Rica del tránsito de los siglos XIX al XX de la democracia rural, inmediatamente se acopló a lo expuesto por Carlos Monge y se afirmó creyente, alargando incluso en el tiempo lo dicho por aquél, de la generalizada pervivencia en ese país de una mentalidad colectiva igualitaria de base campesina. Como para Monge, para Périer esa vieja mentalidad democrática había surcado el tiempo hasta materializarse en la forma de ser individual de los costarricenses y en su comportamiento social. Para la realización de tal proceso de continuidad psicológica había bastado con una maravillosa metamorfosis mediante la cual “el antiguo igualitarismo del pobre campesino, su individualismo, su espíritu independiente, se han transformado en espíritu cívico”.<sup>75</sup> De esta forma y siempre según el razonar del francés, a comienzos del decenio de los años sesenta del pasado siglo la democracia rural pervivía en Costa Rica transmutada, puesta al día y representada por un sentimiento de corte igualitario que permeaba al conjunto del tejido nacional. De la formulación de Périer podemos concluir que el peso ideológico y la resistencia emocional que amparaban la hipótesis historiográfica enunciada en 1937 por Monge Alfaro eran tales que los primeros trabajos que continuaron las prospecciones de éste no sólo no la refutaron, sino que prolongaron su vigencia práctica en el entramado social del país durante un cuarto de siglo más. No podemos por tanto considerar a Philippe Périer como impugnador del modelo interpretativo que hacía de la democracia rural la base de la identidad histórica costarricense. Antes bien, hay que tener al sociólogo francés como su decidido mantenedor, al reformular ese modelo en forma de un actualizado ethos de marcado carácter cívico.

Pero además de intelectuales extranjeros residentes en Costa Rica como lo era Périer, otros pensadores ajenos a esa nación defendieron por aquellos años las ideas historiográficas de Monge Alfaro. Ese fue el caso del estadounidense James L. Busey,

---

<sup>74</sup> PÉRIER (1961: 40).

<sup>75</sup> PÉRIER (1961: 40).

quien en su libro *Notas sobre la democracia costarricense* (1968) apostó por la escasa violencia política vivida en Costa Rica a lo largo de su historia y por el beneficio que desde la presidencia de la república algunos de sus más ilustrados ciudadanos habían prestado a la nación. Y en línea con lo que en sus trabajos había expuesto Monge, Busey concluía en su obra que a pesar de la masiva extensión del cultivo y producción de café y de la consiguiente extinción del aislamiento que hasta entonces había sufrido Costa Rica y el fin de la pobreza entre sus gentes, “las huellas de los siglos XVII y XVIII quedaron impresas. En la América Latina había emergido un fenómeno. Ese fenómeno era Costa Rica”.<sup>76</sup> Así pues y siguiendo a Carlos Monge, tanto Philippe Périer como James L. Busey vieron que una indeleble huella de tipo moral y origen colonial signaba el comportamiento social del moderno costarricense.

Para hallar un primer intento de refutación del modelo hermenéutico propuesto por Carlos Monge Alfaro hubo que esperar a distintos trabajos del también historiador costarricense Carlos Meléndez Chaverri. En «Los orígenes de la propiedad territorial en el Valle Central de Costa Rica durante el siglo XVI» (1969), Meléndez rebatía la visión de Monge en torno a la forma en que se había expandido la frontera agraria en Costa Rica. Para aquél no había existido un movimiento de gentes desde Cartago al occidente del Valle Central, sino que los colonos habían buscado las mejores tierras, de manera indistinta, al este y al oeste de la capital. Tras esa inicial desavenencia, Meléndez apuntaba que la distribución de la tierra en la Costa Rica colonial no había partido de un movimiento colonizador espontáneo y libre, sino del tradicional y estereotipado esquema feudal de vasallaje y concesión señorial de honores. El análisis de los títulos de posesión de la tierra permitía:

apreciar que se siguió la modalidad tradicional medieval española, con fundamentos en el Derecho Romano y Germánico. A la vez es evidente el carácter señorial de tales concesiones, cosa que en modo alguno sorprende, por ajustarse al patrón de la España de su tiempo.<sup>77</sup>

Con su interpretación Meléndez negaba el proceso descrito por Monge y prefería defender un fenómeno de apropiación formal del territorio por parte de los descendientes de los conquistadores que le evitaba considerar la colonización llevada a cabo por las familias campesinas. Sucede sin embargo que al Carlos Monge seguidor de Anales no le había interesado tratar tanto a los encomenderos dotados de nombre y apellidos –quienes efectivamente y tal y como Meléndez aseguraba habían llevado a cabo una colonización reglada al este de Cartago según los parámetros de la España medieval– como a los humildes agricultores pobres que acompañados de sus familias habían inundado el occidente del país. Se trató así, al menos en ese punto, de una recusación injusta de Meléndez hacia Monge que pasaba por alto el distinto objeto de análisis y el desigual enfoque historiográfico usado por uno y otro.

En un trabajo posterior, «Formas en la tenencia de la tierra en Costa Rica durante el régimen colonial» (1975), Carlos Meléndez profundizó en su interpretación y la dotó de una mayor complejidad al distinguir tres modelos básicos de propiedad fundiaria: la

---

<sup>76</sup> BUSEY (1968: 103).

<sup>77</sup> MELÉNDEZ CHAVERRI (1969: 59-60).

hacienda, que definió como estructura señorial con mano de obra mixta, esclava y asalariada, situada en la región del Pacífico Seco; la plantación, estructura señorial con predominio de mano de obra esclava reforzada con el trabajo servil del indio, ubicada en Matina; y la chacra, estructura patriarcal basada esencialmente en la mano de obra familiar y con fuerte vínculo paternofamiliar. Sólo en esta última modalidad, situada territorialmente al sur y al oeste de Cartago, en el corazón del Valle Central, predominó según Meléndez la pequeña propiedad y, en su caso, se tendió a relaciones sociales favorables al cambio hacia formas de convivencia más igualitarias entre el campesinado. Es decir, que sólo en esas pequeñas chacras se había “dado un sólido respaldo a los procesos democratizantes y de justicia social, pese a que el proceso no ha sido lineal”.<sup>78</sup>

En realidad y aunque una primera lectura indujese a pensar lo contrario, la formulación de Meléndez Chaverri respaldaba en lo sustancial la de Monge Alfaro, dado que al ser el Valle Central el principal espacio geográfico en el desarrollo de la Costa Rica colonial, lo que allí hubiera sucedido acabaría en un futuro por resultar determinante para el resto del país. De esa forma la chacra, el modelo de tenencia de la superficie agraria que practicado mayoritariamente en régimen de pequeña propiedad había dominado esa región y organizado en ella las relaciones económicas y sociales, al irradiarse desde el Valle Central al resto del país facilitaba a los estudiosos las claves explicativas de lo posteriormente acaecido en la nación. A través de un razonamiento con el que buscaba ilustrar las que consideraba indudables conexiones entre la pequeña propiedad territorial y el modelo político e institucional costarricense, más que refutar, Carlos Meléndez Chaverri ampliaba la visión de Monge Alfaro.<sup>79</sup>

Por esos mismos años otros tres científicos sociales, Rodolfo Cerdas, José Luis Vega Carballo y Samuel Stone, revisaron el modelo interpretativo de Carlos Monge. Influídos por distintos lineamientos teóricos –la historiografía marxista en el caso de los dos primeros–, tuvieron sin embargo en común una matizada aceptación de su hipótesis de democracia rural. Rodolfo Cerdas, en *Formación del Estado en Costa Rica* (1962),<sup>80</sup> llevó a la práctica el modelo teórico basado en la revolución burguesa según el cual la Costa Rica colonial se había caracterizado por una producción agrícola autosuficiente de carácter familiar, sólo superada a partir del siglo XVIII con su mercantilización a manos de la naciente burguesía patria. El sociólogo José Luis Vega Carballo, en *La evolución agrícola de Costa Rica: un intento de periodización y síntesis (1560-1970)* (1972),<sup>81</sup> a partir de la teoría de la dependencia, aceptó la existencia de comercio en Costa Rica y el nacimiento en su derredor de una clase dominante, aunque en función de las limitaciones impuestas por la dispersión del régimen de producción, reducía la presencia en el país de una verdadera diferenciación social. Finalmente, Samuel Stone, en *La dinastía de los*

---

<sup>78</sup> MELÉNDEZ CHAVERRI (1975: 142).

<sup>79</sup> En ese sentido y según Víctor Hugo Acuña e Iván Molina, Meléndez no sólo no refutó la hipótesis historiográfica de Carlos Monge, sino que hizo la “contribución más importante a la versión socialdemócrata” practicada por dicho historiador. ACUÑA ORTEGA y MOLINA JIMÉNEZ (1991: 25).

<sup>80</sup> Rodolfo Cerdas, *Formación del Estado en Costa Rica*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1962.

<sup>81</sup> José Luis Vega Carballo, *La evolución agrícola de Costa Rica: un intento de periodización y síntesis (1560-1970)*, San José, CSUCA, 1972.

*conquistadores. La crisis del poder en la Costa Rica contemporánea* (1975),<sup>82</sup> practicó un análisis histórico de tipo genealógico en el que, tras hacer derivar la noción de clase exclusivamente de las relaciones familiares y no del contexto socioeconómico, concluyó afirmando que Costa Rica había estado gobernada por una misma elite política, la cual, pese a ejercer distintas actividades económicas, se había caracterizado por su fijación a partir de unos poderosos lazos de parentesco. Según Víctor Hugo Acuña e Iván Molina, estos tres académicos, en línea con la historiografía socialdemócrata inaugurada por Carlos Monge, partieron del dogma de la igualdad entre los labrantines y la común pobreza de época colonial, el cual readaptaron según sus personales inclinaciones ideológicas y metodológicas sin preocuparse por fundamentarlo en una investigación empírica que superase los viejos presupuestos presentes desde la historiografía de época liberal.<sup>83</sup>

Para concluir el repaso a los primeros intentos de alegación al modelo de Carlos Monge Alfaro practicados en las décadas de 1960 y 1970, citar al también historiador Óscar Aguilar Bulgarelli, quien basándose en datos sobre la esclavitud colonial se interrogó en «Fundamentos democráticos del sistema político costarricense» (1970)<sup>84</sup> sobre si realmente había existido durante el siglo XVIII en Costa Rica una democracia rural.

Pero sería en la década de los ochenta cuando la hipótesis de la democracia campesina resultó fuertemente combatida por los historiadores y estudiosos del desarrollo económico y social costarricense. Así, el historiador estadounidense Lowell Gudmundson impugnó el planteamiento de Monge sobre la nivelación de las fortunas y la dispersión de los asentamientos de los colonos en su tesis doctoral *Before Coffee: Society and Economy on the Eve of Agro-Export Expansion* (1982).<sup>85</sup> Algo después, Iván Molina Jiménez hizo de la concepción de democracia rural el blanco principal de sus ataques. En su tesis de maestría por la UCR, *El capital comercial en un valle de labriegos sencillos (1800-1824). Análisis del legado colonial de Costa Rica* (1984),<sup>86</sup> Molina se replanteó la dinámica de la sociedad del Valle Central de finales de la colonia afirmada por Monge y propuso para la misma una segmentación social basada en la existencia de unos agricultores económicamente sometidos.

El golpe definitivo a la hipótesis de la democracia campesina llegó de mano de la *Historia económica y social de Costa Rica (1750-1950)* (1991) de Víctor Hugo Acuña Ortega y el citado Iván Molina Jiménez. Dividida en dos partes, en la primera, a cargo de Molina, se analizaba el legado colonial y la capitalización inicial del agro costarricense; en la segunda, compuesta por Acuña, se estudiaba el posterior desarrollo en Costa Rica durante el siglo XIX y primera mitad del XX del capitalismo, así como las primeras luchas

---

<sup>82</sup> Samuel Stone, *La dinastía de los conquistadores. La crisis del poder en la Costa Rica contemporánea*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana, 1975.

<sup>83</sup> ACUÑA ORTEGA y MOLINA JIMÉNEZ (1991: 25).

<sup>84</sup> Óscar Aguilar Bulgarelli, «Fundamentos democráticos del sistema político costarricense», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 29 (diciembre de 1970), pp. 33-44.

<sup>85</sup> Publicada originariamente por la Universidad de Minnesota, aparecería en español bajo el título *Costa Rica antes del café: sociedad y economía en vísperas del boom exportador*, San José, Editorial Costa Rica, 1990.

<sup>86</sup> Iván Molina Jiménez, *El capital comercial en un valle de labriegos sencillos (1800-1824). Análisis del legado colonial de Costa Rica*, Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica, 1984.



sociales mantenidas en el país. Nos interesa aquí la parte inicial del libro, en la que Iván Molina ofrecía una crítica detallada y específica de los supuestos básicos del concepto de democracia rural, al tiempo que se caracterizaba el mundo de comerciantes y campesinos que según él prevalecía en las últimas décadas de la colonia. Para Molina, que ampliaba en este trabajo lo expuesto en su antes referida tesis doctoral, en el espacio colonial del Dieciocho costarricense los campesinos vivían en un entramado de solidaridades horizontales, laborando tierras que no siempre les pertenecían y sometidos a un comercio no siempre beneficioso a sus intereses. A partir de ahí, la versión expuesta por Monge Alfaro de que el “índice general de riqueza era el estómago vacío” dejaba paso a una nueva interpretación según la cual la Costa Rica del siglo XVIII no había sido un escenario igualitario de pobreza generalizada. Hubo diferenciación socioeconómica, y las causas principales debían buscarse (en un contexto de auge demográfico e inicio de transición al mundo urbano), de un lado, en un comercio cada vez más articulado internamente y mejor conectado con las rutas y mercados exteriores y, de otro, en una modernización del instrumental agrario al servicio de los campesinos económicamente mejor posicionados.<sup>87</sup> A cuenta de todo ello se habían generado unos excedentes agrícolas trasvasados pronto a capital comercial, fenómeno que permitía a Molina preguntarse:

¿Igualdad económica? ¿Falta de diferenciación social? La Meseta Central de fines de la colonia no era un mundo igualitario. El prestigio y la riqueza se distribuían sin equidad entre campesinos, artesanos y comerciantes. [...] La extracción del excedente, vía el intercambio desigual, era la base de la diferenciación económica. El exportador de la Meseta, aunque expuesto al arbitrio del proveedor foráneo, tenía a su merced a los campesinos.<sup>88</sup>

En cualquier caso, a finales de la década de 1970 y antes de que historiadores como los citados Lowell Gudmundson e Iván Molina practicasen el desmontaje de su hipótesis, el propio Carlos Monge había reconocido que la asociación del labrantín, la pequeña propiedad, el Valle Central y la democracia se le ocurrió allá cuando:

por los años 1934 y 1935, ayudado apenas de unas cuantas observaciones leídas en los documentos de León Fernández... afirmé que no pocos aspectos de la vida y de las instituciones democráticas de Costa Rica cristalizaron en el siglo XVIII. Y que allí empezó a incubarse la pequeña propiedad.<sup>89</sup>

Así pues, en sus últimos años y siendo consciente de la endeblez de sus planteamientos dada la ausencia de una sólida base empírica que los sustentase, Monge descubría que el origen de su propuesta no se hallaba en la consulta y estudio de fuentes primarias, sino en su personal e intuitiva interpretación de la historia costarricense.

---

<sup>87</sup> Algo de esa diferenciación socioeconómica había sabido atisbar unas décadas atrás el filósofo español Constantino Láscaris Comneno en la primera gran obra de su etapa americana, *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* (1965), cuando apuntó que los “famosos párrafos de algunos gobernadores que se suelen citar como señal de pobreza, carecen de valor, pues era para pedir a continuación la exención de impuestos”. LÁSCARIS (1965: 14).

<sup>88</sup> ACUÑA ORTEGA y MOLINA JIMÉNEZ (1991: 58). Hubo, según escribiría más tarde Iván Molina, una composición socioeconómica basada en “*productores agrícolas socialmente diferenciados, sometidos al dominio del capital comercial*”. MOLINA JIMÉNEZ (2007a: xix).

<sup>89</sup> Carlos Monge desveló tal secreto en un comentario al libro de Carlos Meléndez Chaverri, *Costa Rica: tierra y poblamiento en la colonia* (1977). Cito a partir de MOLINA JIMÉNEZ (1989: 178).

En línea con esta afirmación y desde una perspectiva puramente disciplinar, interesa realizar ahora un par de aclaraciones. La primera es de tipo conceptual y metodológico. Si aceptamos que las afirmaciones históricas sobre el pasado son siempre, entre otras cosas, inferencias hechas a partir de las fuentes que el historiador ha consultado (el historiador no puede por motivos obvios habitar ese pasado), debemos deducir que toda afirmación histórica se mantiene permanentemente en el rango de hipótesis sobre ese pasado. Nuevas fuentes pueden modificar la hipótesis. Hipótesis que, además, será tanto más verosímil cuanto con mayor rigor responda a las preguntas planteadas en función de las evidencias, materiales y mentales, de las que el historiador disponga. Si a esta idea añadimos que en el caso que nos ocupa, Monge, ni consultó fuentes primarias ni, evidentemente, pudo revisarlas críticamente, y que estuvo así falto de uno de los recursos básicos del oficio de historiador, nos daremos cuenta del doble acierto de Iván Molina –en lo conceptual y en lo metodológico– al calificar la idea de democracia rural de hipótesis historiográfica. Es por ello por lo que he optado por mantener a lo largo de estas páginas dicha expresión.

La segunda aclaración atiende a que, a pesar de esa importante falla metodológica, el enfoque que dio a su apuesta Carlos Monge Alfaro resultó novedoso en la Costa Rica de la época, pues, aunque elaboró sus planteamientos en base a documentos ya publicados, su formación historiográfica de corte social le permitió establecer un giro decisivo con la inmediatamente precedente forma de interpretar el pasado ejecutada por la tradición historiográfica liberal. Como he señalado con anterioridad, Monge, en contraste con los historiadores liberales, puso su método de interpretación de la historia al servicio del estudio de los largos procesos sociales y no de los hechos puntuales. Acorde a ello, de la atención a una historia contemplada olímpicamente rotó hacia otra escudriñada desde abajo, pasando así, por emplear las palabras de E. P. Thompson, de la frecuentación de los patricios a la convivencia con los plebeyos. De esa forma y aun con el descuido en el método y el desacierto en las conclusiones, el historiador supo descubrir el valor de uno de los actos fundamentales de la historia de Costa Rica: la expansión de la frontera agraria y el papel que el campesinado desempeñado en él.

Fuera como fuese, conviene recordar que más allá de las recusaciones a la hipótesis de Carlos Monge Alfaro hasta aquí recogidas, ésta dominó la historiografía costarricense hasta bien entrada la década de los ochenta.<sup>90</sup> La importancia del dato es obvia, pues denota, tal y como afirma Juan Rafael Quesada, que la visión completada por

---

<sup>90</sup> Ligada a una revisión de los aspectos socioeconómicos del universo del café y al papel desempeñado por los sectores cafetaleros durante buena parte del siglo XX, fue en las últimas décadas de esa centuria cuando, como antes señalé, la historiografía costarricense practicó una relectura crítica de la imagen de la democracia rural presentada por Carlos Monge. A la ya citada tesis doctoral de Gudmundson (1982) y a las también referidas contribuciones de Molina Jiménez (1984) y ACUÑA ORTEGA Y MOLINA JIMÉNEZ (1991), hay que sumar las de GUDMUNDSON, Lowell, «Nueva luz sobre la estratificación socioeconómica costarricense al iniciarse la expansión cafetalera», *Revista de Historia*, 4 (enero-junio de 1977), pp. 149-189; ACUÑA ORTEGA, Víctor Hugo, «La ideología de los pequeños y medianos productores cafetaleros costarricenses (1900-1961)», *Revista de Historia*, 16 (julio-diciembre de 1987), pp. 137-159; GONZÁLEZ, Alfonso, «El discurso oficial de los pequeños y medianos cafetaleros (1920-1940, 1950-1961)», *Revista de Historia*, 16 (julio-diciembre de 1987), pp. 161-191; RODRIGUEZ SAENZ, Eugenia, «Las interpretaciones sobre la expansión del café en Costa Rica y el papel jugado por el crédito», *Revista de Historia*, 18 (julio-diciembre de 1988), pp. 163-186; y MOLINA JIMÉNEZ, Iván, «Los pequeños y medianos caficultores, la historia y la nación. Costa Rica (1880-1950)», *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien. Caravelle*, 61 (1993), pp. 61-73.

Monge y por los historiadores e investigadores sociales a él cercanos de la existencia de una democracia rural en Costa Rica “ha servido para la socialización de muchas generaciones de costarricenses”.<sup>91</sup> El siempre espinoso asunto del uso público de la historia y, unido a él, el de sus usos políticos, se nos aparece aquí perfectamente representado. De eso trata el próximo epígrafe.

### **1.5. ¿A quién sirvió la hipótesis de la democracia rural? Tres observaciones a la misma**

Para concluir este apartado voy a tratar de esbozar una lectura del papel que, a mi juicio, a partir del año 1937 desempeñó la hipótesis historiográfica de Carlos Monge Alfaro, constituida durante las siguientes décadas como exponente de una suerte de *sonderweg* costarricense hacia la democracia. Para ello perfilaré la silueta de los agentes económicos, intelectuales y políticos a los que sirvió de manera preferente dicha suposición histórica y, luego, afloraré la contribución de ésta a la fusión en la esfera pública costarricense del concepto de democracia con el sentimiento de identidad nacional. Después plantearé tres observaciones a la misma.

La primera línea de revisión de la hipótesis historiográfica de Carlos Monge nos lleva a considerar, como acabo de indicar, a los principales agentes históricos a los que aquella benefició. En la Costa Rica de finales de la década de 1930 y primeros años cuarenta, uno de esos agentes fue, en el ámbito económico, una pequeña propiedad campesina dedicada al cultivo del café sometida desde décadas atrás a la persistente y paulatina presión de un gran capital industrial y comercial ocupado en la producción, distribución y comercialización a escala internacional del café costarricense.<sup>92</sup> Firmemente decididos a presentar batalla ante el gran capital, esos pequeños caficultores, quienes se autoidentificaban con el rol desempeñado durante el siglo XIX en Costa Rica por sus antecesores en el sector, se enfrentaron a los propietarios de los beneficios en los que se trataba el café, los conocidos como beneficiadores.

Cercanos a estos pequeños y medianos propietarios rurales se hallaban, en tanto que hijos de la igualmente pequeña y mediana burguesía costarricense, rural y urbana, muchos de los jóvenes liceístas y estudiantes universitarios que se integraron, a partir de su creación en abril de 1940, en el Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales (CEPN). Una relevante institución de la que me ocuparé en el próximo apartado y de la que baste por ahora con saber de su empeño en un proyecto político de corte reformista – liberal en unos casos, socialdemócrata en la mayoría, anticomunista siempre– que se avenía bien con los intereses económicos que defendían en el país tanto el pequeño cafetalero como el burgués medio. A la formulación realizada por Monge Alfaro –quien, como veremos, fue un muy destacado integrante del CEPN– de la existencia en Costa Rica de una sociedad resistente pese a la diferenciación económica a sufrir desigualdad social, se allanaron la casi totalidad de miembros del CEPN. Ese fue el caso de uno de sus principales teóricos, el economista Rodrigo Facio Brenes, quien por la fecha en la que

---

<sup>91</sup> QUESADA CAMACHO (2002: 410).

<sup>92</sup> Recordar al respecto que según las cifras dadas por Philippe Périer en su artículo, en el año 1961 casi la mitad de las explotaciones agrícolas de Costa Rica se dedicaban a dicho cultivo, uno de cada cuatro de sus habitantes vivía de éste y más de la mitad de los ingresos del comercio exportador costarricense provenían del café. Estos guarismos no eran desde luego menores en 1937, cuando Monge publicó su artículo.

Monge publicaba su texto sobre la evolución de la Costa Rica del Dieciocho daba a la prensa el artículo «Esquema social de la independencia» (1937), en el que si bien no hablaba de la existencia de una democracia rural, sino de una economía cerrada, coincidía con Monge en la motivación ideológica y en quiénes habían sido los agentes beneficiarios de su relato.<sup>93</sup> También el de Fernando Fournier Acuña, quien poco después publicó en el periódico *La Hora* un texto en el que destacaba lo singular de la formación nacional de Costa Rica. Según Fournier, en virtud de la singularidad del ayer, fábrica de la democracia agraria costarricense, existía la libertad del hoy.<sup>94</sup> Sustentada en el discurso de éstos y otros pensadores, la noción de democracia rural permeó la conciencia –y lo que es más importante, la acción pública– de muchos de quienes tras la revolución del año 1948 –o guerra civil, según hablasen de ella vencedores o vencidos–<sup>95</sup> estuvieron llamados a capitanear la vida política de la nación.

Vemos por tanto que para ambos grupos sociales, pequeños y medianos agricultores cafetaleros e intelectuales reformistas ligados al CEPN, resultaba conveniente la visión dada por Carlos Monge Alfaro de la historia de su país como ejemplo de pervivencia de un modelo de convivencia política basado, en último término, en la existencia de una propiedad fundiaria limitada en su tamaño y en la presencia, en buena medida derivada de ésta, de una pequeña y mediana burguesía liberal empeñada en sostener en pie unas relaciones económicas y sociales de carácter armónico. En línea con esto último su hipótesis de democracia rural vino a cubrir, también, un espacio directamente relacionado con la organización política costarricense. Hablamos, tras el económico y el intelectual, del tercer agente beneficiado por la suposición histórica de Monge Alfaro, situado ahora en el terreno de lo político.

La mitificación presentada en sociedad en el año 1937 y convertida en canon historiográfico a inicios de la siguiente década de una Costa Rica gobernada mediante un sistema democrático de base campesina convenía, sin duda, a un momento histórico signado por la atención que desde el gobierno del presidente Rafael Ángel Calderón Guardia (1940-1944) y de su inmediato sucesor, el abogado y educador Teodoro Picado Michalski (1944-1948), se prestó a la reforma social –prueba de ello es que en esos años

---

<sup>93</sup> Rodrigo Facio Brenes, «Esquema social de la independencia», *Anales del Liceo de Costa Rica* (1937). La idea de economía cerrada fue rebatida por Iván Molina: “¿Economía cerrada? El concepto que Rodrigo Facio utilizara en la década de 1940 tampoco es apropiado para definir la estructura económica del siglo XVIII. El despliegue comercial fue precisamente una característica destacada del auge posterior a 1750. El cacao y el tabaco no lograron vincular a la provincia con el mercado mundial; pero los comerciantes de la Meseta, algunos de los cuales eran dueños de barcos y de recuas de mulas, traficaban ya en 1821 con las plazas de Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Panamá, Portobelo, Cartagena, Guayaquil, La Habana y Puerto Rico”. ACUÑA ORTEGA y MOLINA JIMÉNEZ (1991: 55).

<sup>94</sup> La noticia del artículo publicado en *La Hora*, sin más precisión de fechas, en FOURNIER ACUÑA (1941).

<sup>95</sup> Adelanto aquí que prefiero hablar de una guerra civil desencadenada tras un golpe de Estado fallido en respuesta a un resultado electoral tenido por fraudulento por los alzados. Derrotada en esa guerra mantenida entre los meses de marzo y mayo de 1948 la alianza del Partido Republicano Nacional y el Partido Vanguardia Popular, tras el breve interregno presidencial de Santos León Herrera (20 de abril-6 de mayo de 1948) y los dieciocho meses de gobierno de facto de la Junta Fundadora de la Segunda República (8 de mayo de 1948-8 de noviembre de 1949), Otilio Ulate Blanco, según sus partidarios vencedor por el conservador Partido Unión Nacional en las elecciones cuya recusación de resultados había dado origen al conflicto, fue investido presidente de Costa Rica para el periodo 1949-1953. A partir de ese momento y como líder de la derecha costarricense, comenzó un distanciamiento ideológico de sus anteriores aliados del CEPN que culminaría con la articulación de un discurso contrapuesto al de éstos a cuenta de los sucesos del año 1948. Estudió la culminación de ese proceso de construcción de una memoria alternativa, GAMBOA BRENES (2013).

se formalizaron en Costa Rica una serie de disposiciones legales de carácter progresista, las denominadas Garantías Sociales, caso de la *Ley 362, de 26 de agosto de 1940, de creación de la Universidad de Costa Rica*,<sup>96</sup> la *Ley 17, de 1 de noviembre de 1941, de fundación de la Caja Costarricense de Seguro Social* o la *Ley 2, de 15 de septiembre de 1943, de instauración del Código de Trabajo*-. También convenía la mitificación de Monge Alfaro a la continuación de dicha política reformista a través del modelo socialdemócrata de Estado Benefactor.<sup>97</sup> En tiempos de una acelerada ampliación de las fronteras de los derechos sociales en Costa Rica, a cuyo frente se situaban agentes políticos gubernamentales legitimados por su elección según procedimientos democráticos, la creencia en una secular y pacífica convivencia en libertad en virtud de la existencia en Costa Rica de un sistema político democrático y un modelo de justicia social, resultaba a esos agentes políticos más que oportuna.

Algo de todo esto apuntaron Víctor Hugo Acuña e Iván Molina al analizar el éxito logrado a partir del ecuador del siglo XX por la hipótesis historiográfica de Carlos Monge Alfaro, la cual, además de como formulación académica, actuó como instrumento ideológico de alta precisión. En ese sentido, ni modelos sociopolíticos de corte aristocrático, ni sistemas socioeconómicos de carácter comunitarista, debían perturbar en un futuro los deseables atributos de convivencia social anunciados por el historiador.

La parcial victoria político-militar de la pequeña y mediana burguesía sobre la oligarquía cafetalera y el proletariado en 1948 fue precedida por un triunfo ideológico –también doble– a nivel historiográfico. Por un lado, se condenaba históricamente a la primera por haber mutilado la sociedad costarricense, al expropiar a los labrantines y al corromper la vida política. Por otro, al resaltarse los sentimientos de libertad, igualdad, propiedad y el individualismo como rasgos sempiternos del ‘ser costarricense’, se bloqueaba a la clase obrera, que desde fines del siglo XIX daba los primeros pasos por el camino de la organización y la lucha, cualquier opción que pudiera alterar tan exquisita idiosincrasia.<sup>98</sup>

Una vez repasados los tres principales agentes históricos a los que sirvió la hipótesis historiográfica de Carlos Monge Alfaro, paso a considerar la forma en la que ésta contribuyó a asociar en la esfera pública costarricense la noción de democracia con el sentimiento de identidad nacional. Lo primero que cabe decir al respecto es que, usada generosamente por los vencedores del 48, la noción historiográfica de Monge Alfaro minusvaloró el arraigo en Costa Rica de cualesquiera doctrinas políticas extranjeras y desatendió la presencia en el país del conflicto de clase, interpretaciones ambas muy

---

<sup>96</sup> Sobre la creación de la UCR resultan útiles los cuatro documentos fundacionales que con motivo de su cincuentenario reunió Clotilde María Obregón: la exposición de Luis Demetrio Tinoco, secretario de Educación Pública, al Congreso Constitucional, del proyecto de *Ley orgánica de la Universidad de Costa Rica*, de 15 de junio de 1940; la *Ley Orgánica de la Universidad de Costa Rica, de 26 de agosto de 1940*; y los discursos pronunciados el día 7 de marzo de 1941 durante el acto inaugural por el presidente de la república, Rafael Ángel Calderón Guardia, y por Alejandro Alvarado Quirós, su primer rector. OBREGÓN (1990).

<sup>97</sup> Por Estado Benefactor debemos entender el modelo puesto en pie en Costa Rica entre mayo de 1948 y noviembre de 1949 por la Junta Fundadora de la Segunda República, y desarrollado desde esas fechas y hasta finales del decenio de 1970 de forma preferente pero no exclusiva por las administraciones socialdemócratas del Partido Liberación Nacional (PLN), por el cual el aparato estatal contrajo un determinante papel interventor en la economía y la política social de la nación a partir de la implementación de un acelerado proceso de reforma institucional y modernización socioeconómica.

<sup>98</sup> ACUÑA ORTEGA y MOLINA JIMÉNEZ (1991: 35).

oportunos tras el reciente enfrentamiento civil y la posterior exclusión legal del comunismo.<sup>99</sup> Las ideologías extremas sólo podían ser debidas a la nefasta influencia extranjera, tal y como ejemplificaba el marxismo del Partido Comunista de Costa Rica y de su sucesor a partir del año 1943, el Partido Vanguardia Popular.<sup>100</sup> En el marco del cambio de ciclo de la política exterior estadounidense para con las posiciones de la izquierda política, es decir, en los umbrales de la Guerra Fría, en 1948 la hipótesis del profesor costarricense, renuente a ver las señales dejadas por el conflicto social de origen económico en la historia de su país, convenía a quienes apoyados por Washington gobernaban en San José.<sup>101</sup> En ese espacio ideológico se sintió cómoda la Junta Fundadora de la Segunda República y las administraciones que en décadas posteriores la sucedieron, las cuales mantuvieron durante sus mandatos la exclusión política de unos comunistas tenidos por extranjeros y antidemócratas.

En los albores del siglo XXI y transcurrido más de medio siglo desde su imposición en 1948, el imperfecto modelo de democracia costarricense comenzó a ser objeto de debate historiográfico. Con base en evidencias empíricas, Kirk S. Bowman se opuso en el artículo «¿Fue el compromiso y consenso de las elites lo que llevó a la consolidación democrática en Costa Rica? Evidencia de la década de 1950» (2000), a la idea de que el compromiso y el consenso en las alturas condujese a la consolidación de la democracia costarricense, e intentó demostrar que en los años cincuenta del pasado siglo sus políticos estaban dispuestos a utilizar la fuerza para derribar a sus enemigos. La democracia no habría sido consolidada al terminar la guerra civil, sino algunos años más tarde, y no existió en su consolidación el pacto entre las elites. Sí actuó en su favor la eliminación en el año 1949 del Ejército, al evitar la tentación de recurrir a un estamento armando como posible partícipe activo en la vida pública de la nación. Añade Bowman que, con un Ejército, los actores políticos hubiesen sido diferentes y el juego electoral hubiese podido verse interrumpido por el ruido de los sables.<sup>102</sup> Más ácido en su análisis,

---

<sup>99</sup> Tras ser derrotados militarmente, los comunistas lo fueron política y sindicalmente a través de la oportuna legislación represora. Así, el *Decreto 105/1948 de la Junta de Gobierno* y el artículo 98 de la Constitución del año 1949 los excluyó del juego electoral. Amparado en la ola de contención del peligro marxista que tenía por epicentro Washington, el alejamiento se mantuvo vigente durante veintisiete años, concretamente hasta la reforma del mencionado artículo mediante la *Ley 5.698, de 4 de junio de 1975*. Pese a ciertos amagos aperturistas nunca concluidos, es con esas normas de juego político bajo las que se disputó durante más de un cuarto de siglo la lucha electoral en la ejemplarmente democrática Costa Rica.

<sup>100</sup> A esa tensión entre una “ideología extranjera” y una “ideología costarricense” durante los años cincuenta del siglo XX atiende Laura Álvarez. Tras exponer el corte de época que supuso el conflicto de 1948, la autora revela lo ambiguo de esa discriminación, pues “si bien los ataques a los opositores políticos incorporan la presunción de que éstos utilizan discursos ajenos a lo costarricense, principalmente con referencia al comunismo —en menor medida aparecen referencias al socialismo o nazismo—; cuando se defiende la ideología propia costarricense, ésta está rodeada de recursos argumentativos provenientes de propuestas ideológicas desarrolladas en el extranjero —liberalismo económico, liberalismo político, keynesianismo—”. ÁLVAREZ GARRO (2019: 12). Paradojas de la política, podríamos añadir.

<sup>101</sup> Sobre la relación Washington-San José hay que convenir en el inalterado posicionamiento costarricense en favor del sistema interamericano que bajo dominio estadounidense pretendía obtener la hegemonía del hemisferio occidental. En relación con ello resultan de sumo interés las aportaciones presentes en el libro editado en 2017 por Iván Molina Jiménez y David Díaz Arias. A partir de trabajos en los que se analiza la reacción de los distintos gobiernos costarricenses ante episodios como la revolución cubana del año 1959 o la invasión estadounidense de la República Dominicana de 1965, los editores subrayan en el epílogo de la obra que Costa Rica fue un “lugar fundamental para relanzar la influencia estadounidense en América Central”, y que el país “vivió una Guerra Fría cercana a los Estados Unidos”. MOLINA JIMÉNEZ y DÍAZ ARIAS (2017: 288, 289).

<sup>102</sup> BOWMAN (2000).

en «Una lectura crítica de don José Figueres Ferrer. En torno a la guerra civil de 1948 y su papel en la Junta Fundadora de la Segunda República» (2008), Gerardo Contreras puso en tela de juicio el rol de los socialdemócratas y, singularmente, la honestidad política del José Figueres del bienio 1948-1949 dada su actuación represiva hacia los comunistas. Tilda incluso algunas de las medidas adoptadas en tal sentido por la citada Junta, a instancias de “Don Pepe”, de manifestar una “conducta política de orden fascista”.<sup>103</sup> Por su parte, Mercedes Muñoz Guillén y a la luz de fuentes diversas, realizó en «Democracia y Guerra Fría en Costa Rica: El anticomunismo en las campañas electorales de los años 1962 y 1966» (2008-2009), una revista de las tesis favorables a la consolidación temprana del sistema democrático en Costa Rica. Según la autora, hasta la década de los sesenta el orden constitucional se vio sensiblemente amenazado a causa de la correlación de diversos factores externos e internos. En ese sentido abunda Muñoz en la inmadurez del sistema de partidos, en la violencia política como alternativa de acceso al poder, en la fuerza del discurso anticomunista, en el impacto de la Guerra Fría y, también, en el de la revolución cubana. Resultado de todo ello fue que en la década de 1960 la democracia costarricense distaba mucho de ser un sistema político consolidado.<sup>104</sup> Más recientemente, Laura Álvarez Garro ha estudiado en «Democracia y sus contraconceptos durante la década de 1950-1959 en Costa Rica» (2018) el uso en ese país de los conceptos democracia, dictadura y totalitarismo. Concluye afirmando que durante el decenio contemplado en su trabajo la asociación entre democracia e identidad nacional estaba instalada en el país y que la noción de democracia había alcanzado el estatuto de un *mito* según el cual dicho concepto aparecía catapultado “a las alturas de un valor hipostasiado”.<sup>105</sup>

De la lectura de estos trabajos se destilan un par de rápidas conclusiones: la primera, que hasta al menos la década de 1960 la democracia no habría estado verdaderamente consolidada en Costa Rica, al tiempo que su sistema político-electoral se mantenía imperfecto dada la exclusión del mismo de ciertas opciones de la izquierda política (Bowman, Contreras y Muñoz Guillén); la segunda, que pese a lo anterior, la consonancia del concepto de democracia y el sentimiento de identidad nacional estaba asumida en la década de los años cincuenta por la gran mayoría de la población como una realidad cierta (Álvarez Garro). De ser válidas ambas conclusiones se derivaría la idea de que si bien la Costa Rica del ecuador del XX distaba de ser una democracia consolidada, la percepción que de la misma tenían buena parte de los costarricenses era justamente la contraria, además de asemejarse en mucho esa percepción a la visión que en clave identitaria, al fundir democracia e idiosincrasia nacional, había pergeñado en 1937 Carlos Monge Alfaro.

Concluyo con las tres anunciadas observaciones correctoras respecto a la idea de democracia rural. La primera tiene por objeto desmontar uno de sus principales engranajes: la relación mecanicista que subyace en el vínculo presentado por su promotor

---

<sup>103</sup> CONTRERAS (2008: 195). “Don Pepe” es el sobrenombre con el que en Costa Rica se conoce popularmente a José Figueres Ferrer.

<sup>104</sup> MUÑOZ GUILLÉN (2008-2009).

<sup>105</sup> ÁLVAREZ GARRO (2018: 35-36). El artículo expone los contenidos asociados a los conceptos democracia, dictadura y totalitarismo y su uso por parte de distintos actores sociales y políticos, en los periódicos *La Nación* y *La Extra*.

entre pequeña propiedad agraria e igualitarismo social. Una relación que olvida que puede darse un régimen de minifundio en manos de unas cuantas –pocas– familias o personas, a condición de que los distintos fundos propiedad de éstas no se hallen anexos o, al menos, no integrados, en una única unidad de producción agrícola mayor. Se trataría, siguiendo la idea expresada por Rafael A. Sánchez, de una suerte de:

manifestación revertida del gran latifundio, o un latifundio parcelizado y encubierto que escapaba, quizás por las particularidades del desarrollo capitalista costarricense, la métrica y los criterios aplicados a las grandes haciendas latinoamericanas.<sup>106</sup>

Por tanto y en este escalón de análisis, la equiparación de Monge entre pequeña propiedad agraria e igualitarismo social puede resultar engañosa. Los datos parecen, además, desenmascarar la trampa. Según el historiador Carlos Araya Pochet, aunque a mediados del siglo XIX la pequeña finca tendía a ser preponderante en el Valle Central, muchos de esos fundos estaban en manos de un reducido grupo de personas y, por tanto, en poder de una pequeña elite socioeconómica. Es igualmente determinante la afirmación del profesor John Weeks acerca de que en la década de 1860 la mitad de las familias rurales radicadas en dicho valle carecían de tierras o eran trabajadores estacionales en fincas más grandes.<sup>107</sup> Al parecer, al no buscar los datos en las oportunas fuentes primarias (censos de propiedad, escrituras notariales o registros de exacciones), Monge Alfaro confundió pequeñas fincas con pequeños propietarios.

La segunda observación correctora pretende concretar las causas de la relativa igualdad social presente en la Costa Rica colonial y el papel que tras la independencia de España jugó en dicho escenario el cultivo del café. *Grosso modo*, podemos explicar la relativa equidad social anterior al “milagro del café” a partir de tres factores fundamentales: en primer lugar, la pobreza generalizada del país y su incapacidad para asociar sus productos primarios más rentables al tráfico comercial mundial;<sup>108</sup> en segundo, la dificultad de su orografía y condiciones naturales, de donde derivó lo exiguo de sus infraestructuras; y, en tercero, lo acusado de su debilidad demográfica. Todo ello hizo que ni hubiese una fuerte presión sobre la propiedad de la tierra ni se diesen las condiciones mínimas requeridas para un desarrollo capitalista moderno. La llegada del café, la expansión de su cultivo y su comercialización dieron inicio al cambio. Se produjo entonces, allá por la década de 1840, un relativamente rápido proceso de acumulación de capital en un entorno de afluencia de inversiones extranjeras (británicas, sobre todo), al tiempo que un fenómeno de simbiosis entre el poder político y el económico que desembocó en la generación de una oligarquía detentadora del poder social. Se transitó así de una sociedad precapitalista y moderadamente igualitaria, que Monge tradujo en la

---

<sup>106</sup> SÁNCHEZ SÁNCHEZ (2004: 23).

<sup>107</sup> Carlos Araya Pochet, *Historia económica de Costa Rica, 1821-1971*, San José, Fernández Arce, 1982, p. 28; y John Weeks, *The economies of Central America*, New York, Holmes and Meier, 1985, p. 119. Cito a partir de SÁNCHEZ SÁNCHEZ (2004: 22).

<sup>108</sup> Una pobreza que antes que como un elemento benévolo y neutro, tal y como lo quiso presentar Monge Alfaro, debemos entender consecuencia de las relaciones de poder presentes en una sociedad de Antiguo Régimen, basadas en diferencias étnicas (blancos sobre etnias sometidas), en discriminaciones impositivas (la exención fiscal a las clases superiores) y en la existencia de determinados vínculos económicos con el exterior de ciertos grupos sociales (una pequeña clase dominante ligada al sistema de comercio colonial regional).



noción de democracia rural, a otra capitalista, oligárquica y, a partir de 1870, liberal. Con ese proceso habría acabado la romántica equidad social de base campesina costarricense, y su perpetuación en forma de ethos comunitario, de tipo democrático e igualitario, no pasaría de ser en el mejor de los casos un deseo bienintencionado para con sus conciudadanos en la pluma del profesor de Cartago.

Pues lo que parecer ser sucedió fue exactamente eso, el deseo de construir a partir de hechos históricos no del todo bien documentados –la igualdad económica y la homogeneidad social– una manera colectiva de ser, un carácter cívico democrático que según Carlos Monge Alfaro habría sido ampliamente compartido y mantenido por la población en el tiempo, incluso tras los profundos cambios impuestos por el “milagro del café” y los primeros síntomas de modernización del país apuntados en el salto del siglo XIX al XX. Ocurre que, de existir, en el estudio histórico suele ser difícil establecer de manera conveniente y con el rigor necesario tales procesos psicosociales, por definirlos de alguna forma. Concretar una determinada idiosincrasia colectiva, máxime si lo es de alcance nacional, no resulta sencillo y, lo que es peor, por su pesada carga ideológica –esencialista– suele resultar altamente peligroso. En el caso que nos ocupa Monge trató de explicar la Costa Rica democrática valiéndose, entre otros factores, de la pequeña propiedad, el individualismo y la ausencia de cultura política en el país. Hemos descartado su apuesta. Ahora bien, ¿dónde debemos buscar el origen de la democracia en Costa Rica? Contestar a esta pregunta constituye mi tercera observación.

Ha quedado claro que si con mejor o peor fortuna un sistema político democrático fue asentándose en Costa Rica a partir de las décadas finales del siglo XIX, ello no fue debido a la pervivencia de una determinada ética política cuya base social Monge Alfaro decía ver representada en las familias campesinas protagonistas de la expansión de la frontera agraria en época colonial. Con los matices necesarios, los orígenes de la democracia costarricense debemos buscarlos en los inicios en ese país de la era liberal, con sus gobiernos positivistas plenos de deseos de progreso material y científico, empeñados en restringir o eliminar el papel oscurantista que libraba la Iglesia y en abrir las aulas a las luces de una enseñanza laica y racional. En ese sentido cabe recordar la legislación laicista dictada en el año 1884 por el presidente Próspero Fernández Oreamuno (1882-1885) –nulidad del concordato con la Santa Sede, confiscación sin indemnización de los camposantos, proscripción de las comunidades religiosas– o las disposiciones educativas dadas por su inmediato sucesor, Bernardo Soto Alfaro (1885-1890) –*Ley Fundamental de Educación* (1885), *Ley General de Educación Común* (1886)–. Este liberalismo oligárquico no era democrático, es cierto, pero como sucedió en la mayor parte de las sociedades de la época en trance de modernización, sus elites rectoras no pudieron sustraerse a la presión ejercida por unos nuevos y pujantes actores sociales decididos a ocupar el espacio político que decían merecer –una burguesía socialmente avanzada, unos intelectuales que descubrían la problemática social y un proletariado todavía escaso pero cada vez más osado–. El Estado costarricense hubo de aceptar así mediante sendas leyes importantes reformas electorales, caso del voto directo (1913) o el sufragio secreto (1927). Estas y otras medidas de similar calado eran síntomas inequívocos de que, de grado o de fuerza, la aristocracia liberal que todavía detentaba el poder consideró conveniente a sus intereses entrar a jugar con algo más de limpieza en la

contienda electoral y, a raíz de ello, aceptó la invitación de sanear los usos y ampliar las bases sociales de dicha forma de participación política. Volveré más adelante sobre este asunto. He de añadir simplemente que a partir de 1940 la ya referida puesta en marcha de importantes iniciativas de reforma social facilitó la aceptación e integración de nuevos segmentos en el escenario electoral propio de la democracia representativa –una naciente burguesía gerencial, una reforzada clase media y ciertos grupos de la clase obrera–. Y que una vez superada la fractura que la guerra civil de 1948 supuso y al calor de un Estado cada vez más dado a intervenir en la vida nacional, a partir de los años cincuenta se fue imponiendo en Costa Rica la participación de otros agentes sociales –funcionarios ligados a las instituciones y empresas estatales, un cada vez más boyante sector exportador– que favorecieron la consolidación de un renovado consenso democrático. Nada que ver por tanto con la pervivencia de ancestrales actitudes socialmente igualitarias y políticamente democráticas de legendarios campesinos colonizadores a las que Carlos Monge hacía referencia en su artículo del año 1937; nada que ver con que, como escribiera justo un lustro después, en ese territorio viviese desde el siglo XVIII un “mismo tipo espiritual y social de hombre, con la misma forma de pensar y sentir ayer y hoy”.<sup>109</sup>

En cualquier caso y más allá de las tres observaciones correctoras que acabo de plantear, lo cierto es que a la altura del año 1940 la inmensa mayoría de los costarricenses cultos aceptaba que los orígenes históricos de su sistema democrático se hallaban allá donde Carlos Monge Alfaro los había situado en 1937: en un buen pasado colonial que había evolucionado hasta desembocar en un mejor presente, democrático y equitativo, merced a las profundas raíces de que la pequeña propiedad agraria disponía en Costa Rica. Creían además que, a su manera, la historia costarricense ejemplificaba la versión centroamericana del *Manifest Destiny* del coloso norteamericano. De esa forma dicha hipótesis historiográfica coronaba –por el momento– las bases ideológicas del nacionalismo costarricense que habían hecho nacer, aproximadamente un siglo atrás, el bachiller Rafael Francisco Osejo y el diplomático Felipe Molina Bedoya. Y es precisamente a la Costa Rica del año 1940 a la que nos trasladamos en el próximo apartado.

---

<sup>109</sup> MONGE ALFARO (1943: 16).

## **2. El Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales –CEPN– (1940-1944): semillero de ideas y cantera de elites**

### Resumen

1. Expongo el marco político en el que se desarrolló Costa Rica durante la administración del presidente Rafael Ángel Calderón Guardia (1940-1944), quien concitó a partir del año 1942 la oposición de buena parte de la pequeña y mediana burguesía nacional por su entendimiento con el comunismo costarricense. Uno de los principales espacios de resistencia desde el que actuó dicha oposición fue el Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales (CEPN, 1940-1944), grupo de presión intelectual y creación de pensamiento político de carácter reformista y veleidades socialdemócratas. 2. Analizo la estructura organizativa del CEPN, los miembros que lo integraron, las influencias a las que éstos se vieron sometidos y los ideales y objetivos que motivaron su acción. 3. Finalmente, atiendo al declarado anticomunismo de los componentes del Centro –los centristas, como a sí mismos se llamaron– para tratar de comprender algunas de las posiciones que éstos defendieron décadas más tarde a cuenta de la identidad nacional costarricense.

### **2.1. El ambiente político durante la presidencia de Rafael Ángel Calderón Guardia (1940-1944)**

El decenio de 1940 supuso el segundo punto de profunda inflexión en la historia política de la Costa Rica independiente. El primero había tenido lugar allá por la década de 1870, cuando un Estado hasta entonces dominado por las elites criollas de tendencia conservadora pasó a ser gobernado por una clase social igualmente oligárquica y segregadora en lo étnico, pero ahora y en lo político liberal. El principal protagonista de ese cambio fue el general Tomás Guardia Gutiérrez (1831-1882), líder de una presidencia autoritaria y positivista que inició en 1870 y concluyó con su fallecimiento. El ciclo liberal inaugurado por Tomás Guardia finalizó siete décadas después, justo cuando los vientos reformistas que recorrían Centroamérica se instalaron en Costa Rica en la persona de un doctor en medicina, Rafael Ángel Calderón Guardia (1900-1970), vencedor en las elecciones a la presidencia de la república celebradas en el mes de febrero de 1940 como líder del Partido Republicano Nacional (PRN).

De ideología socialcristiana y apoyado en sectores sociales amplios y diversos, entre los que destacaban por su peso e importancia los empresarios cafetaleros, la banca y los grandes comerciantes, el nuevo presidente, tras un primer bienio marcado por unos inaplazables planes de estabilización económica, abrió la puerta a partir del año 1942 a un poderoso programa de reforma y transformación social.<sup>110</sup> Las medidas entonces adoptadas despertaron los primeros recelos de ciertos sectores del gran capital y la

---

<sup>110</sup> Para lo expuesto en los párrafos siguientes sobre la situación política y económica de Costa Rica desde la década de 1930 a comienzos de los años cincuenta, HIDALGO CAPITÁN (2003) y ROJAS BOLAÑOS (1993).

burguesía costarricense, hasta el punto de barajarse la posibilidad de un golpe de Estado en el país. En contrapartida, el presidente Calderón Guardia buscó el apoyo de las facciones más progresistas de la burguesía nacional, la alianza con el Partido Comunista de Costa Rica y, por la banda contraria a éste, el sostén de un sector de la Iglesia católica tan sensible a la cuestión social como empeñada en minarle a la izquierda marxista su base popular. En lo que a cada uno de sus distintos miembros correspondía, ese triunvirato de fuerzas políticas y sociales fue el encargado de desarrollar lo que se conocería como la “reforma social de los años cuarenta”. Dicha reforma se sustentó en un conjunto de leyes de carácter progresista y de adiciones a la Constitución liberal de 1871 todavía vigente y a resulta de las cuales se incluyó en dicho texto el Capítulo de Garantías Sociales (comentadas en el apartado anterior) y el principio de la función social de la propiedad. Igualmente se instauró el Código de Trabajo y se pusieron en marcha instituciones como la Caja Costarricense de Seguro Social y el Consejo Nacional de Producción, además de crearse, con jurisdicción limitada a las siete provincias en las que se dividía el país, la Comisión Mixta de Salarios Mínimos.

Sin embargo y sin negar lo intenso y profundo de la política reformista del nuevo líder republicano, es preciso reconocer que aquella se desarrolló, aunque acelerada, como natural prolongación de las políticas de intervención estatal que desde 1931 la gran depresión internacional había hecho necesarias en el país. Entre esas actuaciones podemos citar el inicio de un programa de obras públicas que contribuyó a atenuar los índices de desempleo, la creación del Instituto de Defensa del Café como órgano garante del equilibrio en las relaciones entre los distintos sectores implicados en la producción, distribución y comercialización cafetalera, la reorganización del Banco Internacional de Costa Rica (fundado en 1914) y la asunción por parte del mismo de nuevas y numerosas funciones monetarias y crediticias hasta renombrarse en 1936 Banco Central de Costa Rica o, por no ir mucho más allá, la creación con funciones de desarrollo del crédito de la Superintendencia de Bancos y de las Juntas Rurales de Crédito Agrícola.

Además de por cuestiones relacionadas con el ambicioso programa de reforma y transformación social que a partir del año 1942 las Garantías Sociales supusieron, la oposición al doctor Rafael Ángel Calderón Guardia se alentó a raíz de una problemática que en su origen pertenecía al ámbito de la política externa costarricense. Tras el ataque japonés a Pearl Harbor y en un alarde de precipitada y romántica solidaridad, el 8 de diciembre de 1941 Costa Rica declaró la guerra al Japón, adelantándose incluso en unas horas a los directamente agredidos, los Estados Unidos de Norteamérica. El inmediato día 11 repitió similar declaración a Alemania e Italia. La dinámica de guerra, más retórica que efectiva por lo que al común de la población pudiera afectar, se manifestó sin embargo en ciertas medidas de control social y represión legal emprendidas contra bienes y ciudadanos alemanes o de origen teutón residentes en el país.<sup>111</sup> No habría habido más problema en ello de no ser por el peso específico que en la costarricense sociedad del café había ido ganando la colonia alemana, algunos de cuyos miembros o bien eran prominentes caficultores o bien mantenían una estrecha relación de amistad y negocio

---

<sup>111</sup> La primera medida represiva se legisló a través del *Decreto 47, de 11 de diciembre de 1941, de medidas tomadas para con los súbditos japonés, alemanes e italianos que se encuentren en el país*. Una recopilación de tales disposiciones en PETER SOLORZANO y TORRES HERNÁNDEZ (2004).

con la elite cafetalera nacional. Sucedió entonces que resultado de las susodichas medidas restrictivas tuvo lugar la promulgación de las conocidas como “listas negras”, las cuales se vieron acompañadas de la confiscación de los bienes cafetaleros y bancarios alemanes en el país y, finalmente, del internamiento en espacios de reclusión de varios miembros de esa comunidad nacional, previamente “enlistados”, según expresión popular.<sup>112</sup> A partir de ese instante, la parte de propiedad cafetalera más ligada a lo alemán retiró su apoyo al presidente.

Tampoco ayudó a mantener un clima de concordia nacional la considerable elevación del costo de la vida, las pugnas y rencillas abiertas en la facción gobernante – entre otras razones por el asunto de la sucesión presidencial– o las acusaciones de corrupción que comenzaron a elevarse en torno al gobierno de la nación. En ese cada vez más enrarecido contexto político causó no pequeños problemas al presidente Calderón Guardia la oposición de un reducido pero influyente grupo de intelectuales nacionalistas opuestos a lo que para ellos era entreguismo de los bienes y recursos naturales patrios al capital extranjero y, más concretamente, estadounidense. Elementos de la pequeña burguesía intelectual que años atrás habían sostenido a través de la Liga Cívica una lucha contra el control foráneo de la producción y el suministro eléctrico, recriminaron en 1941 la firma de un contrato con una empresa subsidiaria de la Electric Bond and Share Company, la Compañía Nacional de Fuerza y Luz.<sup>113</sup> Igualmente afearon al gobierno los acuerdos con la administración estadounidense y con grandes compañías de esa misma nacionalidad para la explotación de unos cultivos que dichos intelectuales consideraban de carácter estratégico para el país. Además, y ello no sería tema menor, esos pensadores eran marcadamente contrarios al ideario comunista, y aunque en su mayor parte católicos, no eran por ello menos opuestos a la coalición que la Iglesia católica, liderada por monseñor Víctor Manuel Sanabria Martínez, arzobispo de San José, mantenía en aquellos instantes con el gobierno del PRN, aliado a su vez de los comunistas costarricenses.

A estos intelectuales nacionalistas se sumaron profesionales liberales, artesanos y empleados de comercio que si bien veían con simpatía la gubernamental reforma social de comienzos de los años cuarenta, no aceptaban con similar agrado los abusos, arbitrariedades y corruptelas que según ellos dominaban las entretelas del poder político costarricense. Pensaban además que la transformación social no podría mantenerse en el tiempo si no se reformaban en profundidad las estructuras productivas del país. El

---

<sup>112</sup> Tras la creación de la Junta de Custodia de la Propiedad mediante el *Decreto 9, de 25 de marzo de 1942, de la Junta de Custodia de la Propiedad para los nacionales de los países en guerra con Costa Rica*, y la promulgación del *Decreto-Ley de Orden Público 26, de 12 de diciembre de 1942, acerca de la Junta de Custodia de la Propiedad. Ley de Bloqueo Económico*, a partir del año 1943 se sucedieron en Costa Rica las expropiaciones de bienes de súbditos y empresas alemanas. El 30 de enero se decretó la expropiación a la empresa “Otto Hübbe e hijos” de la finca La Caja, situada en el cantón central de San José, y a Guillermo Niehaus de las haciendas Victoria y Lindora. A ese mismo individuo se le expropió el 10 de febrero la finca Poró y, el 7 de abril, las fincas Waldeck y Barrantes. Ese mismo día se expropió una propiedad del Club Alemán de Costa Rica. Las incautaciones a particulares y empresas germanas continuaron hasta desembocar en medidas genéricas como la reflejada en el *Decreto 32, de 7 de mayo de 1943, que expropia el café beneficiado de las listas pertenecientes a súbditos de los países incluidos en listas proclamadas*. PETER SOLORZANO y TORRES HERNÁNDEZ (2004).

<sup>113</sup> La Liga Cívica manifestó su oposición a la entrada en 1927 de la estadounidense Electric Bond and Share Company en Costa Rica, aduciendo que tras la compra silenciosa por parte de ésta de las compañías locales del sector y de sus concesiones, se había creado un casi absoluto monopolio del servicio telefónico y eléctrico en la capital del país. En ese escenario de lucha, Percy Rodríguez se refiere a esa pequeña burguesía intelectual como constitutiva de un “nacionalismo eléctrico”. RODRÍGUEZ ARGÜELLO (2000: 40).

conglomerado que conformaba ese sector de la oposición al calderonismo se articulaba bajo la batuta de hombres como Rodrigo Facio Brenes, aquel joven economista que hallamos en el apartado anterior publicando en 1937 en los *Anales del Liceo de Costa Rica* su «Esquema social de la independencia». Figura capital en la Costa Rica del ecuador del siglo XX, en breve volveré a él. Y la organización que mejor representaba a ese sector social opositor era una suerte de ateneo reformista, el Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales (CEPN), asociación de pensamiento y acción política creada en abril de 1940 bajo la égida de algunos de los cerebros más brillantes del país, caso de Isaac Felipe Azofovea Bolaños, Carlos Monge Alfaro y el mentado Rodrigo Facio. Próximo en sus orígenes a un liberalismo de sensibilidad social, influencias como la de la Alianza Popular Revolucionaria Americana del peruano Raúl Haya de la Torre –el APRA– inclinaría a sus miembros hacia un socialismo moderado y opuesto a las influencias comunistas. El CEPN tuvo su bautismo de fuego a principios del año 1943, cuando salió a la calle con motivo de las protestas estudiantiles contrarias a la aprobación de un nuevo código electoral que dejaba el recuento de los votos en manos del poder ejecutivo. Un año más tarde, en diciembre de 1944, el CEPN se fusionaría con uno de los sectores del Partido Demócrata, Acción Demócrata, liderado por un mediano empresario agroindustrial hijo de inmigrantes catalanes y futuro presidente de la república, José Figueres Ferrer. De la confluencia entre el CEPN y el grupo Acción Demócrata nació en marzo de 1945 el Partido Social Demócrata.

## **2.2. El CEPN: estructura, componentes, ideales y objetivos de acción**

He ofrecido en el párrafo anterior una sinopsis de lo que fue el Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales. Sin embargo y dada su importancia en la Costa Rica de la época y en la posterior configuración, a partir de algunas de las más exitosas premisas expuestas por sus integrantes, de una determinada visión de qué era Costa Rica como nación y los costarricenses como pueblo, considero necesario adentrarme con algo más de profundidad en su estudio y análisis.<sup>114</sup> Así y con carácter general, lo primero que cabe considerar es que, efectivamente, el CEPN actuó en la Costa Rica de la primera mitad de la década de 1940 como un verdadero grupo creador de opinión política, pero también y si fuera posible desligar una cosa de la otra, de pensamiento económico y sentir social. Por ese aspecto creador y dado lo exiguo de las minorías ilustradas con las que contaba el país, debemos entender al CEPN como una institución marcada por un cierto elitismo intelectual. Sin duda contribuía a ello la procedencia social de sus integrantes, un reducido grupo de profesionales del Derecho y de estudiantes universitarios de esa rama del saber retoños de la pequeña y mediana burguesía nacional. Como contrapartida a ese inicial tinte aristocrático, los centristas, apelativo con el que a sí mismos se reconocían los integrantes del CEPN, trataron de ofrecer un discurso integrador aplicable al conjunto del

---

<sup>114</sup> Prueba de la importancia del CEPN desde sus primeros tiempos, es el extenso informe reservado que en octubre de 1943 el tercer secretario de la embajada de los Estados Unidos de Norteamérica en San José, Livingston D. Watrous, remitió a Washington. Lo reproduce Iván Molina, quien lo considera con posible acierto como “el primer estudio sobre el CEPN”. MOLINA JIMÉNEZ (2007-2008: 375). Por mi parte, he tomado como principal fuente informativa del Centro las páginas de la revista *Surco* (1940-1945), su órgano oficial de expresión.

tejido nacional con el que intentaron hacer germinar su abundante semillero de ideas y sus proyectos de reforma política, económica y social.

Para difundir esas ideas y proyectos el Centro dispuso durante su quinquenio de existencia de una red de locales repartidos por buena parte de la geografía nacional. El que se ubicaba en la capital, San José, servía de sede central, abriéndose paulatinamente nuevos locales en las principales poblaciones del país, cada uno de los cuales servía de epicentro a las distintas secciones territoriales en las que el CEPN se estructuró: Cartago, Heredia, Liberia, Nicoya, Santa Cruz, Puntarenas... También tuvieron a mano y dada su cercanía a la academia, espacios universitarios y educativos en los que ocasionalmente los centristas ofrecieron conferencias, charlas u otros pequeños actos de sociabilidad y divulgación política y cultural. Igualmente gozaron del acceso a emisoras de radio en las que colocar sus proclamas, caso de la Estación Radioemisora “La Voz de la Democracia” o de “Titania”, a ciertas cabeceras de prensa, los periódicos *Diario de Costa Rica* y *La Hora*, a su propia revista, *Surco*, y al sello editorial que de ésta dependía, Editorial Surco. En cuanto a sus pautas de funcionamiento, el Centro se estructuró en distintas comisiones compuestas en virtud de la especialización académica o la naturaleza de la profesión u oficio de sus miembros. Dichas comisiones se encargaban de hacer estudios sobre los temas que ocupaban la vida nacional, los cuales eran expuestos ante la asamblea general del CEPN y posteriormente derivados a una comisión especial que tras analizarlos trataba de dar oportuna solución al asunto en cuestión. No acababa ahí el proceso deliberativo, pues el informe elaborado por esa comisión especial regresaba al plenario, donde era debatido por la parroquia centrista y, de ser aprobado, integradas sus propuestas en el programa de reformas del Centro.

Como he señalado, en lo sustancial el CEPN estuvo constituido por un grupo de jóvenes, la mayor parte de ellos estudiantes universitarios de Derecho o profesionales de esa misma disciplina, convencidos de representar la solución más moderna, justa y científica a los problemas que según ellos asediaban por entonces su país. Entre la nómina de sus fundadores se hallaban varios de los nombres que pasado el tiempo escribirían algunas de las más importantes páginas de la vida política, social e intelectual de la Costa Rica contemporánea. Es el caso de los citados de Isaac Felipe Azofeifa, Carlos Monge y Rodrigo Facio, de quienes daré a continuación unas leves pinceladas biográficas.

Allá por el año 1940 la semblanza de Isaac Felipe Azofeifa Bolaños (1909-1997) era la de un poeta con inquietudes políticas que tras haber estudiado entre 1929 y 1935 en Chile becado por el gobierno de su país,<sup>115</sup> a su regreso a San José había ejercido como

---

<sup>115</sup> Junto a intelectuales como Joaquín García Monge, J. F. Tristán o Roberto Brenes Mesén, Azofeifa fue miembro de esa última generación de costarricenses sin universidad que debió marchar a realizar estudios superiores fuera del país, en su caso al Instituto Pedagógico de Chile. A su regreso a Costa Rica, muchos de esos intelectuales alcanzaron importantes puestos de responsabilidad pública. Al recordar años más tarde su estancia en Chile, Azofeifa mostró su desagrado por el empleo del término con el que popularmente se les etiquetó en su país a quienes allí habían estudiado, “chilenoide”, que le parecía “un insulto personal, cuando lo escucha de boca de un costarricense”. AZOFEIFA BOLAÑOS, Isaac Felipe, «Sobre el vocablo y la función de chilenoide», *Surco*, IV, 46 (abril de 1944), p. 10. Más allá de esto, la relación educativa entre ambas naciones se mantuvo en el tiempo a través de la llegada en marzo de 1935 –a instancias de la visita realizada en septiembre de 1934 a Santiago de Chile por el entonces secretario de Instrucción Pública de Costa Rica y futuro presidente de la nación, Teodoro Picado Michalski– de una Misión Pedagógica Chilena presidida por quien había sido rector de la Universidad de Santiago de Chile y reputado historiador, Luis Galdames, acompañado de los también docentes Arturo Piga y Óscar Bustos. El gobierno de Costa Rica

docente en el Liceo de Costa Rica, donde fue profesor de muchos de los futuros jóvenes centristas. Redactor en 1939 junto a León Pacheco Solano y Carlos Monge del proyecto de creación de la UCR, en 1943 sería nombrado profesor de literatura de dicha institución, desempeñando entre 1948 y 1953 el decanato de su Facultad de Filosofía y Letras. Su preocupación por los problemas educativos le llevó a redactar los programas de Enseñanza Media en Costa Rica y facilitó su nombramiento como director de Segunda Enseñanza en el Ministerio de Educación. Interesado por la poesía, Azofeifa publicó en 1958 su primer y reconocido poemario, *Trunca unidad*. Afín igualmente al género ensayístico, se ocupó, como la inmensa mayoría de los intelectuales costarricenses del momento, por definir a través de aquél la identidad nacional de Costa Rica. En esa categoría se encuadró «La isla que somos» (1971), en el que alertaba del peligro que la idea de insularidad encerraba para el país.<sup>116</sup> Sus méritos intelectuales le hicieron merecedor de un lugar en la Academia Costarricense de la Lengua, ser galardonado con el Premio Nacional de Poesía y, en 1980, con el Premio Nacional de Cultura Magón, considerado tradicionalmente como el máximo galardón cultural de la república. En la vida política y además de ser uno de los fundadores del CEPN, participó en 1951 en el nacimiento del Partido Liberación Nacional (PLN), en cuyas filas militó. En la década de los sesenta fue nombrado embajador de Costa Rica en Chile –algo tuvo que ver en ello su juvenil estadía universitaria en el país austral– y en los años previos a la caída de la Unión Soviética, máximo representante de su país en Moscú.

En cuanto a Carlos Monge Alfaro y dado que en el apartado anterior ya repasamos su abultado currículum intelectual, sólo cabe añadir aquí algunos datos de su igualmente relevante *cursus honorum*. En ese sentido hay que decir que en su faceta de legislador y político, Monge se encuadró en el CEPN para posteriormente presidir, entre 1945 y 1950, la organización política continuadora de éste, el Partido Social Demócrata. Participó igualmente en la Asamblea Nacional Constituyente que redactó la Constitución del año 1949 y tras la fundación en 1951 del PLN, heredero del Partido Social Demócrata, se afilió al mismo.

De Rodrigo Facio Brenes (1917-1961) cabe apuntar que ya en los primeros cuarenta era unánimemente reconocido como el ideólogo más fecundo y de mayor calado intelectual de entre los jóvenes adscritos al CEPN. En el ámbito universitario el novel Facio había ejercido como presidente de la Asociación Cultural de Estudiantes de Derecho y representante de ese alumnado ante la directiva del Colegio de Abogados de Costa Rica. Tras obtener el 20 de diciembre de 1941 el título de Licenciado en Leyes, ingresó en el curso 1942-1943 como docente en la Escuela de Derecho, siendo posteriormente elevado a la titularidad de una cátedra desde la que impartió clases en la

---

encargó a los profesores chilenos la preparación de un proyecto de ley, el cual se aplicaría a partir de 1940. Trata la relación educativa chileno-costarricense, DE LA CRUZ (2003: 133).

<sup>116</sup> «Las voces de alerta, los gritos de protesta, ciertamente inorgánicos y débiles todavía, no inquietan a nadie. El costarricense de hoy como el de ayer, se asoma al mundo por la ventana apenas entreabierta de los medios de comunicación [...] y como ha sido educado para sentir que vive en un país sin problemas, que hay que mantener aislado de la locura del mundo, nuestro hombre sigue durmiendo tranquilo el sueño de sentirse inmune al desconcierto del siglo, gozando del aire fresco, -"aire acondicionado", dicen las guías de turismo-, de esta isla fantasmal que es nuestra Meseta". AZOFEIFA BOLAÑOS, Isaac Felipe, «La isla que somos», en Luis Ferrero Acosta (ed.), *Ensayistas costarricenses*, San José, Imprenta Antonio Lehmann, 1971, p. 334.



asignatura de Moneda, Banca y Crédito. Tuvo también a su cargo las asignaturas de Filosofía del Derecho, hasta el año 1946, e Historia de las Doctrinas Económicas, hasta 1960. Fue además catedrático en la Escuela de Ciencias Económicas y Sociales de la UCR y decano de la misma. En el entretanto y tras ser secretario general de la UCR, el 27 de septiembre de 1952 fue nombrado rector. Reelegido tres años más tarde y nuevamente a los tres siguientes, renunció al cargo el 15 de enero de 1961 para asumir el puesto de consultor de asuntos sociales del Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Durante su rectorado se crearon los Estudios Generales y se promovió la reforma académica de la Facultad de Ciencias y Letras del año 1957.<sup>117</sup> En paralelo a su labor docente y de gestión académica, su labor investigadora quedó reflejada en diversos trabajos, caso de su precoz artículo del año 1937 «Esquema social de la independencia», su monografía *Estudio sobre economía costarricense* (1942)<sup>118</sup> o la recopilación de sus clases confeccionada por sus alumnos bajo el marbete *Curso de moneda, crédito y banca* (1949).<sup>119</sup> Mientras, la biografía política de Rodrigo Facio contempla, como en el caso de Azofovea y Monge, su temprana afiliación al CEPN, su posterior militancia en el Partido Social Demócrata, su contribución como diputado desde la Asamblea Nacional Constituyente a la redacción de la Constitución del año 1949 y su adscripción última al PLN. Acompañó lo anterior con la vicepresidencia de la directiva del Banco Central de Costa Rica, la cual abandonó para ocupar la antes citada consultoría de asuntos sociales del BID. Fallecido inopinadamente en playas salvadoreñas, el recinto universitario de la UCR fue dedicado a su memoria – Ciudad Universitaria Rodrigo Facio Brenes– y la Asamblea Legislativa de la República lo reconoció como Benemérito de la Patria según acuerdo número 397 de 22 de noviembre de 1961.

A estas tres figuras señeras del reformismo costarricense del decenio de los cuarenta hay que sumar los nombres de Daniel Oduber Quirós (1921-1991), por aquél entonces recién desflorado bachiller por el Liceo de Costa Rica, Jorge Rossi Chavarría (1922-2006), a punto de ingresar en la Escuela de Derecho de la UCR, y Eugenio Rodríguez Vega (1925-2008), quien dada su juventud en las horas en las que el CEPN se constituía, calentaba pupitres en el Liceo de Costa Rica. Pasado el tiempo, Oduber Quirós ocupó la más alta magistratura de la república (presidente entre los años 1974 y 1978), Rossi Chavarría fue profesor en la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la

---

<sup>117</sup> La *Revista de Ciencias Sociales* de la UCR le dedicó en el año 2017 un monográfico bajo el título *El pensamiento de Rodrigo Facio sobre la universidad*. En él y además de los distintos discursos que pronunció entre 1954 y 1960 en su calidad de rector de la UCR, cabe destacar el artículo en el que Daniel Camacho sitúa en su contexto social el pensamiento universitario de Facio. Según el autor, siendo éste uno de los inspiradores del proyecto político de la Segunda República, “es esperable que coincida con él en su pensamiento acerca de la Universidad”. CAMACHO MONGE (2017: 13).

<sup>118</sup> Rodrigo Facio Brenes, *Estudio sobre economía costarricense*, San José, Soley y Valverde, 1942. Considerado el arranque de la moderna teoría económica en Costa Rica, su precedente más destacable fue la obra de Tomás Soley Güell, *Historia monetaria de Costa Rica*, San José, Imprenta Nacional, 1926. Para la historiografía económica anterior a Rodrigo Facio, QUESADA CAMACHO (2002: 331-352).

<sup>119</sup> Rodrigo Facio Brenes, *Curso de moneda, crédito y banca: según apuntes tomados en clase ampliados con la bibliografía señalada por el Profesor*, San José, Escuela de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad de Costa Rica, 1949. Según figura en el área de autoría, se trata de los apuntes de los alumnos de segundo año del curso académico de 1949.

UCR, ministro de Economía y Hacienda y segundo vicepresidente de la república, y Rodríguez Vega reconocido como uno de los más destacados intelectuales patrios.<sup>120</sup>

Por lo que se refiere a las influencias intelectuales de que gozaron quienes integraron este grupo de jóvenes, algunos casi adolescentes, hijos de la mediana burguesía costarricense, las primeras y tal vez más provechosas emanaron del cuidado, afecto y magisterio de centristas ya maduros, caso de los referidos Isaac Felipe Azofeifa y Carlos Monge.<sup>121</sup> También fue importante el pupilaje del reputado profesor y poeta Roberto Brenes Mesén (1874-1947), quien tras más de dos décadas de voluntario destierro en los Estados Unidos y una vez jubilado como profesor en la Universidad de Northwestern, en junio de 1939 había decidido regresar a su Costa Rica natal. Brenes Mesén era uno de los afortunados talentos patrios que a finales del siglo XIX habían marchado al extranjero becados por el gobierno costarricense en busca del complemento y broche a su formación académica. Al igual que más tarde vimos les sucedería a Azofeifa Bolaños y Monge Alfaro, su destino fue, de 1897 a 1900, el Instituto Pedagógico de Chile. La influencia de Brenes Mesén en los jóvenes centristas se plasmó en un renovado interés por la cuestión social a partir de la importancia que aquél había concedido a la misma en los albores del XX, además del acicate que como en el próximo apartado tendremos ocasión de comprobar, significó su figura para la aparición del órgano portavoz del CEPN, la revista *Surco*.

Hemos tratado hasta aquí la estructura organizativa del CEPN y enumerado a sus más significados integrantes. Entre los nombres que más hemos repetido destaca el de Rodrigo Facio Brenes, cuya figura se amerita aún más si consideramos que desde los primeros instantes de existencia del Centro fue ejemplo intelectual para el resto de sus compañeros. Es precisamente la impronta que Facio imprimió al CEPN lo que explica que éste decidiera despegar su producción editorial con su *Estudio sobre economía costarricense*. Defendido originariamente por el autor en octubre de 1941 en la Facultad de Derecho de la UCR como memoria para optar al título de Licenciado en Leyes, dicho estudio, el “más amplio y coordinado que hasta hoy hayamos leído”, según se proclamaba en la nota que con motivo de su presentación publicó *Surco*, proponía todo un programa de política económica que en sus puntos principales los centristas hicieron suyo. Un programa tanto más necesario en cuanto que:

---

<sup>120</sup> A los aquí citados constituyentes del CEPN hay que sumar como miembros de la grey centrista los nombres de Otón Acosta Jiménez, Jaime Allen Garro, Marcial Barrientos, Alberto F. Cañas Escalante, Paul Chaverri Rodríguez, Gabriel Dengo Obregón, Fabián Dobles Rodríguez, Gonzalo Facio Segreda, Gerardo Fernández Durán, Roberto Fernández Durán, Fernando Fournier Acuña, Álvaro González Alvarado, Juan José Gutiérrez Cabalceta, Arnoldo Jiménez Zavaleta, Rodrigo Madrigal Nieto, los hermanos Luis Felipe y Eloy Morúa Carrillo, Napoleón Murillo Esquivel, Romano Orlich Carranza, Manuel Quesada Chacón, Mario Quirós Sasso, Juan Manuel Revilla Meléndez, Mario Rodríguez Charpantier, Fernán Rodríguez Gil, Rafael Ángel Rojas Guevara, Jorge Rossi Chavarría, Alfredo Ruiz Solorzano, Manuel María San Román Chaverri, Roberto Sancho Figueroa, Alfonso Trejos Willis, Carlos Ulate Rivera, Luis A. Villalobos Arias, Héctor Vindas González y Rafael Zúñiga Tristán. A no pocos de ellos los recuperaremos en próximas páginas.

<sup>121</sup> También estos maduros mentores fueron en su momento hijos de la buena sociedad costarricense. Como afirmó Luis Barahona, pocos eran quienes “podían continuar sus estudios en la Escuela de Derecho, en la de Farmacia o en la de Agricultura, y una minoría privilegiada, constituida por los hijos de los gamonales y de los políticos que se repartían las becas del Gobierno, realizaban estudios en Europa, en Norteamérica o en Chile”. BARAHONA (1980: 15).

La importancia de un estudio de tal índole en estos momentos no es difícil de encarecer. En vano hemos esperado de los gobiernos de los últimos años una política económica concreta. Tan criminal irresponsabilidad agrava día tras día la situación de las clases productoras más humildes, lo mismo que va asfixiando a los consumidores y al Estado mismo, que vive una quiebra inminente. Urge, pues, crear un grupo político que formule un concreto plan de acción, coordinador de todos y cada uno de los aspectos de la vida nacional –Constitución, Gobierno Interior, Educación, Agricultura, Comercio Interior y Exterior, Industrias, Trabajo, Sanidad, Relaciones Exteriores, Religión y Justicia– pero que principalmente fije sus propósitos en el aspecto vital de nuestra economía, sin cuya adecuada solución, no la habrá efectiva y duradera para los otros aspectos.

Sólo una agrupación política de índole moderada y justiciera, ajena a extremismos y exóticas inspiraciones, popular en el recto sentido del término porque está por encima de los intereses de todos los grupos; sólo una agrupación política disciplinada y consciente de su tarea de radical revisión de todos nuestros problemas, podrá, por sobre el cretinismo del político venal y por sobre el resentimiento del extremista, realizar tamaña tarea.

Hay un pensamiento claro y una acción decidida gestándose en el entraña nacional. Viene como un vendaval renovador y saludable desde la conciencia y voluntad –hechas síntesis creadora– de las generaciones jóvenes.<sup>122</sup>

Considero merece la pena reproducir los anteriores párrafos, pues en ellos se sustancia, con la excusa de la presentación del programa económico propuesto por Facio, lo que las jóvenes generaciones centristas quisieron ser en tanto que nuevo horizonte intelectual de Costa Rica, así como el proyecto político que ofrecieron a la nación como solución salvífica a los problemas que a su parecer la acogotaban. Pero si deseamos saber del programa económico del futuro profesor de la UCR,<sup>123</sup> tal vez sea en las palabras del sociólogo José Luis Vega Carballo donde hallemos su más adecuada síntesis, plenamente coincidente con la oferta que hacia 1940 y por boca de aquél un liberalismo con alma social ofrecía a Costa Rica.

Para Facio, lo más importante para el país era avanzar hacia el establecimiento de la “función social” de la propiedad privada (afirmado en el plano constitucional en 1949) junto a una redistribución progresiva del ingreso (función de “justicia social”), con lo cual se podría estimular la formación de una extensa nueva clase media urbana que, unida a la rural desarrollada por el café, viniera a fortalecer el régimen democrático y la redistribución del ingreso y el poder. Al respecto, se mostró como un auténtico defensor de la clase media y la movilidad social, factores capaces de ampliar mercado interno y dinamizar la estructura social interna para de ese modo irle dando, entre otras cosas, mejor sostén a la reforma social del caldero-comunismo de los años 40.<sup>124</sup>

Rodrigo Facio desembocó a los umbrales de la socialdemocracia merced a su provechosa lectura de Marx y Engels,<sup>125</sup> pero también de Haya de la Torre y del máximo

---

<sup>122</sup> «Palabras preliminares a la primera publicación de Editorial Surco», *Surco*, III, 28 (octubre de 1942), pp. 8-9.

<sup>123</sup> Su ingreso como docente en esa institución fue inmediatamente recogido por la revista del CEPN. Rossi CHAVARRÍA, Jorge, «Rodrigo Facio en la Universidad», *Surco*, II, 22 (1 de abril de 1942), pp. 10-11.

<sup>124</sup> VEGA CARBALLO (2012: 46).

<sup>125</sup> El costarricense fue lector atento de escritores socialistas. Jorge Enrique Romero menciona un documento conservado en el archivo personal de Facio, fechado el 6 de agosto de 1959, en el que se atestigua la solicitud al librero neoyorkino Samuel Ambaras de seis libros de teoría económica, pertenecientes cuatro de ellos a autores de la escuela marxista: *The Condition on the Working Class in England*, de Friedrich Engels; *The Development of Capitalism in Russia*, de Lenin; *Marxism and the National and Colonial Question*, de Stalin; y *The Decline of Capitalism y Two Systems. Socialist Economy and*

representante del por entonces pujante liberalismo colombiano, Alejandro López Restrepo, seguidor de John Maynard Keynes y autor del *Idearium liberal* (1931). Continuando a través de su persona esa genealogía intelectual, Facio facilitó la asimilación de esos autores por parte de muchos de los miembros del CEPN, receptores así de tal caudal ideológico.

En cualquier caso y para concluir con este primer apunte a cuenta de la relación de Rodrigo Facio con el CEPN, anotaré un par de breves sugerencias. Situada en el plano de lo ideológico, la primera diría que Facio fue uno de los conductos (no único, pero sí de los más destacados) a través de los cuales transitó un ideario nacionalista que, presente en agrupaciones como la ya citada Liga Cívica de finales de los años veinte, se acabaría desplegando en los decenios de 1950 a 1970 en las administraciones regidas por el PLN. Ese sentimiento nacionalista, el liberacionismo costarricense lo manifestaría a partir del año 1953 mediante la nacionalización de la banca y el desarrollo de un importante esfuerzo proteccionista económico y comercial. La segunda sugerencia diría que a partir de una noción de economía moral orientada al bien público, Facio fue el principal mentor en el campo económico del progresismo costarricense de las décadas centrales del siglo XX, siendo su talante, favorable a una suerte de liberalismo social, refuerzo de primer orden para las opciones que el PLN representaba en la disputa política. Además de esto y fruto de las constantes intervenciones de Rodrigo Facio en la vida pública e intelectual costarricense (singularmente en el terreno de la institucionalización universitaria), cabe añadir que su figura alcanzó un innegable halo de ejemplaridad. Una ejemplaridad a la que no hago mención a modo de juicio ético de valor, sino en reconocimiento de la autoridad que a sus ideas confirieron sus contemporáneos, especialmente sus compañeros centristas.

Repasada la estructura, nómina y principales influencias intelectuales del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales, es momento de atender con algo más de pausa a cuáles fueron los propósitos que agilizaron su actuación. Investidos e impulsados sus miembros por el espíritu y la creencia de pertenecer a una nueva, escogida y más pura generación intelectual, y por el deseo de promover una cultura y disciplina de partido mediante la cual y a través del estudio de los problemas que la sociedad les planteaba, creían factible proponer y defender soluciones prácticas a la vez que científicas para la nación, los centristas se consideraron en:

el deber de iniciar una radical tarea de revisión y ordenamiento de nuestra moral política, de nuestra vida económica, de nuestra cultura y de nuestro pensamiento republicano y democrático.

---

*Capitalist*, del economista húngaro Eugen Varga. El par restante fueron los dos volúmenes de los *Principles of political Economy*, de John Stuart Mill. ROMERO PÉREZ (2012: 25). A través de Facio esa influencia marxista se hizo sentir en buena parte de los centristas, pues tal y como afirma Antonio Luis Hidalgo, el programa socialdemócrata del Estado Benefactor en Costa Rica –aquél que el CEPN defendió– “estaba apoyado en un *análisis histórico-estructural* de los problemas de la economía costarricense, realizado, entre otros, por Rodrigo Facio Brenes, en el que se caracterizaba Costa Rica como lo que posteriormente se entendería como una *economía dependiente*”. HIDALGO CAPITÁN (2003: 21).

Por eso hemos comenzado por buscar la coordinación de las voluntades de todos aquellos ciudadanos en quienes suponemos una conciencia cívica no contaminada de corrupción política, para comenzar una lenta pero eficaz renovación de valores cívicos y de pensamiento político.<sup>126</sup>

Definidos los ideales, restaba afirmar los objetivos. Se hicieron públicos en una especie de manifiesto aparecido en la revista *Surco* en una fecha tan temprana como la del mes de marzo del año 1941. De su enumeración resultaban:

- a) La investigación científica de los problemas que plantea en nuestro medio la convivencia social y la defensa objetiva de la [sic] soluciones propuestas.
- b) El estudio de nuestra historia a la luz de los modernos métodos de interpretación, para deducir las bases reales de nuestra vida institucional y los caracteres de nuestra alma nacional.
- c) Infundir el ideal democrático por el conocimiento y análisis de sus principios básicos, para demandar los progresos que el perfeccionamiento de la Democracia supone.
- d) Iniciar y estimular toda actividad, –cursos libres, conferencias, exposiciones de arte, etc.–, que contribuya a mantener un elevado nivel cultural en nuestro medio.
- e) Intentar cursos de extensión cultural en ciudades y aldeas.<sup>127</sup>

De este breve esbozo programático podemos inferir que los objetivos del CEPN constituían una mezcla de designios políticos, programa económico y empeños culturales interconectados entre sí y convergentes hacia la que los centristas declaraban, a modo de prólogo a las líneas antes transcritas, como su misión final: “servir, por el esfuerzo, por la dignidad y por el amplio sentimiento de bien social que anime a sus miembros, a la colectividad costarricense”. Y si a partir de éste y de algunos otros textos entresacados de su órgano de expresión pública, la revista *Surco*, nos adentrásemos en una más ambiciosa descripción del marco programático del CEPN, podríamos decir que entre sus primeros objetivos se hallaba atender a la acción política entendida como actuación ideológica y no como ejercicio partidario, una acción que, según rezaba la “Declaración de Principios” del CEPN, tenía en la democracia el único sistema válido sobre el que sustentarse, base de todo gobierno y vida en sociedad.

Nuestra fe política está por la Democracia. El sistema democrático es el que, en su más íntima sustancia, defiende al hombre por el simple hecho de ser hombre y lo valora, en consecuencia, como espíritu, como creador.<sup>128</sup>

Por lo que a la cuestión económica respecta y teniendo siempre al magisterio de Rodrigo Facio y a su *Estudio sobre economía costarricense* como faro y guía, los centristas abogaron por el aumento y diversificación de la producción nacional mediante una cerrada defensa y estímulo público a la pequeña y mediana empresa, fundamentalmente a la de carácter agroexportador, así como por el fomento de fórmulas de asociacionismo complejo a través de una acción cooperativa capaz de aportar una

---

<sup>126</sup> ESPÍRITU DEL 48. Página web dedicada a recordar, fijar y difundir los ideales del movimiento opositor costarricense que en 1948 gestó la Junta Fundadora de la Segunda República. La fuente no revela la identidad de quien pronunció estas palabras.

<sup>127</sup> «Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales», *Surco*, I, 10 (2 de febrero [marzo] de 1941), p. 17.

<sup>128</sup> «"Declaración de Principios"», *Surco*, I, 9 (2 de febrero de 1941), p. 9.

mejor y más equitativa distribución de la renta nacional. Sinceros creyentes en la propiedad y en un cooperativismo libre,<sup>129</sup> defendían un tablero económico en el que un empresariado pequeño y medio debía jugar con cartas marcadas en su favor. A partir de ahí, confiaban en la intervención estatal en el mercado como garantía de la eficiencia económica y la defensa de la equidad social. A nadie podía ocultársele que tal modelo productivo y tal esquema de mercado mixto favorecía sobremanera al sector social con el que la mayoría de estos jóvenes mantenía fuertes lazos de parentesco y relación social, la pequeña burguesía agroindustrial exportadora costarricense, tan necesitada de libertad comercial como de protección económica por parte del Estado. En ese sentido resultan especialmente transparentes los postulados del CEPN en favor de la diversificación de la producción agraria y del desarrollo de nuevas fuerzas productivas, singularmente en el ámbito de obtención, transformación y comercialización de productos primarios.

Finalmente y en cuanto a sus objetivos culturales, éstos englobaban, además de la promoción educativa universal y el aumento del nivel medio de instrucción de la población, el estudio de la historia costarricense de acuerdo con los postulados expresados por Carlos Monge Alfaro en sus primeras obras («Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII» e *Historia de Costa Rica*), es decir, de acuerdo con los métodos históricos defendidos por los *Annales* de Marc Bloch y Lucien Febvre. Un estudio del pasado dedicado a deducir las que los centristas entendían como las bases institucionales del país y las características nodales del alma nacional.

Más allá de los ideales y objetivos aquí apuntados, es decir, de los propósitos a los que a sí mismo se obligó el CEPN, parte de su actuación consistió en aglutinar el esfuerzo intelectual y político de un pequeño número de jóvenes ilustrados de tendencia progresista en pos de sustituir a la generación entonces en el poder, a la que consideraban caduca, equivocada y en muchos casos corrupta, por la más joven, preparada y limpia que ellos creían conformar. Una generación que se veía capacitada para destronar al grupo gobernante en aras de construir a partir de esa demolición un nuevo espacio de ideas, proyectos y programas sociales completamente remozados. De esta forma, a un poderoso influjo en favor del desplazamiento etario, claramente perceptible dada la edad de los centristas, jóvenes educandos en una universidad neonata, se sumó el deseo de mejoramiento público y el sentimiento de bien social que animó la acción política de los integrantes del Centro. Unos ideales que tal y como hemos visto estuvieron indisolublemente unidos a objetivos de carácter político (la defensa de la democracia), económico (la apuesta por la pequeña y mediana empresa y por la actuación del Estado en el mercado en protección de ésta) y cultural (el auxilio a la instrucción pública y la introducción de nuevos métodos de estudio y crítica académica).<sup>130</sup> Propósitos todos ellos

---

<sup>129</sup> Para los centristas el cooperativismo era un ideario y una fórmula con el que lograr un más avanzado desarrollo del tardío capitalismo nacional, objetivo para el que proponían la segmentación de los sectores productivos mediante la creación de distintas entidades cooperativas. Sobre el tratamiento del cooperativismo en la revista *Surco*, HERNÁNDEZ CASTRO y LI BONILLA (2015).

<sup>130</sup> A modo de resumen de lo que venimos diciendo, merece la pena recuperar las palabras que pasados los años escribiría un renombrado intelectual costarricense, Abelardo Bonilla Baldares, quien al evocar lo que había significado el CEPN proclamó: "Hubo una fuerte reacción contra el régimen liberal, que produjo los factores intelectuales y doctrinarios, entre ellos la fundación del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales, en 1940, con su revista mensual *Surco*. [...]. El Centro realizó una notable labor de estudio y difusión que más tarde quiso llevar a la práctica creando el Partido Social Demócrata". BONILLA BALDARES (1957a: 367-368).

que justifican la adjetivación del CEPN como una institución de índole marcadamente reformista.

### **2.3. El anticomunismo del CEPN como germen de una futura forma de pensar la nación**

Dar una solución moderna, justa y científica a los problemas de Costa Rica desde fundamentos políticos democráticos de carácter reformista y socialdemócrata. Ese fue el principal propósito que signó al Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales, que éste articuló teniendo muy en cuenta el sentido anticomunismo de gran parte de sus militantes –una reacción contraria al marxismo que, por otra parte, resultará básica a la hora de comprender su posterior deriva intelectual una vez transfigurados éstos, en las décadas inmediatamente posteriores a la desaparición del CEPN, en reflexivos pensadores a cuenta de la historia y la identidad nacional costarricenses–. Esa aversión al comunismo veló sus primeras armas en los locales que repartidos a lo largo y ancho del territorio nacional les servían de punto de reunión y debate; en las salas de conferencias o en los espacios de tertulia en que los centristas difundían entre el público presente sus mensajes; en las emisoras radiofónicas o cualesquiera otros púlpitos laicos a su alcance; y, por supuesto, en las páginas del órgano oficial de propaganda del Centro, la revista *Surco*. Sin embargo y antes de continuar la revisión a esa contraria opinión del CEPN al marxismo, es necesario precisar que hubo intelectuales de tendencias comunistas que en un determinado momento colaboraron con él, a través, precisamente, de *Surco*. Sucedió en los primeros momentos de la revista, cuando la alianza entre el gobierno del doctor Rafael Ángel Calderón Guardia y el Partido Comunista de Costa Rica no figuraba en la agenda política nacional, y antes, por tanto, de que la faz más declaradamente sectaria del CEPN hiciese acto de presencia.<sup>131</sup>

Casos particulares aparte, ese acervo anticomunismo ayuda a explicar la evolución del Centro de grupo de pensamiento y presión ideológica a fuerza política partidaria. En síntesis, los hechos transcurrieron así. Tal y como he apuntado al comienzo de este apartado, a mediados del año 1942 el gobierno del PRN se acercó al Partido Comunista y a la Iglesia católica costarricense para desarrollar la que se conocería como “reforma social de los años cuarenta”. Un año más tarde, concretamente el 22 de septiembre de 1943, republicanos y comunistas –estos últimos desde el inmediato mes de junio bajo el paraguas de una nueva fórmula política, el Partido Vanguardia Popular– sellaron un documento por el que ambas formaciones se aliaban electoralmente en el denominado Bloque de la Victoria. El pacto caldero-comunista fue bien aceptado en un primer

---

<sup>131</sup> Por esos tiempos escribió en *Surco* el ya citado Fabián Dobles Rodríguez (1918-1997), uno de los más relevantes literatos costarricenses de la época. Entre sus novelas destacan *Ese que llaman pueblo* (1942), considerada por la crítica especializada como la primera en la que se abordó en Costa Rica una temática urbana, *Aguas turbias* (1943), *Una burbuja en el limbo* (1946) y *El sitio de las abras* (1950), donde se trataba el despojo de tierras perpetrado contra los campesinos en Costa Rica. Su primera contribución en la revista del CEPN tuvo forma de cuento breve. DOBLES RODRÍGUEZ, Fabián, «Silueta», *Surco*, I, 3 (12 de octubre de 1940), p. 8. En los siguientes números Dobles fue un habitual de la revista, de la que figuró como miembro de su consejo de redacción desde la primera referencia a éste en el mes de febrero de 1941 (*Surco*, I, 9), hasta septiembre de ese mismo año (*Surco*, II, 16). Su último texto en *Surco* fue una reseña literaria, «Poesía Infantil», Selección de versos para niños, hecha por Fernando Luján e ilustrada por Amighetti», *Surco*, II, 18 (5 de noviembre de 1941), p. 13. Según parece, la deriva del escritor hacia la órbita comunista –en 1943 ingresaría en el Partido Comunista de Costa Rica– lo excluyó del cenáculo publicístico centrista.

momento por la Iglesia católica costarricense, generándose así una suerte de triple alianza que excedía el marco de los conocidos frentes populares y por ello realmente extraña.<sup>132</sup> Pero la creciente crispación del horizonte político desencadenó una coalición de fuerzas contrarias a la que republicanos y comunistas habían pergeñado. Así, en diciembre de 1944 se produjo la ya comentada confluencia de los centristas y los integrantes del grupo Acción Demócrata.<sup>133</sup> A esa alianza antigubernamental se sumó el sindicato católico Central Sindical Costarricense Rerum Novarum.<sup>134</sup> De esa liga de centristas, miembros de Acción Demócrata y sindicalistas católicos nació, en la convención celebrada el 11 de marzo de 1945 en San José, el Partido Social Demócrata (la unificación de los sectores políticos, económicos y sociales contrarios al caldero-comunismo convirtió al segundo miembro de este binomio, representado por Vanguardia Popular, en el “pato de la boda” de la política costarricense, en feliz expresión de Osvaldo Cazanga).<sup>135</sup> El posterior asalto al poder de los socialdemócratas en la primavera del año 1948 y la derrota y exclusión del comunismo en el país confirmarían el éxito de su proyecto.

Pero lo cierto es que antes de que esa alianza se consumase a comienzos de 1945, el alma más social del CEPN contribuyó a acentuar el enfrentamiento entre éste y el comunismo costarricense. En sintonía con las universales disputas que desde finales del siglo XIX venían manteniendo socialdemocracia y comunismo, la querencia por alcanzar un determinado grado de justicia social y la tendencia a lograrla no a través del conflicto sino del consenso, llevó al CEPN, entre otras cuestiones algo menos defendibles, a denunciar el discurso comunista en favor de la lucha de clases. Y ese anticomunismo explica, junto a algunos otros factores ya comentados –su fidelidad a una tradición de nacionalismo económico, su alianza con los intereses de la pequeña y mediana propiedad

---

<sup>132</sup> En relación con esa contradictoria alianza y por lo que a la Iglesia católica respecta, apuntar que el arzobispo Víctor Manuel Sanabria Martínez (1898-1952) se caracterizó por su fobia al liberalismo y por su fe en las bondades de un régimen teocrático, convencido como estaba, a la manera de san Ignacio de Loyola, de la existencia de una lucha eterna entre Dios y Satán. Tales convicciones se manifestaron en su faceta como historiador, en la que además de mostrarse conocedor de las reglas metodológicas imperantes en la época, consecuencia muy posiblemente de sus años de estudio en el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, condenó abiertamente al pensamiento liberal surgido de las Luces. Así lo manifiestan sus tres principales contribuciones historiográficas, *Anselmo Lorente. Primer obispo de Costa Rica*, San José, Imprenta Universal, 1933; *La primera vacante de la diócesis de San José*, San José, Imprenta Lehmann, 1935; y *Bernardo Augusto Thiel. Segundo obispo de Costa Rica*, San José, Editorial Costa Rica, 1941. Abunda en el Sanabria historiador, QUESADA CAMACHO (2002: 374-381). Desde una óptica política, Iván Molina analiza el por qué un prelado de pedigrí tan notoriamente anticomunista como lo era el arzobispo de San José apoyó al Bloque de la Victoria. Según Molina, si monseñor Sanabria se mantuvo fiel al presidente Calderón Guardia fue a raíz de la previa derogación por el gobierno que éste encabezaba de algunas de las leyes anticlericales aprobadas por los liberales de finales del siglo XIX. Y si permitió a los católicos afiliarse al Partido Vanguardia Popular fue tras forzar a éste a declararse, al menos oficialmente, no comunista. MOLINA JIMÉNEZ (2006: 144).

<sup>133</sup> La fusión resultó aprobada en el seno de Acción Demócrata con una mayoría de 122 votos contra 10, con lo que quedó “prácticamente fundado un partido político doctrinario y democrático. Doctrinario, pues para cada problema nacional la solución adecuada, combatiendo o ponderando principios y no personas. Democrático pues proclama la libertad política de los ciudadanos y garantiza el acatamiento a la voluntad de las mayorías”. Así se recogía en «Fundación de un nuevo Partido», *Surco*, V, 51 (diciembre de 1944-enero de 1945), p. 16.

<sup>134</sup> La Central Sindical Costarricense Rerum Novarum fue creada en agosto de 1943 con la intención de ganar para la Iglesia una base de apoyo social entre las capas medias y populares. Tras un periodo de inicial avenencia con la comunista Confederación de Trabajadores de Costa Rica, fundada en el mes de octubre de 1943 como contrapunto, precisamente, del sindicato católico, a finales del año 1944 la Central Sindical Costarricense comenzó a establecer distancias respecto a la Confederación comunista. La figura clave de ese cambio de perspectiva fue la del presbítero y beligerante antimarxista Benjamín Núñez, más conocido como padre Núñez.

<sup>135</sup> CAZANGA MONCADA (1979: 174).



cafetalera, su apuesta por una modernización de signo capitalista de las estructuras productivas del país, su denuncia de las que decían arbitrariedades y corruptelas cometidas en los despachos de gobierno, su ambición, en fin, de ser los protagonistas de un recambio etario en las elites del poder—, que los centristas diesen su temprano apoyo a alguien tan contrario a la ideología marxista como lo era José Figueres Ferrer. En ese sentido hay que interpretar el artículo publicado en el mes de agosto de 1942 por la revista *Surco* en alabanza del capitalismo con rostro humano que según los autores José Figueres había logrado implantar en su explotación agroindustrial “Sociedad Agrícola San Cristóbal, S.A.”.<sup>136</sup> Aparecido en claro sostén del protagonista a los pocos días de que éste se hubiese visto conminado por el gobierno a abandonar el país, en la segunda parte del artículo, su autor, Emilio Valverde, afirmaba:

José Figueres no ha acumulado sus ganancias en bancos americanos, alemanes o nacionales, ni ha construido magníficas residencias en la capital o en sus fincas: ha preferido mejorar el standard de vida de sus trabajadores y, así, interesarlos directamente en la prosperidad del negocio. De esta manera ha podido crear un verdadero espíritu cooperativo, aunque la propiedad siga siendo legalmente particular e individual. Ese espíritu de identificación con la empresa; de sentirse cada trabajador responsable y beneficiado directo de la obra común, es precisamente lo que hace de San Cristóbal un caso singular en Costa Rica.<sup>137</sup>

Latente desde tiempo atrás, sería sin embargo la firma en septiembre del año 1943 de la alianza electoral Bloque de la Victoria la que precipitaría que la fobia anticomunista se desplegara abiertamente tanto en las propuestas políticas del Centro como en las páginas de *Surco*, su principal órgano de expresión. Sucedió esto último en diversos editoriales y, también, en artículos de miembros tan prestigiosos como Isaac Felipe Azofeifa.<sup>138</sup> Finalmente, esa crítica contraria a las políticas oficiales se resumiría en el número extraordinario que la revista editó con motivo de la conclusión del mandato presidencial del doctor Calderón Guardia —*Surco*, IV, 47 (mayo-junio de 1944)—.

Podemos decir, en suma, que a través del CEPN se articuló en Costa Rica un reformismo socialdemócrata alternativo a la acción gubernamental, una apuesta de

---

<sup>136</sup> La primera parte del artículo corrió a cargo de ROSSI CHAVARRÍA, Jorge, «Una visita a la empresa “San Cristóbal”, de José Figueres. 1. Una empresa y un empresario ejemplares», *Surco*, II, 26 (1 de agosto de 1942), pp. 10-11; la segunda de VALVERDE, Emilio, «Una visita a la empresa “San Cristóbal”, de José Figueres. 2. Un interesantísimo ensayo social en nuestra agricultura», *Surco*, II, 26 (1 de agosto de 1942), pp. 11-13.

<sup>137</sup> VALVERDE (1942: 12). La noche del 8 de julio de 1942 José Figueres (1906-1990), por aquel entonces un mediano y casi desconocido empresario agroindustrial propietario en la región montañosa del sureste de la provincia de San José de plantaciones de café y cabuya, pronunció un discurso en una emisora radiofónica criticando la política económica y fiscal del gobierno de Calderón Guardia, su actuación en la guerra y su acercamiento al Partido Comunista de Costa Rica. Detenido por la policía antes de finiquitar su mensaje y acusado entre otras cuestiones de filonazi, en los días siguientes e intimado por el gobierno tomó el camino del exilio. Recaló primero en El Salvador, luego en Guatemala y finalmente en México. En 1944 regresó a la Costa Rica regida por Teodoro Picado Michalski, sumándose a las fuerzas opositoras a su gobierno. Y en la guerra civil de 1948 sería uno de quienes encabezaron las fuerzas del golpe, finalmente triunfantes.

<sup>138</sup> EDITORIAL, «El Partido Comunista de Costa Rica enjuiciado por sus hechos. Epitafio autobiográfico del Partido Comunista», *Surco*, III, 37 (julio de 1943), pp. 1-14; «Ante el pacto Republicano Nacional-Vanguardia Popular», *Surco*, IV, 40 (octubre de 1943), pp. 1-6; y «Teoría y realidad del “Bloque de la Victoria”. Hechos y palabras del “Bloque”. Lo que han dicho y lo que han hecho. Donde puede verse la diferencia entre los discursos y las realidades», *Surco*, V, 51 (diciembre de 1944-enero de 1945), pp. 5-11. AZOFEIFA BOLAÑOS, Isaac Felipe, «Una juventud sin cultura política frente al sectarismo comunista», *Surco*, V, 53 (junio de 1945), pp. 17-18.

partido que se afirmó a través de la defensa de la libertad política y la justicia social. Así y en el resumen programático de la nueva formación política que resultó de la alianza del CEPN con el grupo Acción Demócrata, el Partido Social Demócrata, figuró el deseo de avanzar hacia “un socialismo democrático costarricense” mediante la implementación de “una legislación social avanzada y una organización económica eficiente, como doble camino para la justicia social en Costa Rica”. Como objetivo inmediato de esa política social se hablaba de una:

Combinación de medidas que levanten el nivel de vida y garanticen los derechos del obrero y del peón, fortalezcan al pequeño propietario y formen otros nuevos, defiendan al pequeño industrial, al pequeño comerciante, al profesional y al empleado público y que a la par provoquen un resurgimiento económico general.<sup>139</sup>

Sabemos que la exposición de tales medidas y su decidida oposición al avance del comunismo en Costa Rica ayudaron a los centristas a obtener el apoyo de buena parte de la burguesía industrial, de los comerciantes y de los profesionales liberales urbanos, así como el de una gran porción del campesinado, singularmente el del pequeño y mediano propietario. Pero también sabemos, y en próximos apartados habrá ocasión de incidir en ello, que el anticomunismo del CEPN contribuyó a que aquellos de entre sus miembros que en las décadas de 1950 a 1970 se dieron a reflexionar sobre el pasado de su nación, ofrecieran en sus escritos una muy determinada visión de la historia costarricense. Como semillero de buena parte de las élites intelectuales y políticas de la Costa Rica del Estado Benefactor, el CEPN ayudó a definir un pensamiento basado en la concomitancia entre una serie de hechos y valores supuestamente existentes en el pasado de la patria (democracia rural, igualitarismo social, gusto por la libertad personal, laboriosidad, pacífica convivencia) y aquellos otros que del presente de la nación a esas nuevas élites sociales les interesó destacar (democracia política, amigable pacto social, civilidad, racionalidad de la vida pública, eliminación del Ejército). No pocos de esos hechos y valores cobraron su primera forma para el ideario centrista en la revista *Surco*. En el próximo apartado veremos con algo más de detalle cómo sucedió tal cosa y cómo se plasmó en esa publicación el pensamiento del CEPN sobre la identidad costarricense. También, y con especial cuidado, nos detendremos en la reflexión que despertó en ella un concepto por esos años revitalizado en los países de habla y cultura española: el de hispanidad.

---

<sup>139</sup> «Las bases del nuevo partido», *Surco*, V, 49 (septiembre de 1944), p. 10.

### **3. La revista *Surco* (1940-1945), órgano de expresión del CEPN**

#### Resumen

1. Repaso la historia de la revista *Surco* (1940-1945), órgano de expresión y principal plataforma impresa de que dispuso el Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales para la difusión de sus postulados de alternancia y reformismo social. 2. Dado el peso que la interpretación de la historia de Costa Rica aparecida en la revista tuvo en el pensamiento elaborado posteriormente por las elites patrias en torno a la identidad nacional costarricense, examino lo que sobre dicho tema escribieron en ella intelectuales como Carlos Monge Alfaro o Fernando Fournier Acuña. 3. Presento la respuesta dada en *Surco* al ideario de la hispanidad en el contexto de un mundo en guerra entre democracia y fascismo, atendiendo a qué valores de la política y la cultura española decidieron acogerse quienes en ella escribieron (sus articulistas se mostraron cercanos a intelectuales y políticos como Ortega, Unamuno, Prieto u Ossorio y Gallardo). 4. Analizo cómo usaron los colaboradores de *Surco* los distintos conceptos capaces de articular los vínculos existentes entre Costa Rica –y por extensión, América Latina– y España. Conceptos como americanismo, panamericanismo, centroamericanismo e indoamericanismo figuraron en la revista como alternativos al de hispanidad. 5. Finalmente, explico el porqué de su rechazo al ideario nacionalcatólico de hispanidad.

#### **3.1. La difusión de los postulados de alternancia y reformismo social del CEPN a través de *Surco***

Además de sus propias sedes y locales de reunión, de los distintos espacios públicos a los que tuvieron acceso o de ciertas emisoras radiofónicas amigas, los miembros del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales gozaron de tres plataformas impresas a través de las cuales dirigir hacia la opinión pública nacional sus postulados de alternancia y reformismo social. La primera de esas plataformas estuvo integrada por los periódicos *Diario de Costa Rica* y *La Hora*, la segunda fue la Editorial *Surco* y, la tercera, la revista *Surco*.

Por lo que a los citados periódicos se refiere, el más importante por trayectoria, capacidad de incidencia y renombre de las firmas a él ligadas fue sin duda alguna el *Diario de Costa Rica*. Fundado en 1885 y tras una primera etapa caracterizada por lo irregular de su aparición en los quioscos (en esos años su arco cronológico se limitó a los periodos 1885-1886 y 1897-1898), a partir de 1919 se fue consolidando como una de las cabeceras más significativas del panorama de la prensa costarricense, manteniéndose fiel a su cita con los lectores desde esa fecha hasta la de 1974. Por sus años de coexistencia con el CEPN era su propietario y director el conservador Otilio Ulate Blanco (1891-1973), figura señera de la política nacional que descubrimos en el apartado anterior opositor declarado al Partido Republicano Nacional de los presidentes Rafael Ángel Calderón Guardia y Teodoro Picado Michalski y futuro presidente de la república. La contribución del *Diario de Costa Rica* a las actividades del CEPN se concretó en la columna que bajo

el título “Acción del Centro”, desde el mes de febrero de 1942 el periodo dedicó a la difusión de las actuaciones centristas. También era Ulate dueño de *La Hora*, cabecera que a partir de noviembre de 1942 cedió una de sus columnas al CEPN para que éste propagase en ella sus consignas ideológicas.<sup>140</sup> Los centristas devolvieron pronto el favor al poderoso Ulate, “nuestro máximo periodista”, según lo había definido en *Surco* unos números atrás Gonzalo Facio, y mediante amistosas componendas le permitieron colaborar en su revista.<sup>141</sup>

El que dos de los principales medios de la prensa opositora costarricense del momento, los conservadores *Diario de Costa Rica* y *La Hora*, prestasen al CEPN un espacio desde el que airear sus soflamas ideológicas, colaboró a situar a éste en disposición de hacer frente en la arena pública a sus más directos rivales políticos, las fuerzas del PRN de Calderón Guardia y los comunistas de Manuel Mora Valverde. Obviamente, frente a esta red de apoyos publicísticos los rivales del Centro dispusieron de sus propios medios de prensa. Pensemos en el semanario *Luchador*, tabloide del apostolado católico destinado a promover la obra de la Iglesia costarricense entre las clases obreras, o en *Trabajo*, periódico del Partido Comunista de Costa Rica (frente a éste, a su vez, el manifiestamente anticomunista *Defensa Nacional*). Es importante en todo caso retener que la polarización ideológica que a partir del año 1942 se instauró en la vida pública costarricense explica que el 34% de los periódicos que durante 1943 y 1944 circularon por el país fuesen no sólo expresamente políticos, sino declarados simpatizantes de alguno de los grupos electorales por entonces antagonistas.<sup>142</sup> Y como decimos, el CEPN dispuso del apoyo nítido de, al menos, dos de los más relevantes.

La segunda plataforma impresa de que dispuso el Centro, esta vez a su exclusivo servicio, fue la Editorial Surco. Comenté de ella en el apartado anterior que su puesta de largo tuvo lugar con motivo de la publicación en octubre de 1942 del *Estudio sobre economía costarricense* de Rodrigo Facio Brenes. La edición de esta obra seminal fue continuada en 1943 con la publicación en dicho sello editorial de *Un programa costarricense de rectificaciones económicas*, también de Facio y, a finales de ese año, del *Ideario costarricense, resultado de una encuesta nacional*, grueso volumen que reunía la opinión de algunas de las más escogidas voces de la nación sobre la situación política, económica, social y moral de la Costa Rica de los últimos días del gobierno del doctor Calderón Guardia.<sup>143</sup> Más allá de reseñar estos datos puntuales a cuenta de la inquietud manifestada por Editorial Surco por promover la acción cultural y política del CEPN, hay que decir que la empresa editorial centrista sirvió, de consuno con la actuación suscitada

---

<sup>140</sup> La columna del *Diario de Costa Rica*, reflejo de la que con ese mismo título aparecía en las páginas de la revista del CEPN, se anunció por vez primera en el número de *Surco* correspondiente al mes de abril del año 1942. «Todos los miércoles», *Surco*, II, 22 (1 de abril de 1942), p. 12. El *Diario de Costa Rica* salía a la calle los miércoles, mientras que *La Hora* lo hacía los martes. Otilio Ulate Blanco puede ser tomado como ejemplo de los estrechos vínculos existentes en la época entre propiedad privada de medios de comunicación y política. Dueño a comienzos de los cuarenta de los dos periódicos aquí citados y activo actor político, diez años antes era director de *La Tribuna* y diputado. QUESADA CAMACHO (2002: 320). De los cuatro rotativos más importantes del país, sólo escapaba a su control *La Nación*.

<sup>141</sup> FACIO SEGREGA, Gonzalo, «Al margen del debate eléctrico», *Surco*, I, 12 (4 de mayo de 1941), p. 7. La colaboración de Ulate se concretó en ULATE BLANCO, Otilio, «Política personalista y política ideológica», *Surco*, III, 27 (septiembre de 1942), pp. 5-7.

<sup>142</sup> VEGA JIMÉNEZ (2010).

<sup>143</sup> Rodrigo Facio Brenes, *Un programa costarricense de rectificaciones económicas*, San José, Editorial Surco, 1943. *Ideario costarricense, resultado de una encuesta nacional*, San José, Editorial Surco, 1943.

con carácter no partidario por la recién creada UCR, para abrir el camino a lo que Abelardo Bonilla definiría años más tarde como un:

valioso florecimiento del ensayo, especialmente en lo histórico y en el campo de las ciencias sociales y económicas, tendientes en ambos casos a explorar y comprender la realidad costarricense.<sup>144</sup>

Pero la más destacada de cuantas tribunas impresas dispuso el CEPN para la divulgación de su mensaje político, en tanto que le sirvió de cotidiano órgano portavoz, fue la revista *Surco*.<sup>145</sup> Decir en primer lugar y en relación con algo de lo anteriormente expuesto, que esta revista puede englobarse en una suerte de corriente de publicaciones gremiales –sindicales, religiosas, culturales– surgidas por aquellos años desde distintas esferas de la vida nacional. En ese contexto, *Surco* nació en el ámbito educativo al calor de las tertulias que Bertalía Rodríguez, directora de la escuela Jorge Washington de la ciudad de San Ramón, organizaba hacia el año 1940 una noche por semana en el Centro Cultural San Ramonense. Considerando el entusiasmo que al parecer rodeaba a dichas tertulias, se le ocurrió a Roberto Brenes Mesén, recién regresado al país al concluir su larga estancia docente en los Estados Unidos, la creación de una revista. Tras encontrar un título para la misma merced a la propuesta realizada por el también poeta Isaac Felipe Azofeifa, el primer número de *Surco. Cuaderno quincenal de cultura*, vio la luz en la localidad de San Ramón el 15 de septiembre de 1940, aniversario de la independencia del Reino de Guatemala –y, por tanto, de su provincia de Costa Rica– del imperio español. Dirigida por Raúl Zamora, quedó al cuidado de profesores y alumnos de la UCR, la mayor parte de ellos pertenecientes a la Facultad de Derecho. Su tiraje, 250 ejemplares, evidenciaba las iniciales limitaciones del empeño, pese a las relativas ventajas económicas que ofrecía la ciudad de San Ramón y el espíritu abierto y culturalmente inquieto de su comunidad. En cualquier caso y como fórmula con la que aliviar sus dificultades de supervivencia, el equipo de redacción de la revista decidió el traslado de ésta a la capital de la república, San José. Un cambio de sede que mostraba la necesidad de aproximación a las más numerosas fuentes de financiación que a través de suscripciones y anuncios podía ofertar a la revista el medio social capitalino.

---

<sup>144</sup> BONILLA BALDARES (1957a: 368). Sobrevolando el caso costarricense, del que en el siguiente capítulo daremos cumplida cuenta, el ensayo ha sido en América Latina una de las manifestaciones de mayor alcance para la expresión del pensamiento y la cultura nacional. Su auge inicial en la primera mitad del siglo XIX se liga a su preocupación por mostrar una identidad nacional típicamente latinoamericana. Son ejemplos primerizos el *Manifiesto de Cartagena* (1812), la *Carta de Jamaica* (1815) y el *Discurso en el Congreso de Angostura* (1819), los tres del libertador Simón Bolívar. Según escribió Cesia Ziona, a comienzos del XX se produce un cambio, pues a la preocupación por el destino de “nuestra América” se da un agregado: a los intelectuales les duele, además, su país de origen. ZIONA HIRSHBEIN (1999: 130-132).

<sup>145</sup> *Surco* es una gran desconocida para la historiografía, incluida la costarricense. Suele citarse en algunos trabajos, pero siempre de manera marginal y sin entrar al detalle en su estudio. En su artículo sobre las revistas culturales y literarias de la Costa Rica del periodo 1900-1970, Flora E. Ovares Ramírez apenas le dedica unas líneas, describiéndola como una “publicación de estudio y análisis del pensamiento político, en la que colaboran economistas, políticos, educadores, historiadores y ensayistas. En los estudios y ensayos publicados en *Surco* se hace evidente una clara conciencia generacional e histórica, aunada al enfrentamiento al liberalismo y el comunismo y se perfila ya la propuesta de un nuevo tipo de estado y otro marco de planificación económica. Junto a esta temática, se continúa la discusión sobre los asuntos educativos y los problemas de la identidad cultural”. OVARES RAMÍREZ (1992: 138). Señala que el grupo que la dirige se siente heredero del pensamiento de Mario Sancho Jiménez y Roberto Brenes Mesén, y destaca entre sus integrantes los nombres de Rodrigo Facio, Carlos Monge, Daniel Oduber e Isaac Felipe Azofeifa.

Además de a cuestiones crematísticas, el traslado respondió a motivaciones organizativas y a la necesidad de entablar nuevas relaciones sociales. Ahí destacó el deseo de los responsables de *Surco* de ligarse lo más rápida y estrechamente posible al medio universitario, facilitando así, más allá del reducido mundo de una pequeña población de provincias como lo era San Ramón, la integración de la revista en los espacios de sociabilidad que comenzaban a conformarse en torno a las aulas y despachos de la UCR (no debemos olvidar que la inmensa mayoría de los responsables y colaboradores de *Surco* fueron bien profesores bien alumnos de dicha institución). Al igual que sucedió con otras publicaciones de índole gremialista y asociativo presentes en ese momento en el universo educativo costarricense, *Surco* prorrumpió como fórmula mediante la cual comentar, analizar y difundir las opiniones de profesores y estudiantes universitarios sobre determinados temas de alcance nacional. En ese objetivo confluyó con publicaciones como el periódico *Universitario*, dirigido por el joven estudiante de Derecho Armando Araúz Aguilar, pasado el tiempo relevante líder del PLN que alcanzaría la vicepresidencia de Costa Rica en el gobierno del liberacionista Luis Alberto Monge Álvarez (1982-1986).

Los responsables de *Surco* tuvieron claro desde muy pronto la orientación ideológica que querían dar a su revista. Eran, no lo olvidemos, los mismos hombres que en el mes de abril inmediatamente anterior habían fundado el Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales, al cual, desde las páginas de *Surco*, no tardaron en atender. Esa primera mención al Centro apareció en el editorial del día 6 de noviembre de 1940, en el que podía leerse:

Pensamos si en nuestra paradójica democracia va muriendo el pensamiento liberal. Ni una voz joven se ha levantado. Pero lo que en verdad sucede es que nuestra prensa diaria, vociferante, mercantilista, anodina, rechaza sistemáticamente todo aquello que no sea piedra de escándalo de los corrillos políticos; y si publica, confunde la más vil gacetilla del día con el artículo sincero, bien meditado.

Pero no desesperemos. Hay un núcleo de jóvenes, decididos a pensar y a vivir en serio. Han organizado un Centro de Estudios de Problemas Nacionales. En este Centro hemos oído exponer una magnífica investigación sobre el problema. Llevaban la palabra los socios Rodrigo Facio, Jorge Rossi y Virgilio Calvo.<sup>146</sup>

Y ya, en ese mismo número, abundaron las colaboraciones que llevaban el respaldo del CEPN, las cuales y a partir del siguiente –*Surco*, I, 6 (30 de noviembre de 1940)– serían frecuentes. Máxime cuando tras la impresión del último número sanramoniense de la revista, el postrero igualmente en el que Raúl Zamora figuraba como director –*Surco*, I, 8 (29 de diciembre de 1940)–, aquella quedó definitivamente bajo el paraguas protector del CEPN.

De esta manera y tras una reunión celebrada en el mes de enero del año 1941, el cenáculo centrista pasó a hacerse cargo de la revista. Tal y como rezaba en su nueva y más dinámica portada del mes de febrero, *Surco* era oficialmente la “publicación mensual

---

<sup>146</sup> EDITORIAL, «Un grave asunto: el asunto religioso», *Surco*, I, 5 (6 de noviembre de 1940), p. 1.

del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales”.<sup>147</sup> En rúbrica de autoridad aparecían en su primera página y por este orden, Isaac Felipe Azofeifa, Gabriel Dengo, Fabián Dobles, Rodrigo Facio, Gonzalo Facio, Roberto Fernández, Fernando Fournier y Fernando Jones. Y la marcada tendencia literaria que en sus primeros números había caracterizado a la revista se reconvirtió a partir del noveno, una vez ligada ésta al CEPN, en una cada vez más variada línea temática que posibilitó la abundancia en sus páginas de artículos de sabor político, económico y social, manteniendo empero un lugar para lo cultural. En cualquier caso, la asunción por parte del CEPN resultó benéfica para la consolidación de la revista, si hemos de creer lo que con cierto aire triunfalista un cronista anónimo exponía en ella dos años y medio después:

Hoy, *Surco* ha publicado 39 entregas se paga a sí mismo con sus anuncios y suscripciones, tiene más de 36 páginas, mejor presentación, 600 suscriptores, un tiraje que varía de 1.600 a 2.000 ejemplares, circula por todo el país y ha conseguido un éxito indudable como factor de la opinión pública.<sup>148</sup>

*Surco* pervivió hasta mediado el año 1945, cuando editó un postrer número ya bajo patrocinio y tutela del Partido Social Demócrata, tal y como su portada reflejó. Su final resultó un tanto abrupto e inesperado a juzgar por el apunte con el que la revista clausuró su existencia, el cual rezaba así: “NOTA-En el próximo número: El problema moral del marxismo”.<sup>149</sup> Como no podía ser de otra forma, los avatares de la fusión en diciembre de 1944 del CEPN con el grupo Acción Demócrata y la posterior refundación en marzo de 1945 de la coalición resultante bajo las siglas del Partido Social Demócrata, afectaron a los instantes últimos de la revista. Regular hasta entonces en su periodicidad, debido a la necesaria reorganización de su dirección, redacción y administración a cuenta de las referidas transformaciones de su entidad matriz, *Surco* faltó a la cita con sus lectores entre marzo y mayo de 1945. Después, su continuación no fue más allá del siguiente mes de junio –*Surco*, V, 53 (junio de 1945)–, dando con ello fin al principal medio informativo de que dispuso el CEPN para difundir entre la sociedad costarricense de la primera mitad de la década de 1940 sus postulados de alternancia y reformismo social.

### 3.2. El pasado de Costa Rica según *Surco*

He contextualizado la revista *Surco* en la Costa Rica de comienzos de los años cuarenta del pasado siglo y valorado lo que significó en tanto que principal plataforma de propaganda cultural y política al servicio del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales. Ahora me dispongo a analizar lo que escribieron en ella destacados centristas respecto al pasado nacional de Costa Rica, pues conocer su visión sobre el tema es

---

<sup>147</sup> *Surco*, I, 9 (febrero de 1941), p. 1. Al pie de algunas de las páginas de ese número aparecieron extractos de ciertas proclamas contenidas en la “Declaración de Principios” del CEPN: “Somos un grupo de amigos unidos por nuestra afición al estudio y por la necesidad que sentimos de que la política y la cultura se conviertan en nuestro medio en actividades dignas de una democracia auténtica y del alto valor humano que ambas representan”, p. 2.

<sup>148</sup> EL CRONISTA X, «Como nació *Surco*. Datos para la historia del movimiento centrista», *Surco*, IV, 39 (septiembre de 1943), p. 8.

<sup>149</sup> «Nota», *Surco*, V, 53 (junio de 1945), p. 25.

absolutamente necesario si queremos comprender el discurso que posteriormente, de 1948 a 1980, las elites intelectuales costarricenses elaboraron en torno a la identidad nacional de su país. Y ello por dos razones fundamentales: una, porque varios de los intelectuales que erigieron tal discurso provenían de las filas del CEPN; dos, porque la mayoría de quienes sin provenir de las filas del Centro se ocuparon del asunto aceptaron lo que del mismo habían escrito los padres fundadores del centrismo, singularmente dos de ellos, Carlos Monge y Rodrigo Facio. En ese sentido y situándonos en deuda con las nociones “horizonte de expectativas” y “horizonte de experiencias”, expuestas por el filólogo alemán Hans Robert Jauss y prolongadas en tanto que instrumentos de análisis histórico por su compatriota Reinhart Koselleck, podemos afirmar que lo publicado en las páginas de *Surco* limitó aquello que los intelectuales costarricenses pensaron y escribieron sobre la historia y la identidad nacional de su país durante los decenios de 1950 a 1970.

Sabemos que tras su adscripción oficial al CEPN en enero de 1941, *Surco* aumentó el espacio dedicado a la propaganda política. El centrismo contó entonces en dicha revista con una nueva arma de difusión ideológica respaldada, como ya hemos visto, tanto por una parte de la intelectualidad nacional como por ciertos hombres del mundo de la empresa, los negocios y la política costarricense. Una de las vías por las que en *Surco* se expandió esa publicística fue la reflexión aparecida en sus páginas en torno al pasado de Costa Rica, de la que participó activamente Carlos Monge Alfaro, quien tras ver publicado su artículo «Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII» y, dos años después, en 1939, su *Historia de Costa Rica*, era reconocido como el más prometedor de entre los nuevos historiadores del país. En virtud de ello y de su cercanía al CEPN, Monge escribió para *Surco* la ya citada serie de siete artículos en los que atendía a la búsqueda de la conciencia histórica de Costa Rica. Aparecidos entre los meses de julio de 1941 y agosto de 1942, en el primero de ellos y tras convocar a la generación de jóvenes costarricenses llamada a comandar la que Monge decía necesaria y pronta mejora del país, el autor advertía a éstos que:

Si la juventud desea orientar sus actividades por senderos efectivos, si desea incorporarse como agente de progreso y de perfección en la vida nacional, debe crear una base interior que la inspire, que la dirija, y un conocimiento de la realidad social que le dé capacidad de lucha y un objetivo concreto de acción ciudadana. [...]

Ahora bien: si queremos un presente de realidades nuevas, empecemos por un estudio de la historia costarricense. Reflexionemos sobre lo bueno y lo malo que ella ha producido; así podremos intuir en el pasado histórico la actitud del futuro.<sup>150</sup>

La historia como *magistra vitae*. Aunque también y sin abandonar a Cicerón, como *testis temporum*, como testimonio vivo, lazo vital a través del cual la humanidad establece una continuidad que trenza pasado con futuro. Esa inclinación por la noción de continuidad histórica en el pensamiento de Carlos Monge puede entenderse mejor si recordamos que su visión de la historia estaba influida por la obra de Henri Berr, a la que había tenido acceso durante su estancia chilena de comienzos de la década de 1930. Una

---

<sup>150</sup> MONGE ALFARO, Carlos, «Hacia una “conciencia histórica costarricense”», *Surco*, I, 14 (6 de julio de 1941), p. 8.



influencia, la del sociólogo francés, que se manifestó, entre otros aspectos ya comentados, en una preferencia en el historiador costarricense por la panorámica temporal larga aplicada a la erudición histórica, un anticipo a cuenta de Berr de la “*longue durée*” braudeliana. Ello casaba bien, además, con su deseo de buscar los orígenes de la democracia costarricense en el siglo XVIII y, también, con su interés por esa conciencia histórica a la que dedicaba la serie de artículos que ahora comentamos. Para llevar adelante esto último (de la búsqueda de los orígenes de la democracia en Costa Rica venía ocupándose desde 1937), Monge debía comenzar por precisar con algo más de claridad qué entendía por conciencia histórica, qué capacidades positivas le otorgaba y dónde se había manifestado ésta por vez primera en el caso costarricense. Así, consideró que la conciencia histórica equivalía al desarrollo en “las agrupaciones y en los individuos de conceptos y de juicios que proporcionan a los hombres experiencia psíquica y social fundamentales para el progreso de los países”, y que a través de su posesión ciertos grupos sociales no sólo “penetran la esencia de lo histórico, sino que defienden aquellas adquisiciones por las cuales se singularizan las naciones y emprenden las reformas que los tiempos piden”. Una vez resuelto qué era y qué virtudes poseía la conciencia histórica, restaba situar su origen en el pasado de la nación.

En Costa Rica, la única generación que ha tenido “conciencia histórica” y por lo tanto intuición de futuro, ha sido la de 1889. La única que ha definido y creado un aporte positivo a la vida moral, institucional, económica, etc., al país. Con ella salimos de la fase primitiva de la república y entramos de lleno a la democracia, con un horizonte por delante en donde las futuras generaciones tenían campo propicio para perfeccionar el concepto de vida política, el funcionamiento de las instituciones y las bases económicas de la nación.<sup>151</sup>

La posesión de conciencia histórica era para Carlos Monge una obligación de las elites rectoras de la sociedad, y en la Costa Rica de comienzos de la década de 1940 era la nueva generación de hombres cultos que por entonces despuntaba la que debía cuidar de su adecuado florecimiento. Esa nueva generación de universitarios costarricenses tenía por misión el estudio de la historia de su patria como forma de irradiar un espíritu y una conciencia verdaderamente nacionales, capaces de destruir los males de épocas pasadas y aun de los instantes presentes. En un país como Costa Rica en el que a la altura del año 1940 eran pocas las familias que podían costear ni tan siquiera a uno solo de sus vástagos estudios superiores, esa nueva generación de intelectuales destinados a mantener y propagar la llama de la conciencia nacional estaba representada, para el historiador de Cartago, en los jóvenes del CEPN.

---

<sup>151</sup> MONGE ALFARO (1941c: 8). La referencia a 1889 se explica por la profunda crisis institucional abierta ese año al obturarse temporalmente el sistema de designación presidencial del candidato sucesor. Ello provocó que en las elecciones del mes de noviembre se presentasen por vez primera en el país, en la práctica y no sólo en la documentación electoral, dos candidatos a la presidencia de la república. En ese escenario surgió la denominada generación de 1889, también conocida como Generación del Olimpo, que durante las siguientes décadas dominó la vida política, social e intelectual costarricense. Sus miembros, liberales y positivistas, consolidaron el Estado liberal, destacando entre ellos los presidentes Bernardo Soto Alfaro (1885-1890) –uno de los protagonistas de los sucesos de 1889– y, ya en el siglo XX, Cleto González Víquez (1906-1910 y 1928-1932), Ricardo Jiménez Oreamuno (1910-1914, 1924-1928 y 1932-1936) y Julio Acosta García (1920-1924), los escritores Carlos Gagini, Aquileo J. Echeverría y Manuel González Zeledón, el periodista Pío Víquez o el “príncipe de los historiadores costarricenses”, Ricardo Fernández Guardia.

Desde esos presupuestos Monge continuó su apuesta por la recuperación de la conciencia histórica de Costa Rica, al parecer nacida en 1889 y luego perdida para el país. Así, en el segundo de los artículos que dedicó al tema atendía a la necesidad de superar la crisis moral a la que a su parecer la nación se hallaba abocada, para lo que invocó la necesidad de creación de nuevos partidos políticos de fuerte carga ideológica capaces de establecer los límites, en un marco político democrático, entre la acción pública del Estado y la vida privada de los ciudadanos.<sup>152</sup> Bajo esta propuesta latía la idea troncal de su hipótesis historiográfica, pues el instinto social que desde el siglo XVIII habitaba entre el común de los costarricenses debía ser la mejor vitamina con la que fortalecer una conciencia histórica que en atención a sus orígenes sólo podía ser democrática. Con mayor claridad todavía dejó sentada dicha premisa en el tercer artículo de la serie, cuando se preguntó:

¿Tiene Costa Rica, tradición? Negarlo es negar la historia. Quizá no sea una tradición heroica: ni inmensos héroes, ni esclarecidos militares, ni luchas, ni tragedias. Hallamos sin embargo, un pasado rico en tendencia –que no formas–, democráticas, en balbucesos republicanos, como exponentes intrínsecos de la vida misma. Es en esas tendencias, en esos impulsos donde debemos seleccionar valores de positivo provecho para la creación de una “estimativa” que alimente una concepción de vida política y una actitud social.<sup>153</sup>

Junto a los artículos dedicados a la conciencia histórica de Costa Rica, Monge redactó para *Surco* distintos trabajos orientados al estudio de esa nación. Fue el caso de la trilogía que dedicó al liberalismo costarricense,<sup>154</sup> o el titulado «La Cátedra, el Libro y el Periódico: cinceladores de la nueva nacionalidad» (1944), en el que el profesor de la UCR se preguntaba qué era la nacionalidad, cuál su función y cuál su sentido. Más allá de señalar que la nacionalidad era una realidad formal de carácter eminentemente jurídico y normativo, la respuesta de Monge a esas preguntas resultaba escasamente original, pues venía a suponer, sin duda con la mente puesta en Renan, que la nacionalidad resumía la:

decisión voluntad e iniciativa de todo un pueblo a definir, primero en la conciencia, luego en las instituciones, su propia vida, su destino. La nacionalidad es algo dinámico que está en constante evolución despertando y encauzando fuerzas y posibilidades; transformando por la acción humana elementos naturales en riquezas.<sup>155</sup>

La consolidación desde las páginas de *Surco* de la historia mítica de una Costa Rica secularmente democrática contó con el apoyo no sólo del último responsable de tal

---

<sup>152</sup> MONGE ALFARO, Carlos, «Hacia una Conciencia Histórica Costarricense. II», *Surco*, I, 15 (3 de agosto de 1941), pp. 5-7.

<sup>153</sup> MONGE ALFARO, Carlos, «Hacia una Conciencia Histórica Costarricense. III», *Surco*, II, 17 (3 de octubre de 1941), p. 8. Además de los artículos hasta aquí citados y los referidos en el apartado que abre este capítulo, todos ellos recogidos en la bibliografía final, la reseña de la serie de siete artículos que Carlos Monge Alfaro dedicó a la observación de la conciencia histórica de su país se completa con «Hacia una Conciencia Histórica Costarricense. IV», *Surco*, II, 22 (1 de abril de 1942), pp. 5-8; y «Hacia una Conciencia Histórica Costarricense. VII», *Surco*, II, 26 (1 de agosto de 1942), pp. 7-9.

<sup>154</sup> Carlos Monge Alfaro, «Liberalismo en Costa Rica», *Surco*, IV, 43 (enero de 1944), pp. 8-9; «Liberalismo en Costa Rica. 2», *Surco*, IV, 45 (marzo de 1944), pp. 7-9; y «Liberalismo en Costa Rica. 3», *Surco*, IV, 46 (abril de 1944), p. 8.

<sup>155</sup> MONGE ALFARO, Carlos, «La Cátedra, el Libro y el Periódico: cinceladores de la nueva nacionalidad», *Surco*, IV, 46 (abril de 1944), p. 6.

imagen, Monge Alfaro, sino también del de un destacado centrista como Fernando Fournier Acuña, quien como señalé páginas atrás había publicado en el periódico *La Hora* un texto que atribuía los beneficios del moderno sistema político democrático de la nación al singular pasado de ésta. Nacido en la San José californiana y estudiante de leyes en la Universidad de Harvard, Fournier preparó para *Surco* el artículo «La evolución política de Costa Rica» (1941), el cual, a decir verdad, aportaba poco a las ideas que de un tiempo a esa parte el círculo centrista venía lanzando a la sociedad costarricense en relación con la historia nacional. Hablaba el flamante licenciado en leyes por Harvard de la formación durante la colonia de la “verdadera alma costarricense”, y defendía que la “base de nuestra nacionalidad no fue una clase social poderosa, sino una agrupación semi-independiente y semi-igualitaria de campesinos”, circunstancias que a su parecer bastaban para la “explicación de toda nuestra psicología moderna”.<sup>156</sup> Nada más de interés respecto al artículo de Fournier Acuña, salvo añadir que con él *Surco* dio inicio a la presentación en sus siguientes números de las conclusiones a las que socios del CEPN tan destacados como el propio Fernando Fournier, Alberto F. Cañas Escalante, Daniel Oduber Quirós o Gonzalo Facio Segreda, habían llegado respecto a los problemas de la vida pública costarricense. Por si hiciera falta alguna prueba más, estos trabajos eran una nueva demostración de la poderosa sensibilidad histórica que acompañaba a los centristas, quienes confiaron en llegar a conocer mediante el estudio de la historia de su país los orígenes y causas últimas de los defectos y virtudes que lo poseían.

### **3.3. ¿Y qué de España, y qué de la hispanidad?**

Una vez analizado lo que sobre el pasado nacional de Costa Rica escribieron en *Surco* los miembros del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales abordaré la respuesta dada en dicha revista al ideario de la hispanidad. Una respuesta que debemos contextualizar en un escenario internacional de guerra abierta entre democracia y fascismo o, siendo más precisos, en un mundo en el que se enfrentaba la alianza de las democracias y el comunismo soviético contra los fascismos europeos y el imperialismo nipón. Y un ideario, el de la hispanidad, que lanzado desde la victoriosa España de Franco y acompañado por numerosas voces de la extrema derecha hispanoamericana, venía a sublimar los vínculos culturales, religiosos y raciales existentes entre la antigua metrópoli colonial europea y las nuevas repúblicas independientes americanas.<sup>157</sup> En ese sentido y como afirma el historiador uruguayo Carlos M. Rama:

Como veremos, los ultranacionalistas latinoamericanos desde los años 20 fueron admiradores de la dictadura de Miguel Primo de Rivera, lectores de Ramiro de Maeztu, José Ortega y Gasset, Manuel García Morente, el José María Gil Robles de la C.E.D.A., José Calvo Sotelo, en forma superlativa de José Antonio y los demás falangistas, y por lo tanto obligadamente defensores acérrimos del bando «nacional» en la guerra civil española de 1936-1939. Cuando se proclama, en tiempos de Francisco Franco, como ideología oficial la Hispanidad, en ella coincide

---

<sup>156</sup> FOURNIER ACUÑA, Fernando, «La evolución política de Costa Rica», *Surco*, I, 10 (2 de febrero de 1941), pp. 6-7.

<sup>157</sup> Desde la óptica española y dado que tras la guerra el país apenas era nada política, económica o militarmente, ni siquiera como tradicional potencia regional, cualquier discurso que pudiera legitimarla importaba más: España y los españoles sólo podían sentirse algo en tanto que desde fuera se les escuchase y tuviese en cuenta, para lo cual una supuesta comunidad de naciones hispánicas podía servir.

el ala fascista del ultranacionalismo hispanoamericano. No es por casualidad que en Madrid se editan (o se elogian) las obras de historiadores ultranacionalistas de allende el Atlántico, como Jaime Eyzaguirre, José de la Riva Agüero, Luis Alberto de Herrera, Julio Irazusta, Vicente D. Sierra, Rómulo Carbia, Mario Amadeo, Andrés Belaunde, Raúl Silva Castro, etc.<sup>158</sup>

Dada su importancia y por precisar en algo sus orígenes, añadiré que la cuna de ese ideario de hispanidad debemos buscarla en el siglo XIX, cuando tras la guerra del Pacífico contra Perú, Chile, Ecuador y Bolivia (1865-1866), España renunció definitivamente al sueño de la recuperación territorial de sus antiguos dominios americanos. A partir de ese momento y, sobre todo, de 1876, tras el final de la I República y la llegada de la Restauración borbónica, Madrid inició un vasto movimiento panhispanista que a modo de un imperialismo pacífico expresado preferentemente en el terreno de lo cultural postuló la fraternal coalición de las naciones de habla y cultura hispana de ambos lados del Atlántico.<sup>159</sup> En esa coalición intercontinental, la raza española, por emplear el lenguaje de la época, estaba llamada a jugar un rol determinante. Hacia finales de siglo los intelectuales comenzaron a ocuparse seriamente del asunto, siendo su más destacado adalid Ángel Ganivet. Ya en el XX, la hispanidad sería concepto central en el pensamiento de Miguel de Unamuno y, con carácter manifiestamente retrógrado, en el del sacerdote Zacarías Vizcarra y en el de Ramiro de Maeztu. Esa fue la derivaba que acogió el nacionalcatolicismo franquista y, como tendremos ocasión de comprobar, a ella se opuso *Surco*. Expuestos los orígenes históricos del ideario de la hispanidad, paso a concretar la respuesta dada al mismo en la revista del CEPN atendiendo, en primer lugar, a la situación internacional en que aquella se produjo para, posteriormente, referirme a los valores políticos y culturales de la España del momento – la España de la II República y de la guerra civil– a los que decidieron acogerse quienes escribieron en *Surco*.

Como sabemos, en el antes referido escenario mundial de guerra abierta entre democracia y fascismo, Costa Rica se colocó pronta y decididamente del lado de los aliados. No resultó un factor menor en esa ordenación la sujeción costarricense al proyecto de control hemisférico que desde hacía algo más de un siglo los Estados Unidos de Norteamérica venían implementando en el continente, impulso de dominación al que las repúblicas latinoamericanas, entre ellas Costa Rica, habían opuesto una reacción de carácter defensivo en gran medida fracasada. En cualquier caso y sin que quienes escribieron en *Surco* desconocieran u olvidasen los apetitos imperiales del poderoso vecino norteamericano, las páginas de la revista mostraron con nitidez el deseo de alianza de los centristas costarricenses con las democracias occidentales bajo guía estadounidense, un discurso que redundó en la inmediata y total denostación de los fascismos, incluido el cruel régimen que tras la victoria militar del año 1939 acaudillaba en España Francisco Franco.

Siendo esto último cierto, hay que comenzar destacando que la afiliación de los centristas a la causa de las democracias occidentales se plasmó en la revista del CEPN

---

<sup>158</sup> RAMA (1981: 10). De la empresa editora que cita Rama hablaremos en próximos capítulos.

<sup>159</sup> En otra de sus obras, Carlos M. Rama dice que a esos objetivos culturales se sumó la defensa de los intereses comerciales españoles en la región y el interés político por azuzar la “yankifobia” de los latinoamericanos. RAMA (1982: 174-175).

mucho antes de que Costa Rica entrase en guerra contra las potencias del Eje. Con más de un año de adelanto sobre el ataque japonés a Pearl Harbor y a la inmediata declaración de guerra del gobierno costarricense a Japón, Alemania e Italia, en el número inaugural de *Surco* podían leerse un par de artículos en los que se manifestaba el favor centrista hacia la numantina y por entonces solitaria resistencia británica al Eje. En el primero de ellos, un siempre activo Carlos Monge Alfaro aprovechaba la coincidencia de la fecha de nacimiento de la revista con la de la celebración de la fiesta de independencia patria, el 15 de septiembre, para defender los regímenes de gobierno democrático y la necesidad de su victoria en el combate mundial que mantenían.

En 1940, la humanidad se desdobra y Ahrimáan se opone a Ormuz. El bien y el mal se definen en toda su amplitud. La cultura y la civilización se hallan entre las fauces del demonio. El infierno inunda los campos de la tierra... y el hombre está al borde de un abismo, por su propia culpa.<sup>160</sup>

Y tras Monge, Fernando Fournier Acuña se apresuraba a establecer cuales debían ser en ese momento crítico, en opinión de los jóvenes colaboradores de *Surco*, las directrices maestras de la política exterior costarricense. “Decididamente con las democracias”, afirmaba el autor en la primera línea de su artículo. A partir de ahí y tras añadir que las fronteras de Costa Rica se hallaban en la muralla que la flota inglesa en esos instantes representaba, anunciaba que caso de ser necesario no debía dudarse en colaborar con los Estados Unidos en la defensa en el continente americano de los valores y preceptos de la libertad y la democracia. Tales palabras muestran el deseo de Fournier Acuña por dar apoyo a unos Estados Unidos que merced a la política de buena vecindad preconizada y puesta en marcha desde hacía más de un lustro por la administración del presidente Franklin Delano Roosevelt, estaban en trance de superar la vieja y comprensible desconfianza que hasta ese momento las repúblicas latinoamericanas mantenían hacia ellos. Escribía el centrista:

Además, hoy por hoy, los E. U. no son la misma nación que otrora tanto menospreciara a las soberanías latinoamericanas y que tan claramente se perfilara como el verdugo por excelencia de los pueblos del Sur del Continente. Aún los más decididos antiimperialistas de antaño, como Haya de la Torre, lo han comprendido así y han visto que nuestra causa es la de Norteamérica y que las diferencias que puedan haber entre latinos y sajones deben ser olvidadas ante la enorme gravedad de los peligros que se incuban para ambos allende los mares.<sup>161</sup>

Basten estas dos menciones a Carlos Monge y Fernando Fournier para marcar el lineamiento en el que se movieron los artículos publicados en *Surco* en relación con el combate por aquel entonces desencadenado entre democracia y fascismo.<sup>162</sup> La confianza

---

<sup>160</sup> MONGE ALFARO, Carlos, «A propósito del quince de Setiembre», *Surco*, I, 1 (15 de septiembre de 1940), p. 3.

<sup>161</sup> FOURNIER ACUÑA, Fernando, «Cual debe ser nuestra posición ante el momento internacional?», *Surco*, I, 1 (15 de septiembre de 1940), p. 5. Obsérvese la nota de autoridad que para los centristas suponían las opiniones de Raúl Haya de la Torre.

<sup>162</sup> En ese sentido hay que interpretar textos como el de Otón Acosta, en el que el autor decía creer “en el triunfo final de la democracia” y en su pronta llegada confiaremos siempre”. ACOSTA JIMÉNEZ, Otón, «El por qué de una ideología», *Surco*, I, 6 (30 de noviembre de 1940), p. 13.

en el definitivo triunfo de aquella sobre éste fue clara desde los inicios, y aunque no se olvidasen por completo las anteriores prevenciones hacia la política hemisférica norteamericana, los declarados enemigos de los centristas fueron los integrantes de los círculos que en tierras costarricenses admiraban a los líderes fascistas europeos. Una peligrosa fascinación que al parecer había desembocado tempranamente y en su caso más extremo en la fundación, en septiembre de 1928 y por una parte de la colonia italiana en Costa Rica, de un grupúsculo de corte fascista, de un *fascio* mussoliniano.<sup>163</sup>

Las mismas razones que alinearon a los articulistas de *Surco* con las democracias occidentales hicieron de ellos declarados enemigos de todo lo que la dictadura de Franco representaba. En sentido contrario, se mostraron abiertos defensores de la II República española. Se insertaban así en la tradición de la inteligencia latinoamericana que desde la década de 1830 en adelante había sabido separar la España liberal de la servil, la España que anhelaba el progreso de la que pugnaba por mantener la tradición. Continuaban lo que habían dicho y escrito pensadores como Juan Bautista Alberdi, Bartolomé Mitre, Francisco Bilbao, José Victoriano Lastarria o Benjamín Vicuña Mackenna, pero también hombres como el prócer argentino Domingo Faustino Sarmiento, quien pese a renegar de mucho de lo tenido por más singular de lo español, practicó encendidos elogios de Francisco de Goya y Mariano José de Larra, o su compatriota, el escritor Esteban Echeverría, que hizo lo propio con José de Espronceda al tiempo que atacaba con dureza a un José Zorrilla al que atinadamente veía como un revitalizador de las formas y preocupaciones de la vieja España.<sup>164</sup> En cualquier caso, es preciso reconocer que dado el limitado peso político que por entonces el CEPN tenía, obligado en su propio país a ejercer de agente opositor al gobierno de la nación, su apoyo a la causa de la España republicana fue más propagandístico y emocional que políticamente práctico, pese a que a la altura de los primeros años cuarenta del pasado siglo todavía cabía alentar la esperanza, a cuenta de un giro favorable a las democracias en la contienda mundial, de una resolución amable a la lucha mantenida por el retorno de la democracia a España. Pero más allá de esa por aquél entonces no del todo quimérica esperanza, la atención de *Surco* a la situación política española actuó también como plataforma desde la que presentar un espacio de diálogo entre pueblos hermanos destinado a superar el monólogo que desde el otro lado del Atlántico el hispanismo más conservador imponía.

Sea como fuese, la II República española resultó defendida por la revista del CEPN cada vez que desde sus páginas se atacaba al fascismo, bien en su versión italiana, en la nacionalsocialista alemana o en la falangista española. También lo fue cada vez que se alababan sus conquistas culturales y la proyección de éstas en América. Ahí pudieron pesar iniciativas como la del establecimiento de una biblioteca popular en San José en el marco del Plan Cultural Hispanoamericano, instituido y desarrollado por la Junta de Relaciones Culturales del Ministerio de Estado español en los últimos meses del primer bienio republicano.<sup>165</sup> Asimismo resultó defendida la II República en *Surco* al enaltecerse

---

<sup>163</sup> Así se denunciaba en el artículo con el que se inauguraba en el mes de septiembre de 1943 la sección de efemérides "Hará ahora 15 años". «Hará ahora 15 años», *Surco*, IV, 39 (septiembre de 1943), p. 32.

<sup>164</sup> RAMA (1982: 95).

<sup>165</sup> TABANERA GARCÍA (1993: 77). Para la autora no fue con la Restauración ni con el franquismo cuando España inició la discusión profunda y la puesta en marcha de una auténtica política cultural hacia América Latina, sino con la proclamación en 1931 del régimen republicano. TABANERA GARCÍA (1993: 50).

sus logros políticos y sociales. Así, cuando en su segundo número Azofeifa Bolaños mencionó a cuenta de la educación en Costa Rica los seculares problemas que en ese terreno habían sufrido los países dominados por partidos conservadores de corte clerical, el autor señaló que el pueblo español había vivido históricamente en la regresión y la semibarbarie política más despreciables, una dolorosa situación sólo temporalmente remediada con el advenimiento de la II República.<sup>166</sup> Y cuando la revista valoró los efectos de la implantación en 1942 de las garantías sociales en Costa Rica, lo hizo en un comentario editorial en el que se rememoraban las reformas sociales emprendidas unos años atrás en España. En ese instante y al socaire del caso hispano, los centristas no dudaron en arrimar el ascua a su sardina y aprovecharon para atacar los excesos que según ellos se habían cometido en su país a raíz de la influencia comunista en el gobierno del doctor Calderón Guardia. Así, en Costa Rica:

se corre el peligro de que la reacción se organice, se descontrolen las clases medias, campesinas y obreras, y por ese camino se puede llegar hasta un caso como el de España, donde los hechos de haberse puesto demagógica y prematuramente en la Constitución: “España es una República de Trabajadores”, de haberse lanzado formidables y necesarias reformas sociales pero sin contar con un instrumento adecuado para respaldarlas, hicieron que el Gobierno perdiera el control del país, tomaran auge los partidos extremistas, y se hundieran la República y el pensamiento republicano para dar campo al Fascismo.<sup>167</sup>

Cierto es que a lo expresado en el editorial de *Surco* de junio de 1942 pueden presentársele algunos reparos en forma de pregunta: ¿convenía a la supervivencia del régimen republicano que las clases populares se sintiesen por vez primera en la historia de España incluidas desde su inicio en un nuevo proyecto político de alcance nacional?, ¿perdió el gobierno el control del país o fue la sublevación militar de 1936 quien se lo arrebató? Mas como nuestra investigación no versa sobre la España de los años treinta del pasado siglo, quedémonos con la idea de que el editorial de *Surco* muestra un declarado halago a la II República, aunque en su vertiente reformista y moderada, no en la revolucionaria, al igual que una firme condena a quien la destruyó.

La dictadura impuesta por el “fascismo franquista de la península como forma salvadora” resultó siempre inaceptable para los centristas, y así lo hicieron notar en sus escritos.<sup>168</sup> En ese sentido, los miembros del Centro denunciaron anteriores

---

<sup>166</sup> AZOFEIFA BOLAÑOS, Isaac Felipe, «Educación para la democracia. II. La Libertad, condición de la vida del Espíritu», *Surco*, I, 2 (29 de septiembre de 1940), p. 13. A la serie de artículos que bajo el rubro “Educación para la democracia” publicó Azofeifa en *Surco*, hay que sumar, también referidos al universo educativo, «La idea liberal en nuestra educación, conquista decisiva de la generación del 89», *Surco*, III, 30 (diciembre de 1942), pp. 13-15; «El Maestro y la Libertad», *Surco*, III, 33 (marzo de 1943), pp. 16-17; «Una nueva política, una nueva educación», *Surco*, III, 34 (abril de 1943), pp. 10-14; y «Revaloración de la Cultura», *Surco*, III, 35 (mayo de 1943), pp. 18-19.

<sup>167</sup> EDITORIAL, «Pensamos. Nuestro apoyo razonado al Proyecto de las Garantías Sociales», *Surco*, II, 24 (1 de junio de 1942), p. 4.

<sup>168</sup> EDITORIAL, «Pensamos. Es nuestro deber de ciudadanos organizados, dar a conocer nuestra actitud ante la política eleccionaria que tan prematuramente se inicia», *Surco*, II, 23 (1 de mayo de 1942), pp. 2-3. Además de este editorial, al que pertenecen las palabras aquí citadas, una nómina de los textos más beligerantes publicados en *Surco* contra la dictadura española debe reunir, al menos, los de ACOSTA JIMÉNEZ, Otón, «Cositas de la “época”», *Surco*, I, 7 (15 de diciembre de 1940), pp. 11-12; el EDITORIAL, «Pensamos. Rectificaciones democráticas de post-guerra», *Surco*, III, 30 (diciembre de 1942), pp. 1-4; el artículo de FACIO BRENES, Rodrigo, «Breve noticia sobre la Unión Soviética. Por qué debemos establecer relaciones amistosas con ella», *Surco*, IV, 42 (diciembre de 1943), pp. 4-11; y referencias como la aparecida

complicidades costarricenses con la rebelión militar hispana, descubriendo a los heraldos con que los sublevados españoles contaron en ese país, cuyo listado abarcó desde políticos pertenecientes al entonces gobernante Partido Republicano Nacional, hasta muchos de quienes escribían en periódicos como *La Tribuna*, destacado altavoz en Costa Rica de los voceros de Franco. De eso habló Otón Acosta Jiménez en su artículo «Dos concepciones de Democracia», en el que desenmascaraba a ciertos desnortados que hoy presumían de demócratas y ayer fueron falangistas cubiertas “las curvas espaldas con la fetichista camisa negra. Los que elogiaron a ese fanteche irrisorio de Francisco Franco, haciendo la melosa apología de su entrada en Madrid”.<sup>169</sup> Se refería Acosta a esos irreprochables demócratas de carácter vitalicio que tanto abundan en ciertos periodos de muda y transición histórica.

De los textos en los que desde *Surco* se habló de la España cavernaria, el que aquí resulta más interesante es el artículo que un relevante integrante del CEPN, Alberto F. Cañas Escalante, publicó en septiembre de 1940. Su título, «Algo más sobre la dictadura española». El interés del texto anida, en primer lugar, en que su autor exponía con meridiana claridad el peso que la dictadura franquista podía llegar a tener en la América de habla española, dado, precisamente, el origen hispánico de ésta. De cuantos modelos de dictadura pululaban por la Europa del momento (el fascista, el nacionalsocialista o el tradicional autoritario), el español era el más capacitado, por obvias razones históricas, para influir en las repúblicas latinoamericanas. Alarmado por ello y en un intento de desactivar el valor ejemplar que para América Latina pudiese alcanzar la dictadura franquista, Cañas se ocupaba de deslindar a la nación, España, de su máximo gobernante, Franco. El generalísimo y sus secuaces, decía el costarricense, morirían (aunque con un tono que hoy resulta predictivo añadía, “pues los dictadores mueren también, aunque a veces parece que tardan mucho”), tal y como habían fallecido Carlos I, Felipe II y tantos y tantos otros personajes históricos idolatrados por el victorioso régimen español, pero seguiría viviendo, eterna y gloriosa, la cultura española, la España representada en las obras de “Cervantes, de Quevedo, de Unamuno, del asesinado Francisco García”.<sup>170</sup> Podía y debía, por tanto, combatirse a la dictadura española en lo que tenía de dictadura, si bien dejando aparte lo que tenía de española.

Resulta comprensible que lo que más preocupara a Alberto F. Cañas en atención a la defensa de la democracia en Latinoamérica fuese el hecho de que uno de los principales modelos de dictadura que allí llegaba proviniese de la madre España. La capacidad de contagio de que pudiera disponer el ejemplo español en las “naciones indoamericanas” a través de la lengua, la religión y los poderosos vínculos políticos y humanos que enlazaban ambas orillas del océano, era lo que le llevaba, junto a cuestiones previas de carácter doctrinal y moral, a enfrentarlo. Y en esa lid la faceta cultural del modelo hispano resultaba determinante. Una faceta que desde la España de Franco se

---

en el número especial dedicado a la administración Calderón Guardia, *Surco*, IV, 47 (mayo-junio de 1944), p. 37.

<sup>169</sup> ACOSTA JIMÉNEZ, Otón, «Dos concepciones de Democracia», *Surco*, II, 22 (1 de abril de 1942), p. 15.

<sup>170</sup> CAÑAS ESCALANTE, Alberto F., «Algo más sobre la dictadura española», *Surco*, I, 2 (29 de septiembre de 1940), p. 3. Referencia válida para las siguientes citas del artículo. La noticia del “asesinado Francisco García” es, sin duda, un error de Cañas, quien posiblemente quisiese hacer mención al hermano mayor de éste, Federico García Lorca. Poeta como su hermano Federico, Francisco había nacido en Fuente Vaqueros (Granada) en 1902 y moriría en 1976 en Madrid tras su regreso del exilio.



quería colar en América Latina –Hispanoamérica en términos del régimen– a través de un Imperio Hispánico del que Cañas decía reírse estruendosamente por “ya gastado (...) por lo que tiene de circense y de antihistórico”. Porque, y ahí radicaba para el autor centroamericano el quid de la cuestión, si no se trataba de un imperio basado en la fuerza, circunstancia que ni tan siquiera las más exaltadas mentes de la España del momento podían imaginar, y se trataba por el contrario de un imperio basado en la raza compartida, en la religión común y, en último término, en el profundo sustrato que la cultura española había dejado en tierras americanas, si se trataba, en suma, no de un imperio de fuerza sino de un imperio de cultura,<sup>171</sup> cabía preguntarse: “Cuál cultura nos va a mandar la Falange Española? Una cultura dictatorial y fascista? O tal vez sea la Kultur alemana?”. Ninguno de esos patrones de cultura era deseable a este lado del Atlántico, venía a decir Cañas Escalante, y mucho menos, por resultar a sus pueblos especialmente peligroso en tanto que intelectual y humanamente más cercano, el por entonces profundamente fascistizado modelo de Imperio Hispánico.

Hemos visto en las páginas precedentes la situación internacional en la que *Surco* debió modelar su respuesta al ideario de la hispanidad, una réplica que estuvo condicionada por tres aspectos fundamentales: el favor de sus colaboradores a las democracias occidentales en lucha contra los fascismos, su defensa de la II República española y su desprecio hacia la dictadura de Francisco Franco. Ese recorrido, en sus últimas estaciones, nos ha llevado a descubrir la denostación ejercida por los jóvenes afiliados del CEPN del imperio cultural falangista (también de su vertiente espiritual de imperio católico) y su adscripción a ciertos puntales de fama universal presentes en la cultura española (Cervantes, Quevedo, Unamuno, García Lorca). Es por eso momento de cumplir mi anterior promesa de atender a una revisión algo más detallada de los valores culturales españoles en que se apoyaron quienes en la revista escribieron. En virtud de ello, perfilaré cuáles fueron las figuras de la contemporánea inteligencia hispana que merecieron la atención de los centristas, cuáles los inspiraron y cuáles les sirvieron de apoyo. En ese sentido, atenderé primero a la autoridad de que dispusieron intelectuales como José Ortega y Gasset o Miguel de Unamuno; después, a la de políticos como Indalecio Prieto u Ángel Ossorio y Gallardo. A través de esas influencias podremos comenzar a valorar la impronta intelectual española en los pensadores costarricenses que entre 1940 y 1980 articularon el discurso que sedimentó el sentimiento de nacionalidad en Costa Rica.

---

<sup>171</sup> El imperio que a cuenta de la hispanidad emanaba del *Idearium español* (1897) de Ángel Ganivet, reverdecido por Ramiro de Maeztu y su *Defensa de la hispanidad* (1934), era puramente cultural y espiritual. Los estrechos límites de ese nuevo imperialismo en forma de hispanidad eran reconocidos por algunos de los intelectuales de las primeras horas del régimen, caso de José Pemartín, quien en *Qué es “lo nuevo”: consideraciones sobre el momento español presente* (1937), al referirse a los cometidos exteriores de España hablaba de: “Un *cometido político* que puede consistir en aportar a la Civilización de Occidente Instituciones Ejemplares, volver a ser Maestros políticos, como lo fuimos en la Época gloriosa de nuestro apogeo. Un *cometido cultural de transmisión* a las demás Naciones y de *convivencia* con las jóvenes Naciones de Sud-América –con la que nos es común– del espíritu inmortal de nuestra Católica Cultura”. PEMARTÍN (1937: 14). Instituciones ejemplares, magisterios políticos y transmisiones culturales que en relación con Hispanoamérica prontamente mostrarían sus insuficiencias, tal y como ejemplificó la corta vida de la entidad que trató de llevarlas a la práctica, el Consejo de la Hispanidad (CH). Nacido en 1940 y enterrado en 1945, su final demostró que la tutela española de América Latina no pasó de ser una quimera de la España falangista.

Los centristas tuvieron como preferentes referencias intelectuales a hombres provenientes de las filas de la cultura liberal y democrática española arrancados de su país por la cirugía del hierro del franquismo. Dado que en sus primeros números *Surco* dedicó buena parte de sus páginas a la creación y crítica literaria, los nombres de poetas como Rafael Alberti, Juan Ramón Jiménez, Federico García Lorca, los dos Machado, José María Hinojosa, José María Souvirón, Emilio Prados, Manuel Altolaguirre, Rafael Caneva, Luis Cernuda, León Felipe, Gerardo Diego, José Moreno Villa, Pedro Salinas o Jorge Guillén, aparecieron pronto en ella.<sup>172</sup> Más adelante la revista recordó también a Miguel Hernández, del que decía era poco conocido en Costa Rica y del que reproducía su poema «Las manos».<sup>173</sup> Y Roberto Fernández Durán, en «Han pasado cinco años», conmemoró el recuerdo del asesinado Federico García Lorca.

Víctima de un movimiento reaccionario y de la traición de los militares españoles, en agosto o setiembre de mil novecientos treinta y seis –no hay noticia exacta de la fecha–, fue muerto en Granada el poeta Federico García Lorca.

A los treinta y siete años de vida, la personalidad de su producción había transformado en una forma pocas veces observada el vasto y rico panorama de la literatura española. Con su séquito de gitanos, trastornó las academias, y todo lo vigoroso y artístico del idioma se juntó a la estatura inmensa de su verso y su teatro.

Ahora, con ordenanzas militares, una piara de escritores es orientada por los que gobiernan en España –antigua, amada España– y laboran desde la oscuridad de sus cerebros para fundamentar la cultura de un nuevo y pasajero régimen.<sup>174</sup>

A estos iniciales referentes literarios se sumaron los filosóficos, con José Ortega y Gasset y Miguel de Unamuno como figuras señeras del pensamiento centrista.<sup>175</sup> Por lo que al primero respecta, su alta talla filosófica, reconocida a nivel mundial, y su condición de destacado representante de la inteligencia liberal española lejos de la patria (Ortega se hallaba en los primeros años cuarenta residiendo en América, concretamente en Argentina, física e intelectualmente a muchos kilómetros de la dictadura española), bastaban para hacerlo deseable a los jóvenes reformistas del CEPN y querer tenerlo como

---

<sup>172</sup> En una revisión de la poética vanguardista en lengua española publicada por la escritora costarricense Amalia de Sotela, la autora cita a estos vates españoles. SOTELA, Amalia de, «Fragmento de un comentario sobre poesía de Vanguardia», *Surco*, I, 8 (29 de diciembre de 1940), pp. 12-14.

<sup>173</sup> HERNÁNDEZ, Miguel, «Las manos», *Surco*, IV, 42 (diciembre de 1943), p. 19. Apuntaba el redactor que el poema formaba parte del libro *España Heroica*, posiblemente el libro de igual título editado al cuidado del excónsul general de España en Argentina, Manuel Blasco Garzón, y que contenía una selección de poemas de aliento a la España republicana. *España Heroica*, Buenos Aires, Teatro del Pueblo, 1938 c.

<sup>174</sup> FERNÁNDEZ DURÁN, Roberto, «Han pasado cinco años», *Surco*, II, 16 (3 de septiembre de 1941), p. 25. Resulta interesante comprobar la rapidez con que al autor percibió el erial al que tras el desmoche se vio abocada la cultura española en suelo de España.

<sup>175</sup> Y no sólo centrista. Según Constantino Láscaris, aparte de la influencia durante las dos primeras décadas del siglo XX del ruso León Tolstói y su anarquismo cristiano, ningún otro pensador extranjero influyó tanto en la primera mitad de la centuria en Costa Rica como el español Miguel de Unamuno. LÁSCARIS (1965: 250-251). Mientras, Ortega fue determinante en la mayor parte de sus coetáneos latinoamericanos, bien a través de sus escritos, bien de su presencia directa, siendo una de las figuras intelectuales que más han influido en la cultura hispanoamericana, sobre todo en la Argentina, país al que viajó en tres ocasiones. BEORLEGUI (2004: 405). Así y según el filósofo cubano Humberto Piñera, en “el repertorio de la cultura española contemporánea dos nombres resaltan con extraordinaria significación para los hispanoamericanos: Unamuno y Ortega”. PIÑERA (1960: 367). En cualquier caso, conviene recordar que a diferencia de lo sucedido con el madrileño, el conocimiento del vasco de América fue totalmente libresco; jamás avanzó hacia occidente más allá de su destierro canario. Lo que como más adelante veremos, no le impidió un relativamente amplio conocimiento de la cultura costarricense.

pensador cercano. Un deseo, por otra parte, compartido por algunos de los maestros de esa tierna juventud centrista, caso de Carlos Monge o Isaac Felipe Azofeifa.

Una de las principales ideas que desde el pensamiento del filósofo madrileño afluyó a los intelectuales adscritos al CEPN fue la del papel rector que en la vida pública de una nación está en disposición de jugar una determinada elite social. Así, tanto Gonzalo Facio Segreda como los citados Azofeifa Bolaños y Monge Alfaro, mostraron en *Surco* su total acuerdo con los postulados que en tal sentido había manifestado Ortega. Facio, que se decía seguidor de la taxonomía de organización social esbozada por aquél, aceptó en su artículo «Necesidad de los partidos políticos doctrinarios en la democracia» la distinción propuesta por el madrileño de la presencia en sociedad de dos grupos de hombres: los que componían la minoría selecta y los que se apelotonaban en la masa vulgar. Esa aceptación del aristocratismo orteguiano hizo a Gonzalo Facio esgrimir que la minoría selecta se correspondía con:

individuos cualificados, los que poseen aspiraciones superiores, los que no se contentan con la mediocridad ambiente y se exigen más que los demás, aunque no logren cumplir en su persona esas exigencias superiores. Y son masa, los no cualificados, los que no se valoran a sí mismos, los que están contentos del ambiente que los rodea y viven muy satisfechos de ser como todo el mundo. En fin, los que carecen de preocupaciones superiores y altruistas.<sup>176</sup>

A partir de esta reflexión Facio Segreda defendía la necesidad que según él existía en Costa Rica de partidos políticos organizados alrededor de ideologías claras y programas bien definidos, para llevar a cabo lo cual, la noción de elite rectora de Ortega, la necesidad por éste proclamada de creación de una minoría selecta imbuida de una misma ideología política y social, se le aparecía como la solución más adecuada.

También el enfrentamiento entre lo viejo y lo nuevo, la pugna entre las inercias reactivas del pasado y las fuerzas de avance del futuro, la tensión entre las distintas generaciones, conectaba y hacía útil a Ortega a los centristas. Pensemos si no en la reflexión hecha por el filósofo madrileño en los primeros años treinta respecto al cambio que todo salto generacional implica:

El hecho más elemental de la vida humana es que unos mueren y otros nacen –que las vidas se suceden. Toda vida humana, por su esencia misma, está encajada entre otras vidas anteriores y otras posteriores –viene de una vida y va a otra subsecuente. Pues bien, en ese hecho, el más elemental, fundo la necesidad ineludible de los cambios en la estructura del mundo.<sup>177</sup>

De la indiscutible realidad biológica encerrada en el ciclo vital de nacimiento y muerte, Ortega intentó hacer surgir una completa secuencia a través de la que interpretar el desarrollo histórico. Una secuencia regenerativa que halló inmediato poso entre los jóvenes y los no tan jóvenes reformistas costarricenses de comienzos de la década de

---

<sup>176</sup> FACIO SEGREDA, Gonzalo, «Necesidad de los partidos políticos doctrinarios en la democracia», *Surco*, I, 13 (1 de junio de 1941), p. 4.

<sup>177</sup> ORTEGA Y GASSET (1996: 84). En 1932 Ortega aceptó dar un ciclo de conferencias para el siguiente curso académico con el título: “Sobre la época de Galileo, 1550-1650. Ideas en torno a las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo”. La cita pertenece a la Lección III, “La idea de la generación”, y la tomo de la edición al cuidado de José Luis Abellán en Espasa-Calpe del año 1996.

1940. Ejemplo de ello es que en el tercero de los artículos que dedicó a la defensa de la democracia, Isaac Felipe Azofeifa escribió a cerca del papel que según él los centristas tenían encomendado como servicio a su país, del reciclado que debían hacer de viejas prácticas y actitudes sociales en provecho de nuevas formas de estar y actuar en la vida pública de la nación.

Cada generación tiene en ella [en la vida pública] el deber ineludible de plantearse de nuevo los problemas que plantea la conveniencia social. [...] Nosotros estamos definiendo las tareas que tocan a nuestra generación; sus deberes hacia nuestra democracia.<sup>178</sup>

Un idéntico deseo de conectarse a Ortega a cuenta del concepto de generación es el que manifestaba el editorial de 15 de diciembre de 1940, «Destino de las generaciones», texto en el que, presos del desasosiego, los colaboradores de *Surco* comenzaban definiéndose a sí mismos con la amarga constatación de ser “una generación sin destino”.<sup>179</sup> Y otro tanto cabe decir de Carlos Monge Alfaro cuando en un artículo de febrero de 1944 retomaba dicho concepto y afirmaba que cada generación debía pensar para su patria una meta histórica diferente, una tarea que dotase a esa cohorte etaria de contenido y sentido histórico. A partir de la expresión orteguiana que unía al “yo” con el “mundo”, Monge establecía que la decisión de actuación de todo joven centrista –el “yo”– debía ir firmemente encaminada a la regeneración de su patria –el “mundo”–.

Cuando Ortega y Gasset dice: “Yo y mi mundo”, se coloca en el punto en que está el hombre que piensa, que vive para las ideas, en las ideas y hacia las ideas; en buenas cuentas hacia el mundo. Yo... es decir, mi decisión, mi voluntad, mi ser dirigido conscientemente hacia una meta o fin. Si referimos este fenómeno a un pueblo, a una sociedad, el YO está substituído [sic] por la GENERACIÓN y el mundo por la PATRIA.<sup>180</sup>

Se trataba de lograr, apoyándose en el pensamiento de Ortega, una acción práctica, consciente y vital de la juventud costarricense, en pos de rectificar la negativa deriva histórica a la que en los últimos años, siempre en el parecer de los centristas, la clase gobernante había condenado a Costa Rica.

Transcurridas varias décadas, algún antiguo miembro del Centro continuaría recordando la importancia que para él y para sus compañeros de viaje había tenido tiempo atrás el concepto de generación. Una prueba de ello –y, también, del paulatino agostamiento de las ilusiones juveniles de dicho grupo intelectual– nos la ofrecen las palabras de Luis Barahona, que en el año 1980 afirmaba que durante los gobiernos de Calderón Guardia y Picado Michalski, su generación había sufrido los efectos de una creciente marginación de la vida pública en momentos en que “la creación de la

---

<sup>178</sup> AZOFEIFA BOLAÑOS, Isaac Felipe, «Educación para la democracia. III. Las estadísticas y el ideal de la educación democrática», *Surco*, I, 3 (12 de octubre de 1940), p. 7. Último de la serie de artículos “Educación para la democracia”, tras el segundo ya citado y el primero, *Surco*, I, 1 (15 de septiembre de 1940), pp. 2-3.

<sup>179</sup> EDITORIAL, «Destino de las generaciones», *Surco*, I, 7 (15 de diciembre de 1940), p. 1. Aunque, al finalizar el editorial, los jóvenes universitarios se redimían: “Empezamos diciendo que somos una generación sin destino. Podemos agregar: si queremos podemos ser la generación de más «sorprendentes destinos». Hay un único medio que así sea: por la unidad, por la disciplina”, p. 2.

<sup>180</sup> MONGE ALFARO, Carlos, «Vieja y Nueva política», *Surco*, IV, 44 (febrero de 1944), p. 9.

Universidad abría expectativas y en que la violencia desatada por las brigadas de choque comunista nos incitaban a la resistencia y, finalmente, a la lucha armada”.<sup>181</sup> Y unas páginas más adelante añadía:

La patria de mis años mozos era para mí como una empresa que debía acometer mi generación, seguro de que el cambio lo alcanzaríamos por medio del estudio, del proceso democrático del sufragio popular; de ahí el fervor que pusimos en las labores cívicas y políticas del “Centro para el estudio de los problemas nacionales”; no en vano leíamos entonces las obras de José Ortega y Gasset, del mismo modo que la generación anterior hizo sus armas leyendo a José Enrique Rodó y a José Ingenieros. Pero la juventud se nos fue sin saber cómo y no vimos el cambio tan deseado; llegó luego la madurez y fuimos entrando en años hasta hacernos viejos, enterrando muchos amigos queridos, muchos compañeros de luchas cívicas, con los que también enterramos nuestros ensueños románticos y nuestros proyectos irrealizables.<sup>182</sup>

Tan importante como Ortega y Gasset fue para los colaboradores de *Surco* la figura del filósofo, novelista, poeta y ensayista español Miguel de Unamuno, quien a estos galardones intelectuales sumaba a ojos centristas ciertas cualidades políticas en virtud de sus antiguas simpatías por la izquierda socialista. En ese sentido y a pesar de la mácula que en su hoja de servicios suponía su abrupta y entusiasta adhesión a los alzados en julio del 36, el incidente protagonizado por Unamuno el Día de la Raza de ese mismo año bastó para que los miembros del Centro le excusasen de ser tenido por un pensador totalitario. No es por tanto extraño que, precisamente y tras la inicial mención que vimos realizara en «Algo más sobre la dictadura española» Alberto F. Cañas Escalante, una de las primeras llamadas al filósofo bilbaíno aparecidas en *Surco* hiciese referencia a dicho incidente, al unamuniano “venceréis, pero no convenceréis” con el que el 12 de octubre de 1936 y en el acto de apertura del curso académico de la Universidad de Salamanca, el viejo catedrático de griego interpeló a la milicia levantisca. Otón Acosta Jiménez, confundiendo tal vez a un Unamuno respondón con un Jacinto Benavente acomodaticio, escribía:

Cuando en este nuestro San José –no por capitalino menos provinciano, y cuyos jóvenes triunfan todos en el exterior “después de brillantísimos exámenes que dejaron al tribunal boquiabierto” se halla uno frente a un nazista, recuerda instantáneamente, entre otras cosas, la tragedia enorme que agobiara a España, el grito feroz de “muera la inteligencia” que proferían endemoniados frente a un Benavente, los secuaces del *Caudillo*.<sup>183</sup>

Atraída por la potencia intelectual y el brillo polemista del filósofo español, años más tarde, recién fusionado el CEPN con Acción Demócrata y a punto de refundarse el conglomerado resultante bajo la marca de Partido Social Demócrata, *Surco* regresó a Miguel de Unamuno. Lo hizo a través de una de sus obras, *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905),<sup>184</sup> ensayo que en su momento había venido a añadirse a la producción intelectual

---

<sup>181</sup> BARAHONA (1980: 39).

<sup>182</sup> BARAHONA (1980: 91).

<sup>183</sup> ACOSTA JIMÉNEZ (1940a: 11).

<sup>184</sup> Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes Saavedra, explicada y comentada por Miguel de Unamuno*, Madrid, Librería de Fernando Fe, 1905. En realidad y pese a remitir a esta obra, las citas aparecidas en *Surco* pertenecen al ensayo *El sepulcro de Don Quijote*, publicado en la revista cultural *La España Moderna*, 206 (febrero de 1906), pp. 5-17. Ocurre que Unamuno antepuso dicho

con la que se conmemoró el tercer centenario de la publicación del *Quijote*, efeméride de la que participó buena parte de la inteligencia española e hispanoamericana de la época. Así, en ese año y por parte española, escribieron o dictaron conferencias sobre el *Quijote* figuras de la talla de Juan Valera, Marcelino Menéndez Pelayo, Azorín o Santiago Ramón y Cajal; del lado americano intervinieron en el centenario cervantino pensadores tan relevantes como José Enrique Rodó, Rubén Darío, Amado Nervo, José Sanchos Chocano, Leopoldo Lugones o Juan Montalvo, entre otros. En ese contexto de celebraciones y agasajos, la *Vida de Don Quijote y Sancho* mereció una amplia acogida crítica en las naciones latinoamericanas, tal y como lo ejemplifican los juicios que de la misma emitieron algunos de los escritores antes mencionados (Rodó, Darío, Nervo o Sanchos Chocano), a los que se sumaron los emitidos por intelectuales como Juan Zorrilla de San Martín, Enrique Gómez Carrillo, Ricardo Palma o José de la Riva Agüero, entre otros. Apoyada en esas conexiones, al comenzar la década de 1940 la *Vida de Don Quijote y Sancho* de Unamuno, al igual que el resto de su producción intelectual, resultaba familiar a los pensadores latinoamericanos, incluidos los costarricenses. Así lo demuestran las citas que a su persona y obra recogían las páginas de *Surco*.

La subida de Unamuno al olimpo centrista venía apoyada en la defensa que el español había realizado en su ensayo *El sepulcro de Don Quijote* –como acabamos de indicar, portalón desde la edición de 1914 de su *Vida de Don Quijote y Sancho*– del desenmascaramiento de la mentira. Desnudar la falsedad era una de las labores que los jóvenes miembros del CEPN se habían atribuido a sí mismos como método de denuncia de la doblez que, según ellos, venía promoviendo en Costa Rica la administración de Rafael Ángel Calderón Guardia y, por extensión, cuantas instituciones y personas la protegían y daban sustento. Con esa intención reproducían en su revista frases vertidas por Unamuno en *El sepulcro de Don Quijote*:

Si uno denuncia un abuso, persigue la injusticia, fustiga la ramplonería, se preguntan los esclavos: ¿qué irá buscando con eso? ¿A qué aspira? Unas veces creen y dicen que lo hace para que le tapen la boca con oro; otras que es por ruines sentimientos y bajas pasiones de vengativo o envidioso; otras que lo hace no más sino por meter ruido y que de él se hable, por vanagloria; otras que lo hace por divertirse y pasar el tiempo, por deporte. Lástima grande que a tan pocos le dé por deportes semejantes.

Y unas páginas más adelante:

¿Tropezáis con uno que miente?, gritarle a la cara: ¡Mentira!, y ¡adelante! ¿Tropezáis con uno que roba, gritarle: ¡Ladrón!, y ¡adelante! ¿Tropezáis con uno que dice tonterías, a quien oye toda una muchedumbre con la boca abierta?, gritarles: ¡Estúpidos!, y ¡adelante! ¡Adelante siempre!

¿Es que con eso –me dice uno a quien tú conoces y que ansía ser cruzado– es que con eso se borra la mentira, ni el ladrocinio, ni la tontería del mundo? Quién ha dicho que no? La más miserable de todas las miserias, la más repugnante y apestosa argucia de la cobardía es esa de decir que nada se adelanta con denunciar a un ladrón porque otros seguirán robando, que nada se

---

ensayo a la segunda edición de la *Vida de Don Quijote y Sancho* (1914), reproduciéndose desde entonces en las siguientes ediciones, a alguna de las cuales los escritores de *Surco* debieron acudir.

adelanta con decirle en su cara majadero al majadero, porque no por eso la majadería disminuirá del mundo.

Sí, hay que repetirlo una y mil veces: con que una vez, una sola vez, acabases del todo y para siempre con un solo embustero habríase acabado el embuste de una vez para siempre.<sup>185</sup>

Las alusiones a la personal reinterpretación del genial libro cervantino que constituía la *Vida de Don Quijote y Sancho* se intercalaron en *Surco* con las dedicadas a *La defensa continental* (1942), título de una recopilación de artículos de quien dijimos era uno de los máximos referentes ideológicos del CEPN, el peruano Raúl Haya de la Torre. Al situar a Unamuno junto al emblemático fundador del APRA, y una vez aceptado el mérito intelectual del español, era ahora su valía política la que aumentaba, al punto de servir su nombre como ariete con el que atacar las posiciones mantenidas en Costa Rica por la alianza del Partido Republicano Nacional y el Partido Vanguardia Popular. El ensayo unamuniano sirvió así a la denostación de las intrigas, deslealtades y mentiras que la oposición achacaba a dicha alianza y, más concretamente, a la batalla contra la perfidia moral que según los centristas caracterizaba la actuación del gobierno costarricense. Sucedió dicho asalto, precisamente, en el número de *Surco* en el que se publicaba el ya referido editorial «Teoría y realidad del “Bloque de la Victoria”», íntegramente dedicado a desenmascarar las contradicciones que según la revista existían entre los discursos del poder ejecutivo y la praxis de su acción política.

Pero todavía prestó Unamuno un servicio más a la causa centrista, a cuenta, precisamente, de su accidentado discurso del 12 de octubre de 1936, aquél que lo había elevado a ojos de los reformistas costarricenses a la categoría de irreducible muralla frente al militarismo fascista. En ese sentido, si el filósofo resultó apto al paladar democrático de los Monge Alfaro, Acosta Jiménez o Barahona de turno, lo fue en tanto éstos hicieron de él y de su obra una lectura en clave regeneracionista, liberal y, sobre todo, contraria a todo uso político dictatorial, incluida ahí la amenazadora dimensión totalitaria que para ellos representaba el comunismo en Costa Rica.

La anterior mención a un Unamuno intensamente politizado como resultado de la interpretación partidaria de algunos de sus actos públicos por parte de los centristas nos induce a determinar el grado de influencia que tuvieron en éstos ciertos políticos españoles del momento. En ese orden y tal y como había sucedido con literatos y filósofos, la primera prueba que debieron superar esos notables de la política española fue haber mantenido una radical oposición a la dictadura de Franco. Sin embargo, eso no bastó, pues para ser aceptados como referentes ideológicos por los reformistas costarricenses aquellos debían ser partícipes de una opción democrática de carácter liberal y abiertamente opuesta al comunismo que posibilitase su anclaje en los postulados de similar signo mantenidos por el CEPN. Así y en atención a este segundo filtro, si en *Surco* no había tenido cabida el pensamiento de algunas de las figuras señeras de la cultura española de finales del siglo XIX y principios del XX —el conservador de Ganivet, Menéndez Pelayo o del último Azorín—, y menos aún el reaccionario que unos años más

---

<sup>185</sup> Ambas en UNAMUNO, Miguel de, «Vida de don Quijote y Sancho [Fragmentos]», *Surco*, V, 51 (diciembre de 1944-enero de 1945), pp. 11, 15. Pueden cotejarse, respectivamente, con las citas originales en UNAMUNO (1992: 140, 147).

tarde se ventilaría en ciertos espacios de esa misma cultura –lo postularían Maeztu, Vizcarra, Giménez Caballero o un liberal tardíamente reconvertido en presbítero como García Morente–, tampoco halló eco en la revista del Centro la actuación política de Azaña, Giral, Largo Caballero o Negrín, por citar tan sólo a personalidades tan descollantes como la del presidente y los distintos jefes de gabinete de la república en guerra. Todos quedaron sin hueco en el altar impreso de la grey centrista.

En realidad, muy pocos son los políticos españoles citados en las páginas de *Surco* cuya autoridad moral o actuación política merezcan de la revista loa o encomio.<sup>186</sup> Los únicos que cabe situar en ese cajón son dos hombres de opuesto signo político, aunque unidos por unas cuantas cuestiones básicas, entre las que podríamos mencionar su inequívoca defensa a la altura de 1936 del sistema liberal de democracia representativa, su republicanismo activo y su declarada oposición a todo modelo político de corte autoritario. El primero de esos hombres fue el líder socialista Indalecio Prieto; el segundo, el conservador Ángel Ossorio y Gallardo.

La cercanía de los centristas a Indalecio Prieto se explica mejor si atendemos, en línea con las cuestiones a las que acabamos de aludir, a un par de asuntos: el primero, que Prieto había encabezado el ala más liberal del Partido Socialista Obrero Español durante los años de la II República y la guerra civil, oponiéndose a las tendencias revolucionarias existentes en aquél y a su radicalización ideológica; la segunda y derivada de la anterior, que se había mostrado contrario a la colaboración de su organización política con los comunistas españoles. El líder socialista simbolizaba, con las oportunas distancias de contexto social y cultura de partido, la línea de acción política de carácter democrático, progresista y reformista que el CEPN deseaba implementar en Costa Rica. Exiliado en México y bien conocido en toda América Latina, donde por aquellos años publicaría *La tragedia de España* (1939) y *Discursos de América* (1944),<sup>187</sup> Prieto era un convencido anticomunista del agrado de los intelectuales costarricenses apiñados en torno a la revista *Surco*, tal y como lo demuestran las referencias que en la misma se hicieron a su figura.

Fueron tres las llamadas a Prieto aparecidas en *Surco*, las tres en forma de cita de autoridad. La primera llevaba por título «Opinión de un socialista español sobre la negativa del laborismo inglés a admitir en su seno al comunismo»; la segunda, «Opinión sobre el valor de la colaboración comunista, de un líder del Frente Popular español»; la tercera, «Cómo se explica un socialista español lo inhumano y rebañista del miembro

---

<sup>186</sup> Se trató, en cualquier caso, de una autoridad moral en la distancia, pues en su exilio, los políticos republicanos españoles apenas pisaron las tierras de Costa Rica. Así explicaba Luis Barahona la frustración que la falta de esa presencia física provocó entre la juventud centrista: “En un principio tuvimos la esperanza de que tal vez íbamos a escuchar lecciones magistrales dadas por catedráticos españoles republicanos, pero la pusilanimidad de nuestros políticos y en parte también, los celos de algunos intelectuales criollos y el temor a las novedades de nuestras gentes, impidieron la llegada de aquellos grandes desterrados que terminaron anclando en otras tierras donde realizaron una obra intelectual de gran trascendencia para la cultura de esos países”. BARAHONA (1980: 17-18). Una de las pocas excepciones fue la del filósofo Teodoro Olarte Sáenz del Castillo (Vitoria, 1908-San José, 1980), quien tras un periplo americano llegaría en febrero de 1940 a Costa Rica, donde ejercería durante largos años como profesor, y la del catedrático y diplomático Antonio Jaén Morente (Córdoba, 1879-San José, 1964), quien en la recta final de su vida residió en Costa Rica, país que había visitado en 1943 en calidad de conferenciante. Para Olarte y su estancia costarricense, JIMÉNEZ MATARRITA (2001); para Jaén, MARTÍNEZ RIAZA (2014: 336-338).

<sup>187</sup> Indalecio Prieto, *La tragedia de España. Discursos pronunciados en América del Sur*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1939; y *Discursos de América. Con el pensamiento puesto en España. 1939-1944*, México D. F., Ediciones de la Federación de Juventudes Socialistas de España, 1944.



comunista». <sup>188</sup> Considerado en las dos primeras como un “líder antifascista español”, se le mostraba en todas ellas incrédulo de las, según él, rectificaciones aparatosas que caracterizaban a los comunistas, los cuales, añadía, cuando pregonaban deseos de unidad con el socialismo no buscaban otra cosa que apoderarse de la fuerza de éste para después dominarlo y utilizarlo en interés propio. De esta forma, el “socialista a fuer de liberal” que fue Indalecio Prieto, <sup>189</sup> sirvió a las posiciones socialistas y liberales, amén de anticomunistas, de los colaboradores de *Surco*.

Junto a Prieto apareció en un par de ocasiones en la revista del CEPN Ángel Ossorio y Gallardo, en su juventud hombre de derechas, esmerado católico y maurista convencido, posteriormente reconvertido en defensor desde posiciones conservadoras de la II República. Contrario por igual al fascismo y al comunismo, Ossorio se había refugiado en Argentina tras el triunfo franquista y formaba parte en los primeros años cuarenta del gabinete en el exilio que en aquel país presidía José Giral. La presencia de Ossorio en *Surco* se explica mejor si entendemos que su figura sintetizaba buena parte de lo que los centristas pensaban de la reciente situación política española y, por supuesto, del franquismo, régimen que equiparaban, al considerarlo basado en una ideología totalitaria, con el comunismo. Con esa intención la revista recuperó unas líneas escritas recientemente por Ossorio para *Repertorio Americano* (en concreto, para su edición del 11 de septiembre de 1943). En la breve reseña que *Surco* ofrecía del texto del político español podía leerse:

Los republicanos somos anti-comunistas. Los comunistas son anti-liberales. La pugna de los sistemas es irreprimible y a ello obedece nuestra posición antagónica; nunca a personalismos.

Habría que advertir la rectitud de nuestro proceder. Los comunistas no nos buscarían a nosotros porque son imperialistas, dictatoriales, autocráticos y responden a inspiraciones extranjeras. En Rusia nadie puede combatir el régimen de Stalin y en España ocurriría lo mismo si un día se estableciese el comunismo.

Nosotros somos demócratas, hablamos con todo el mundo, admitimos todas las contradicciones, repudiamos los hechos criminales pero admitimos todas las ideas, aun las que más nos desagradan. De modo que, por ser nosotros lo que somos, llamaríamos a los comunistas a nuestro seno parlamentario, a pesar de ser ellos lo que son. <sup>190</sup>

El anticomunismo de Ángel Ossorio hacía de él, como vimos sucedía con Indalecio Prieto, un político del favor de los articulistas de *Surco*. De este modo, la verdadera causa por la que ambos aparecían en la revista no era tanto por mostrar a los lectores costarricenses la opinión de dos destacados representantes del exilio republicano español, además de dirigentes políticos de no poca responsabilidad, sino porque la razón

---

<sup>188</sup> PRIETO, Indalecio, «Opinión de un socialista español sobre la negativa del laborismo inglés a admitir en su seno al comunismo», *Surco*, IV, 41 (noviembre de 1943), p. 8; «Opinión sobre el valor de la colaboración comunista, de un líder del Frente Popular español», *Surco*, IV, 41 (noviembre de 1943), p. 10; y «Cómo se explica un socialista español lo inhumano y rebañista del miembro comunista», *Surco*, IV, 45 (marzo de 1944), p. 18.

<sup>189</sup> Así se declaró Prieto en la conferencia “La libertad, base esencial del socialismo”, pronunciada en la bilbaína Sociedad El Sitio el 21 de marzo de 1921.

<sup>190</sup> OSSORIO Y GALLARDO, Ángel, «Posición recta y ejemplar del Demócrata ante el Comunista», *Surco*, IV, 40 (octubre de 1943), p. 36. En la segunda de sus apariciones en la revista Ossorio tildaba a Franco, al que de nuevo unía con Stalin, de tirano. OSSORIO Y GALLARDO, Ángel, «El partido único: liquidación de la democracia», *Surco*, IV, 46 (abril de 1944), p. 3.

y el sentir político de éstos coincidía plenamente con los valores defendidos por el CEPN, singularmente en lo que se refiere a una común estrategia y táctica política contraria al marxismo. No es casual así que aunque en algún momento se les nombrase como líderes antifascistas españoles, Prieto y Ossorio lucieron en *Surco* antes como anticomunistas que como antifranquistas, antes como dirigentes enfrentados a Stalin que como decididos opositores a Franco. Tal vez las fechas en que las palabras de ambos políticos resonaron en la revista del Centro, entre octubre de 1943 y abril de 1944, tengan algo que ver con ello, pues sucedió, precisamente, cuando la alianza entre el gobierno costarricense y el Partido Vanguardia Popular dominaba la escena política de la nación. Así pues, Prieto y Ossorio, como el Unamuno de la *Vida de Don Quijote y Sancho*, fueron balas de plata contra el comunismo en manos de los centristas.

### **3.4. Conceptos alternativos a la hispanidad: americanismo, panamericanismo, centroamericanismo e indoamericanismo**

La respuesta ofrecida en *Surco* al ideario de la hispanidad no puede desvincularse del uso dado en la revista a otros conceptos alternativos que, al igual que aquél, pretendían dar forma y dotar de contenido a los diversos tipos de relaciones posibles entre las repúblicas americanas de habla y cultura española y la antigua metrópoli colonial. En ese sentido y si bien desde España se deseaba hacer de dicho ideario el exclusivo modelo para esas relaciones, los afiliados al CEPN dispusieron de otros instrumentos con los que tratar de articular los vínculos que a su parecer debía establecer Costa Rica –y por extensión, la totalidad de naciones latinoamericanas– con la madre patria. Para intentar comprender mejor el definitivo rechazo de los centristas al ideario nacionalcatólico de hispanidad, considero necesario estudiar primero la forma en que éstos acogieron en su revista conceptos alternativos a éste como americanismo, panamericanismo, centroamericanismo o indoamericanismo, los cuales, y ello no es menos importante, resultaron también, en uno u otro sentido, elementos clave en la elaboración de su discurso en torno a la identidad nacional costarricense.

El primero de esos conceptos es el de americanismo, el cual y por los años en los que *Surco* apareció venía siendo representado en Costa Rica por una de las grandes revistas continentales de la época, la ya citada *Repertorio Americano*. Fundada en San José en septiembre de 1919 por Joaquín García Monge,<sup>191</sup> uno de aquellos costarricenses sin universidad de los que en su momento hablé, y activa hasta el año 1959, *Repertorio Americano*, adornada en su nacimiento con el frontispicio de “Semana de cultura hispánica. De Filosofía y letras, Artes, Ciencias, Educación, Misceláneas y Documentos”, era, según afirmó el historiador finés Jussi Pakkasvirta, una revista “cuyas tareas fueron, sobre todo, el fortalecimiento de la conciencia continental y la creación de la comunidad imaginada y utópica latinoamericana”.<sup>192</sup> En la amplia nómina de relevantes pensadores latinoamericanos y españoles que en ella escribieron aparecía el nombre de Miguel de Unamuno, quien publicó en el número del mes de agosto del año 1921 un texto

---

<sup>191</sup> Joaquín García Monge (1881-1958) fue un intelectual comprometido que participó en la fundación en 1929 del Partido Alianza de Obreros, Campesinos e Intelectuales, considerada la primera organización ideológica en Costa Rica. Desempeñó entre otros muchos cargos el de director de la Escuela Normal y el de ministro de Instrucción Pública, si bien su gran obra resultó de la edición de *Repertorio Americano*.

<sup>192</sup> PAKKASVIRTA (1993: 90).

encomiástico para con la cosmopolita publicación de García Monge en el que también se loaba el nivel cívico y educativo alcanzado por la sociedad costarricense:

El Repertorio Americano es una excelente revista que se publica en San José de Costa Rica y que dirige el Sr. García Monge. Es de lo más jugoso y de lo más culto que conocemos de esas tierras. Refleja muy bien el envidiable nivel de cultura pública a que ha llegado la pequeña República de Costa Rica.<sup>193</sup>

Las palabras del filósofo vasco nos sirven para situarnos ante una publicación que desde finales del año 1929 venía consagrándose en Costa Rica al acrecentamiento de una visión continental de carácter latinoamericano y en la que los futuros miembros del CEPN descubrieron no pocos referentes culturales y de la que adquirieron un buen número de valores políticos. Ello sucedió a cuenta de tres bienes principales que *Repertorio Americano* atesoró y de los que aquellos se beneficiaron. El primero, su alto nivel intelectual, al convertirse la revista en referente de opinión válido no sólo en tierras costarricenses sino y sobre todo para buena parte de lo más granado de la intelectualidad latinoamericana de la época, la que iba de Gabriela Mistral a José Vasconcelos, de Leopoldo Lugones a José Carlos Mariátegui, de Manuel Ugarte a José Ingenieros. El segundo se derivó del rol protagonista dado en sus páginas a las élites intelectuales progresistas latinoamericanas, el cual llegado el momento casaría bien con el tono que para la intelectualidad costarricense propondría *Surco*. En ese sentido, en ambas publicaciones resultó fundamental la noción del papel rector de la *intelligentsia* y, con ella, la del pensador socialmente comprometido. Finalmente, la revista de García Monge sirvió como referente a numerosos afiliados del Centro en virtud de cuestiones mucho más personales y cercanas que las hasta aquí referidas, aunque en absoluto menos importantes. A la simpatía del CEPN por la revista y por su promotor colaboró sin duda el que éste hubiese sido compañero de fatigas de algunos de los centristas más maduros, caso de Isaac Felipe Azofeifa o Carlos Monge, con los cuales el fundador de *Repertorio Americano* compartía una pasada estada estudiantil en Chile y, consecuentemente, su calidad de “chilenoide”.<sup>194</sup> De esa forma y bajo todas estas premisas no es arriesgado

---

<sup>193</sup> Cito a partir de PAKKASVIRTA (1993: 91), quien da como referencia para las palabras de Unamuno *Repertorio Americano*, tomo III, 13 (agosto de 1921), p. 169. Al parecer, Unamuno recibía puntualmente la revista en su exilio en Hendaya entre los años 1925 y 1930. Según el filósofo costarricense José Guillermo Malavassi Vargas, fruto del intercambio epistolar entre el español y García Monge, *Repertorio Americano* reprodujo “149 artículos de Unamuno: entre ellos tres cartas y una poesía inéditas. Además 119 artículos sobre él: 17 de costarricenses; y 102 de extranjeros. Esto representa una monumental bibliografía que coloca a Unamuno –en este aspecto– a la altura de grandes americanos”. MALAVASSI VARGAS (1959: 49). En otros de sus trabajos, Malavassi precisa las referencias de esos ciento cuarenta y nueve textos de Unamuno en *Repertorio Americano*, a las que añade los doce artículos publicados entre 1907 y 1916 en la Colección Ariel y diez aportaciones unamunianas aparecidas en *El Noticiero* de 1950 a 1958. MALAVASSI VARGAS (1961). Unamuno fue uno de los intelectuales españoles con más presencia en Costa Rica y en toda Latinoamérica a lo largo de la primera mitad del siglo XX, influencia prolongada merced al aval de los republicanos españoles exiliados a dicho continente, quienes lo llevaron consigo. José Ferrater Mora, Antonio Sánchez Barbudo, Juan David García Bacca, José Gaos y, sobre todo, Francisco Ayala y todavía más Américo Castro, fueron, según apreció el filósofo José Luis López Aranguren, “los hombres en quienes más patente se ve al acercamiento a Unamuno”. LÓPEZ ARANGUREN (1953: 139).

<sup>194</sup> Sobre el triste destino de los “chilenoide”, según Isaac Felipe Azofeifa arrinconados por la administración del presidente Calderón Guardia, y concretamente sobre el del director de *Repertorio Americano*, escribía aquél: “Joaquín García Monge, tirado de su dirección de la Biblioteca Nacional para pagar en ella servicios políticos a un famoso politicastro, y negada su obra del “Repertorio” con la afirmación burlesca de “Goma y Tijeras””. AZOFEIFA BOLAÑOS (1944a: 10).

afirmar que la influencia de *Repertorio Americano* fue grande entre los miembros del Centro, fuesen estos hombres maduros o muchachos jóvenes. De esa influencia se derivó que la línea editorial de la revista de García Monge, cuya vocación declarada era la de orientar la conciencia de las naciones americanas de habla española hacia un horizonte de alcance continental, promoviese en muchos centristas desvelos similares.

Al asentar en *Repertorio Americano* uno de los pilares del americanismo de *Surco* hacemos conscientemente del mismo un ideal de carácter eminentemente cultural. Y creo que no erramos pues, al fin y al cabo, la publicación que cada quince días Joaquín García Monge lanzaba al mercado se declaraba, según vimos rezaba su subtítulo, difusora de lo más granado de la “cultura hispánica”. Haríamos mal, sin embargo, en quedarnos ahí, pues además de una vertiente nítidamente cultural, el americanismo defendido desde las páginas de *Surco* estuvo dotado desde sus inicios de un alto contenido político. Y lo estaba, fundamentalmente, en virtud de la inseparable asociación que los centristas establecieron en su discurso entre americanismo y defensa de la democracia. Partían en su análisis de la consideración del continente que habitaban como una tierra guiada desde tiempos de la independencia por los principios de libertad e igualdad, los cuales formaban parte del acervo imborrable que constituía el patrimonio moral de América. También creían que esa herencia de libertad e igualdad estaba sometida a graves peligros a cuenta de lo convulso de los años en que se fundó la revista, y pensaban, al igual que el resto de los partidarios de las democracias liberales en el continente americano, que en dicho contexto, ese sistema de gobierno sólo podía ser asegurado en él –y por extensión, en el resto del mundo– si quedaba al resguardo del paraguas estadounidense.

En relación con ello y sin desdeñar el rol que el peso económico y la potencia militar estadounidense debían desempeñar, los centristas pensaron que eran las cualidades morales y las virtudes políticas que el disfrute de la libertad daba a los Estados Unidos las que legitimaban a esa nación para actuar como centinela y universal resguardo de la democracia. Por ese motivo la mirada de quienes escribieron en *Surco* trató de ser amable para con ese país, lo que no les impidió advertir que los márgenes de la actuación estadounidense respecto al resto de repúblicas americanas debían ser fijados con meridiana claridad. Expresaba bien la idea uno de los editoriales de comienzos del año 1941:

Que Roosevelt haya ofrecido un buen vecindaje a la América Latina y lo haya hecho real en repetidos casos –que sería obsecación desconocerlo–, no es razón para que, enternecidamente, le entreguemos entonces, cuanto quiera y en las condiciones que lo quiera –como se ha hecho, por ejemplo, con la Carretera Panamericana, y parece que va a hacerse con las llamadas cuotas de hombres y la concesión de bases militares–, sino, por el contrario, para que seamos debidamente exigentes de equidad y de garantías en cuanto tratado hagamos con su país.

De ninguna manera rehusaremos a cooperar con los Estados Unidos en su histórica tarea de preservación democrática, como quisieran que fuera los idealistas de izquierda o los falsos apóstoles de derecha –saboteadores ambos, en esta ocasión, de la seguridad continental y nacional.

Pero por modo alguno, tampoco, entregaremos en cuerpo y alma –recursos y soberanía– al yankee, que si felizmente tiene ahora un mandatario liberal en la Casa Blanca, tiene también un permanente amo voraz en Wall Street.<sup>195</sup>

---

<sup>195</sup> EDITORIAL, «Pensamos. Defensa continental», *Surco*, I, 9 (2 de febrero de 1941), p. 2.

Alejados de la “nordomanía” de la que a comienzos de la centuria había hablado José Enrique Rodó,<sup>196</sup> pero precavidos ante el peligro que un descontrolado poder estadounidense podía suponer para Costa Rica y el resto de América Latina; así se nos aparecen los miembros del Centro al comenzar la década de 1940. Esa situación intermedia, esa mezcla de necesidad de apoyo para la defensa de la democracia y desconfianza ante la secular avidez de los Estados Unidos, tal vez explique la aproximación de los colaboradores de *Surco* a un nuevo concepto con el que trataron de articular las relaciones norte-sur en el continente. Así, la fe en la democracia y su deseo de preservarla de las potencias extracontinentales que por aquel entonces la amenazaban, junto al nuevo rumbo que la administración Roosevelt había dado a su política interamericana, insufló ánimos entre los centristas y les empujó a aproximarse, con intención de cambiarla, a una doctrina política hasta ese momento al casi exclusivo servicio de los Estados Unidos de Norteamérica: el panamericanismo.

Nacida como reverbero del decimonónico *Manifest Destiny* y al calor del deseo de Washington de unir América bajo su dominio, los intelectuales costarricenses cercanos al reformismo progresista que *Surco* representaba buscaron redefinir dicha doctrina y desprenderla de sus significados más declaradamente hegemónicos con la intención de hacerla asumible al conjunto de las naciones latinoamericanas. Y a ese intento de reorientación del panamericanismo se ligaron muchas de las reflexiones aparecidas en *Surco* en relación con la política exterior costarricense. En una de las primeras, de fecha tan temprana como la del mes de septiembre del año 1941, al plantearse en una sección dedicada a la política continental la actuación que el CEPN exigía para Costa Rica, Otón Acosta avanzaba precavidamente que toda propuesta de alianza con los Estados Unidos del presidente Franklin Delano Roosevelt debía estar basada en la previa equiparación de los conceptos democracia y panamericanismo:

El Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales [...] tiene como objetivo primordial de su política exterior [...] participar en franca y estrecha colaboración panamericana. Pero precisa antes estructurar el plano en que dichas aspiraciones van a tener o a pretender lograr, positiva realización: serán “democracia” y “panamericanismo” dos términos paralelos o casi amalgamados en nuestro haber ideológico.<sup>197</sup>

Ilusión ingenua o no, lo cierto es que la situación internacional y la actitud política de la administración Roosevelt respecto a Latinoamérica permitían una apuesta en favor de la fusión de ambos conceptos, una apuesta respecto a la cual, hay que precisarlo, los centristas siempre se mantuvieron vigilantes. Por ello, la reivindicación de un remozado panamericanismo auténticamente democrático en su articulación entre las distintas nacionales que se quería libre de la hegemonía estadounidense ocupó las páginas de la revista. De esa forma y al tratar la noticia de las primeras reuniones que representantes

---

<sup>196</sup> “Tenemos nuestra *nordomanía*”, había escrito Rodó en su ensayo *La vida nueva de Ariel* (1900). RODÓ (2000: 196). Con ese término el pensador uruguayo aludía al embeleso latinoamericano por todo lo anglosajón, y a su acrítica aceptación e imitación al sur del Río Grande. Utilizado en Francia por Charles Baudelaire, antes de que Rodó lo retomase el cubano José Martí lo había reconvertido en “yanquimanía”.

<sup>197</sup> ACOSTA JIMÉNEZ, Otón, «Lo que el Centro propone (Desarrollo de algunos puntos de su Programa de Acción)», *Surco*, II, 16 (3 de septiembre de 1941), p. 21.

económicos estadounidenses y británicos estaban llevando a cabo en la virginiana localidad de Hot Springs para la organización del futuro mundo en paz (delegaciones comandadas respectivamente por los economistas Harry Dexter White y John Maynard Keynes), un intelectual como Fernando Fournier defendía el avance hacia la democratización que, según él y precisamente a impulso de Costa Rica, desde el año 1923 había “venido siguiendo el Panamericanismo”.<sup>198</sup> A esta llamada en favor de una nueva y más democrática política panamericana, libre de imperialistas injerencias *yankees*, se unieron en la revista del CEPN otros y distintos reclamos, unos lamentando las fallas que hasta ese momento habían lastrado al sentir panamericanista, otros demandando su reconstrucción en términos distintos a los hasta entonces conocidos. Como ejemplo de esa necesaria refundación del concepto de panamericanismo, en el ya referido número especial que *Surco* dedicó a la administración Calderón Guardia y al abordar el estudio de la política internacional mantenida por ésta, se apuntaba, bajo el ilustrativo epígrafe de “Costa Rica y el Panamericanismo”, que:

La actitud del gobierno antes esa doctrina volátil y ayuna de contenido económico o político fué la de simple adhesión a los acuerdos emanados de las conferencias de Buenos Aires, Lima, Panamá y La Habana, celebrada respectivamente en los años de 1936, 1938, 1939 y 1940. Consecuencia lógica de esa solidaridad fué nuestra declaratoria de guerra a los países del Eje.<sup>199</sup>

Además de informarnos de la suscripción de Costa Rica a los acuerdos de defensa continental alcanzados en esas cuatro reuniones diplomáticas,<sup>200</sup> la cita anterior indica el deseo centrista de que la doctrina del buen vecindaje se mostrase por parte estadounidense no sólo en palabras y declaraciones públicas de fraternidad hemisférica, sino también en hechos políticos concretos y efectiva ayuda económica. Ese panamericanismo solidario, multilateral y algo más equilibrado entre las partes que *Surco* reclamaba, suponía en la práctica la demanda de su reconstrucción a partir de una justa cooperación y colaboración mutuas. De esta forma y cuando a finales del verano del año 1944 el CEPN fijó en su revista el resumen programático del nuevo partido político que su confluencia con el grupo Acción Demócrata estaba a punto de fundar, en el apartado consagrado a cuáles debían ser las pautas rectoras de las relaciones internacionales costarricenses se proponía, en su punto cuarto, una política de “colaboración panamericana a base del respeto recíproco de las nacionalidades”.<sup>201</sup> Reminiscencias wilsonianas aparte, expresiones como ésta son buena prueba de que los centristas creyeron necesaria una reconstrucción en nuevos términos de la doctrina panamericanista.

Y en ese sentido la solución podía estar, siempre para los intelectuales del Centro, en los valores culturales que según su opinión caracterizaban al concepto de americanismo, los cuales debían amalgamarse al ideario eminentemente político que el panamericanismo representaba, una vez depurado éste de las exigencias estadounidenses

---

<sup>198</sup> FOURNIER ACUÑA, Fernando, «Planes para la Post-Guerra», *Surco*, III, 37 (julio de 1943), p. 19.

<sup>199</sup> «La Política Internacional», *Surco*, IV, 47 (mayo-junio de 1944), p. 77.

<sup>200</sup> En realidad, sólo fue Conferencia Panamericana la celebrada en Lima en 1938, la VIII de la secuencia histórica. La de 1936 en Buenos Aires se celebró en calidad de Conferencia interamericana de consolidación de la paz. Las de Panamá (1939) y La Habana (1940) fueron las dos primeas reuniones de consulta de ministros de relaciones exteriores americanos celebradas con motivo de la II Guerra Mundial.

<sup>201</sup> «Las bases del nuevo partido» (1944: 14).

de sumisión latinoamericana. Ilustra esa intención de incardinar lo mejor de los valores culturales latinos contenidos en el americanismo en lo más valioso del universo político democrático del panamericanismo anglosajón, la reseña aparecida en *Surco* del libro del profesor T. H. Reynolds, director de la División de Historia del Colegio de Agricultura y Mecánica de Oklahoma, *The Progress of Pan-Americanism* (1942).<sup>202</sup> Facilitada su reproducción por cortesía del norteamericano *Coordination Committee for Costa Rica*, la nota bibliográfica valoraba que el autor hubiese atinado a ver en su obra la cuestión panamericana no desde una perspectiva política sino cultural y, más concretamente, en términos de la herencia que en ese ámbito definía la realidad histórica de las repúblicas americanas. Fuera como fuese y dejando al panamericanismo por ahora de lado, atenderé al tercero de los conceptos a los que antes aludí, el de centroamericanismo.

El ideal de unidad centroamericana era un residuo de los primeros tiempos de la independencia en el istmo, cuando durante aproximadamente un cuarto de siglo se creyó en la posibilidad de establecer y mantener una especie de federación de repúblicas en América Central.<sup>203</sup> En los años finales del XIX y primeras décadas del XX, una serie de intelectuales como el salvadoreño Alberto Masferrer Mónico (1868-1932), el nicaragüense Salvador Mendieta Cascante (1879-1958) o el guatemalteco Carlos Wyld Ospina (1891-1947), dieron la batalla unionista mediante un discurso terapéutico de base regeneracionista en el que la educación jugaba un papel rector. Situado en el terreno de la hegemonía cultural antes que en el de la lid política, ese discurso estuvo vinculado a una filosofía de carácter espiritualista que sus cultivadores denominaron teosofía, a una pedagogía cívica reformista que pretendía extender la ciudadanía a los grupos sociales y colectivos étnicos hasta ese momento no afectados por ésta –indígenas y mujeres, fundamentalmente– y a una postura de afirmación identitaria cuya base era la tradición propia, hispana e indígena, por oposición a la anglosajona.<sup>204</sup> En esas primeras décadas del XX los teóricos unionistas fundaron una serie de órganos de prensa que generaron una fuerte corriente de opinión pública, con revistas como *Cypactly*, *Estudio*, *Orientación* o *Vida*, y periódicos como *El Unionista* o *Patria*. También publicaron obras doctrinales, caso de los trabajos de Salvador Mendieta *El problema unionista de Centroamérica y los gobiernos locales* (1930) y *La enfermedad de Centro América* (1934),<sup>205</sup> en línea este último con el regeneracionismo hispano y directamente deudor de *Los males de la patria y la futura revolución española* (1890) de Lucas Mallada y de *El problema nacional: hechos, causas, remedios* (1899) de Ricardo Macías Picavea.

---

<sup>202</sup> T. H. Reynolds, *The Progress of Pan-Americanism. A survey of Latin American opinion*, Washington, Public Affairs Press, 1942. La reseña en «Un nuevo libro sobre problemas panamericanos», *Surco*, IV, 45 (marzo de 1944), p. 16.

<sup>203</sup> Es posible ligar el ideal unionista centroamericano con la conciencia que mantuvieron por aquellos años distintos intelectuales latinoamericanos para con sus respectivas áreas de procedencia geográfica. Es el caso de Eugenio María de Hostos (1839-1903) y su ideal de unidad antillanista. Según María Dolores González-Ripoll, en el intelectual puertorriqueño dicha conciencia partió de una realidad geográfica que Hostos reconvirtió en sentimiento de nacionalidad regional. GONZÁLEZ-RIPOLL NAVARRO (1999: 302).

<sup>204</sup> CASAÚS ARZÚ (2002: 325-326).

<sup>205</sup> Salvador Mendieta Cascante, *El problema unionista de Centroamérica y los gobiernos locales*, Quetzaltenango, Francisco Ocheinta, 1930; y *La enfermedad de Centro América*, 3 vol., Barcelona, Tipografía Maucci, 1934.

Como el americanismo en su vertiente más declaradamente panhispanista (pensemos en ese sentido en *Repertorio Americano*),<sup>206</sup> el unionismo centroamericano no se definía por su vinculación localista o por un determinado discurso sobre el carácter de la nación, sino que más bien se decantaba por el concepto de supranacionalidad, prestigiando en él no tanto el aspecto racial cuanto el cultural. En ese sentido y según expone Teresa García, su discurso público hacía referencia a la *patria grande* que era la Centroamérica del hondureño José Cecilio del Valle, incompatible con la *patria chica* que pudiera ser cualquiera de sus naciones, pues al parecer de sus adalides nada o muy poco se podía hacer por el bien de la región si no se suprimían sus cinco gobiernos independientes. Visto así:

La Patria, más que la nación, reflejaba el ideal de tolerancia unionista; se entendía como sentimiento de pertenencia y posesión del individuo ligado al terruño, en el que tenían cabida y donde podían integrarse todos sin distinción de clase u origen.<sup>207</sup>

Y al igual que algunos los más destacados panhispanistas del momento, caso de los costarricenses Joaquín García Monge y Roberto Brenes Mesén, o del líder político salvadoreño Augusto César Sandino, los unionistas centroamericanos se opusieron frontalmente a la unión panamericana que había propuesto en 1899 el secretario de Estado norteamericano, James G. Blaine, a la que consideraban un mero subterfugio del imperialismo *yankee*. En esa misma línea se encontraban intelectuales como José Martí, Rubén Darío, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Pedro Henríquez Ureña o José Ingenieros.

En Costa Rica, por esos años, el unionismo mantuvo un nivel bajo en comparación con lo que sucedía en El Salvador, Nicaragua y, sobre todo, en Guatemala, verdadero corazón del impulso centroamericanista. Discreto, pero no inexistente, pues la estancia de Alberto Masferrer en el país entre los años 1885-1886 y su posterior regreso a San José en 1907 como cónsul del Estado salvadoreño en esa nación, facilitó la asimilación del unionismo entre ciertos individuos de las elites cultas costarricenses. Fue el caso de los citados García Monge y Brenes Mesén, con quienes Masferrer coincidió durante esas estancias. A ello habría que sumar que, según Marta Casaús, en la Costa Rica de la década de 1940 tuvo lugar lo que la historiadora define como una “recuperación masferreriana”.<sup>208</sup>

Como hemos comprobado, *Surco* fue una publicación nacionalista, también, aunque menos, continentalista, y sólo en un grado muy menor atendió a cuestiones de índole regional. Sin llegar a renegar de su historia y de su realidad geográfica, los viejos sueños de unidad centroamericana nunca actuaron en ella como referentes políticos. El CEPN ni poseyó ni mucho menos promovió aspiraciones de integración política regional. De hecho, las escasas menciones a una posible alianza de las cinco naciones un día unidas –Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua y Costa Rica– se limitaron al campo de lo educativo y lo cultural. Valga como testimonio el artículo «Hacia un nuevo sentido del

---

<sup>206</sup> Marta Casaús incide en el papel que jugó la revista que editaba Joaquín García Monge en la expansión por toda América Latina de ideas espiritualistas y de orientación teosófica o vitalista originarias del discurso filosófico unionista. CASAÚS ARZÚ (2002: 335).

<sup>207</sup> GARCÍA GIRÁLDEZ (2005: 145).

<sup>208</sup> CASAÚS ARZÚ (2005: 186).



Centro-americanismo», en el que el historiador de cabecera de los centristas, Carlos Monge Alfaro, señalaba, apoyándose en dos de las más relevantes figuras históricas surgidas de las independencias centroamericanas, el costarricense Florencio del Castillo y el antes citado José Cecilio del Valle, que por el momento sólo era posible –y por tanto, deseable– vislumbrar una integración de las repúblicas ístmicas desde una perspectiva cultural:

Si los precursores en todo momento y lugar hicieron ver la necesidad de unirse en un todo coherente y orgánico hoy se presenta con mejores posibilidades de éxito la unión de Centro América, en el sentido de hecho de cultura, de amplitud y comprensión espiritual. Existe una técnica avanzada que facilita la explotación y la comprensión de las diferentes zonas agrícolas del istmo; notamos la presencia de espíritus más hondos que avanzan seguros hacia el encuentro de una fórmula más cabal y exacta mediante la cual puedan diluirse las [sic] factores negativos, y los residuos de torpe nacionalismo; la posibilidad –a causa de las ciencias pedagógicas, la sociología y la filosofía– de crear un sistema educacional tendiente a crear un elemento humano capaz de dar nuevamente fuerza al espíritu del ideal centroamericanista.<sup>209</sup>

Tampoco en lo que se refiere a las relaciones diplomáticas que debía mantener Costa Rica resultó Centroamérica excesivamente relevante para el CEPN. Las pocas referencias que en tal sentido aparecieron en *Surco* no fueron más allá de unas vagas llamadas destinadas a promover y estimular, como hizo Otón Acosta, “los sentimientos fraternales de las repúblicas centroamericanas”,<sup>210</sup> o en muy similares términos como en septiembre de 1944 se dictaba en las bases estatutarias del Partido Social Demócrata con la mención a la necesidad de alentar una política de “fraternidad centroamericana”.<sup>211</sup> Esta vaga retórica apenas lograba ocultar la falta de interés del CEPN por la unidad regional, cuando no la generalizada desconfianza y aristocrática sensación de superioridad de muchos costarricenses hacia los pueblos vecinos.

Algo similar acabó sucediendo con las atenciones que los miembros del Centro prestaron al término Indoamérica y a uno de sus derivados, indoamericanismo. Lo primero que hay que decir en relación con el empleo de dichos términos es que en la mayoría de las ocasiones sirvieron de mera prolongación del concepto de americanismo, resignificados ahora por el matiz racial que el prefijo indo- les otorgaba. De esta forma y tal y como aparece en *Surco*, el indoamericanismo definiría una especie de comunidad imaginada latinoamericana con presencia del componente indígena. Sin embargo, en

---

<sup>209</sup> MONGE ALFARO, Carlos, «Hacia un nuevo sentido del Centro-americanismo», *Surco*, V, 50 (octubre de 1944), p. 10. La creación de ese “sistema educacional” capaz de revitalizar el “ideal centroamericanista” del que hablaba Carlos Monge se concretaría finalmente en la arena de la educación superior universitaria. En agosto de 1946, el Consejo Superior Directivo de la Universidad Autónoma de El Salvador autorizó al rector de ésta a invitar al resto de los rectores de universidades del istmo para estudiar de forma conjunta los “pactos internacionales sobre el ejercicio de las profesiones liberales y los planes de estudio de las diferentes instituciones universitarias, con miras a unificarlas en la mejor forma posible”. A consecuencia de esa llamada tuvo lugar el Primer Congreso Universitario Centroamericano (San Salvador, 15-24 de septiembre de 1948), que dio pie a la creación de la Confederación de Universidades de Centroamérica y, en diciembre de 1949, al Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA), institución todavía activa. La cita anterior en *Memoria de las reuniones del Consejo Superior Universitario Centroamericano, 1949-1959*, León, Secretaría Permanente del Consejo Superior Universitario Centroamericano, 1959, p. 5. Una visión más amplia en SANCHO DOMINGO (2020b).

<sup>210</sup> ACOSTA JIMÉNEZ (1941: 21).

<sup>211</sup> «Las bases del nuevo partido» (1944: 14). La mención a la “fraternidad centroamericana” en el punto dos del epígrafe “Relaciones exteriores”.

ciertas ocasiones y aun siendo las menos, los centristas no usaron el término indoamericanismo como sinónimo casi perfecto de americanismo, sino que con él se refirieron específicamente al elemento aborigen americano. Veamos algunos ejemplos de ambos usos.

Hallamos una noción de indoamericanismo en buena medida equivalente a la de americanismo cuando en el mes de septiembre de 1940 se escribía en las páginas de *Surco* sobre las “naciones indoamericanas”,<sup>212</sup> cuando justo un año después se hablaba de “Indoamérica”,<sup>213</sup> cuando en febrero de 1943 un editorial reivindicaba el empleo, para referirse al latinoamericano, del vocablo “indoamericano”,<sup>214</sup> y también cuando en julio de ese mismo año y a través de una cita del intelectual peruano Manuel González Prada, nuevamente se empleaba el término “Indoamérica” en sustitución de Latinoamérica.<sup>215</sup> De igual forma, a poco más que al ideario americanista hacía referencia la revista cuando en la ya varias veces recordada declaración programática de septiembre de 1944 del futuro Partido Social Demócrata, se hablaba del establecimiento de una “Política de acercamiento, defensa y solidaridad indoamericana”.<sup>216</sup> Y aún podemos sumar a estas citas un par de anotaciones hechas por Eugenio Rodríguez Vega a cuenta del indoamericanismo. En la primera, aparecida en julio de 1943, el pensador costarricense mencionaba a los “países Indoamericanos”;<sup>217</sup> en la segunda, equiparaba a la América española con Indoamérica, que entendía como resultado de la mezcla en ese continente de lo español con lo indio. Escribía el joven centrista:

También se podría hacer otra división, tomando en cuenta a los Estados Unidos y Canadá: una América Sajona, una América Española y Brasil, Estados Unidos y Canadá comprenderían la primera; de origen británico-francés, de religión protestante, con influencias latinas y negras, pero lo predominante en ellas es el espíritu sajón. La segunda, todos los pueblos de Indoamérica exceptuando Brasil; hay diferencias profundas, ya lo hemos visto pero hay también una base común, definida por Waldo Frank como “la convergencia selectiva de los rasgos indios y españoles sobre un presente común americano”. Y un tercer sector constituido por Brasil, donde adquieren relieves propios las influencias indo-iberas.<sup>218</sup>

Rodríguez Vega realizaba en su artículo una loa a la unidad de la América india e ibera, constituida bajo el nombre de Indoamérica en forma de una gran patria total de

---

<sup>212</sup> CAÑAS ESCALANTE (1940: 3).

<sup>213</sup> ACOSTA JIMÉNEZ (1941: 21).

<sup>214</sup> EDITORIAL, «Pensamos. Necesaria distinción entre buen vecindaje e imperialismo», *Surco*, III, 32 (febrero de 1943), p. 4.

<sup>215</sup> «Indoamérica, países con problemas iguales», *Surco*, III, 37 (julio de 1943), p. 4. Las palabras de González Prada estaban tomadas de su ensayo póstumo *Bajo el oprobio* (1933).

<sup>216</sup> «Las bases del nuevo partido» (1944: 14). La referencia a la política “indoamericana” constituía el tercer punto del epígrafe “Relaciones exteriores”.

<sup>217</sup> RODRÍGUEZ VEGA, Eugenio, «La Función Social de la Propiedad», *Surco*, III, 38 (julio de 1943), p. 13. Al igual que Rodrigo Facio, Rodríguez Vega se ocupó de la función social de la propiedad. Y como en aquél, en éste se intuye la sombra del pensamiento de Karl Marx. Más allá de esto, por las fechas en las que Rodríguez Vega escribía y tras la reciente reforma constitucional promovida por el gobierno del doctor Rafael Ángel Calderón Guardia, que había incluido en la Carta Magna el susodicho principio, la función social de la propiedad era un asunto central en el debate político costarricense.

<sup>218</sup> RODRÍGUEZ VEGA, Eugenio, «El viejo ideal de América. I», *Surco*, V, 50 (octubre-noviembre de 1944), p. 13. Hubo continuación de la tesis en «El viejo ideal de América. II», *Surco*, V, 51 (diciembre de 1944-enero de 1945), pp. 19-21, donde el autor sentenció: “Las bases de la vida americana están, pues, en la liturgia india, la superstición negra y el fanatismo español”, p. 19.

amplitud continental. Una interpretación de Indoamérica que podemos considerar un acabado ejemplo de esa comunidad imaginada de pueblos latinoamericanos de la que antes hablé, y en la que la presencia del indio servía para enriquecer la fundamental unidad continental que el concepto de americanismo representaba. En ese contexto, referirse a Indoamérica no implicaba un reconocimiento explícito de la cuestión indígena, ni un deseo de abordar esa problemática. Indoamericanismo era poco más que un sinónimo de americanismo, y por ello, aunque tener presente al indio abría a los centristas la posibilidad de ir un paso más allá en el tratamiento de los problemas de éste, salvo en muy escasas oportunidades aquellos prefirieron no darlo.

Frente a este uso mayoritario por el que se hacían equivalentes ambos términos, sólo en ciertas ocasiones trató *Surco* de hacer específica mención mediante el empleo del vocablo indoamericanismo al sustrato indígena americano. Uno de los pocos casos en los que ello sucedió fue a cuenta del siempre prolífico Carlos Monge Alfaro, quien en un artículo dedicado a una de las siete provincias costarricenses, Guanacaste, tras alabar la importancia de los restos de cultura material dejados en la zona por los pueblos precolombinos, concretamente por los indios chorotegas, aseguraba:

Para nosotros los costarricenses, Guanacaste significa la comunión con el ancestro. Busquemos nuestra significación, nuestra cultura en la comprensión de lo auténtico que se halla hundido en el pasado aborígen.<sup>219</sup>

En el horizonte mental de la Costa Rica de la época, las palabras de reconocimiento de Monge Alfaro del antepasado nativo como parte imprescindible de la nación no deben ser echadas en saco roto, pues como tendremos ocasión de comprobar en próximos capítulos, la imagen de una Costa Rica blanca, depurada de todo atisbo indígena, se convertiría en uno de los ejes fundamentales del discurso del nacionalismo costarricense de las décadas 1950 a 1970, prolongación de aquella otra representación imaginaria que desde comienzos del siglo XIX venían exponiendo ciertas personalidades de la elite nacional. Sin embargo, tampoco debemos caer en el extremo opuesto y atribuir a Carlos Monge una sensibilidad indigenista capaz de hacer de él un vehemente defensor de los nativos costarricenses. Ni Monge ni ningún otro de quienes participaron de la aventura editorial de *Surco* tuvieron ese tipo de pensamiento, y su empleo de los términos Indoamérica e indoamericanismo no los llevó mucho más allá de donde les había conducido, por ejemplo, el uso del concepto de centroamericanismo. Ninguna de las posibilidades políticas, sociales, económicas o culturales que esos términos aglutinaban fueron desarrolladas por los centristas, y ni el centroamericanismo de Otón Acosta ni el indoamericanismo de Carlos Monge alcanzaron carácter de verdadero compromiso personal. Ni mucho menos, para el caso de los pueblos nativos, apelar a ellos significó la manifestación por parte de quienes lo hicieron de una especie de compromiso cívico ciudadano, tal y como hoy en día podríamos entenderlo. Ello es especialmente cierto en lo que se refiere a los posibles vínculos entre el concepto de indoamericanismo y la cuestión de la identidad nacional costarricense. En ese sentido y más allá de ciertas

---

<sup>219</sup> MONGE ALFARO, Carlos, «Guanacaste busca su ruta, crea su conciencia», *Surco*, II, 21 (1 de marzo de 1942), p. 5.

llamadas a una Indoamérica cuyo motivo base, la mezcla racial, quedaba demasiado alejado de la percepción real que de sí tenían los habitantes de Costa Rica, el indigenismo centrista, comandado por unos intelectuales que se consideraban directos descendientes de los criollos blancos de tiempos de la colonia, fue siempre mucho más templado, pongamos por caso, que el indigenismo oficial que entre 1934 y 1940 había liderado en México el presidente Lázaro Cárdenas.<sup>220</sup> En una situación de partida que hay que reconocer por completo distinta a la mexicana, los centristas costarricenses nunca pensaron en redimir socialmente al indígena mediante la aplicación en su favor de las pertinentes reformas económicas, ni tampoco en integrarlo activamente al cuerpo de la nación. En realidad y como tendremos ocasión de comprobar en el siguiente capítulo, para la gran mayoría de esos pensadores el indígena apenas existió. Y quienes en algún instante trataron de verlo, como hemos comprobado hicieron en *Surco* Rodríguez Vega y Monge Alfaro, tuvieron su visión limitada por un innegable sentimiento de supremacía racial. Con esos mimbres, difícilmente podía servir en Costa Rica el ideario del indoamericanismo, tan poderoso por aquel entonces en otras naciones latinoamericanas, como bastión ante el discurso de la hispanidad.

A modo de resumen de lo hasta aquí expuesto en relación con el empleo por parte de los miembros del CEPN de determinados conceptos alternativos al de hispanidad, podemos señalar que de entre aquellos de los que dispusieron optaron por un americanismo de índole preferentemente cultural al que añadieron los valores políticos democráticos que el panamericanismo les brindaba. Si a esto le sumamos el reconocimiento del sustrato indígena de las naciones latinoamericanas, tendremos el modelo doctrinal con el que los colaboradores de *Surco* trataron de responder a los requerimientos de la hispanidad y, también, la identidad de alcance continental en la que esos intelectuales se reconocieron y desde la que trataron de articular los lazos que a su parecer debían establecerse entre Costa Rica y España. Un espacio de relaciones en el que el ideario de la hispanidad tenía un complicado encaje. A consecuencia de ello apenas tuvo cabida en la revista un concepto como el de hispanoamericanismo, ni tampoco la realidad geopolítica que éste venía a representar, Hispanoamérica. Algún papel debió desempeñar en ello el hecho de que para los intelectuales centristas ser hispanoamericanos implicaba formar parte de una relación maternofilial conformada en derredor de España, o lo que es lo mismo, ser hijos todavía adolescentes de la madre patria. Sin embargo y más allá de este rechazo de carácter primordial, queda por resolver cuál fue la respuesta concreta dada en *Surco* al discurso de la hispanidad, la cual, de entrada, debemos advertir estuvo condicionada por la aceptación del sustrato cultural y étnico español de Costa Rica como pieza ineluctable de su identidad nacional. Dedico a ello las últimas páginas de este primer capítulo.

---

<sup>220</sup> La política indigenista del presidente Lázaro Cárdenas estaba pensada como fórmula de integración de los indígenas a la nación postrevolucionaria mexicana o, dicho en términos más crudos, como un sistema de mexicanización del indio. Su vertiente más social se integró en un proyecto gubernamental de reforma agraria y en una política de apoyo ejidal que incluían a la población indígena. Bajo el mandato de Cárdenas se celebró el Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro (Michoacán, del 14 al 24 de abril de 1940), origen de una declaración de principios indigenistas formalmente adoptada por buena parte de los gobiernos latinoamericanos asistentes al citado evento.

### 3.5. “Cuál cultura nos va a mandar la Falange Española?”

Como señalé unos párrafos atrás, la cuna del ideario de la hispanidad se encuentra en el movimiento panhispanista que a modo de imperialismo pacífico manifestado preferentemente en el terreno de lo cultural puso en marcha España mediada la década de 1860 una vez finalizadas sus aventuras militares en México, República Dominicana y las costas del Pacífico central andino. Ahormado alrededor de la deseable coalición de unas naciones hermanadas por la lengua, la cultura y la raza hispanas, el ideario de la hispanidad se mostró como un factor reactivo ante dos movimientos preexistentes que pugnan por disputar a España la supremacía cultural en América: el ya referido panamericanismo, reflejo tardío del imperial Destino Manifiesto estadounidense, y el panlatinismo, un nuevo concepto de origen galo que perseguía definir una América de origen latino –que no español– capaz de enfrentarse al deseo de expansión continental que la América anglosajona estaba comenzando a desarrollar, precisamente, a cuenta del *Manifest Destiny*.<sup>221</sup> Acogido prontamente por ciertos grupos intelectuales americanos, ese panlatinismo derivaría en la expresión América Latina, término polisémico aceptado en las repúblicas americanas de habla española a lo largo de las décadas finales del siglo XIX como referente de una identidad continental cohesionadora frente a la cada vez más incisiva expansión económica y militar estadounidense (se dice que lo utilizó por vez primera el chileno Francisco Bilbao (1823-1865) durante una conferencia impartida en París en 1856). Ese intento de la América de origen latino por definir su identidad histórica frente a la América angloparlante fue continuado por intelectuales como el colombiano José María Torres Caicedo (1830-1889), autor de un poema de título tan significativo como “Las dos Américas” (1857), y también por José Enrique Rodó, quien como vimos reivindicó esa identidad latinoamericana a través de su *Ariel*.

Asumir allá por el año 1940 la carga ideológica que el concepto de hispanidad portaba implicaba conceder a la conquista española el título de inicio de la civilización en América, de redentora de las razas que la habitaban y de emancipadora del progreso de sus naciones. Siendo concededores de quiénes eran los miembros del CEPN y de su credo político, no debe extrañarnos que dicho concepto brillase por su ausencia en las páginas de *Surco*, o por mejor decir, que no se expresase en ellas nada excesivamente positivo en torno a la hispanidad. Debemos convenir por tanto que el primer rasgo destacable en relación con este asunto es la casi total inexistencia del término hispanidad en el discurso público de los intelectuales centristas. Y que cuando lo emplearon fuese desde el más hondo de los desprecios hacia el que era su máximo vocero, una España cubierta por ropajes fascistas empeñada en difundir como cosa nueva un viejo modelo de Imperio Hispánico. Pudimos comprobar tal extremo al reseñar el artículo «Algo más sobre la dictadura española», en el que su autor, Alberto F. Cañas, tras declararse junto a sus compañeros del Centro contrario a la dictadura del generalísimo español, rechazaba enérgicamente para todos ellos el:

---

<sup>221</sup> Tal deseo lo denunció el francés Michel Chevalier, quien tras un viaje a los Estados Unidos publicó sus *Lettres sur l'Amérique du Nord*, Paris, Charles Gosselin et cie., 1836. En ellas veía al Destino Manifiesto como una doctrina mesiánica de expansión hacia el sur vehiculada a través del concepto de panamericanismo. Como réplica, incitaba a su patria, Francia, a reactivar su presencia en el continente americano a través del panlatinismo. De este movimiento panlatinista bebió, en la teoría, el imperialismo de Ernest Renan, y en la práctica, la política mexicana de Napoleón III.

cargo de antiespañoles e hispanóforos que la histriónica falange que opera en Costa Rica nos hace: porque no creemos que se ame más a España gritando “Franco”, “España”, “Arriba”, “Uno”, “Presente”, “Ausente” y no sabemos que otros dislates, que deseando para ella un gobierno sin terrores ni censuras, un gobierno sin servilismos ni exaltaciones místicas, y más de todo, un gobierno sin venganzas.<sup>222</sup>

Adversos al arrebatado ideario y a la grandilocuente estética de la hispanidad, aunque no por ello antiespañoles o hispanóforos, los articulistas de *Surco* situaron en esos lares su punto de partida respecto al concepto de hispanidad y a su uso político por parte de las autoridades españolas del momento.

Esta desatención del principal y más destacado de cuantos mensajes irradió hacia tierras americanas una España caracterizada por sus gobernantes como imperial y católica no impidió, sin embargo, que hallase asiento en *Surco* un discurso de índole racial en cierta forma vinculado al ideario de la hispanidad. Puede explicarse esta circunstancia si tenemos en cuenta que tanto españoles como costarricenses, pese a sus enormes discrepancias ideológicas de fondo, estaban sujetos a los dictados formales de un mismo lenguaje político respecto al tema de la raza. Brevemente, diré algo aquí sobre ese racializado discurso político.

Aunque actualmente en descrédito, a comienzos de la década de 1940 lo racial llevaba casi un siglo en boga en las ilustres cátedras y en los dorados salones del muy civilizado mundo occidental, preocupados sus ocupantes por debatir, clasificar y establecer jerarquías entre las que creían distintas razas humanas. Contrariamente, hoy parece existir un cierto consenso sobre lo inadecuado de aplicar el concepto de raza a los fenotipos humanos,<sup>223</sup> una idea que sabemos es un producto cultural nacido en el siglo XVI a consecuencia de los primeros modelos de colonización europea. Paulatinamente desarrollado durante la época moderna, fue en la centuria del progreso cuando se produjo el gran intento de otorgar categoría científica a los estudios raciales. Dicha labor se llevó a cabo mediante la variación del significado del concepto de raza, que de ser un término ligado a la taxonomía de los seres humanos pasó a ser una suerte de valor moral aplicable a éstos. Filósofos como el francés Joseph Arthur Gobineau, autor del *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855) y considerado el padre de la demografía racial, científicos naturales como el inglés Francis Galton, pionero de las teorías eugenésicas, o sociólogos como el también francés Gustave Le Bon, quien en *La psychologie des foules* (1895) afirmó que las características físicas se transmitían por herencia y constituían el alma o carácter de la nación, fueron algunos de los primeros ejemplos de ese racismo pretendidamente científico. Es entonces cuando la influencia de estos autores, singularmente la de Le Bon, de cuya obra se desprendía que las naciones con ingredientes raciales tenidos por inferiores estaban condenadas al atraso material, intelectual y moral, caló en el lenguaje político europeo. También en el de las elites gobernantes

---

<sup>222</sup> CAÑAS ESCALANTE (1940: 3). En este artículo se inscriben las palabras que dan título a este epígrafe: “Cuál cultura nos va a mandar la Falange Española?”, p. 3.

<sup>223</sup> Antropólogos y genetistas humanos consideran que sólo existe una raza, la humana, fruto de la hibridación de las distintas especies de tipos humanos prehistóricos, por lo que aconsejan sustituir el término de raza por el de etnia, que se relaciona no con valores morales ni con categorías biológicas, sino con características de índole cultural.

latinoamericanas: la dictadura positivista de Porfirio Díaz en México (1876-1911) o la de Manuel Estrada Cabrera en Guatemala (1898-1920) resultan ejemplos palmarios de ello. Del mismo modo que lo fue el deseo manifestado por importantes sectores de las aristocracias intelectuales criollas por una intervención extranjera –preferentemente norteamericana– que veían acarreadora de una dinámica civilizatoria capaz de aportar a sus respectivas naciones progreso económico y estabilidad social. Así lo manifestó, por ejemplo, el positivista venezolano César Zumeta en *El continente enfermo* (1899), exponente de una escuela de pensamiento que suponía el contrapunto a las posiciones intelectuales y políticas del José Martí de *Nuestra América* (1891) o del varias veces citado José Enrique Rodó.

Hijos de su tiempo, en el primer lustro del decenio de 1940 los colaboradores de *Surco* emplearon la noción de raza, no la de etnia. La concibieron en un sentido amplio, capaz de abarcar no sólo lo biológico sino también lo social, lo político y, sobre todo, lo cultural y espiritual. Mantenían así viva la postura del autor de *Ariel* para el cual, al igual que para otros muchos escritores de su época, la raza era una categoría cultural capaz de aglutinar a los pueblos hispanohablantes de ambas riberas atlánticas. De esa forma practicaron, por supuesto que sin saberlo, una especie de “descripción densa” a partir del concepto de raza capaz de abarcar un amplio espectro de asuntos y problemas en un igualmente dilatado marco cronológico. Más allá de esto, quedémonos con la idea de que para los centristas la noción de raza poseía un valor eminentemente cultural, no biológico.

Como Unamuno al optar por la lengua española,<sup>224</sup> los reformistas costarricenses hicieron de los atributos culturales la base sobre la que descansar su confianza en una posible comunidad de naciones de ascendencia hispana. Respondían así a la aceptación del ideal cultural americanista del que hablábamos unas páginas atrás, al igual que atendieron a ciertos criterios políticos del panamericanismo cuando incluyeron en su discurso valores de democracia y libertad. A consecuencia de esa voluntaria elección desoyeron llamadas como la efectuada cada 12 de octubre, Día de la Raza, por los adalides de la hispanidad, fecha que si a la altura del otoño de 1940 cabía festejar sólo lo era en atención a que por aquel entonces algunas de las naciones latinoamericanas todavía enarbolaban los susodichos valores de democracia y libertad. “Pero hay una raza que celebrar el 12 de octubre?. Hay un racimo de pueblos jóvenes que mantienen en alto el estandarte que en otras partes arriaron, y eso basta”, escribía al respecto en una de sus «Instantáneas» Fernando Jones.<sup>225</sup>

Hay que reconocer, sin embargo, que esa desconsideración del Día de la Raza era minoritaria en Costa Rica, país que allá por el año 1892 se había sumado gustosamente a los fastos del IV centenario del arribo colombino al Nuevo Mundo. Aquella había sido una ocasión propicia para que políticos e intelectuales renovasen su adhesión a la misión

---

<sup>224</sup> Al igual que un Simón Bolívar que hacía descansar la unidad de América en la lengua, con el español como gran pilar cultural, Unamuno, defensor apasionado de la lengua española, hizo de ésta el fundamento de su concepción de la hispanidad. Nunca creyó el vasco que fuese la raza la base sobre la que debiera descansar la comunidad hispánica. Y en esa idea de preeminencia del idioma como elemento de cultura hay que situar su denuncia del, a su entender, excesivo afrancesamiento presente en los intelectuales españoles a partir de las décadas finales del siglo XVIII. En cualquier caso y ya que estamos tratando de la “raza”, Unamuno no se privó de creer que los cruces de otras razas con la blanca acarrearán consecuencias negativas para ésta última.

<sup>225</sup> JONES, Fernando, «Instantáneas», *Surco*, I, 4 (27 de octubre de 1940), p. 10.

civilizadora de la madre patria, algo en lo que los historiadores del momento colaboraron con fruición. Tan es así que el 7 de julio de 1892 el historiador y por entonces diputado Francisco María Iglesias, propuso al Congreso de Costa Rica declarar el día 12 de octubre como fiesta nacional.<sup>226</sup> Así lo hizo el gobierno mediante el *Decreto Ejecutivo 13, de 12 de octubre de 1892*, anunciando a perpetuidad dicha fecha como fiesta nacional de la república. Una celebración que contó con el entusiasta apoyo de una Iglesia costarricense que había hecho de la aventura colonizadora española inicio del proceso de evangelización americano –monseñor Bernardo Augusto Thiel, jefe de la Iglesia en Costa Rica, se preocupó de que periódicos como *La Unión Católica* arropasen desde bien pronto el evento–. Unidas las elites costarricenses en tales empeños, a partir de 1892 y hasta la década de los cuarenta del siguiente siglo sólo voces aisladas de intelectuales como José María Zeledón Brenes o Elías Jiménez Rojas se atrevieron a manifestar un pensamiento nuevo y una memoria no alineada respecto al pasado colonial de Costa Rica.

Precisamente a cuenta de esos fastos colombinos que se venían celebrando desde hacía medio siglo en tierras costarricenses, los miembros del CEPN salieron a recoger el testigo dejado por esos y algunos otros contestatarios al proceso de conquista, colonización y evangelización española de su país. Y lo hicieron mayoritariamente no mediante la voz sino mediante el silencio: la memorable fecha en la que se conmemoraba la llegada de Colón al continente americano fue desoída en *Surco*. En puridad, sólo en el número editado, precisamente, el día 12 de octubre de 1940, dedicó la revista varios de sus artículos a tan magna efeméride. Raúl Zamora, por aquel entonces todavía director de la misma, escribió «Hombres de la Conquista. Bartolomé de las Casas», texto dedicado a la figura histórica del fraile dominico que había renunciado a su posición de encomendero para poder denunciar la explotación y masacre a manos españolas del indígena americano. El autor de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1522) le servía a Raúl Zamora para incidir en lo que en ese día, oficialmente declarado de la raza, a él le interesaba destacar: la conquista de América, que no su descubrimiento; la violación de la india y la esclavitud del indígena, que no su cristiana redención. Al apuntar que de “conquista es que debemos hablar en la Fiesta de la Raza”,<sup>227</sup> Zamora situaba el asunto en un terreno altamente incómodo para quienes a través del concepto de hispanidad defendían la obra americana de España.

Excuso recordar que la crítica de los intelectuales costarricenses vinculados a *Surco* a la noción de raza estaba profundamente mediada por la situación en Europa, pues no podían aquellos olvidar las teorías raciales proclamadas a los cuatro vientos desde hacía unos años atrás por los nacionalsocialistas alemanes. En el editorial que abría el número antes citado podía leerse:

Hace apenas unos años la idea de Raza aplicada a la hispánica, acusaba en las loas del 12 de Octubre a la Madre España su agudo perfil heróico. Por los caminos de la Historia y de la Poesía espigaban los oradores y los versificadores de ocasión, y concluían por darle a la palabra de significado biológico uno nuevo, rico de humanísimos valores culturales y morales.

---

<sup>226</sup> Una revisión de lo que significó ese IV centenario y la declaración del Día de la Raza en Costa Rica en QUESADA CAMACHO (2002: 220-234).

<sup>227</sup> ZAMORA, Raúl, «Hombres de la Conquista. Bartolomé de las Casas», *Surco*, I, 3 (12 de octubre de 1940), p. 11.



No podremos hacer hoy lo mismo. Estamos frente al inhumano dominio del bárbaro. Pensamos hoy en la idea de Raza y se nos ofrece un zoológico concepto de raza elevado a la categoría de tesis de filosofía o de acción políticas en que es la brutalidad sistematizada y organizada científicamente, la que se nos ofrece como fin del Estado. Dentro de éste el hombre y la mujer quedan reducidos a macho y hembra en simple y técnico acoplamiento monstruoso y la vida reducida a pura y simple pugna de sementales. Dentro de ella, el “pedigree” que se exhiba, es garantía única de la cultura. Es algo así como una filosofía de la raza equina.<sup>228</sup>

Incómodos ante la feroz amplificación que el elemento biológico había adquirido en la noción de raza, los articulistas de *Surco* pugnarón por hacer de lo cultural lo esencial de tal idea. A su entender, la raza debía servir únicamente a un pueblo si a través de ella éste adelantaba en conquistas culturales y morales. Se trataba en realidad de un pensamiento de carácter ético que impelía a hombres como Jesús Vega Orozco, apoyado en la autoridad del antropólogo estadounidense de origen alemán Franz Boas, a denunciar el aspecto puramente biológico que el Día de la Raza parecía ir progresivamente ganando. Una raza, la hispánica, que Vega Orozco etiquetaba de “mitad morena, mitad blanca” y que hacía por completo ajena, en su concepción del ser humano, a la de aquellas naciones cultas que merced a la biologización del término:

pregonan una superioridad, superioridad que hasta la hora no parece encontrar mejor forma de expresión que el dominio violento de pueblos libres, y la matanza cruel y bárbara de niños inocentes, mujeres y ancianos.<sup>229</sup>

La íntima trabazón que en octubre de 1940 la España de Franco mantenía con la Alemania de Hitler no favorecía la aquiescencia de los intelectuales costarricenses adscritos a *Surco* con nada que, proveniente de esa España, tuviese que ver con la idea de raza. Los conquistadores que habían saciado su sed de oro a cuenta de la sangre del indígena americano, aquellos que el ideal de la hispanidad veía como portadores de redentores valores espirituales, no podían ser redivivos en el sentir de los centristas como mesías de la hermandad entre los pueblos de habla española de las dos orillas del Atlántico. En cualquier caso y pese al desprecio manifestado por la mayor parte de los colaboradores de la revista *Surco* hacia el ideario franquista de la hispanidad, no por ello dejaron de ser conscientes del peso del sustrato cultural y racial –étnico– español en Costa Rica. Y tampoco fue la suya una vacuna tan poderosa ante ese ideario para atajar la expansión del virus étnicamente segregador que, incluso desde antes de aquel año de 1892 en que se institucionalizó la celebración del Día de la Raza, corría por las venas de la inteligencia nacional. El mismo que acabaría condicionando el pensamiento de muchos de los intelectuales costarricenses que entre 1948 y 1980 indagaron en torno al “ser” nacional, el de muchos de quienes buscaron en lo étnico, por emplear las palabras de uno

---

<sup>228</sup> EDITORIAL, «La zoología y el espíritu en la idea de raza», *Surco*, I, 3 (12 de octubre de 1940), p. 1.

<sup>229</sup> VEGA OROZCO, Jesús, «Pureza racial», *Surco*, I, 3 (12 de octubre de 1940), p. 4. Destacado miembro del CEPN e integrante del consejo de administración de *Surco*, Jesús Vega Orozco era uno de los docentes depurados en la década de los años treinta en el marco de la lucha que a través de la organización Maestros Unidos los educadores costarricenses habían mantenido contra las administraciones de Ricardo Jiménez Oreamuno (1932-1936) y León Cortés (1936-1940). En un clima de frustración, inestabilidad y conflictividad laboral, Vega Orozco fue destituido en el verano de 1936 de su puesto en la Escuela de Guadalupe. HERRERA ZAVALA (2005: 143).

de sus más eximios representantes, el en sus años mozos centrista Luis Barahona, la naturaleza última de la “*patria esencial*”.

## **CAPÍTULO II.**

### **INFLUENCIAS INTELECTUALES ESPAÑOLAS EN SEIS PENSADORES DEL NACIONALISMO COSTARRICENSE (1948-1980)**

#### **1. Los constructores de un sentimiento de nacionalidad en Costa Rica**

##### Resumen

1. Presento a un grupo de pensadores costarricenses –Hernán G. Peralta Quirós, León Pacheco Solano, Eugenio Rodríguez Vega, Abelardo Bonilla Baldares, Luis Barahona Jiménez y José Abdulio Cordero Solano– ocupados entre 1948 y 1980 en la reflexión en torno al ser nacional de su país. El relativamente amplio *corpus* textual generado por esos intelectuales, singularmente el elaborado durante el que puede considerarse como núcleo duro de su producción escrita (1953-1964), estuvo signado por un gentilicio: costarricense.

##### **1.1. Seis intelectuales para una nación**

Hemos descubierto en el capítulo anterior que los intelectuales costarricenses que colaboraron en *Surco*, la revista del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales, basaron la interpretación del pasado de su nación en la hipótesis historiográfica lanzada en 1937 por Carlos Monge Alfaro que veía a la moderna Costa Rica como resultado de la secular pervivencia en ese país de un modelo políticamente democrático y socialmente equilibrado de origen campesino. También que esos mismos intelectuales y en esa misma publicación manifestaron un explícito rechazo al ideario nacionalcatólico de hispanidad. Les sirvió de antídoto su talante democrático y su adscripción a los valores propios de un americanismo progresista. E igualmente señalé que, de profundizar algo más en la cuestión, observaríamos que la lectura de esos intelectuales de la identidad nacional costarricense estuvo condicionada por su aceptación del peso del legado cultural y étnico español en Costa Rica. Sin embargo, es necesario advertir que aquellos pensadores que provenientes del cenáculo centrista abordaron entre los años 1948 y 1980 la problemática de la identidad nacional costarricense (pensemos en Luis Barahona Jiménez o en Eugenio Rodríguez Vega), no estuvieron sujetos a una visión única respecto a ese tema. Asimismo, aquellos que sin haber participado en el CEPN se preocuparon por esos años del asunto (pienso, por ejemplo, en León Pacheco Solano o en José Abdulio Cordero Solano), pudieron, o no, coincidir en sus apreciaciones sobre el pasado de la nación y la

idiosincrasia de sus gentes con cualesquiera de los primeros. Dicho de otra manera: los seis pensadores de los que en breve me ocuparé mantuvieron sus posiciones sobre qué era Costa Rica como nación al margen de su posible anterior adscripción al reformismo centrista –bien fuese en su vertiente liberal, bien en la socialdemócrata– y, también, de si habían escrito o no en su revista. Lo cual, por otra parte, no impide reconocer el importante poso dejado por el Centro y su principal órgano de expresión, la revista *Surco*, en quienes entre 1948 y 1980 trataron de razonar sobre la identidad nacional costarricense.

Busco a partir de aquí descubrir las influencias intelectuales españolas en los discursos de redefinición de la nación costarricense elaborados por seis de los más significados pensadores del país centroamericano entre los años 1948 y 1980. Con tal objetivo ofreceré una breve semblanza biobibliográfica de cada uno de ellos, analizaré las fuentes del pensamiento y la cultura española de las que se alimentaron y trataré de concretar cómo dichas influencias se reflejaron en sus obras y dieron paso en éstas al discurso nacionalista. La nómina de dichos pensadores, ordenada según sus fechas de nacimiento, está conformada por los nombres de Hernán G. Peralta Quirós (1892-1981), Abelardo Bonilla Baldares (1898-1969), León Pacheco Solano (1898-1980), Luis Barahona Jiménez (1914-1987), Eugenio Rodríguez Vega (1925-2008) y José Abdulio Cordero Solano (1927-).

Provenientes unos del mundo del Derecho (Bonilla y Rodríguez Vega), otros de las Humanidades (Peralta y Barahona) y en algún que otro caso del periodismo y la creación literaria (Pacheco), lo primero que hay que señalar es que estos pensadores coincidieron en unas cuantas cosas: desarrollaron una descollante carrera profesional ligada a los centros de enseñanza media y superior de su país (Liceo de Costa Rica, Colegio Superior de Señoritas, Universidad de Costa Rica), ingresaron en las más prestigiosas instituciones académicas de la nación (Academia Costarricense de la Lengua, Academia de Geografía e Historia de Costa Rica), recibieron los más altos premios y distinciones culturales de la república (Premio Nacional de Cultura Magón, Premio Nacional Aquileo J. Echeverría, Premio Nacional de Historia), alguno fue nombrado Benemérito de la Patria y, otros, disfrutaron la concesión de honores fuera de ella (Orden de Isabel la Católica, *Ordre des Palmes académiques*). Desempeñaron, también, elevados cargos diplomáticos representando a su país en embajadas como las de Lima, Madrid, Santiago de Chile o Santo Domingo, y ocuparon relevantes magistraturas públicas en Costa Rica, caso de la Contraloría General de la República, escaños en la Asamblea Nacional y varios sillones ministeriales –e, incluso, en la figura de Abelardo Bonilla, la vicepresidencia e, interinamente, la presidencia de la nación–. Tales méritos hicieron de la mayor parte de estos hombres una suerte de intelectuales orgánicos fuertemente vinculados a las fuentes del poder costarricense, singularmente a las de tipo político-institucional. Unos vínculos que, por otra parte, resultan imprescindibles para entender su pensamiento y obra.

Teniendo lo anterior por punto de partida, es preciso señalar algunas cuestiones previas. Primero y como afirmó Carlos Beorlegui en su estudio del pensamiento filosófico latinoamericano (el cual entendió como una fórmula de búsqueda constante de la identidad), debemos tener en cuenta que ningún pensamiento:

se imita servil y miméticamente, sino que se adapta a la situación personal y sociocultural del filósofo y de su entorno. [...] El problema está en cómo juzgar la creatividad en la interpretación y acomodación a las nuevas circunstancias, y qué valor darle a los pensadores y sus obras, en el empeño de filosofar desde su propio entorno, a la luz de la filosofía foránea de turno.<sup>230</sup>

Habremos así de estar especialmente atentos a la posible “creatividad” del pensar de los seis intelectuales antes enumerados respecto de las influencias exteriores, españolas en el presente caso.

En segundo término y como Miguel Ángel Puig-Samper y Consuelo Naranjo señalaron, que:

un aspecto interesante en todo proceso de la construcción de imaginarios nacionales es ver en los momentos en los que se producen qué intereses están en juego y a qué objetivos o razones responden. La creación de imaginarios es paralela y simultánea al mismo tiempo, a veces se superponen unos con otros y comparten terrenos comunes, mientras que en otras ocasiones observamos cómo las ideas de un mismo autor son utilizadas para integrar y legitimar imaginarios distintos.<sup>231</sup>

Unos “imaginarios nacionales” que, además, pueden excluir las diferencias propias respecto al patrón foráneo adoptado por válido o ser incluyentes con esa diversidad, normalmente minoritaria, que se tiene por autóctona. En el caso que nos ocupa, el imaginario excluyente sería aquél que exaltaba la unión de la gran familia hispana merced a la noción de “raza” como pegamento entre dos continentes y dos mundos, dejando de lado en el discurso nacionalizador lo que siendo propio no se adecuaba a aquél; el incluyente o integrador, el que rechazaba las continuidades propuestas por el modelo en virtud de la raza, la religión o la lengua como pilares únicos sobre los que levantar la identidad nacional, y buscaba en cambio la convivencia, que no la síntesis, de lo endógeno costarricense con lo exógeno extranjero.

Finalmente, debemos también discernir cómo esos personajes públicos elaboraron, sobre la base del exitoso canon discursivo erigido a partir de la década de 1830 y consolidado en el tránsito de los siglos XIX al XX por las elites sociales costarricenses,<sup>232</sup> un relato entreverado de aspectos históricos, sociológicos y filosóficos destinado a la construcción del sentimiento de nacionalidad en el país. Seguros de la existencia en Costa Rica de la secular tradición política democrática y el igualitarismo social de base campesina afirmados por Carlos Monge Alfaro, gustosamente acomodados al horizonte político abierto a partir del año 1949 (o cerrado, si se piensa en las disposiciones legales de freno al comunismo dictadas en el bienio 1948-1949) y favorecida su consolidación como elite social mediante el control de los mecanismos educativos y culturales que ellos mismos ayudaron a formar, sus obras articulan un discurso en base a un pasado idealizado destinado a legitimar la realidad histórica que a

---

<sup>230</sup> BEORLEGUI (2004: 267).

<sup>231</sup> PUIG-SAMPER y NARANJO OROVIO (1999: 222).

<sup>232</sup> Ya nos hemos ocupado anteriormente de ese discurso, protagonizado en el siglo XIX por eruditos como Rafael Francisco Osejo o Felipe Molina Bedoya, viajeros como Robert Glasgow Dunlop o Wilhelm Marr, e historiadores como Joaquín Bernardo Calvo Mora o Francisco Montero Barrantes. Y, ya en el XX, por los también historiadores Ricardo Fernández Guardia o Carlos Monge Alfaro.

dichos personajes les cupo en suerte vivir. Cabe, por ello, aplicar a su comportamiento como *intelligentsia* la capacidad de liderazgo que vimos a ese sector social le había atribuido con carácter general John Breuilly,<sup>233</sup> así como la teoría del “grupo de interés” que propuso J. H. Kautsky en *Political Change and Underdeveloped Countries* (1962),<sup>234</sup> la cual se basaba en la consideración del papel crucial desempeñado por las elites cultas en la aparición y posterior desarrollo de los movimientos nacionalistas, y derivado de ello, en la posibilidad de situar lo cultural en un mismo plano de importancia a la hora de estudiar dichos movimientos que, pongamos por caso, lo económico. Aunque si somos algo más precisos, lo que de la teoría del “grupo de interés” de Kautsky ahora más nos interesa es su énfasis en la noción de desplazamiento y desarraigo de una *intelligentsia* cuyos miembros, antes que una pérdida real de estatus durante el desarrollo del proceso de nacionalización, sufrirían un problema de alienación cultural respecto a su patria que les llevaría a un sentimiento de nostalgia hacia un pasado local fuertemente idealizado y, consiguientemente, a la reclamación de su validez presente y de la factibilidad de su recuperación. Un trastorno de ese tipo fue el que les sucedió a los pensadores del nacionalismo costarricense allá por la década de 1950 a cuenta del inmediato asalto de su país a la modernización.

Al discurso generado por ese grupo de pensadores Alexander Jiménez Matarrita lo calificó de “*nacionalismo étnico metafísico*”, y a los progenitores del principio de nacionalidad que de él se derivaba de “*nacionalistas metafísicos*”. Según este filósofo:

El caso es que los *nacionalistas metafísicos* se inscriben en una tradición nacionalista que los precede casi cien años. Su discurso particular, el *nacionalismo étnico metafísico*, aporta una nueva articulación narrativa de los restos de un tipo particular de discurso liberal ya agotado hacia 1940. Esto permite hablar de un tipo de discurso simultáneamente novedoso, por su horizonte de sentido, y antiguo, por sus temas. La narración nacionalista sostenida por el trabajo de aquellos filósofos e intelectuales acompañará la historia de la sociedad costarricense durante el resto del siglo XX. En ella es posible encontrar cosas sorprendentes.<sup>235</sup>

De las palabras de Alexander Jiménez al referirse a un “tipo de discurso [...] antiguo, por sus temas”, se infiere que es posible aplicar al pensamiento histórico de esos intelectuales uno de los “*régimes d’historicité*” característicos del pensamiento histórico occidental de los últimos siglos de los que habló el teórico de la historia francés François Hartog en *Régimes d’historicité. Présentisme et expériences du temps* (2003).<sup>236</sup> Es aplicable, concretamente, el primero de esos regímenes, aquél en el que el enfoque temporal se cierne sobre el pasado desde la creencia de que son las normas del ayer las que determinan lo que es bello, cierto y bueno y, por ello, conveniente en el hoy. A ese régimen Hartog lo denominó “*l’ancien*”.

Fuera como fuese, esos intelectuales constituyeron uno de los instantes ideológica y publicísticamente más poderosos del proceso de nacionalización costarricense, y visto

---

<sup>233</sup> BREUILLY (1990).

<sup>234</sup> J. H. Kautsky (ed.), *Political change and underdeveloped countries*, Nueva York, Wiley, 1962. Cito a partir de SMITH (1976: 130-131).

<sup>235</sup> JIMÉNEZ MATARRITA (2013: 171).

<sup>236</sup> François Hartog, *Régimes d’historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003. Cito a partir de PAUL (2016: 79-80).

con la perspectiva que el tiempo nos ofrece, el éxito de su discurso parece evidente, pues ayudó a conformar uno de los procesos de construcción de nación más triunfales de cuantos han tenido lugar en América Latina.<sup>237</sup> Su viaje finalizó con la recreación de la imagen de los costarricenses como seres sin mezcla étnica, culminando así la elaboración de un “*imaginario ladino*” que cerraba el bucle abierto en época liberal.<sup>238</sup> Pese al adjetivo que les otorgó Jiménez Matarrita –“*metafísicos*”–, considero que esos pensadores no establecieron, ni pretendieron hacerlo, una auténtica teoría nacionalista de carácter metafísico; simplemente tomaron ciertos recursos y conceptos procedentes de la tradición filosófica y del imaginario nacionalista universal (alma, esencia, espíritu, ser o idiosincrasia nacional), en su intento de manufacturar un determinado esquema de análisis social. Que el rigor histórico de su lectura de la identidad nacional costarricense –dado su empleo, en palabras de la también filósofa Giovanna Giglioli, de un “método de análisis libre de toda atadura científica”<sup>239</sup>– alcanzase el nivel mínimo requerido, es, sin duda, harina de otro costal.

Para cerrar estas notas iniciales estimo necesario hacer una breve reflexión. La búsqueda de las influencias intelectuales españolas en la conformación del discurso del nacionalismo costarricense del periodo 1948-1980 parte de una base teórica y metodológica clara: el reconocimiento de la importancia que puede llegar a alcanzar una perspectiva atenta a lo transnacional en el estudio del proceso de elaboración de un determinado discurso nacionalizador (hice mención de ello en la introducción). Bajo esa óptica, ubicar a los pensadores costarricenses como atentos receptores de las reflexiones que la inteligencia española venía manteniendo en esas y anteriores décadas en torno a su propia identidad nacional, además de permitirnos hacer partícipes a aquellos de las ideas y valores que éstos habían promulgado, implica hacer de lo transnacional un enfoque plenamente válido para la comprensión del proceso mediante el que Costa Rica aspiró a construirse simbólicamente como nación. Y como iremos viendo, el resultado obtenido del uso de esa perspectiva analítica no deja de tener su punto de gracia, pues descubre que los pensadores del nacionalismo costarricense, representantes de un movimiento con objetivos eminentemente locales, no dudaron en echar mano de cuantos aportes culturales e ideológicos de fuera de sus fronteras creyeron necesitar a la hora de construir una particular identidad para su nación. En cualquier caso y más allá de las teorías y métodos que los historiadores podamos manejar, visto que ese recurso a lo foráneo no es en absoluto infrecuente en los movimientos nacionalistas, tal vez nos hallemos ante una más de las numerosas paradojas de las ideologías que los sustentan.

---

<sup>237</sup> Ruggiero Romano habla de las “nacionalidades satisfechas”, expresión que bien podemos otorgar a Costa Rica. En lograr ese estado de satisfacción, la historiografía nacional jugó un importante papel. Ruggiero Romano, «Algunas consideraciones alrededor de nación, Estado (y libertad) en Europa y América Centro Meridional», en Antonio Annino *et al.*, *América Latina: del Estado colonial al Estado nación, 1750-1940*, Turín, Franco Angeli, 1987, t. I, p. 4. Cito a partir de HARWICH VALLENILLA (2003: 548).

<sup>238</sup> JIMÉNEZ MATARRITA (2013: 207). Atinadamente destaca el autor la importancia del estudio de esos discursos del pasado para una mejor convivencia en nuestras sociedades del presente: “En Costa Rica, durante buena parte de la segunda mitad del siglo XX, filósofos y textos filosóficos contribuyeron a elaborar un principio étnico de nacionalidad con el cual varias generaciones aprendieron a imaginarse a sí mismas y a los desconocidos. Por las consecuencias que entonces tuvo ese principio de nacionalidad, pero fundamentalmente por la necesidad de reflexionar en torno a desafíos propios de las sociedades contemporáneas, es preciso debatir la consistencia y los alcances del discurso filosófico que le servía de soporte”. JIMÉNEZ MATARRITA (2013: 27-28).

<sup>239</sup> GIGLIOLI (1999: 284).

## **2. Hernán G. Peralta Quirós y León Pacheco Solano**

### Resumen

1. Por edad y cronología trato en primer lugar a Hernán G. Peralta, quien en *Costa Rica y la Fundación de la República* (1948) vio en la presencia española la semilla de los atributos positivos de esa nación (laboriosidad, pacifismo, individualidad, homogeneidad étnica, etc.). 2. Abordo luego a León Pacheco, interesado en *Tres ensayos apasionados: Vallejo, Unamuno, Camus* (1968) por la visión agonística de Miguel de Unamuno, y en «El costarricense en la literatura nacional» (1954) por la búsqueda del “genio nacional” de Costa Rica, que más allá de a sus gentes, su folclore, su arte o su geografía, Pacheco ligó a la herencia dejada en el país por el conquistador hispano.

### **2.1. Hernán G. Peralta: la presencia española como fermento positivo de la nacionalidad**

Por edad y lo temprano de su trayectoria intelectual debemos comenzar hablando de Hernán G. Peralta Quirós, nacido en 1892 en San José y fallecido en esa misma ciudad casi un siglo después, exactamente en el año 1981. Peralta cursó estudios secundarios en el Liceo de Costa Rica y, ante la inexistencia de universidad en el país, debió contentarse con la graduación como Licenciado en Leyes por la Escuela de Derecho de Costa Rica. Trasladado posteriormente a España, entre los años 1919 y 1925 estudió Derecho en la Universidad de Barcelona. De regreso ejerció como profesor de historia y economía en el Liceo de Costa Rica, para posteriormente y una vez fundada la UCR ser contratado como docente de dicha institución. Una labor que compaginó con su actividad como abogado del Banco Nacional y su desempeño como agente diplomático en calidad, entre 1953 y 1954, de ministro plenipotenciario en el Perú, luego de embajador en Chile y, finalmente y con idéntico rango, en la República Dominicana. A este currículum sumó su elección como miembro de la Academia de Geografía e Historia de Costa Rica y su designación como presidente de la Academia Costarricense de la Lengua. En lo político fue un liberal contrario a la injerencia estatal en el mercado y, por ello, al intervencionismo que a partir del año 1949 caracterizó en Costa Rica la implementación y desarrollo del Estado Benefactor. Prueba de lo anterior es su afirmación: “He sido liberal demócrata de tipo inglés”.<sup>240</sup>

Pero más que el Peralta docente, abogado, economista, diplomático o político, nos interesa ahora el Peralta que reflexionó en torno al pasado de su nación. En ese sentido hay que destacar que desde muy joven participó en algunas de las polémicas desatadas en la prensa costarricense en torno a lo que España suponía para América, fruto de lo cual

---

<sup>240</sup> [http://www.mcj.go.cr/actualidad/convocatorias\\_premios/premios/magon/hernan\\_peralta\\_1965.aspx](http://www.mcj.go.cr/actualidad/convocatorias_premios/premios/magon/hernan_peralta_1965.aspx).



fue su ensayo *España y América. Colección de artículos de una polémica* (1918).<sup>241</sup> Acompañada de una carta prólogo del ya maduro emigrado krausista español Valeriano Fernández Ferraz y patrocinada su publicación por la colonia española en Costa Rica, la obra recogía en dieciséis artículos escritos con precisión documental y gusto por la polémica la labor civilizatoria, cultural y misional desempeñada por España en el Nuevo Mundo. Venía marcada, además, por la certeza bibliográfica y el afán interpretativo.<sup>242</sup> Más allá de esto y de mostrar la tendencia hispanófila de su autor, *España y América* resulta especialmente relevante por tratarse de uno de los primeros intentos historiográficos decidido a ubicar a Costa Rica en el contexto hispanoamericano, tierra que para Peralta representaba una tesela más del mosaico ejecutado por España en América y ejemplo del posterior alumbramiento de sus repúblicas independientes.

Del resto de su producción historiográfica cabe mencionar *Don Rafael Yglesias: apuntes para su biografía* (1928),<sup>243</sup> obra que pese a su título no es una biografía del enérgico presidente costarricense del periodo 1894-1902, sino un recorrido por su época, por las contiendas electorales y los conflictos políticos y religiosos que la surcaron. Todo ello lo situó Peralta en el espacio regional centroamericano, lo que le facilitó recalcar la singularidad política costarricense, la tradición democrática de esa república y la educación cívica de sus habitantes. Estas premisas ideológicas las reiteró el autor en otros de sus títulos, caso de *Agustín de Iturbide y Costa Rica* (1944), *El 3 de junio de 1850* (1950), *El Pacto de Concordia. Los Orígenes del Derecho Constitucional de Costa Rica* (1952) o *Don José María de Peralta* (1956),<sup>244</sup> en los que abordó distintos personajes y momentos de la historia de su país. Para la publicación de otra de sus obras contó con el apoyo editorial de dos importantes instituciones españolas, el Instituto de Estudios Políticos (IEP) y el Instituto de Cultura Hispánica (ICH), que facilitaron la aparición en Madrid de *Las Constituciones de Costa Rica* (1962).<sup>245</sup> Recogió su experiencia en política exterior en *La diplomacia en Costa Rica* (1969).<sup>246</sup>

En 1948 Costa Rica se aprestaba a celebrar el centenario de su nacimiento como república independiente, el cual había tenido lugar gracias a la declaración efectuada en

---

<sup>241</sup> Hernán G. Peralta Quirós, *España y América. Colección de artículos de una polémica*, San José, Imprenta y Librería Alsina, 1918.

<sup>242</sup> En su reseña de *España y América* apuntó Constantino Láscaris: "Valoración positiva de la visión histórica favorable a la obra española en América, es la tesis desarrollada con acopio de datos y brillantez polémica". LÁSCARIS (1965: 291).

<sup>243</sup> Hernán G. Peralta Quirós, *Don Rafael Yglesias: apuntes para su biografía*, San José, Imprenta y Librería Trejos, 1928.

<sup>244</sup> Hernán G. Peralta Quirós, *Agustín de Iturbide y Costa Rica*, San José, Soley y Valverde, 1944; *El 3 de junio de 1850*, San José, Imprenta Española, 1950; *El Pacto de Concordia. Los Orígenes del Derecho Constitucional de Costa Rica*, San José, Imprenta Atenea, 1952 (firmado en 1821, el fundante Pacto de Concordia fue la primera constitución de facto de Costa Rica); y *Don José María de Peralta*, San José, Imprenta Trejos, 1956.

<sup>245</sup> Hernán G. Peralta Quirós, *Las Constituciones de Costa Rica*, [Madrid], Instituto de Estudios Políticos: Instituto de Cultura Hispánica, 1962. Incluida en el sello editorial Ediciones Cultura Hispánica (1944-1969), la colección Las constituciones hispanoamericanas (1951-1958) tenía por objetivo suplir la ausencia de recopilaciones de Derecho constitucional hispánico. Según Antonio Cañellas, esa atención a las distintas constituciones hispanoamericanas respondía a la idea de enriquecer el legado de la ortodoxia del catolicismo hispánico con aportaciones de técnicas jurídicas modernas, una forma de hacer de dicha tradición un más adecuado instrumento de las aspiraciones y objetivos políticos del régimen franquista. Aporta como ejemplo estudios como el de Federico Castejón, *Unificación legislativa iberoamericana*, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1950. CAÑELLAS MAS (2015: 91).

<sup>246</sup> Hernán G. Peralta Quirós, *La diplomacia en Costa Rica*, San José, Imprenta Trejos, 1969.

tal sentido el 31 de agosto de 1848, en atributo de soberanía, por el Congreso de la nación. Justo un siglo después, recién salido el país de una revolución o de una guerra civil – según se refiriesen a ese suceso de armas vencedores o vencidos–, la nueva Junta Fundadora de la Segunda República aprovechó la coincidencia temporal para hacer de la declaración de la primera experiencia republicana costarricense, la de 1848, elemento legitimador de la segunda, la de 1948. Entre otros fastos se celebró en la Academia de Geografía e Historia de Costa Rica una sesión extraordinaria en la que disertaron, entre otros, Rodrigo Facio Brenes y Hernán G. Peralta, quien habló sobre Costa Rica y la fundación de la república, texto que con igual título vería inmediatamente la luz.<sup>247</sup> Según opinaba el autor, ni en 1848 ni en 1948 se había fundado nada, ya que las naciones, Costa Rica incluida, eran una realidad histórica dotada de carácter eterno. Una eternidad que para el caso costarricense aparecía relativa, pues sí podía establecerse para ella una data fundacional, el año 1561, cuando el conquistador Juan de Cavallón y Arboleda “extrajo de la nada e incorporó a la historia los 1500 kilómetros que forman la meseta central”.<sup>248</sup> Y si la llegada española al Valle Central era la causa fundante de la nación costarricense, la posterior colonización era la pauta definitoria de la identidad nacional. Visto así y según Yolanda Dachner, lo que Peralta invocó en su conferencia del año 1948 fue una especie de nación matriz hispano-costarricense a partir de la cual la moderna Costa Rica debía entenderse como una derivada de España, una hijuela sobre la que ésta ejercía en plenitud el rol de madre patria.<sup>249</sup> Es cierto, y con ello, añadido, Hernán G. Peralta mantuvo la vena hispanófila que había manifestado tres décadas antes en su ensayo *España y América*.

En *Costa Rica y la Fundación de la República* se admitían la mayor parte de los atributos positivos que desde al menos un siglo atrás se venían apiñando en torno a la imagen en construcción de la nacionalidad costarricense: el encanto de su laborioso y pacífico pueblo, su aislamiento geográfico y político, la individualidad como el rasgo más característico de sus gentes, su acato de la ley y sus deseos de orden o la homogeneidad étnica de una sociedad blanca.<sup>250</sup> Y todas esas benéficas particularidades tenían su origen en la presencia española en Costa Rica, una nación que antedecía en tres siglos a su Estado. Por este último motivo, el acto protocolario que hubiera debido celebrarse no era aquel que en el verano de 1948 tenía lugar en los salones de la Academia de Geografía e Historia de Costa Rica en recuerdo de la proclamación en 1848 de una nueva república por parte del presidente José María Castro Madriz, sino aquél que había ocurrido en 1561 cuando Juan de Cavallón fundara un primer asentamiento en el Valle Central, el efímero poblado de Castillo de Garcimuñoz.

Hernán G. Peralta Quirós fue un intelectual de su tiempo que abogó por la esencia hispana de su patria costarricense. Posiblemente su estadía formativa en tierras españolas colaboró en su forja de notable hispanista. Igualmente, y como veremos sucedió con algunos de los pensadores costarricenses que nos aguardan en las próximas páginas, su

---

<sup>247</sup> Hernán G. Peralta Quirós, *Costa Rica y la Fundación de la República*, San José, Imprenta Española, 1948.

<sup>248</sup> Cito a partir de DACHNER TRUJILLO (1996: 117).

<sup>249</sup> DACHNER TRUJILLO (1996: 118).

<sup>250</sup> En relación con la población nativa afirmarían años más tarde Peralta que el único elemento realmente aborigen presente en la historia de Costa Rica había sido la tierra. Expuso la idea en «La nacionalidad costarricense», texto incluido en la antología literaria preparada por Abelardo Bonilla Baldares. PERALTA QUIRÓS (1957).

profundo catolicismo resultó determinante en la elección de tan benéfica visión de la empresa conquistadora, de la que destacó su vertiente evangelizadora. Respecto a ello, en *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* Constantino Láscaris Comneno diría de él: “En sus estudios de historia costarricense se aprecia claramente su tendencia liberal, conservadora y católica”.<sup>251</sup> Solemne en su persona y en su obra, los trabajos de interpretación histórica de Peralta resultaron fundamentales para la construcción de una Costa Rica imaginaria a partir de una matriz cultural y espiritual española.

## **2.2. León Pacheco: Miguel de Unamuno y el *volksgeist* costarricense**

Distintas fueron las inquietudes de quien como Hernán G. Peralta fue uno más de los costarricenses sin universidad (en su país, se entiende): León Pacheco Solano. Nacido en Tres Ríos en 1898 y bautizado originariamente como Napoleón, Pacheco Solano estudió el bachillerato en Ciencias y Letras en el Liceo de Costa Rica. Tras su graduación dio a la imprenta los tres primeros títulos de su carrera literaria: *Meditaciones al margen de motivos de Proteo* (1918), obra de carácter modernista inspirada en el uruguayo José Enrique Rodó, *Ensayo sobre el poeta Rafael Cardona, su personalidad* (1919) y *Filosofía de la crítica: Moisés Vincenzi, su personalidad* (1920). Sin embargo y ya antes de ver publicado este último libro, su decisión de encaminarse profesionalmente hacia el mundo de la literatura le llevó en 1919 a partir hacia París, ciudad en la que dada la poca aceptación que los franceses dieron a su nombre de pila, Napoleón, decidió cambiar éste por el de León. Ingresado como estudiante en la Universidad de la Sorbona, se relacionó en sus aulas con latinoamericanos de alta valía intelectual, caso del guatemalteco Miguel Ángel Asturias, el venezolano Arturo Uslar Pietri o el mexicano Alfonso Reyes. Tras viajar por varios países europeos, en 1932 regresó a Costa Rica, en cuyo Liceo ejerció como profesor de francés, castellano, literatura y estética. También fue docente del Colegio Superior de Señoritas y de la UCR, compaginando esa labor académica con la literaria. Asimismo, fue periodista de opinión para *La Razón* de Buenos Aires, *El Universal* de Caracas, *El Tiempo* de Bogotá, *Novedades* de México, *ABC* de Madrid, la *Revue de L'Amérique Latine* de París y el costarricense *Repertorio Americano* de Joaquín García Monge.

León Pacheco perteneció a la conocida como Generación del 40, que incluye a muchos de los intelectuales que venimos visitando a lo largo de estas páginas, narradores como Carlos Luis Fallas Sibaja, Yolanda Oreamuno Unger y Fabián Dobles Rodríguez, poetas como Isaac Felipe Azofeifa Bolaños y ensayistas como Luis Barahona Jiménez y Rodrigo Facio Brenes. Más allá de su producción en el campo de la ficción literaria, cuya obra más representativa pudiera ser la novela *Los pantanos del infierno* (1974), basada en la huelga bananera del año 1934 en las plantaciones que la United Fruit Company (UFCO) poseía en la provincia de Limón, Pacheco se decantó preferentemente hacia el ensayo, terreno en el que su inquietud por la cultura francesa le llevó a escribir *Once maestros franceses* (1936) y *El hilo de Ariadna* (1965). De su interés por la política, la estética y el tema de la identidad costarricense dejó constancia en *Puertas abiertas*,

---

<sup>251</sup> LÁSCARIS (1965: 289).

*puertas afuera* (1976).<sup>252</sup> Tan dilatada labor intelectual le valió la doble concesión del Premio Nacional Aquileo J. Echeverría en la modalidad de ensayo (1965 y 1968) y del Premio Nacional de Cultura Magón (1972). Pacheco Solano falleció en 1980 en San José.<sup>253</sup>

Miguel de Unamuno fue el intelectual español que más interesó a León Pacheco. Junto a la de otros dos escritores que también le eran próximos, trabajó su figura en *Tres ensayos apasionados: Vallejo, Unamuno, Camus* (1968), concretamente en el ensayo titulado «Miguel de Unamuno y la Agonía»,<sup>254</sup> un recorrido por el pensamiento filosófico del bilbaíno a través de la exégesis de dos de sus obras, *Del sentimiento trágico de la vida* (1912) y *La agonía del cristianismo* (1919). En ellas, convenía el polígrafo de Tres Ríos, Unamuno había planteado en clave espiritual y cristiana el dilema presente en su vida entre razón y no razón. A partir de ahí, Pacheco abordaba el estudio del que fuera rector salmantino desde una perspectiva vital y religiosa, haciendo hincapié en la vertiente agonística de su pensamiento filosófico. Como no podía ser de otra forma, trató en su ensayo la profunda relación que había existido entre un Unamuno noventayochista e Hispanoamérica,<sup>255</sup> redefiniéndola hasta hacer del filósofo heraldo de un nuevo nacionalismo español parapetado tras la noción de hispanidad.

Sin embargo, aunque los escritores y artistas de esta generación se enfrentaron a los problemas que les salieron en el camino, de manera muy contradictoria, hubo un pensamiento unitario, aunque vago, es cierto, que cada uno de ellos interpretó a su manera: “La regeneración de España”. Este es el germen del nacionalismo español que inicia el siglo XX. España sentía el genio de la nación, pero no su conciencia, menos aún la necesidad de la universalización de esta conciencia. El choque producido en sus tradiciones, basadas en el honor, como consecuencia de la guerra hispanoamericana, con la pérdida violenta de sus últimas colonias en el Caribe, fue el primer despertar de su nacionalismo actual que ha terminado por convertirse en lo que llaman “la hispanidad”, que nadie ha podido definir en qué consiste. Unamuno fue el alma beligerante de este nuevo nacionalismo.<sup>256</sup>

---

<sup>252</sup> León Pacheco Solano, *Puertas abiertas, puertas afuera*, San José, Editorial Costa Rica, 1976.

<sup>253</sup> <http://heredia-costarica.zonalibre.org/archives/2009/09/leon-pacheco-solano.html> y [http://www.mcj.go.cr/actualidad/convocatorias\\_premios/premios/magon/leon\\_pacheco\\_1972.aspx](http://www.mcj.go.cr/actualidad/convocatorias_premios/premios/magon/leon_pacheco_1972.aspx).

<sup>254</sup> PACHECO SOLANO, León, «Miguel de Unamuno y la Agonía», en *Tres ensayos apasionados. Vallejo, Unamuno, Camus*, San José, Editorial Costa Rica, 1968, pp. 101-153. El ensayo había aparecido publicado anteriormente en *Cuadernos Americanos*, la revista fundada a instancia del exilio español en México – *Cuadernos Americanos*, 5, CLIV (septiembre-octubre de 1967)–. De hecho, el capítulo que forma parte de *Tres ensayos apasionados* figura terminado en París en octubre de 1966.

<sup>255</sup> José Luis Abellán observó en el regeneracionismo español un deseo de articular un proyecto político exterior hacia América Latina, el cual se materializó en la obra de intelectuales como Rafael Altamira, autor de títulos tan emblemáticos como *España en América*, Valencia, F. Sempere y Compañía, 1908, *Mi viaje a América*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1911 o *España y el programa americanista*, Madrid, Editorial América, 1917. También observó Abellán la respuesta positiva a la actuación española en la región dada en esos años desde el otro lado del océano por José Enrique Rodó, quien en su ensayo *La España niña* (1911) hablaba de una “Magna Patria” que incluía a España y manifestaba su amor a ese país; por Pedro Henríquez Ureña, que superó sus iniciales prejuicios con su libro *A la orilla, mi España* (1922); o por José Vasconcelos, que en su *Indología* (1926) llegaba a exaltar la obra cultural española en América e, incluso, la labor de los conquistadores. ABELLÁN (2005: 18-20). Por su parte, Antonio Niño habló de un hispanoamericanismo regeneracionista. Siguiendo lo dicho por José Carlos Mainer en «Un capítulo regeneracionista: el hispanoamericanismo (1892-1923)», en VV. AA., *VII Coloquio de Pau. De la crisis del Antiguo Régimen al franquismo*, Madrid, Edicusa, 1977, pp. 149-203, Niño afirmó que ambos fenómenos, regeneracionismo e hispanoamericanismo, compartieron una doctrina coherente, unas similares formas de actuación política y la presencia en su seno de parecidas variantes ideológicas. NIÑO RODRÍGUEZ (1993: 17).

<sup>256</sup> PACHECO SOLANO (1968: 110).

A pesar de ese juicio contrario al virulento sentimiento de la nacionalidad española que era la hispanidad y del que según Pacheco el máximo portavoz era Unamuno, aquél mantuvo al pensador vasco entre sus principales referentes intelectuales –incluso antes que en el ensayo que acabamos de comentar, había recurrido a él en otro de sus trabajos, «El costarricense en la literatura nacional» (1954),<sup>257</sup> donde se detuvo a observar el papel social y familiar que la mujer desempeñaba en uno de los relatos cortos del español, *Soledad*, incluido en su libro *El espejo de la muerte* (1913)<sup>258</sup>–.

Si dejamos a un lado a Unamuno, «El costarricense en la literatura nacional» debe entenderse como el intento de búsqueda de la presencia del hombre costarricense en la literatura de su país.<sup>259</sup> El resultado positivo de esa indagación era para su promotor, León Pacheco, difícil de alcanzar, pues a su parecer y pese a los intentos de desvelamiento realizados por los literatos de finales del XIX y por los de la Generación del 40 a la que el propio Pacheco pertenecía, los contornos del costarricense seguían aún borrosos en la literatura nacional.<sup>260</sup> Pero no es la vertiente literaria del artículo la que aquí nos interesa, sino la posibilidad de hallar entre sus páginas ciertas pistas en torno a la interpretación dada por su autor sobre lo que era Costa Rica como nación y sobre cómo sus habitantes habían decidido definir sus sentimientos de pertenencia e identidad alrededor de aquella. En ese sentido, su posicionamiento se clarificaba tempranamente si consideramos la cita del francés Ernest Renan que servía de apertura al texto: “Tener glorias comunes en el pasado, una voluntad común en el presente, haber hecho grandes cosas juntos y querer hacerlas todavía, he aquí las condiciones esenciales para ser un pueblo”.

Esas grandes cosas del pasado eran en Pacheco las mismas a las que se había referido Carlos Monge Alfaro en 1937, lo cual permitía a aquél admitir sin vacilación la hipótesis historiográfica de éste en favor de una civilización costarricense políticamente democrática y tendente a la igualdad social. De hecho, las primeas páginas de su artículo estaban pensadas para consolidar tal interpretación: la economía rudimentaria erigida en torno al café en el siglo XIX había generado una vida monótona y primitiva para el habitante de la Meseta Central (que era, por otra parte, la única región genuinamente costarricense, pues los litorales atlántico y pacífico habían sido desde todos los puntos de vista, incluida la absorción de sus gentes –negros jamaquinos e inmigrantes nicaragüenses y panameños–, pedazos del territorio nacional posteriormente añadidos al país) y propiciado la casi total inexistencia de diferencias sociales,<sup>261</sup> además de unas necesidades intelectuales tan precarias que habían supuesto la completa ausencia de alicios culturales. Esa interpretación del pasado posibilitaba configurar un rasero común

---

<sup>257</sup> PACHECO SOLANO, León, «El costarricense en la literatura nacional», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 10 (1954), pp. 75-141. El texto sería recogido en BONILLA BALDARES, Abelardo, *Historia y antología de la literatura costarricense, tomo II, Antología*, San José, Imprenta Trejos Hermanos, 1957, pp. 231-240.

<sup>258</sup> PACHECO SOLANO (1954: 109).

<sup>259</sup> Adelanto ya que, acorde al criterio dominante en la época, el discurso de los pensadores del nacionalismo costarricense fue un discurso elaborado por hombres, para hombres y con un lenguaje referenciado en la figura del hombre. Un discurso masculino y masculinizante en el que el varón, el “hombre”, servía de clave de bóveda de lo costarricense.

<sup>260</sup> PACHECO SOLANO (1954: 85).

<sup>261</sup> Al igual que Monge Alfaro y pese a su canto en favor del igualitarismo social, Pacheco no podía por menos que reconocer las diferencias económicas generadas por el desarrollo de la economía cafetalera, pues aunque todos eran campesinos, unos lo eran “empobrecidos o enriquecidos por el café. O peones de cafetal o propietarios de cafetales”. PACHECO SOLANO (1954: 76).

con el que medir a los costarricenses, cuyo arquetipo humano y social, a pesar del reciente desarrollo de nuevas zonas de actividad económica, no había cambiado en su esencia más pura. Esta retahíla de lugares comunes, expuestos por vez primera como discurso unitario por Monge Alfaro en su seminal «Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII» y asumidos acríticamente por la casi totalidad de los pensadores costarricenses de la década posterior, quedó nuevamente magnificada en 1954 por León Pacheco con el artículo ahora valorado.

Una solidificación del pensamiento historiográfico de Carlos Monge a la que Pacheco contribuiría, junto con lo anterior, con el uso de la expresión “genio nacional”: Costa Rica tenía un “genio nacional” manifestado en sus gentes, en su folclore, en sus expresiones artísticas, en su literatura. Pero también y adelantándose en unos pocos años a lo que vimos expresó en 1957 Hernán G. Peralta en «La nacionalidad costarricense» al señalar que lo único aborigen de la historia de Costa Rica había sido la tierra, el *volksgeist* de León Pacheco se manifestaba en la superficie de ese país, en su geografía, es decir, en su tierra.<sup>262</sup> Aunque por encima de lo geográfico, Pacheco halló los orígenes últimos de ese espíritu del pueblo, de ese genio de la nación, no en un indígena que veía inexistente o en un negro al que consideraba añadido forzoso a la historia del país, sino en el conquistador hispano. El costarricense, decía, era “descendiente directísimo de los escasos españoles que se acomodaron en los paisajes de la Meseta Central”.<sup>263</sup> Ese reconocimiento del ancestro no le impelía, sin embargo, a la aceptación de apuestas tan cargadas de ideología y ambición política como la que la hispanidad representaba. Orígenes españoles sí, máxime si éstos, con su supuesta individualidad y afanes igualitarios, servían para apuntalar las tenidas por bases formativas de la nación costarricense; hispanidad como sublimación de un deseo acaudillado desde España para encauzar en su beneficio a sus antiguas colonias americanas, en ningún caso. Tales fueron las cortapisas a la aceptación de la noción de hispanidad que marcó León Pacheco y que reiteraría un par de décadas más tarde en su ensayo «Evolución del pensamiento democrático en Costa Rica» (1976).<sup>264</sup>

Incluido en la edición recopilatoria dirigida por el historiador Óscar Aguilar Bulgarelli, «Evolución del pensamiento democrático en Costa Rica» seguía defendiendo la absorción de las distintas etnias que habitaban en el país como un fenómeno de carácter obligado en la historia de la nación y en cierta forma ajeno al auténtico sentir de ésta. Eran extraños a lo costarricense los inmigrantes afrocaribeños llegados a partir de 1872 para trabajar en las obras de construcción del ferrocarril al Atlántico, posteriormente empleados en las grandes plantaciones bananeras de Limón. Una población cuyos miembros, pese a terminar asentándose definitivamente en el territorio, transcurrido más de un siglo del comienzo de su arribo el autor consideraba como el simple “fondo nebuloso” de una época del pasado nacional (a modo de curiosidad decir que Pacheco se

---

<sup>262</sup> PACHECO SOLANO (1954: 81).

<sup>263</sup> PACHECO SOLANO (1954: 139).

<sup>264</sup> León Pacheco Solano, «Evolución del pensamiento democrático en Costa Rica», en Óscar Aguilar Bulgarelli (ed.), *Ensayos sobre la democracia costarricense*, San José, Ministerio de Educación Pública, 1976, pp. 9-36. La edición de Aguilar Bulgarelli supuso, a la altura del año 1976, una apuesta por recuperar distintos artículos de lo más granado del pensamiento nacionalista costarricense de las décadas de 1950 y 1960.

alegraba en su artículo de que la derrota en 1857 del aventurero William Walker hubiese impedido la conversión de Centroamérica en una colonia esclavista dependiente de los Estados del sur de los Estados Unidos). Similar idea de benéfica ausencia en el proyecto de construcción de nación aplicaba León Pacheco a los indígenas, cuya casi total carencia durante la colonia había obligado a los españoles a trabajar la tierra y, en consecuencia, a entenderse entre sí en términos de una recíproca igualdad de carácter protodemocrático.<sup>265</sup>

---

<sup>265</sup> Cito a partir de JIMÉNEZ MATARRITA (2013: 200-201).

### **3. La Universidad de Costa Rica en la búsqueda de “nuestro Ser Costarricense”: Eugenio Rodríguez Vega y Abelardo Bonilla Baldares**

#### Resumen

1. Considero el número especial de la *Revista de la Universidad de Costa Rica* del año 1954, expresivamente subtítulo “*En busca de nuestro Ser Costarricense*”, testimonio fundamental del pensamiento nacionalista en Costa Rica. El ejemplar de la revista se situó en un momento histórico crucial para el país, apenas transcurrido un año de la llegada al poder del Partido Liberación Nacional y ante un escenario de intensificación del debate acerca de su identidad como nación. En ese número, Eugenio Rodríguez Vega publicó «Debe y Haber del hombre costarricense», artículo en el que desconfiaba de que el costarricense fuese un pueblo dotado de memoria y en el que recurría a Unamuno para construir una imagen robinsoniana de Costa Rica en virtud de sus condiciones geográficas. Aprovecho la mención a Rodríguez Vega para recuperar sus *Apuntes para una sociología costarricense* (1953), libro en el que la identidad nacional de una Costa Rica ejemplar y democrática quedaba protegida bajo el gobierno de su clase media. 2. Estudio seguidamente a Abelardo Bonilla, quien publicó en la referida revista universitaria «El costarricense y su actitud política (Ensayo de interpretación del alma nacional)», orientado a la definición de Costa Rica como un país ganado por los valores de la tradición y en cuya historia el legado español resultaba determinante. Alargo el estudio a otros textos de Bonilla dedicados a la introspección en el ser nacional de Costa Rica, caso del artículo «Abel y Caín en el ser histórico de la nación costarricense» (1957), en el que señalaba a la nación como un hecho vital íntimamente relacionado con el plano profundo de la vida colectiva y, sólo posteriormente, como un fenómeno político, económico y social, y de su *Historia y antología de la literatura costarricense* (1957), en la que reiteró alguno de los estereotipos que servían para definir a Costa Rica como un país regido por una tradición patriarcal, por el individualismo y gusto por la democracia de sus gentes y por el igualitarismo social.

#### **3.1. Eugenio Rodríguez Vega y la ausencia de una “conciencia de nacionalidad” en Costa Rica**

1954, año en el que León Pacheco publicó «El costarricense en la literatura nacional», no es una fecha baladí en la historia de Costa Rica. Aunque en puridad, por ese tiempo, el año verdaderamente relevante de su historia fue 1953, cuando una vez clausurado el primer gobierno democráticamente electo de la Segunda República, presidido por el político, empresario y periodista Otilio Ulate Blanco (1949-1953), José Figueres Ferrer alcanzó la más elevada magistratura de la nación gracias a la victoria electoral de su formación, el Partido Liberación Nacional. En ese sentido y parafraseando al sociólogo Álvaro Fernández González, podríamos decir que “Todo empezó en el 53”.<sup>266</sup> No debe extrañarnos por tanto que en ese clima de refundación de la vida nacional, apenas transcurridos unos meses del mencionado cambio gubernamental, la revista que publicaba la Universidad de Costa Rica dedicase un número especial a indagar sobre la identidad

---

<sup>266</sup> FERNÁNDEZ GONZÁLEZ (1992).



nacional, para lo que invitó a un selecto grupo de intelectuales a reflexionar sobre el tema. Teniendo por subtítulo “*En busca de nuestro Ser Costarricense*”, cedieron trabajos para ese número especial –el décimo en la secuencia de la revista– Eugenio Rodríguez Vega, Abelardo Bonilla Baldares, Claudio Gutiérrez Carranza, Enrique Macaya Lahmann y León Pacheco Solano.

No cabe duda de que el momento era el adecuado para tales reflexiones identitarias, justo tras el primer relevo habido en el marco del sistema de turno político surgido de la guerra civil de 1948 y cuando uno de los dos grandes partidos políticos del sistema, el PLN, heredero, recordémoslo, del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales, ocupaba por vez primera el poder. También cuando la UCR cumplía con algo más de una década de existencia y sentía, en boca de quien por entonces era decano de su Facultad de Filosofía y Letras, Carlos Monge Alfaro –el segundo en la todavía corta historia de esa institución, tras el periodo en el que lo había sido Jorge Volio (1941-1948)–, “como su ineludible obligación estimular a los espíritus inquietos que deseen bucear en la médula de nuestro propio ser”.<sup>267</sup> La atribución de un rumbo y un sentido histórico a los sucesivos avatares de la vida nacional concernía, según Monge Alfaro, a la universidad y a sus intelectuales. En el caso concreto de la UCR, ésta debía ejercer no sólo como cabeza de un sistema educativo encargado de crear nación, en línea con las viejas soflamas del liberalismo positivista decimonónico, sino como verdadero cuerpo de expertos a cuya encomienda quedaba la auscultación del alma nacional, la búsqueda de las raíces psicológicas que explicasen el ser costarricense. Para Monge, las reflexiones contenidas en el número monográfico de la *Revista de la Universidad de Costa Rica* que él mismo presentaba debían servir de primer acercamiento a ese ente nacional.

Compete a la Universidad auscultar, digámoslo así, el alma nacional, para captar las profundas corrientes psicológicas (impulsos, tendencias, sentimientos, idas y conceptos sociales) que han movido al pueblo en su peregrinación democrática; estudiar los complejos factores que han concurrido al desenvolvimiento de la nacionalidad.

No podríamos conocernos a nosotros mismos si sólo fincara nuestra curiosidad intelectual en las manifestaciones externas de la vida colectiva. Urge ir hasta la raíz misma de nuestro ser: sorprenderlo en su ebullición, en su orto, y descubrir hasta qué punto ha logrado elaborar su unidad y “consistencia”.<sup>268</sup>

---

<sup>267</sup> MONGE ALFARO (1954: 7). Así se expresaba Carlos Monge en «La Universidad y la misión de los hombres de letras», el texto que servía de introducción a los artículos que conformaban el citado número especial de la *Revista de la Universidad de Costa Rica*. El pensamiento del historiador costarricense era deudor de los postulados de Martin Heidegger, pues aun sin citarlo, pero siguiendo al filósofo alemán, de lo que se trataba era de asomarse a un mundo en el que se esperaba hallar “la raíz óptica de la vida nacional”. MONGE ALFARO (1954: 8).

<sup>268</sup> MONGE ALFARO (1954: 7). En línea con esa idea de “peregrinación democrática” de Monge, su compañero de cuitas intelectuales y políticas, Rodrigo Facio Brenes, en el discurso que como rector de la UCR pronunció el 22 de diciembre de 1955 en el acto de clausura de ese año académico, habló de la democracia como “estilo de vida de los costarricenses”. Vale la pena recuperar más extensamente sus palabras. “Nadie osaría negar la vocación democrática de Costa Rica. Originada en los años lentos y oscuros de la Colonia, en cuya pobreza y en cuyo aislamiento aprendió el campesino a gustar la libertad y la independencia individuales en su forma más natural y espontánea; perfilada políticamente en los años alborales de la República Patriarcal; puesta a prueba a mediados del siglo XIX por las oligarquías nacientes, los zarpazos del militarismo y la amenaza del filibustero; nutrida con sangre de patriotas e iluminada por la tea maravillosa de Juan Santamaría durante la Guerra Nacional; definida y estimulada jurídicamente por la República Liberal; fortalecida en sentido horizontal por la reforma educativa de don Mauro; puesta de nuevo a prueba en el siglo XX por el desarrollo de las contradicciones económicas, la presión de los imperialismos, las nacientes luchas sociales y las incitaciones de las doctrinas extremistas, la democracia como estilo de vida

De los cinco intelectuales que prepararon trabajos para su publicación en el número especial de la *Revista de la Universidad de Costa Rica* del año 1954, nos interesan aquí singularmente las contribuciones de Eugenio Rodríguez Vega y Abelardo Bonilla (tratamos la de León Pacheco, «El costarricense en la literatura nacional», en el apartado anterior). Merece la pena no obstante dedicar al menos unas pocas líneas a las aportaciones de Claudio Gutiérrez y Enrique Macaya, quienes junto a los también académicos Rodrigo Facio y José Joaquín Trejos estaban llamados a desempeñar un destacado papel en el inmediato proceso de reforma universitaria costarricense. Nacido en Cartago en 1930 y recién doctorado en Filosofía por la Universidad de Chicago, Claudio Gutiérrez Carranza era todavía un joven y prometedor intelectual cuando presentó en el monográfico de la revista de la UCR un artículo titulado «Ensayo sobre generaciones costarricenses 1823-1953».<sup>269</sup> Su asunto no era tanto repensar el ser de la nación como categorizar las sucesivas generaciones de hombres políticos que, según el autor, habían secuenciado la vida de ésta desde la formación en 1823 de su primer gobierno independiente. Para establecer esa secuencia, Gutiérrez siguió la interpretación que José Ortega y Gasset había realizado del concepto de generación, el cual el filósofo español definía y materializaba en la plasmación histórica de una elite unida por edad e ideología que, en un determinado momento, impone su tónica sobre la vida social y política de la nación. El apoyo del joven filósofo en el magisterio de Ortega no era sino la continuación, esperable dada la extendida aceptación del razonar del madrileño entre la aristocracia intelectual costarricense, de aquel que tuvimos oportunidad de ver habían practicado en sus respectivos escritos para *Surco*, Gonzalo Facio, Isaac Felipe Azofeifa o el propio Carlos Monge Alfaro.

Perteneciente a un grupo etario anterior al de Claudio Gutiérrez, Enrique Macaya Lahmann había nacido en 1905 en San José, ciudad en la que fallecería en 1982. Graduado en Derecho en la Universidad de París y doctorado en Filosofía en la estadounidense de Cornell, dedicó algunas obras tempranas a temas españoles, caso de una *Bibliografía del Lazarillo de Tormes* (1935) o unos *Estudios hispánicos* que publicaría entre los años 1935 y 1938. Profesor en la recién fundada UCR, de la que con el tiempo sería decano de su Facultad de Ciencias y Letras, en 1953 ingresó en la Academia Costarricense de la Lengua, en la que ocuparía la silla A. Distinguido como Oficial de la Legión de Honor francesa, entre 1966 y 1968 desempeñó el cargo de embajador de Costa Rica en España. Macaya Lahmann, cuya obra más relevante lleva por título *Austeridad y cultura* (1978), fue además uno de los fundadores de la Editorial de la Universidad de Costa Rica.

En el artículo que presentó en el citado número especial de la revista de la UCR, «Institucionalidad municipal en los orígenes de nuestras primeras constituciones»,<sup>270</sup> Macaya trató la influencia que había dispuesto en Costa Rica el régimen municipal a la

---

de los costarricenses es un rasgo aún más profundo y acusado de lo que corrientemente creemos". Rodrigo Facio, «Discurso del Rector en el acto de clausura del año académico de 1955», en *Anales de la Universidad de Costa Rica*, San José, [Universidad de Costa Rica], [s. d.], pp. 123-139. Cito a partir de FACIO BRENES (2017b: 32-33).

<sup>269</sup> GUTIÉRREZ CARRANZA (1954). Pasadas un par de décadas, entre 1974 y 1981 Gutiérrez Carranza ejercería como rector de la UCR.

<sup>270</sup> MACAYA LAHMANN (1954).

hora de determinar las bases políticas de las distintas constituciones del país. Hacía hincapié en lo que consideraba carácter esencialmente democrático de los municipios costarricenses, una línea de interpretación que pudo perfectamente tomar de la tradición historiográfica liberal española, muy dada a recurrir en su relato al supuesto timbre demócrata de los municipios medievales españoles. Poco más que añadir por ahora al artículo de Macaya, pues en él su autor no buscaba reflexionar sobre el ser costarricense, sino sobre los orígenes y la aplicación del Derecho constitucional en Costa Rica.

Corresponde detenernos ya en el trabajo que un antiguo centrista como Eugenio Rodríguez Vega publicó en el décimo número de la *Revista de la Universidad de Costa Rica*, «Debe y Haber del hombre costarricense».<sup>271</sup> Quien con el paso del tiempo sería uno de los más destacados intelectuales patrios había venido al mundo el año 1925 en San Ramón, la localidad que tres lustros más tarde vería la fundación de la revista *Surco*. Tras estudiar en el Liceo de Costa Rica y obtener en 1943 el título de Bachiller, Rodríguez Vega se licenció como abogado por la UCR en 1952, institución a la que se mantendría adscrito en calidad de profesor de Sociología de su Facultad de Ciencias y Letras, de subdirector del Departamento de Estudios Generales, de vicerrector entre 1961 y 1964 y, finalmente, de diciembre de 1970 a julio de 1974, de rector. En el ámbito académico fue, además, profesor entre 1959 y 1961 en la Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Puerto Rico, miembro del Consejo Ejecutivo de la Unión de Universidades de América Latina y presidente de la Confederación Universitaria Centroamericana. Junto a los textos de los que en breve me ocuparé, Rodríguez Vega escribió múltiples ensayos y trabajos históricos, caso de *Los días de Don Ricardo* (1971), *Biografía de Costa Rica* (1980), *De Calderón a Figueres* (1980), *Siete ensayos políticos* (1982), *Por el camino* (1990), *Cinco educadores en la historia* (2001) o el repertorio de escenas de su propia vida recogidas en *Cien momentos* (2006). Una amplia bibliografía que le haría merecedor de la concesión en el año 2005 del Premio Nacional de Cultura Magón. Hay que señalar, finalmente, que su currículum profesional y político se completa, lejos ya de la academia, con su elección como abogado del Banco de Costa Rica (1952-1961), Controlador General de la República (1964-1970) y ministro de Educación Pública bajo el gabinete de Luis Alberto Monge Álvarez (1982-1986). Rodríguez Vega falleció en el año 2008 en Santa Ana.

Pero mucho antes de atesorar tan abultada mochila, Eugenio Rodríguez Vega había sido un joven y destacado miembro del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales y durante un tiempo director de su revista,<sup>272</sup> además de cofundador en 1945 del Partido Social Demócrata y en 1951 de su organización sucesora, el PLN. Precisamente en *Surco* había publicado Rodríguez Vega el par de artículos citados en el capítulo anterior dedicados ambos a recuperar lo que el autor definía como el viejo ideal de América. En ellos defendía el tono indoamericano que según él caracterizaba a la América de habla y cultura española y la unidad del continente en torno a los valores democráticos. Ese viejo ideal de América era el que el recientemente titulado bachiller

---

<sup>271</sup> RODRÍGUEZ VEGA (1954). Como en el caso de «El costarricense en la literatura nacional» de León Pacheco, el artículo de Rodríguez Vega sería posteriormente recogido en BONILLA BALDARES (1957a: 261-275).

<sup>272</sup> El 6 de marzo de 1944 y contando apenas con diecinueve años, Rodríguez Vega fue elegido segundo vocal de la directiva del CEPN. «Centromorfia», *Surco*, IV, 46 (abril de 1944), p. 16.

centrista había pretendido salvaguardar de quienes el 12 de octubre “se unen en la santa cruzada de interpretar América”, así como del modelo de cristianismo estrecho que esos cruzados ofrecían a los americanos, en nada distinto, añadía el autor, “al inquisitorial de Felipe II”.<sup>273</sup> Aunque una vez reconocidos los enemigos del americanismo al que Rodríguez Vega se afiliaba y siendo el combativo e intransigente catolicismo de la España del momento uno de los principales, el costarricense no pretendía en sus artículos para *Surco* ampliar su repudio al resto de la herencia española en América. Y todavía menos renegar de su aportación racial, pues a partir de ella, razonaba aquél, debía alzar su voz un renovado arielismo capaz de enfrentar al imperialismo anglosajón que Estados Unidos desde hacía más de un siglo representaba en el continente.

He creído necesario recordar los planteamientos americanistas de Eugenio Rodríguez Vega para la mejor comprensión de la reflexión que en torno a la identidad nacional costarricense llevó a cabo en el texto que presentó al número especial de la *Revista de la Universidad de Costa Rica*. En él, el antiguo centrista que a la altura del año 1954 se declaraba orgulloso de “la rebelión armada de 1948”,<sup>274</sup> y partiendo de similares posicionamientos americanistas de los que había hecho gala una década atrás en sus escritos para *Surco* –la férrea confianza en una insoslayable realidad humana de tipo continental–, pretendía satisfacer el encargo de Carlos Monge Alfaro y responder a en qué consistía el ser nacional costarricense. Y la primera respuesta que halló fue que ante la existencia de unos marcados rasgos psicológicos latinoamericanos, Costa Rica había sido incapaz de generar unos atributos propios en su carácter nacional lo suficientemente poderosos como para sobresalir de entre los comunes continentales. Contrariamente a lo que sucedía en otros países del entorno (el autor ponía el ejemplo de México), en Costa Rica el hombre tipo se caracterizaba por lo escasamente definido de su sello personal, sin que existiese por tanto nada parecido al “genio nacional” del que había hablado León Pacheco. Si por algo se singularizaba la nación era, precisamente, por la inexistencia de unos rasgos psicológicos definitorios de la personalidad de sus habitantes.

La causa que Rodríguez Vega halló para la falta de un verdadero ser nacional en Costa Rica radicaba en que según el articulista el costarricense, debido en parte a la anteriormente apuntada carencia de una psicología individual bien definida, era un individuo dado al olvido de su propia tradición, un rasgo que elevado al plano colectivo transformaba al costarricense en un pueblo sin tradiciones o, en términos más crudos, en un pueblo carente de memoria. La conciencia histórica a la que Monge Alfaro había dedicado en *Surco* siete artículos entre los meses de julio de 1941 y agosto de 1942, y cuya posesión éste había restringido a los hombres del 1889, a los representantes de la Generación del Olimpo, no existía en Costa Rica, venía a apuntillar Rodríguez Vega. Así, ni en lo individual ni en lo colectivo el costarricense disfrutaba de una conciencia plena de su ser, lo que en buena medida era debido a la falta de aquello que Miguel de Unamuno –de nuevo don Miguel– había bautizado como el sentimiento trágico de la vida.

El costarricense no tiene un sentido trágico de la vida. En la mayoría de los casos se acoge a la popular filosofía de “irla pasando”, sin hacer problema de algunas situaciones

---

<sup>273</sup> RODRÍGUEZ VEGA (1944: 12, 14).

<sup>274</sup> RODRÍGUEZ VEGA (1954: 29).

aflictivas, pareciendo inspirado casi siempre más en Lin Yutang que en Unamuno. Esto indica que le falta a nuestro pueblo cierto concepto de trágica grandeza, aunque logre encontrarlo, excepcionalmente, en sus grandes crisis.<sup>275</sup>

El recurso a Unamuno servía a Eugenio Rodríguez Vega de excusa para establecer, en el marco de su reflexión en torno a la identidad nacional de Costa Rica, una mirada comparativa entre dos pueblos, el costarricense y el español. Así, mientras el primero se caracterizaba por un sentimiento de tranquila pasividad, el segundo estaba impregnado de una grandeza trágica, infausta, que lo dominaba y de la que el costarricense carecía.

Y Unamuno servía también a Rodríguez Vega para establecer una relación entre España y Costa Rica a cuenta de una característica geográfica que, al parecer, había determinado la historia de ambas naciones y el ethos de sus gentes: la presencia de un espacio mesetario central corazón del país y crisol de su nacionalidad. En el caso español, ese espacio físico formativo de la conciencia histórica de la nación había sido la meseta castellana; en el costarricense, la Meseta Central. Con el establecimiento de dicha equiparación Rodríguez Vega retomaba una de las líneas de pensamiento a partir de la cual un historiador como Monge Alfaro había desarrollado su pionero artículo del año 1937: la consideración del Valle Central costarricense como epítome del ser nacional. Y aunque en este asunto Rodríguez Vega recurría al filósofo bilbaíno, del que tomaba la mencionada concepción robinsoniana del pueblo español para aplicarla al costarricense, igual hubiese podido tomar como citas de autoridad a otros intelectuales que como Azorín, Baroja o el menor de los Machado, hicieron de la geografía agente principal en la formación de la nacionalidad española.<sup>276</sup>

Si abandonamos a Unamuno y regresamos al asunto principal que daba sentido a «Debe y Haber del hombre costarricense», descubriremos que para su autor la carencia individual y colectiva de una conciencia plena del ser costarricense, la falta de un auténtico sentimiento de nacionalidad en Costa Rica –una nación que al contrario que otros pueblos americanos, ni podía ostentar “una cultura poderosa ni un tipo nacional indiscutible”<sup>277</sup>–, no implicó la ausencia de ciertos rasgos básicos que singularizaban el devenir histórico de la pequeña república centroamericana. Siguiendo a Monge Alfaro, Rodríguez Vega destacó cuatro de ellos: Costa Rica era un pueblo campesino, racialmente homogéneo, pacífico y orgulloso de su tradición democrática. Veamos como defendió su promotor estos cuatro postulados.

Para la afirmación de que “Costa Rica es, realmente, un país campesino”,<sup>278</sup> Rodríguez Vega se apoyó en el más reciente de los censos de población por entonces

---

<sup>275</sup> RODRÍGUEZ VEGA (1954: 26).

<sup>276</sup> Ligado al protagonismo paisajístico en la formación de la nación española se halló el uso de la antropomorfización del paisaje. Lo practicó Unamuno al contraponer la sobriedad del campo castellano a la voluptuosidad del andaluz, y siguió su estela Ortega al enfrentar la dulzura femenina de las tierras de Andalucía con las de la varonil Castilla. Formas de acceder al paisaje propias de un esencialismo nacionalista que el filósofo bilbaíno trasladó en numerosas ocasiones al papel con títulos como *Paisajes* (1902), *De mi país* (1903) –dedicado al País Vasco–, *Por tierras de Portugal y España* (1911), *Andanzas y visiones españolas* (1922) y *Paisajes del alma* (1944). Pocos literatos españoles –tal vez ninguno– han interpelado tanto y tan profundamente al paisaje español como lo hiciese Miguel de Unamuno.

<sup>277</sup> RODRÍGUEZ VEGA (1954: 9).

<sup>278</sup> RODRÍGUEZ VEGA (1954: 12).

publicado, el del año 1950, el cual, efectivamente, registraba que el 66,5% de los habitantes de la nación vivía en áreas rurales y el 33,5% en urbanas.<sup>279</sup> En virtud de estas cifras parecería esperable que los atributos que el autor consideraba propios del hombre del campo –timidez, desconfianza, un individualismo que en el terreno de la política adoptaba la forma del personalismo caudillista, un poco visible sentimiento de la nacionalidad– se limitasen a ser mayoritarios en el país, pero nunca exclusivos en él; sin embargo y dado el peso cuantitativo del que disponía el mundo rural y, sobre todo, el cualitativo que demostraba el generalizado mantenimiento por todo el país de sus tradicionales formas de vida y cultura, dichos rasgos podían ser perfectamente aplicados al conjunto de la sociedad costarricense. Así lo pensó, al menos, Eugenio Rodríguez Vega.

Sobre la cuestión étnica escribió: “Uno de los factores esenciales que determinan la unidad psicológica del habitante de nuestras distintas zonas, es la homogeneidad de nuestra población”.<sup>280</sup> La frase es perfectamente defendible a partir del registro censal antes referido, donde se señalaba que el 97,7% de la población era blanca o mestiza, lo que indica un muy alto porcentaje de homogeneidad étnica en el país. Conviene sin embargo leer esos porcentajes con cierta prevención, pues si en los censos con función fiscal es dado hallar frecuentes elementos de ocultación, en los de población, al menos en América Latina, históricamente la adscripción racial se ha visto acompañada de similares faltas a la verdad (pensemos si no en la crónica tentación de los miembros de ciertas castas a oficializarse como blancos). Pero lo verdaderamente relevante en Rodríguez Vega radica en el hecho de que de una presunta falta de mezcla étnica aquél extrajese una premisa ética virtuosa, tal y como se infiere de sus palabras:

Es evidente que una sociedad de población homogénea cuenta con una base mejor, para resolver sus problemas, que otra sociedad de población heterogénea, sujeta a continos conflictos, choques e incomprensiones.<sup>281</sup>

Tras leer esto podemos preguntarnos, ¿dónde quedaba la incluyente sensibilidad indoamericana de que había hecho gala en *Surco* su antiguo director?

Siguiendo el recorrido de los rasgos básicos que singularizaban la historia nacional desembocamos en el tercero de ellos, el pacifismo. Costa Rica era un pueblo pacífico que salvo la guerra de 1856 “no ha tenido conflictos armados exteriores de alguna importancia”.<sup>282</sup> A esto se agregaba que la independencia se había conquistado sin penosas luchas, pues llegó casi sin esfuerzo de parte costarricense, lo que explicaba la falta de emoción patriótica tan presente en otras latitudes.

Por último y como cuarto postulado estaba aquel que afirmaba que Costa Rica era un pueblo democrático. Tal vez sea en este punto donde con más claridad se ve la mano de Monge Alfaro tras la pluma de Rodríguez Vega, quien copiaba casi literalmente al maestro en su idea de que la socialización campesina de la pobreza durante el último siglo de la colonia había hecho de aquella valor supremo y seña

---

<sup>279</sup> *Censo de población de Costa Rica 1950*. Dirección General de Estadística y Censos (DGEC).

<sup>280</sup> RODRÍGUEZ VEGA (1954: 13).

<sup>281</sup> RODRÍGUEZ VEGA (1954: 31).

<sup>282</sup> RODRÍGUEZ VEGA (1954: 14).

identitaria de la Costa Rica independiente. De esa pobreza colonial, general y solidaria, había surgido una nación orgullosa de su tradición social igualitaria, un legado que luego se tradujo en un sentimiento político de afanes democráticos que gozó de profundas raíces en la sociedad costarricense y que a pesar de episodios coyunturales adversos y temporales violaciones, se había mantenido vivo entre el común de su población.

La democracia no es para los costarricenses, simplemente, una estructura política de gobierno: es, ante todo, un hondo sentimiento que ha permanecido vivo y palpitante a todo lo largo de nuestra historia de nación independiente.<sup>283</sup>

Para saber algo más de la visión de Rodríguez Vega sobre esta y otras cuestiones relacionadas con la identidad nacional de Costa Rica es preciso recordar que un año antes de la aparición en la *Revista de la Universidad de Costa Rica* del artículo que ahora analizamos, aquél había publicado *Apuntes para una sociología costarricense* (1953), reproducción en forma de libro de su tesis doctoral presentada en 1952 en la Facultad de Derecho de la UCR. La flamante monografía tenía como referentes principales la *Historia de Costa Rica* (1939) y la *Geografía social y humana de Costa Rica* (1942) de Carlos Monge, el *Estudio sobre economía costarricense* (1942) de Rodrigo Facio y la obra de reciente aparición *El gran incógnito. Visión interna del campesino costarricense* (1953) de Luis Barahona. Esos precedentes intelectuales y la propia temática del libro lo situaban en la corriente de hipertrofia nacionalista que por aquellos años de cambio sociopolítico sacudía al país. Prueba de ese clima exacerbado eran las palabras con que la entidad editora, la UCR, alababa el texto de Rodríguez Vega como ese “tipo de trabajo de redescubrimiento del alma nacional que tanta falta nos hace para aprender a conocernos mejor nosotros mismos”.

Inserto en ese ambiente cultural, *Apuntes para una sociología costarricense* supuso la repetición –y, por tanto, el reforzamiento– de uno de los grandes tópicos del nacionalismo costarricense del ecuador del siglo XX, aquél que aseguraba que la vida social del país venía marcada por ciertos rasgos psicológicos característicos de sus habitantes. Transformar esos rasgos individuales en pautas de comportamiento colectivo seguía dependiendo en última instancia de la capacidad de los pensadores nacionalistas por mantener vivas ciertas nociones preconcebidas en relación con la nacionalidad. La que hacía del núcleo geográfico del país la isla en la que ésta se fabricaba era una de las principales, y tal y como había anunciado Rodríguez Vega en su artículo del año 1954 para la revista de la UCR y ahora adelantaba:

El carácter del pueblo costarricense parece formado por la Meseta Central, núcleo del país. En la Meseta todo es proporcionado: ni grandes llanuras, ni grandes valles, ni grandes montañas, ni grandes ríos. Es una suave geografía de pequeños contornos, armónica, sin disonancias. El costarricense medio se parece a la Meseta Central por su carácter apacible, su ausencia de grandes odios, de grandes prejuicios y de grandes pasiones. No es un pueblo de espectaculares conmociones históricas, sido [sic] de pequeños acontecimientos que se han ido sucediendo sin mucha precipitación. También en nuestra historia todo ha estado sujeto a medida.

---

<sup>283</sup> RODRÍGUEZ VEGA (1954: 14).

Los golpes militares han traído cambios en cuanto a los Gobernantes, pero los sistemas de Gobierno han venido siendo fundamentalmente los mismos.<sup>284</sup>

Como acabo de señalar, *Apuntes para una sociología costarricense* reforzó alguno de los tópicos imperantes en el discurso nacionalizador. Aunque no puede negarse tampoco que Rodríguez Vega mantuvo en su libro una visión algo distinta respecto a otro de los grandes mitos del relato identitario elaborado entre los años 1948 y 1980 en Costa Rica por los pensadores nacionalistas: la noción de individualidad. Pese a estar de acuerdo con los dictados que algunos de éstos habían establecido en relación con la tradicional inclinación del campesinado costarricense hacia el individualismo, costumbre singularmente manifestada en ciertos escritos de Carlos Monge y Hernán G. Peralta, Rodríguez Vega se distanció de otros de sus compañeros a la hora de valorar las supuestas virtudes de esa tendencia. Así y como veremos en próximas páginas, mientras pensadores como Abelardo Bonilla y José Abdulio Cordero buscaron las luces que el carácter individualista de sus habitantes había sido capaz de ofrecer a lo largo de los dos o tres últimos siglos a Costa Rica, Eugenio Rodríguez Vega vio la cuestión de forma menos halagüeña y prefirió destacar las sombras con las que dicho rasgo del carácter había oscurecido a la nación.

En su examen de los efectos de la noción de individualidad sobre el pasado nacional, Rodríguez Vega dio por cierto un trío de elementos que colocó en la base del desarrollo político y social costarricense: una situación de pobreza generalizada, una tendencia a la nivelación social por lo bajo y el deseo de aislamiento.<sup>285</sup> A partir de ahí se había desplegado como rasgo psicológico fundamental de sus antepasados un individualismo del cual se desprendían una serie de importantes consecuencias en ese momento presentes en el país, entre otras, la de ser el costarricense un pueblo marcado por la timidez, la carencia de un verdadero arte popular, la concepción personalista de su vida política y la dificultad para adoptar cualquier forma superior de organización social (motivo este último de la mínima actividad sindical y cooperativa existente en Costa Rica). Pero la más negativa de las sombras del individualismo había sido hacer de la sociedad costarricense una comunidad dominada por un deseo de introspección colectivo, por un retraimiento de la cosa pública que afectaba a la totalidad de la nación. Fuese o no esto cierto, interesa destacar ahora que la distinta valoración del sentimiento de individualidad por parte de los pensadores del nacionalismo costarricense del periodo 1948-1980 fluctuó en gran medida en función de su interés por hacer de la pasada presencia española base de la identidad nacional costarricense. De esa forma y aunque todos ellos aceptaron el mensaje propuesto por los intelectuales españoles en relación con que el individualismo era un rasgo psicológico consustancial al hombre hispano, los más dispuestos a presentar positivamente el legado de España en la nacionalidad costarricense debieron limitar los efectos negativos que sobre ésta pudiera haber tenido dicho rasgo, mientras que los menos preparados para ello –y ese fue el caso de un Eugenio Rodríguez Vega afincado en sus credenciales americanistas– vieron en ese individualismo una de las principales causas de los males de la nación.

---

<sup>284</sup> RODRÍGUEZ VEGA (1953: 63).

<sup>285</sup> RODRÍGUEZ VEGA (1953: 15-24).



*Apuntes para una sociología costarricense* es el intento por parte de Eugenio Rodríguez Vega de analizar la sociedad costarricense a partir de un espacio geográfico concreto (la Meseta Central) y de ciertas peculiaridades psicológicas características de sus habitantes (de forma destacada el individualismo) que el autor entendía capaces de explicar la historia de la nación. El resultado obtenido puede definirse como un estudio del pueblo costarricense marcado por la comprensión de éste como un cuerpo social eminentemente unitario. La influencia española en el proceso de construcción de la identidad nacional no era relevante para el autor, más allá del obligado –aunque en absoluto menor– reconocimiento al sustrato racial y cultural dejado por la potencia colonial en su antigua provincia, el cual, sin embargo, Rodríguez Vega trató siempre de articular en el mecanismo más amplio y variado que su interpretación de la historia de Costa Rica en un marco continental le brindaba.

Un último asunto en el que tal vez merezca la pena detenerse antes de abandonar el libro de Rodríguez Vega tiene que ver con cómo éste avanzó en él algo de lo que diría al año siguiente en su artículo «Debe y Haber del hombre costarricense» a cuenta de la carencia de memoria histórica entre las distintas generaciones de intelectuales costarricenses. A ese tema de las generaciones dedicó en su libro un breve apartado titulado “Nota sobre las generaciones”,<sup>286</sup> en el que abordó los que consideraba problemas teóricos de éstas así como su conceptualización, además de estudiar la pugna al parecer existente en ese momento en el país entre dos grupos etarios diferentes, la Generación del 48, integrada por los artífices de la “revolución” que había dado pie a la Segunda República y a la que el autor por derecho propio pertenecía, y quienes contrarios a éstos habían ocupado los resortes del poder político y social de la Costa Rica anterior al conflicto armado, una generación más madura que el autor identificaba partidaria del calderonismo y de sus aliados comunistas. Tal vez por ese uso instrumental del concepto de generación es por lo que Rodríguez Vega caracterizó a éste antes como arma de combate político que como noción eminentemente dotada de atributos culturales o sociológicos. El valor que a él le interesaba destacar en la idea de generación era el que estaba en disposición de interpretar dinámicas de recambio etario capaces de alterar la secuencia de orden de los grupos dirigentes de la nación, en este caso, de su nación, Costa Rica.

Llegados a este punto y dado que el objetivo último de este trabajo es descubrir, describir y analizar las influencias intelectuales españolas en el discurso del nacionalismo costarricense de los años 1948 a 1980, podríamos preguntarnos: ¿estuvo determinado el concepto de generación empleado por Eugenio Rodríguez Vega en *Apuntes para una sociología costarricense* por el desarrollado décadas atrás por José Ortega y Gasset? La respuesta, a mi parecer, debe ser negativa. Y ello no porque el sanramoniense eludiese atender la mirada del madrileño a la idea de generación en tanto que cohorte de similar edad dotada de una parecida respuesta a las inquietudes que desprendía una determinada época, proveída así de un talante intelectual común ante los desafíos del presente y, en su caso, de un deseo de protagonizar la alternancia en la detentación del poder político y cultural de una determinada comunidad, sino porque frente al liberal pero no demócrata

---

<sup>286</sup> RODRÍGUEZ VEGA (1953: 75-84).

Ortega, Rodríguez Vega fue un socialdemócrata convencido que no desdeñó a las clases populares en beneficio de una elite rectora de la nación. En ese sentido, al aristocratismo del autor de *La rebelión de las masas* el antiguo colaborador de *Surco* contrapuso una suerte de *aurea mediocritas* o, mejor dicho, un deseo de nivelación mesocrática sustanciado en el reconocimiento de la existencia en Costa Rica de tres estratos sociales perfectamente diferenciados –bajo, medio y alto– cuya contraposición de intereses se había resuelto mediante la práctica de un consenso logrado a través del punto intermedio de la moderación. Sin entrar a valorar ahora lo ajustado de esa confiada creencia, lo cierto es que la misma permitió al autor finalizar *Apuntes para una sociología costarricense* con un párrafo que resultaba un verdadero canto laudatorio a una Costa Rica ejemplar y democrática regida no por la elite orteguiana, sino por su clase media.

Costa Rica tiene favorables condiciones para construir una democracia integral. Pero no queremos indicar con esto que Costa Rica es una organización social perfecta, y que no existen los intereses económico-sociales contrapuestos. Eso sería ceguera y torpeza. Es evidente que los grupos acomodados tienen sus intereses, y que los defienden con la misma tenacidad de cualquier clase alta en cualquier parte del mundo; y que, por otra parte, los sectores obreros trabajan y luchan, a veces violentamente, por obtener cada día una mejora en sus niveles de vida. Entre nosotros hay las mismas luchas, pasiones y miserias de toda colectividad. Pero por muy favorables circunstancias históricas, y por el poco desarrollo económico del país, los intereses de grupo no tienen la violenta oposición que encontramos en otras regiones más desarrolladas. Y por esos mismos factores, ha aparecido una clase media, poderosa y dirigente que viene a constituir el promedio democrático de la nación, la posible síntesis de los intereses contrapuestos.<sup>287</sup>

En cualquier caso y por cerrar este breve repaso a las reflexiones que sobre la nacionalidad costarricense llevó a cabo Eugenio Rodríguez Vega, conviene regresar a la publicación que sirve de norte a este apartado –el número especial de la *Revista de la Universidad de Costa Rica* del año 1954 dedicado, precisamente, a dicho asunto– y recordar que en su contribución con el artículo «Debe y Haber del hombre costarricense» aquél mantuvo una postura distinta a la adoptada por la mayor parte de sus compañeros de cuitas intelectuales, siendo remiso a aceptar la existencia de una conciencia histórica nacional en Costa Rica que, a su parecer, ni una psicología individual ni una colectiva mal definidas permitían sostener. Según sus propias palabras: “El costarricense es un tipo perfectamente diferenciado de sus hermanos de América, pero carece de la “conciencia de nacionalidad” que es la base de un patriotismo consciente”.<sup>288</sup> Una conclusión crítica que el autor no dudó en plasmar en una publicación expresamente destinada a “auscultar” el ser nacional de Costa Rica, un ser al que Eugenio Rodríguez Vega atribuyó, al menos, tantos debes como haberes.

### **3.2. Los valores de la tradición y el legado español según Abelardo Bonilla**

El quinto autor que cedió uno de sus textos para el especial de la *Revista de la Universidad de Costa Rica* del año 1954 fue Abelardo Bonilla Baldares, el profesor que por una semana llegó a ejercer como presidente de la nación. Nacido en 1898 en la ciudad de

---

<sup>287</sup> RODRÍGUEZ VEGA (1953: 118).

<sup>288</sup> RODRÍGUEZ VEGA (1954: 29).

Cartago y fallecido en 1969 en la de San José, Abelardo Bonilla cursó estudios medios en el Colegio San Luis Gonzaga de su localidad natal y superiores en la Escuela de Derecho de Costa Rica, sin llegar a graduarse. Su primer trabajo fue como traductor de cables internacionales para el *Diario de Costa Rica* de Otilio Ulate Blanco, empresa con la que seguiría colaborando como periodista y redactor de editoriales. Partícipe en la creación de la UCR, en cuya Facultad de Filosofía y Letras sería desde el año 1941 profesor, impartió lecciones en varias de sus Escuelas y, entre 1957 y 1964, desempeñó el cargo de director de la Cátedra de Historia de la Cultura en su Departamento de Estudios Generales. Fue también profesor visitante en la Universidad de Kansas. Fundador y presidente de la Asociación Costarricense de Filosofía y vicepresidente en tal condición de la Federación Interamericana de Filosofía, en julio de 1961 presidió el II Congreso Interamericano Extraordinario de Filosofía celebrado en San José. Unos años antes, en 1955, había ingresado en la Academia Costarricense de la Lengua (silla G). En 1967 obtuvo el Premio Nacional Aquileo J. Echeverría en la modalidad de ensayo, distinción a la que sumó la concesión por el gobierno español de la Gran Cruz de Alfonso X el Sabio. De su producción intelectual destacan, además de los títulos en los que luego me detendré, textos de carácter filosófico, caso de *Conocimiento, verdad y belleza: filosofía* (1958),<sup>289</sup> de teoría del lenguaje y ensayo literario como *Letras costarricenses. Selección y reseña de la historia cultural de Costa Rica* (1946), *Estilística del lenguaje costarricense* (1967) o *América y el pensamiento poético de Rubén Darío* (1967),<sup>290</sup> de historia intelectual y política caso de *Orígenes y desarrollo del liberalismo* (1967) y *En los caminos de la unidad centroamericana* (1973)<sup>291</sup> y, también, de creación literaria, cuyo máximo ejemplo es su novela *El valle nublado* (1944),<sup>292</sup> considerada por la crítica del momento como una propuesta analítica de los valores que en opinión del autor definían la historia y la cultura costarricenses.

Junto a su actividad intelectual y docente desempeñó un importante rol en la vida pública de Costa Rica, ocupando además relevantes cargos políticos. En 1949, a instancias de Fernando Volio Sancho, Fernando Baudrit Solera, Fernando Fournier Acuña y Rodrigo Facio Brenes, diputados de la Asamblea Nacional Constituyente, participó junto a Manuel Antonio González Herrán, Fernando Lara Bustamante y Rafael Carrillo Echeverría en la redacción de un borrador que debía servir de base al proyecto de un nuevo texto constitucional, el cual, por otra parte, sería prontamente descartado. Diputado electo entre 1949 y 1953 en la Asamblea Legislativa por la facción del entonces presidente Otilio Ulate, el Partido Unión Nacional, presidió la misma durante los años 1952 y 1953, para posteriormente ser primer vicepresidente de la república durante la administración del liberal Mario Echandi Jiménez (1958-1962) y presidente interino

<sup>289</sup> Abelardo Bonilla, *Conocimiento, verdad y belleza: filosofía*, San Salvador, Ministerio de Cultura, 1958.

<sup>290</sup> Abelardo Bonilla, *Letras costarricenses. Selección y reseña de la historia cultural de Costa Rica*, Buenos Aires, W.M. Jackson, [1946]; *Estilística del lenguaje costarricense*, San José, [s. n.], 1967; y *América y el pensamiento poético de Rubén Darío*, San José, Editorial Costa Rica, 1967 (última obra publicada en vida y por la que recibió el Premio Nacional Aquileo J. Echeverría).

<sup>291</sup> Abelardo Bonilla, *Orígenes y desarrollo del liberalismo*, San José, Imprenta Vargas, 1967; y *En los caminos de la unidad centroamericana*, [San José], Editorial Universitaria Centroamericana, [1973] (publicado de manera póstuma).

<sup>292</sup> Abelardo Bonilla, *El valle nublado*, San José, Editorial Letras Nacionales, 1944.

cuando éste, en julio de 1961 decidió cederle, temporalmente y por los motivos que en el siguiente capítulo veremos, el cargo.

Con tan destacado expediente intelectual y político no tiene nada de extraño que a su fallecimiento se le rindiesen distintos homenajes públicos y se publicasen algunas de sus obras todavía inéditas, además de que se le dedicase una breve biografía y antología que bajo el título *Abelardo Bonilla* (1973) corrió a cargo de Constantino Láscaris Comneno.<sup>293</sup> En la parcela biográfica de esta obra contaba el emigrado español que su amistad con Bonilla se remontaba a finales del mes de agosto de 1956, recién llegado aquél a Costa Rica contratado como parte del plantel encargado de reorganizar los estudios de filosofía en la UCR. Continuaba Láscaris recordando que en la reunión en la que se planificó la plantilla profesoral de dichos estudios, quiso seleccionar a Bonilla como docente, propuesta a la que se opuso el entonces decano de la Facultad de Filosofía y Letras, Enrique Macaya Lahmann. Y es que pese a la insistente defensa que Láscaris al parecer hizo, “toda mi tozudez aragonesa fracasó ante la negativa del Decano”.<sup>294</sup> Mientas, la selección antológica mostraba a un Bonilla conservador en sus convicciones ideológicas, reacio a la extensión de oportunidades educativas en el país –idea que resulta bien poco esperanzadora proveniente de un profesor universitario– e hispanófilo hasta el extremo.

Tras este texto de homenaje póstumo, entre los últimos honores que se rindieron a Abelardo Bonilla cabe destacar su elevación a los altares de la nación al ser declarado Benemérito de la Patria en el año 1978 (el correspondiente proyecto de ley había sido presentado el 24 de enero de 1969 ante la Asamblea Legislativa por el entonces ministro de Educación Pública, José Guillermo Malavassi Vargas)<sup>295</sup> y la atribución de su nombre a distintas sedes educativas: un colegio en la localidad de Heredia y el auditorio de la Facultad de Derecho de la UCR.<sup>296</sup>

Abelardo Bonilla Baldares presentó en el número especial de la *Revista de la Universidad de Costa Rica* el artículo «El costarricense y su actitud política (Ensayo de interpretación del alma nacional)» (1954). Bien dispuesto para la empresa de búsqueda del ser costarricense que la UCR había encomendado a sus eruditos, Bonilla distinguía desde las primeras líneas de su trabajo los dos planos paralelos en los que a su parecer se materializaba la existencia histórica de Costa Rica: de un lado, su vida contemporánea, que comprendía desde la independencia del país a los años por los que el autor escribía, un lapso vinculado a fenómenos o circunstancias relacionadas exclusivamente con la contemporaneidad y, por tanto, inservible para explicar el alma profunda de la nación; de otro, un periodo mucho más amplio que se retrotraía a mediados del siglo XVI en el que se habían manifestado una serie de rasgos y formas forjadas con categoría de tradición y destinadas a persistir en el tiempo. Era en ese plano del pasado histórico de Costa Rica en el que lo esencial y auténtico de su existencia se revelaba, y en él había que indagar si lo que se deseaba era descubrir el alma de la nación. Un ayer lejano que en un convencido hispanófilo como Bonilla sólo podía entenderse a partir de la reivindicación de la raíz

---

<sup>293</sup> LÁSCARIS, Constantino, *Abelardo Bonilla*, San José, Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, 1973. Décimo número de la colección Quién fue y qué hizo.

<sup>294</sup> LÁSCARIS (1973: 10).

<sup>295</sup> MALAVASSI VARGAS (1972: 279-280).

<sup>296</sup> <https://mislibrosconnotas.blogspot.com/2017/11/abelardo-bonilla-periodista-profesor-y.html>.

hispana, en línea con lo planteado a nivel continental por su compatriota Hernán G. Peralta en la ya comentada *España y América. Colección de artículos de una polémica*, o por historiadores de la escuela revisionista argentina como Rómulo D. Carbia, quien en su *Historia de la Leyenda Negra hispano-americana* (1943) había defendido las causas y las formas de la acción imperial española en América.<sup>297</sup> El posicionamiento ideológico mantenido por Abelardo Bonilla concordaba así plenamente con el de estos dos autores en el resguardo de la obra civilizadora que había acompañado a la conquista española del Nuevo Mundo. Nada mejor para apercibirnos de ello que leer algunas de sus frases en relación con dicho asunto.

La España del Siglo XVI gastó en la conquista y colonización de América, como en las demás empresas imperiales de los Reyes Católicos, Carlos V y Felipe II, las energías y la voluntad de expansión acumuladas durante la Reconquista. El pueblo español de esa brillante centuria, forjado en siglos de lucha contra los árabes e iluminado por la reciente constitución de la unidad nacional y por el impulso vital del Renacimiento, poseía virtudes excepcionales: espíritu de aventura, valor personal y colectivo, sobriedad, fe en sus destinos, orgullo señorial, idealismo y solidaridad con la causa nacional, tanto en lo político como en lo religioso.<sup>298</sup>

Con esta tan valiosa herencia de la madre patria, el alma nacional costarricense se había materializado a través del desenvolvimiento de algunos de los modos de ser que venimos viendo en páginas anteriores y que Abelardo Bonilla sintetizó en tres principales: individualismo, religiosidad y espíritu democrático. Los cimientos sobre los que el futuro vicepresidente de la república erigió un individualismo de origen hispano como carácter basal del hombre costarricense se hallaban en las teorías expuestas por pensadores y políticos del renombre de Antonio Cánovas del Castillo o Joaquín Costa, quienes a finales del siglo XIX habían entendido tal forma del carácter español como consecuencia de un solar nacional, pobre y árido, que negaba el crecimiento material y moral de la población y obligaba a ésta a esfuerzos personales extremos y poco productivos.<sup>299</sup> Contemplado desde el otro lado del océano por Bonilla, ese individualismo era un rasgo constitutivo de

---

<sup>297</sup> Rómulo D. Carbia, *Historia de la Leyenda Negra hispano-americana*, Buenos Aires, Ediciones Orientación Española, 1943. Como muestra de agradecimiento ante esa defensa, el libro de Carbia se reeditó al año siguiente en Madrid a cargo del Consejo de la Hispanidad. Rómulo D. Carbia (Buenos Aires, 1885-1944) fue un historiador integrante de la Nueva Escuela Histórica argentina y profesor en la Universidad de Buenos Aires y en la Nacional de La Plata. Miembro titular de la Société des Americanistes de París, correspondiente de la Geographical Society de Nueva York y comendador de la Orden de Isabel la Católica, entre sus principales obras figuran títulos como *La patria de Cristóbal Colón* (1923) –Carbia apoyó la tesis genovesa frente a la gallega–, *Historia de la Historiografía argentina* (1925), *La nueva historia del Descubrimiento de América. Fundamentos de la tesis según la cual estaría comprobada la falsedad de la versión tradicional acerca del extraordinario suceso* (1936) o *Historia crítica de la Historiografía argentina* (1940). Sus profundas convicciones religiosas y su sólida filiación al ideario de la hispanidad se manifestaron con rotundidad en la citada *Historia de la Leyenda Negra hispano-americana*, cuya dedicatoria, a la altura de los primeros años cuarenta del pasado siglo, no dejaba lugar a equívoco: “A la España inmortal, católica y hacedora de pueblos, que ha sufrido –por ser lo uno y lo otro– los agravios de la envidia y las calumnias de los enemigos de su Fe: tributa este homenaje, de austera verdad histórica, un americano que tiene el doble orgullo de su condición de creyente y de su rancio abolengo español”. CARBIA (2004: 31).

<sup>298</sup> BONILLA BALDARES (1954: 34).

<sup>299</sup> Tras esa inicial semejanza de planteamiento entre ambos intelectuales habitaban importantes diferencias. Frente al ideario regeneracionista de Costa, Cánovas, en su faceta historiográfica, prefirió tratar el problema de la decadencia española como portavoz de un nuevo nacionalismo conservador de tintes pesimistas. Para algunos de los datos que a partir de aquí ofrezco de ciertos historiadores españoles, PEIRÓ MARTÍN y PASAMAR ALZURIA (2002).

origen, sobrepuesto siempre en la historia de España a los intentos unificadores y uniformadores impulsados desde la cúpula del poder. Para hacer todavía más profundas las bases de ese individualismo –y por extensión y merced al legado colonial, para reforzar el costarricense–, Bonilla recurrió al Unamuno de «El individualismo español» (1902)<sup>300</sup> como forma de establecer la prevalencia en el hombre español de la noción de individuo sobre la de persona. Y escribió:

Mi idea es que el español tiene, por regla general, más individualidad que personalidad; que la fuerza con que se afirma frente a los demás y la energía con que se crea dogmas y se encierra en ellos, no corresponde a la riqueza de su contenido espiritual íntimo, que rara vez peca de concreto.<sup>301</sup>

El segundo espacio en el que Bonilla vio materializado el ser costarricense fue el de la religiosidad transmitida a los naturales de Costa Rica por los evangelizadores y misioneros españoles. Y el tercero, directamente derivado del que citábamos en primer plano (el individualismo), el de la inmanencia en la historia de Costa Rica de una concepción democrática de la vida política heredada también de España, una nación, al parecer del centroamericano, genuinamente democrática, pues democráticas habrían sido sus tribus indígenas, el régimen municipal romano, caudillos levantiscos como Diego Rodríguez de Vivar o Fernán González o los patriotas enfrentados en 1808 a los ejércitos napoleónicos. Como había sucedido con su recurso al Unamuno de «El individualismo español», acudía ahora Bonilla en respaldo de autoridad a la tesis expuesta en 1921 por Ortega en *España invertebrada* según la cual lo que hacía admirable la acción mundial de España no era el fenómeno de la conquista de tierras lejanas sino el de su colonización, no la organizada acción estatal sino la reacción popular espontánea, repetía el costarricense.<sup>302</sup> Esa anteposición histórica del pueblo español sobre sus elites, del impulso del colono aislado sobre la orden gubernativa que movilizaba la hueste conquistadora, era una idea muy apropiada para quienes habían hecho de esos colonizadores la médula de su nación, unos esforzados individuos portadores de un ideal democrático traído desde la península y que trasplantado por ellos en tierras de Costa Rica allí florecería.

De tal forma que situados ante los tres principales modos de ser en los que Abelardo Bonilla había representado la materialización del alma nacional costarricense (individualismo, religiosidad y espíritu democrático), los tres de supuesta procedencia española, no podemos por menos que ver en ellos una reiteración de los que venimos definiendo como fundamentales tópicos identitarios de la Costa Rica contemporánea, gratos a la mayoría de sus pensadores nacionalistas. Y también y si excluimos de ese trío el rasgo de la religiosidad, un reverbero de lo más granado de la hipótesis de Carlos

---

<sup>300</sup> «El individualismo español» fue escrito por Unamuno a propósito del libro de Martin A. S. Hume, *The spanish people: their origin, growth and influence* (1901). El artículo, redactado en diciembre de 1902 e inmediatamente publicado en *La España Moderna*, partía de la idea de Hume respecto a la existencia de una “introspective individuality of Spaniards”, frase que Unamuno consideró “felicísima y muy gráfica”. UNAMUNO (2007: 525).

<sup>301</sup> BONILLA BALDARES (1954: 36).

<sup>302</sup> BONILLA BALDARES (1954: 38).

Monge Alfaro y su democracia campesina, tal y como el propio Bonilla se encargó de recordar:

Las consecuencias de ese proceso de casi tres siglos fueron: la intensificación del individualismo que, a su doble raíz española e indígena, hubo de sumar el aislamiento prolongado; la ausencia de minorías directoras, que no podían surgir por el atraso cultural y porque carecían del material social en que habrían podido operar; la ausencia de clases sociales, limitadas a diferencias de color y al mayor o menor valor de la propiedad, y –como lo dice el profesor don Carlos Monge Alfaro en su *Historia de Costa Rica*– a la formación de una democracia rural, que, si bien varió mucho durante el Siglo XIX, al desarrollarse la industria del café, siguió siendo la característica principal de la nación y una de las bases de su sistema político.<sup>303</sup>

Resulta obvio que la superior razón explicativa del ser costarricense y de la materialización de la existencia histórica de Costa Rica la halló Abelardo Bonilla en el legado psicológico y sociológico dejado en ese país por el colonizador español, herencia de la que se habían derivado múltiples virtudes para la república. He incluso algunos de los rasgos que, al parecer también de procedencia española, otros intelectuales compatriotas suyos habían entendido como negativos (el personalismo, el caudillismo, el gamonalismo o la incapacidad para el establecimiento y consolidación de partidos políticos basados no en personas sino en ideologías), para el profesor costarricense eran no sólo comprensibles, sino los adecuados al país.

Parte de la juventud intelectual contemporánea considera que el mayor defecto de nuestra política es el personalismo y aboga por la creación de partidos ideológicos y doctrinarios. En nuestra opinión, esa forma de ser de la política nacional es herencia directa de la raza y de la sangre, es decir, del individualismo español, y es la única forma posible mientras el país tenga la población que tiene y, quizá, mientras no haya una renovación racial y económica de vastas proporciones. Se han ensayado movimientos doctrinarios: los antiguos partidos liberal y católico, antes citados; el partido agrícola, posteriormente; el social-demócrata, surgido del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales. Todos fracasaron en la acción pública o enfocaron hacia el hombre y aun en los casos en que sus directores se empeñaron en mantener el nombre simbólico de la doctrina, el pueblo siguió buscando al hombre y fué siempre fulanista o zutanista. Y no puede ser de otro modo.<sup>304</sup>

No pudo pasar desapercibido a nadie que la alusión correctiva a esa parte de la “juventud intelectual contemporánea” que realizaba un por entonces maduro Bonilla iba directamente dirigida a quienes siendo todavía jóvenes habían participado unos años atrás en el CEPN (la posible duda era disipada de forma inmediata por el propio autor con su cita a dicha institución). Y más concretamente, la llamada de atención estaba dirigida a quienes en *Surco* habían criticado la tradicional falta de doctrina ideológica en los partidos políticos de la nación, consecuencia según ellos de la ambición personalista de sus principales líderes, es decir, del individualismo típico del costarricense. Así se había manifestado en la revista del Centro, entre otros, Otón Acosta Jiménez, quien en noviembre de 1940 vimos publicó en aquella «El por qué de una ideología», o Gonzalo Facio Segreda, del que también dábamos cuenta en el anterior capítulo de su artículo del

---

<sup>303</sup> BONILLA BALDARES (1954: 39).

<sup>304</sup> BONILLA BALDARES (1954: 45).

mes junio del año 1941 «Necesidad de los partidos políticos doctrinarios en la democracia». Lo curioso del caso es que algunos de esos jóvenes intelectuales centristas a los que Bonilla reprendía su error, caso de Luis Barahona o Eugenio Rodríguez Vega, adscritos al reformismo socialdemócrata que el Centro había representado, compartían ahora con su censor las filas del pensamiento nacionalista en Costa Rica; ello demuestra una vez más lo inadecuado de ligar el pensamiento nacionalista del periodo 1948-1980 a un único credo político, fuese este conservador, liberal o socialista.

Sea como fuere, la propensión hispánica a personalizar los ideales políticos a la que Bonilla se refería en su artículo para la revista de la UCR había sido ya anunciada por Miguel de Unamuno, tal y como aquél no podía por menos que reconocer.<sup>305</sup> Y esta mención a Unamuno nos obliga a retomar la cuenta de las influencias intelectuales españolas presentes en el texto del de Cartago, la mayoría de ellas y como puede verse dado el talante de su familia política, de orden moderado, cuando no claramente conservador. Así y si unos párrafos más arriba hablábamos de Cánovas, de Costa o de Ortega, además del propio Unamuno, ahora podemos hacerlo de Eugenio d'Ors, a quien Bonilla gustó parafrasear a cuenta de una de las sentencias más recordadas del pensador catalán, aquella de que “Tot lo que no és Tradició, és plagi”, cita que por supuesto el costarricense transcribió en idioma español.<sup>306</sup> E igualmente debemos referirnos, como fondo del que se nutrió Bonilla, a una de las figuras señeras de la cultura española de finales del siglo XIX y principios del XX, Marcelino Menéndez Pelayo, imagen de un americanismo conservador y del que Bonilla tomó no pocas ideas. Tomó, por ejemplo, la de que la reconquista por parte de la España cristiana del territorio siglos antes conquistado por los árabes había sido una empresa de carácter eminentemente nacionalizador, o la de que el cristianismo había dado a España su “unidad más profunda: la unidad de la creencia”, según la expresión ofrecida por el polígrafo santanderino en el epílogo al segundo y último de los volúmenes de su *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882).<sup>307</sup> A ideas como éstas, predilectas de un nacionalismo historiográfico español amante, como todos los esencialismos históricos, de visiones cargadas de vestigios románticos, no pudo sustraerse Abelardo Bonilla a la hora de reinterpretar en su artículo del año 1954 el alma nacional costarricense.

La cadena de las influencias intelectuales españolas en «El costarricense y su actitud política (Ensayo de interpretación del alma nacional)», tiene como eslabón final a Ramón Menéndez Pidal. Si recordamos la primera de las citas aquí reproducidas de dicho artículo, Bonilla mencionaba en ella, entre las excepcionales virtudes del pueblo español embarcado en la conquista americana, la de la “sobriedad” y la del “idealismo”, a las que había que sumar la no por manida menos importante del individualismo. Curiosamente

---

<sup>305</sup> BONILLA BALDARES (1954: 46).

<sup>306</sup> BONILLA BALDARES (1954: 50).

<sup>307</sup> Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 3 volúmenes, Madrid, Librería Católica de San José, 1880-1882. Cito a partir de MENÉNDEZ PELAYO (1965: 1.036). En ese mismo epílogo dejaría escrita el autor una de sus más célebres frases respecto a lo que para él era y significaba España: “España, evangelizadora de la mitad del orbe; España martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio...; ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra”. MENÉNDEZ PELAYO (1965: 1.038). Expresiones como esta hacen que tome sentido la apuesta de quienes, como Ismael Saz, ven en el santanderino el padre intelectual del nacionalcatolicismo español. SAZ CAMPOS (2003: 53). En cualquier caso, en el próximo capítulo regresaré a Menéndez Pelayo a cuenta de qué percepción tuvo éste de su patria.



(en realidad, no tan curiosamente), esos tres términos aparecen como los tres referentes fundamentales del carácter español –sobriedad (material y ética), idealismo e individualismo– en el primero de los tomos de la magna *Historia de España* que Menéndez Pidal organizó y dirigió durante varios años, concretamente en el dedicado a la *España prehistórica* (1947), cuyo prólogo, bajo el título «Los españoles en la historia. Cimas y depresiones en la curva de su vida política», también redactó. En ese texto, que pasado el tiempo ha quedado marcado como la más clara expresión de cuál era la idea pidaliana de España,<sup>308</sup> el autor destacó que de las tres virtudes antes referidas:

la sobriedad es la cualidad básica del carácter español, que no depende de un determinismo geográfico castellano, y es tan general que, partiendo de ella, podemos comprender las demás características que ahora nos importa anotar.<sup>309</sup>

Pero además de esa triple coincidencia en cuales eran las virtudes basales del pueblo español, que Abelardo Bonilla se aprestaría a trasvasar al costarricense en tanto que hijo legítimo de aquél, el más notable rédito intelectual que el profesor de la UCR obtuvo del filólogo e historiador español fue la creencia en el carácter esencial de la nación española, una creencia que, en puridad, tan sólo vino a reafirmar la más íntima confianza que en ese sentido Bonilla profesaba. Se trataba, en suma, de la concepción de la historia de España desarrollada por Unamuno y que Menéndez Pidal había mantenido en las introducciones a los tomos segundo y tercero de su *Historia de España*, dedicado aquél a la *España romana* (1935) y éste a la *España visigoda* (1940).<sup>310</sup> Una concepción basada, en última instancia, en la hipótesis de que el unitarismo centralista de los reyes godos era el germen de la nacionalidad española. Con esos mimbres le resultó sencillo a Abelardo Bonilla hacer reaparecer al Valle Central y a sus colonizadores como conformadores de la identidad nacional costarricense, según los había presentado Hernán G. Peralta en *Costa Rica y la Fundación de la República*, Eugenio Rodríguez Vega en «Debe y Haber del hombre costarricense» y, por supuesto y antes que ellos, Carlos Monge Alfaro en «Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII». En su veta más esencialista, el discurso de reafirmación del nacionalismo costarricense continuaba su proceso de expansión.

Una de las características de toda ideología empeñada en buscar “el alma de la nación” es la absoluta seguridad en la existencia de ésta. La nación existe en tanto que es

---

<sup>308</sup> En «La idea de España en los tomos de la Historia de España dirigidos por Ramón Menéndez Pidal, 1935-1980», Carlos Dardé señala que dicha idea estuvo marcada por la creencia del erudito coruñés en la esencialidad histórica del pueblo español y en la conciencia de éste como grupo social homogéneo, en la noción de colectividad y en un nacionalismo españolista de clave regeneracionista y liberal. DARDÉ (2006).

<sup>309</sup> MENÉNDEZ PIDAL (1975: x). En esta idea podemos descubrir una importante divergencia entre Menéndez Pidal y Unamuno, quien por otra parte sobre aquél tanto influyó: el historiador no compartía el determinismo geográfico del filósofo a la hora de explicar los orígenes del carácter aislado y austero del español. Más allá de esto, cabe apuntar que a raíz del antes referido sesgo individualista del hombre español, Menéndez Pidal privó a éste de la capacidad de abstracción, relegándolo a un pensar concreto dotado, eso sí, de la posibilidad de aplicarse tanto a lo propio como a lo ajeno.

<sup>310</sup> En el primer de esos textos, «El Imperio romano y su provincia», el autor daba como prueba de la continuidad de la Hispania romana en la España de los siglos posteriores la perduración de caracteres raciales, el papel desempeñado por ciertas regiones peninsulares y las semejanzas ideológicas y de forma de actuar de las gentes que las habitaban. MENÉNDEZ PIDAL (1982: xli-xlii). En el segundo, «Universalismo y nacionalismo», alababa el centralismo geopolítico de los visigodos, cuya corte, dijo, no casualmente ubicaron en Toledo. MENÉNDEZ PIDAL (1976: xx).

considerada un ser anclado en el tiempo de los hombres, cuando en no pocos casos en el más amplio de los dioses, en el nebuloso territorio de lo mítico. De lo que se trata entonces, como los responsables del número especial de la *Revista de la Universidad de Costa Rica* proclamaron, es de desenterrar esa alma, cuya existencia es elevada a la categoría de dogma y que pacientemente espera para ser explorada e interpretada. Y como toda alma posee un cuerpo y ese cuerpo debe estar vivo para poder contener a aquella, la nación sufre en quienes así piensan un lógico e inmediato proceso de biologización: la nación es un ser vivo. En el caso de los pensadores del nacionalismo costarricense ese acto presentó dos importantes implicaciones respecto a su concepción de qué era su país. La primera fue la posibilidad de destinar al estudio de la nación un modelo de pensamiento signado por el determinismo biológico aplicado a lo cultural; la segunda y derivada de la anterior, la de emplear un segundo modelo de pensamiento signado esta vez por un determinismo étnico aplicado a lo político. Tomemos como ejemplo de ambas implicaciones el artículo que en estas páginas venimos repasamos, «El costarricense y su actitud política (Ensayo de interpretación del alma nacional)», de Abelardo Bonilla.

El modelo de pensamiento signado por el determinismo biológico que Bonilla usó en su artículo estuvo construido, no tanto a partir de una afirmación de signo meramente intelectual, como de la percepción del nexo cotidiano supuestamente existente entre lo cultural y lo moral (es decir, de la contemplación en la realidad diaria de que los distintos rasgos culturales de los individuos implicaban su distinta calidad moral). Efectivamente, el profesor y político pudo contemplar cómo el costarricense blanco ocupaba los puestos medios y superiores de la estructura social y el resto de los grupos étnicos del país – indígenas, afrodescendientes o quienes tenían ascendentes chinos– las escalas inferiores, y participar de la creencia de que si ello era así no se debía a una cuestión de segregación racial, sino a que la cultura del hombre blanco era por naturaleza moralmente mejor que las de aquellos. A partir de esa percepción el pensador pudo afirmar que la preponderancia de la raza blanca en Costa Rica era lo que había evitado que “se hayan presentado nunca entre nosotros los problemas sociales, económicos y culturales que la población indígena, o las mezclas, han creado en otros países indohispánicos”.<sup>311</sup> Una población aborigen que, dicho sea de paso, beatíficamente suponía “considerablemente reducida por causas que no han sido determinadas” o, simplemente, que durante la colonia “se había reducido a una tercera parte de la que existía al llegar Colón a nuestras playas”.<sup>312</sup> En cualquier caso, hacer del oprimido responsable de su propia situación a causa de sus características biológicas es un viejo instrumento de dominación cultural al servicio del opresor que Bonilla y sus compañeros de academia revistieron con un esquema de pensamiento que les permitió, de un lado, transformar un proceso histórico de depredación colonial en ley natural y, de otro, hacer de la estructura racial de la nación una clave fundamental para la positiva explicación de ésta.

Ligado al anterior, el segundo modelo de pensamiento que empleó Bonilla en su artículo estuvo signado por la aplicación a lo político de un determinismo étnico. En su lectura de la identidad nacional, Costa Rica era un país ganado por los valores de la

---

<sup>311</sup> BONILLA BALDARES (1954: 34).

<sup>312</sup> BONILLA BALDARES (1954: 38-39).

tradición, representados en su caso por características tan aparentemente sólidas como el individualismo de sus gentes, su tendencia a dejarse llevar por emociones personalistas, la falta de disciplina, la incapacidad para la asociación y su porfiada desconfianza ante la intervención del Estado. A ello hay que sumar como asunto central un natural respeto y acatamiento de los valores propios de la democracia, el cual se explicaba, al parecer de Bonilla, a través de una secuencia de razonamiento perfectamente lógica: si el individualismo era el rasgo constitutivo de origen del hombre hispano, y ese rasgo llevaba a éste a una concepción democrática de la vida política, el costarricense, en tanto que heredero directo y prolongación natural de aquél, era igualmente dado al sentimiento y prácticas propias de la democracia. Más allá de lo acertado o no de ese razonamiento, de él se colegía un principio verdaderamente peligroso, a saber: que la existencia de un régimen de vida democrático en el país era una cuestión genética, de sangre, de espíritu; en suma, de raza. Que existía algo así como un determinismo étnico de lo político o, parafraseado el título de su artículo, que la “actitud política” del costarricense era democrática en tanto en cuanto lo era el “alma nacional” de Costa Rica. De los dos modelos de pensamiento que acabamos de analizar –el determinismo biológico aplicado a lo cultural y el determinismo étnico aplicado a lo político, surgidos ambos del proceso de biologización al que había sido sometida la nación– se desprendían similares conclusiones: lo cultural, lo moral y lo político cobraban sentido en Costa Rica a partir de lo racial.

Al igual que en el caso de Eugenio Rodríguez Vega, lo que Abelardo Bonilla expuso sobre el ser nacional costarricense en el número especial de la revista de la UCR se complementó con lo que sobre ese tema publicó en otros momentos de su carrera académica. Justo tres años después del artículo aquí citado, apareció en la revista *Brecha* un breve texto titulado «Abel y Caín en el ser histórico de la nación costarricense» (1957).<sup>313</sup> Sin ocuparse esta vez en limpiar de sangre la obra civilizadora de la conquista española de América (tal y como había hecho en su artículo del año 1954), y dejando nuevamente en evidencia las bondades de un individualismo que según el autor había librado a los costarricenses de caer en el gregarismo socialista y les había permitido mantener en el país ciertas conquistas democráticas, Bonilla se ocupaba de aleccionar sobre cómo, con carácter general, debía abordarse el estudio del fenómeno nacional. Dado que para él la nación era, en primer lugar, un hecho vital (y, en consecuencia, íntimamente relacionado con el plano profundo de la vida colectiva), y sólo posteriormente un fenómeno social, político y económico indefectiblemente dominado por lo externo y lo cambiante, era en el primero de esos términos –en el hecho vital– donde había que buscar las bases con las que interpretar su realidad. Al aplicar estas bases al caso costarricense afirmó:

La comprensión y vivencia del hecho nacional no se obtendrán nunca desde el punto de vista de los aspectos externos, porque éstos son únicamente manifestaciones parciales de una

---

<sup>313</sup> De orientación literaria y artística, *Brecha* circuló entre 1956 y 1962 al cuidado del poeta Arturo Echeverría Loría. En la revista publicaron ensayos históricos y literarios Cristián Rodríguez, Isaac Felipe Azofeifa, León Pacheco o el citado Abelardo Bonilla, además de recuperarse escritos de algunos de los grandes nombres de la cultura nacional, caso de Mario Sancho Jiménez, Carlos Gagini, Roberto Brenes Mesén, Roberto García Monge, Yolanda Oreamuno Unger o Carmen Lyra. OVARES RAMÍREZ (1992: 141).

realidad más profunda: la vida auténtica de la nación costarricense, para la cual, como para todas las sociedades humanas, vivir es la necesidad inexorable de determinación, en un estado común y hacia un destino común.<sup>314</sup>

Abelardo Bonilla desconfiaba de que el estudio de la historia, entendido como el análisis e interpretación de los que denominaba procesos externos de aquella, fuese herramienta válida para explicar el problema de la identidad nacional; tampoco parecía creer mucho en las virtudes que en ese terreno pudieran acompañar a disciplinas como la sociología, la ciencia política o la economía. Lo que había que estudiar para lograr esa necesaria explicación del fenómeno nacional eran los valores morales, actos, esencias vitales e, incluso, las categorías simbólicas que habitaban el corazón de su pasado. Y para demostrar la existencia de esos valores, actos, esencias y categorías en la historia costarricense, y su validez para explicar la identidad nacional, Bonilla recurrió en su artículo a dos figuras bíblicas, a los hermanos Abel y Caín.<sup>315</sup>

A su entender, por la pobreza del suelo y por dedicarse los primeros colonos a la ganadería, el costarricense se organizó como un pueblo de pastores dominado por un espíritu patriarcal, un pueblo que personificó en Abel. Pasado el tiempo y dada la carencia de indígenas o negros de los que servirse para el laboreo de los campos, esa comunidad debió reconvertirse en una sociedad de labradores dominada por el igualitarismo democrático, un pueblo que personificó en Caín. Abel y Caín, el pastor y el campesino, estaban en la esencia del ser costarricense, y mientras el primero le insuflaba su espíritu patriarcal, el segundo le transmitía su igualitarismo democrático. Dejando a un lado lo exótico de esta propuesta, basada en último término en el uso de unos supuestos rasgos psicológicos personales (de Abel, de Caín) como valores a través de cuya síntesis, elaborada por los costarricenses de época colonial (el pastor, el labrador), podía explicarse al costarricense de hoy –y con ello, la identidad de una nación–, resulta evidente que bajo el canto al igualitarismo democrático campesino planteado por Bonilla se hallaba una visión niveladora de la vida pública que, al igual que sucedía con Rodríguez Vega, se traducía en una loa al papel desempeñado en el país por su clase media. El rol de este grupo social era definitorio de la historia costarricense y el deseo de nivelación mesocrática su principal característica. Tanto en sus aspectos culturales como en los institucionales, la propia nación era fruto de ese anhelo. Abelardo Bonilla desarrolló esta idea en otro de sus artículos, «Algunos aspectos del pensamiento costarricense», aparecido en el número de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* correspondiente al primer semestre del año 1958. En él puede leerse:

La obra niveladora de la escuela costarricense y las condiciones sociales de nuestro desarrollo –escasa población, ausencia de fuertes influencias extranjeras y predominio de la agricultura y el comercio sobre la industria– han originado la afirmación de una clase media, tanto en lo económico como en lo intelectual, que es el rasgo más destacado del modo de ser de la nación y la base de su estructura política. “Costa Rica es una nación que ha adquirido una

---

<sup>314</sup> BONILLA BALDARES (1957b: 9).

<sup>315</sup> Flora E. Ovares y Margarita Rojas plantean un análisis lingüístico del artículo de Bonilla a partir de la presencia de tres elementos (el costarricense, Abel y Caín) que dicen pautan la estructura interna del texto: forma de construir las oraciones, uso de complementos, manejo del tiempo, etc. OVARES RAMÍREZ y ROJAS GONZÁLEZ (2001).

personalidad a fuerza de no tener ninguna”, nos dijo una vez un escritor español. Si puede hablarse de una personalidad nacional, le observamos, ella debe entenderse como una suma de individualidades niveladas por el medio y unidas por comunes intereses.<sup>316</sup>

Junto a los artículos hasta aquí referidos, Abelardo Bonilla trató de la nacionalidad costarricense en la que sin duda es su obra más relevante, *Historia y antología de la literatura costarricense* (1957). Organizada en dos tomos, el primero presenta un recorrido crítico por los terrenos de la literatura, el ensayo, la historiografía, el derecho, el periodismo y la literatura económica costarricense desde época colonial; el segundo, una antología de sus textos literarios, ensayísticos e históricos más significados.<sup>317</sup> Obviando su valoración en tanto que texto de exégesis y selección literaria, lo que aquí interesa es aquello que a través suyo podemos añadir a lo ya expuesto en relación con la visión que tenía su autor de la identidad nacional de Costa Rica. En ese sentido, en la introducción del libro Bonilla ofrecía una interpretación de la historia de la cultura de esa nación que reiteraba mucho de lo anteriormente manifestado por él y por otros tantos pensadores patrios. Apegado a la creencia de la existencia de un ser, un espíritu y una mentalidad nacionales, escribió:

La cultura costarricense nació y se desarrolló en la altiplanicie de nuestra Meseta Central y sus manifestaciones tienen las características de esta zona: naturaleza apacible, sin grandes relieves, de clima suave, en que la acción del hombre es relativamente fácil. Hasta principios de este siglo este asiento de la vida nacional se mantuvo virtualmente aislado por la escasez de comunicaciones, lo que significó también el aislamiento del hombre y la determinante de muchos rasgos de su carácter. [...] Y esta tierra, poco poblada y aislada durante más de tres siglos, creó una fauna humana familiar y patriarcal, en la que se conservaron muy puros el individualismo, el democratismo y el sentido de igualdad esencial de todos los hombres, heredados de España. Estos ingredientes han hecho que el costarricense se valore mirándose a sí mismo, la manera de “valoración espontánea” de que habló Ortega y Gasset, en contraposición de la valoración refleja que consiste en mirar antes a los demás y procurar su juicio. De aquí que nuestro aislamiento haya producido una falta de sentido colectivo y de disciplina y casi una anarquía en el campo social y político, lo mismo que una desestimación o indiferencia por los valores ajenos, en el campo literario y artístico.<sup>318</sup>

De fragmentos como el anterior apenas podemos obtener algo más que una reiteración de frases hechas, estereotipos e ideas tenidas por quienes las expresaban como realidades incuestionables y rasgos definitorios de Costa Rica: determinismo geográfico, blancura racial, tradición patriarcal, individualismo, gusto por la democracia, igualitarismo social o racionalidad de su vida pública.<sup>319</sup> También, una nueva prueba del

---

<sup>316</sup> BONILLA BALDARES (1958: 249).

<sup>317</sup> Entre los ensayistas cuyos textos se recopilan en ese segundo tomo figuran los nombres, además del suyo propio, de Ricardo Jiménez Oreamuno, Elías Jiménez Rojas, Roberto Brenes Mesén, Enrique Macaya Lahmann, León Pacheco Solano, Rodrigo Facio Brenes, Eugenio Rodríguez Vega, Claudio Gutiérrez Carranza, Juan Trejos Quirós, Moisés Vincenzi o Alberto F. Cañas Escalante. Entre los cronistas e historiadores los de Pío Víquez, Ricardo Fernández Guardia, Mario Sancho Jiménez, Hernán G. Peralta Quirós, Carlos Monge Alfaro o Carlos Meléndez.

<sup>318</sup> BONILLA BALDARES (1957a: 33-34). Habla el autor de una “naturaleza apacible, sin grandes relieves, de clima suave”, como vimos hiciera Eugenio Rodríguez Vega al referirse a una “suave geografía de pequeños contornos, armónica, sin disonancias”. RODRÍGUEZ VEGA (1953: 63).

<sup>319</sup> Para Alexander Jiménez, la racionalidad constitutiva de la historia costarricense es uno de los puntales del discurso de estos pensadores: “Ofrecida como un dato histórico irrefutable, la racionalidad de la historia

recurrente retorno a Ortega de la mayor parte de los pensadores del nacionalismo costarricense. Unos tópicos y unas alusiones que sin mayores modificaciones reiteraría Bonilla una década más tarde en su *Historia de la literatura costarricense* (1967).<sup>320</sup>

Sin entrar abiertamente en el terreno de juego que el ideario de la hispanidad proponía, Abelardo Bonilla Baldares fue un intelectual abiertamente comprensivo con la obra civilizatoria de España en América y con buena parte del conjunto de la cultura española. No dudó en hacer pie, tal y como ya hemos señalado, en pensadores como José Ortega y Gasset, Eugenio d'Ors o Marcelino Menéndez Pelayo, al que trataría individualmente en «Las ideas estéticas de D. Marcelino Menéndez Pelayo» (1957),<sup>321</sup> pero también en Miguel de Cervantes, a quien dedicaría el artículo «Cervantes, el hombre» (1948),<sup>322</sup> o en figuras del exilio republicano español como el poeta Juan Ramón Jiménez, a quien reseñaría en «Juan Ramón Jiménez» (1956).<sup>323</sup> Pero sin duda que el primero de los intelectuales españoles en influir en él fue Miguel de Unamuno, al que el costarricense, además de continuas referencias en sus distintas obras, le dedicó al menos un par de artículos periodísticos.<sup>324</sup> Así y según afirmó José Guillermo Malavassi en su estudio de la presencia unamuniana en tierras de Costa Rica, Bonilla estuvo poderosamente marcado por la “proyección del pensamiento de Unamuno y el ahondamiento en los problemas del hombre concreto, así como en el tema de la fe”.<sup>325</sup>

Concluyo aquí el repaso a las inquietudes puestas por escrito por una serie de intelectuales en respuesta al reto planteado por la *Revista de la Universidad de Costa Rica* en relación con la búsqueda de la identidad nacional de su país (Claudio Gutiérrez, Enrique Macaya, Eugenio Rodríguez Vega y Abelardo Bonilla, a quienes hay que sumar a León Pacheco, cuya aportación vimos en el apartado anterior). Y aunque es posible afirmar que todos ellos coincidieron en hacer de la hipótesis historiográfica de Carlos Monge Alfaro la pauta que guio su lectura de ese supuesto ser nacional, igualmente cabe la posibilidad de distinguir entre esos cinco intelectuales importantes diferencias. Un primer contraste, de tipo formal, vendría marcado por el grado de adecuación de su respuesta a la pregunta planteada por la institución universitaria. Como hemos podido comprobar, ante la solicitud de “auscultar, digámoslo así, el alma nacional” que les hiciera Monge Alfaro en el texto que sirvió de entradilla a sus trabajos, Claudio Gutiérrez optó

---

costarricense funcionaba y sigue funcionando como un límite ideológico, más allá del cual cualquier discurso que se le resistiera era tachado de irracional y peligroso. En buena medida, la fuerza y el éxito del anticomunismo furibundo de muchos intelectuales hegemónicos de ese periodo obedecía a esa certeza de una vida racional tan extendida socialmente”. JIMÉNEZ MATARRITA (2013: 229-230).

<sup>320</sup> BONILLA BALDARES (1967: 32-33). Esta obra es una reedición ampliada del primer tomo de su estudio literario del año 1957 en la que se repite la interpretación de la historia de la cultura costarricense presente en dicho estudio.

<sup>321</sup> Abelardo Bonilla, «Las ideas estéticas de D. Marcelino Menéndez Pelayo», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 15 (1957), pp. 7-15.

<sup>322</sup> Abelardo Bonilla, «Cervantes, el hombre», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 3 (1948), pp. 189-195.

<sup>323</sup> Abelardo Bonilla, «Juan Ramón Jiménez», *Brecha*, I, 3 (1956), p. 18.

<sup>324</sup> «Unamuno y el partido social demócrata», *Diario de Costa Rica*, 19 de mayo de 1951; y «Dos libros de Unamuno en el Índice», *La Nación*, 31 de enero de 1957.

<sup>325</sup> José Guillermo Malavassi Vargas, *Presencia de Unamuno en Costa Rica*, Tesis de Grado, Universidad de Costa Rica, 1958. Cito a partir de LÁSCARIS (1965: 380-381). Ya por cuenta suya añade este último que la influencia del intelectual vasco en Abelardo Bonilla “la encuentro especialmente marcada en *El Valle Nublado*. Explícita, en varios cursos universitarios dedicados a este pensador”. LÁSCARIS (1965: 380). En lo estrictamente filosófico y junto a la de Unamuno, la otra gran influencia que recibió Bonilla Baldares le llegó a través de las tesis del alemán Martin Heidegger.

por enviar un artículo dedicado a categorizar las generaciones de hombres políticos que habían secuenciado la vida republicana, mientras que Enrique Macaya prefirió tratar el establecimiento de los orígenes y posterior aplicación del Derecho constitucional en el país a partir del régimen institucional de sus municipios. Frente a esas contestaciones un tanto oblicuas a la cuestión planteada, fue León Pacheco, que optó por focalizar su búsqueda del “genio nacional” en el ámbito de la creación literaria, y Eugenio Rodríguez Vega y Abelardo Bonilla quienes dieron con sus distintas contribuciones una más cumplida respuesta.

Una segunda diferencia se sitúa en las distintas sensibilidades mostradas por quienes en sus trabajos realmente se interesaron por explorar el alma nacional costarricense. Pacheco, desde el campo de análisis de la literatura nacional, señaló que el ser costarricense apenas se había mostrado en ella, lo cual no le impidió asegurar que Costa Rica poseía un auténtico “genio nacional”. Rodríguez Vega prefirió hacer un juicio crítico de los pros y las contras del ser nacional, y su balance se inclinó a considerar la absoluta indefinición de éste. Bonilla, finalmente, afirmó con rotundidad la existencia de un alma nacional caracterizada por los valores de la tradición. Las claves que sostienen estas tres distintas sensibilidades son variadas. Podríamos comenzar hablando de las divergencias entre sus portadores a la hora de valorar la influencia española en América Latina: quienes la priorizaron y consideraron como eminentemente positiva, estuvieron más cerca de reconocer la plena vigencia de un ser nacional costarricense constituido a partir de la idiosincrasia hispánica; quienes relativizaron el papel de España en la formación de las distintas repúblicas americanas, fueron más proclives a dudar del ser nacional costarricense. En esta situación se halló Rodríguez Vega, menos introspectivo y preocupado por la herencia hispana y más abierto a reconocer el carácter eminentemente americano de Costa Rica; en la primera, más esencialista y abiertamente hispanófila, Pacheco y Bonilla.

Estas concepciones alternativas del hecho nacional se manifestaron también en el léxico empleado por ese trío de autores. Mientras Pacheco habló del “genio nacional”, la “idiosincrasia [sic] nacional” y el “alma nacional”,<sup>326</sup> y Bonilla se refirió indistintamente al “alma nacional”, al “alma colectiva de la nación” o al “ser nacional”,<sup>327</sup> Rodríguez Vega prefirió remarcar que no cabía emplear tales términos, dado que por lo que se refería al existir del costarricense como pueblo:

se nos presenta un obstáculo muy serio: el que no tenemos una personalidad bien delineada, al menos para el observador superficial. Un pueblo pequeño, de corta y apacible historia [...]; un pueblo que apenas está tomando conciencia de su comunidad de ideales y de intereses, sin que aparezcan muy claras las particularidades que hayan de diferenciarlo de otros pueblos.<sup>328</sup>

A cuenta de las distintas sensibilidades mostradas por estos tres pensadores, cabría hablar del papel que pudo desempeñar en ello la cuestión etaria: mientras Pacheco y Bonilla, nacidos ambos en el año 1898, eran hombres maduros que en 1954 superaban el

---

<sup>326</sup> PACHECO SOLANO (1954: 81, 94, 111).

<sup>327</sup> BONILLA BALDARES (1954: 34, 43, 50).

<sup>328</sup> RODRÍGUEZ VEGA (1954: 9).

medio siglo de vida, Rodríguez Vega, llegado al mundo en 1925, ni tan siquiera alcanzaba la treintena. Perteneían por tanto a dos generaciones distintas, aunque este dato, de por sí, no implica necesariamente que entre ellos hubiera de desarrollarse una visión enfrentada.

Coincidencias y divergencias aparte, lo cierto es que el décimo número de la *Revista de la Universidad de Costa Rica*, subtulado de manera extraordinaria con el rótulo “*En busca de nuestro Ser Costarricense*”, debe situarse en el momento en que tenía lugar un punto de inflexión en el debate acerca del hecho nacional en Costa Rica –un debate que, por otra parte, quedó situado a partir de entonces y durante al menos un par de décadas en el epicentro de la agenda intelectual de la nación–. Hasta ese instante, los discursos del nacionalismo costarricense se habían ido construyendo sobre la serie de tópicos a los que me he venido refiriendo en apartados anteriores, históricamente mediados en un contexto regional de *national building* y resueltos mediante la fijación escrita de un supuesto pasado nacional. Intelectuales patrios y viajeros llegados de más allá de las fronteras costarricenses elaboraron a lo largo del siglo XIX un primer canon discursivo de ese nacionalismo, el cual fue reformulado en las primeras décadas del XX por una serie de reformadores sociales que se sintieron interpelados por los cambios que las primeras oleadas de la modernidad anunciaban en Costa Rica. Ahora, mediada la década de 1950, una nueva generación de pensadores pretendía redefinir y fijar ese relato, para lo que confiaban en otorgar al mismo una pátina de cientificidad: no casualmente la academia les había solicitado tal esfuerzo y todos ellos pertenecían a la academia. Su proyecto ideológico fue viable en tanto se incrustó a favor de corriente en el contexto político y social al que antes me referí, inaugurado, en un clima de consenso y bajo el imperativo de un sistema de regular alternancia en el control de las instituciones del Estado, con la subida al poder en 1953 del PLN de José Figueres Ferrer. En un ámbito más doméstico, también fue viable dicho proyecto por el clima de reforma institucional que se vivía en el seno de la UCR y que culminaría con la profunda reorganización de sus estructuras académicas, de sus organismos dependientes y de sus planes de estudios. Igualmente colaboró en el éxito de ese discurso nacionalizador el peso político, social e intelectual que por entonces habían alcanzado quienes lo protagonizaron. En tal sentido y ciñéndonos a los autores cuyos textos aparecieron en el número especial de la *Revista de la Universidad de Costa Rica* del año 1954 aquí estudiado, merece la pena recordar que, en esa fecha, el historiador Carlos Monge ejercía como decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCR, el filósofo Enrique Macaya ocupaba la silla A de la Academia Costarricense de la Lengua y era, al igual que el literato León Pacheco, el filósofo Claudio Gutiérrez y el joven abogado Eugenio Rodríguez Vega, docente de dicha universidad. También era profesor en esa institución Abelardo Bonilla, quien acababa de cesar en su cargo de presidente de la Asamblea Legislativa de Costa Rica. Estos hombres, con el apoyo de unos cuantos más, fueron los encargados de establecer –redefinir y fijar, dije antes– un relato del pasado costarricense que, aunque sometido desde finales del siglo XX a impugnaciones severas, mantiene aún en vigor no pocos de sus elementos de atracción.



## 4. La hispanofilia de Luis Barahona Jiménez y José Abdulio Cordero Solano

### Resumen

1. Un poderoso sentimiento en favor de España animó la labor intelectual de Luis Barahona Jiménez y José Abdulio Cordero Solano. De Luis Barahona analizo *El gran incógnito. Visión interna del campesino costarricense* (1953), un intento pionero por descubrir la idiosincrasia nacional a través del estudio del violento proceso de readaptación de las tradicionales formas de vida campesina que por aquellos años estaba sufriendo la sociedad costarricense. Repaso luego otro de sus libros, *El ser hispanoamericano* (1959), en el que se hace muy presente la influencia de autores como Manuel García Morente o José Ortega y Gasset, y dos de sus artículos, destinados a indagar en las relaciones de Unamuno y Ortega con Hispanoamérica: «Unamuno e Hispanoamérica» (1965) e «Hispanoamérica en el pensamiento de José Ortega y Gasset» (1969). 2. Atiendo luego a José Abdulio Cordero, que en *El ser de la nacionalidad costarricense* (1964) estipuló que lo positivo de Costa Rica estaba constituido por lo nacional, de herencia hispana, mientras que relacionó lo negativo con aquello que consideró advenedizo y extranjero. Tuvo en ese libro como referentes principales a Ángel Ganivet, José Ortega y Gasset y Julián Marías. 3. Cierro el análisis de la obra intelectual de los seis pensadores contemplados en este capítulo regresando a Barahona a cuenta de la publicación de *La patria esencial* (1980), ensayo que reitera ciertos tópicos presentes en anteriores obras de este grupo de pensadores (un nacionalismo romántico, la herencia cultural española y la fe cristiana como ejes del ser nacional, así como la figura del campesino como epítome del sentir libérrimo y democrático del país), al tiempo que finiquita el espacio histórico de una *intelligentsia* empeñada en redefinir y fijar las bases de la nacionalidad desde unos presupuestos identitarios de corte esencialista.

### 4.1. La autoridad de Unamuno, Manuel García Morente y José Ortega y Gasset sobre Luis Barahona

El periodo álgido de la producción intelectual del nacionalismo costarricense durante los años centrales del siglo XX puede situarse entre 1953 y 1964, tiempo en el que se publicaron algunas de las principales aportaciones al debate identitario sostenido por esa corriente de pensamiento en el país. En el primero de esos años, Eugenio Rodríguez Vega ofreció a los lectores los ya comentados *Apuntes para una sociología costarricense*; en el segundo, se publicó *El ser de la nacionalidad costarricense* de José Abdulio Cordero;<sup>329</sup> y, entre ambas obras, contribuciones tan relevantes como los artículos contenidos en el ya estudiado número especial de la *Revista de la Universidad de Costa Rica* del año 1954 o, en 1957, una *Historia y antología de la literatura costarricense* en la que su autor, Abelardo Bonilla, recogía en su segundo tomo un texto como «La

---

<sup>329</sup> *El ser de la nacionalidad costarricense* contiene sin apenas variaciones tres artículos previos de Cordero que, desde el punto de vista del repaso cronológico, conviene tener en cuenta: «La búsqueda del propio ser», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 9 (enero-junio de 1961), pp. 3-7; «Vigencias básicas costarricenses», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 9 (enero-junio de 1961), pp. 63-67; e «Independencia, reflexión y libertad. La Independencia de Costa Rica», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 14 (1964), pp. 189-197.

nacionalidad costarricense» de Hernán G. Peralta. A estos títulos hay que añadir ahora, por su significación y cronología, *El gran incógnito. Visión interna del campesino costarricense* (1953), de Luis Barahona Jiménez.

Nacido en Cartago en 1914 en el hogar formado por Juan Francisco Barahona Fernández y María Josefa Jiménez, el pequeño Luis, al igual que unos años antes había hecho su paisano Abelardo Bonilla, aprendió sus primeras letras en el Colegio San Luis Gonzaga. Alumno de primera hornada de la UCR, institución por la que en 1945 obtendría la Licenciatura en Filología, en 1948 comenzó a impartir clases en su Facultad de Filosofía y Letras, para posteriormente hacerlo en la Escuela de Bellas Artes, en el Conservatorio de Música y en diversos colegios de segunda enseñanza del país. Mediada la década de 1950 fue designado agregado cultural de la embajada costarricense en Madrid, situación que en lo académico aprovecharía para doctorarse en 1959 en Filosofía en la Universidad Central y, en lo político, para entrar en contacto con miembros de la democracia cristiana europea, lo que le reportaría futuros réditos políticos.<sup>330</sup> Con esa estancia española y al igual que había sucedido con su compatriota Hernán G. Peralta entre los años 1919 y 1925, Barahona se aproximó al modelo de intelectual latinoamericano “trasplantado” a España al que se había referido el crítico literario dominicano Pedro Henríquez Ureña en su libro *La utopía de América* (1925), cuando escribió que “el americano en España es muchas veces plenamente americano y plenamente español, sin conflicto interno ni externo”.<sup>331</sup> De regreso a Costa Rica Barahona siguió impartiendo docencia hasta el año 1974 como catedrático de filosofía. Tras retirarse de las aulas recibió el Premio Nacional de Historia (1976) y el Premio Nacional Aquileo J. Echeverría, siendo admitido en 1985 en la Academia Costarricense de la Lengua (silla N), acto para el que presentó un discurso titulado “Meditaciones sobre el idioma”. Su vinculación intelectual y afectiva con España le llevó a participar de la creación del Instituto de Cultura Hispánica de Costa Rica, sucursal del español, siendo reconocido por el gobierno de aquel país mediante su nombramiento como caballero de la Orden de Isabel la Católica. Entre sus principales obras pueden citarse títulos como *Primeros contactos con la Filosofía y la Antropología Filosófica Griega* (1952), *Ideas, ensayos y paisajes* (1972), *La Universidad de Costa Rica (1940-1973)* (1976), *Apuntes para una historia de las ideas estéticas en Costa Rica* (1982) y *Ensayos* (1985).<sup>332</sup> Falleció en 1987 en San José.

---

<sup>330</sup> En la década de 1950 la fracción más conservadora y visceralmente anticomunista de la democracia cristiana europea estuvo presente en España a través de los puentes que le tendió el denominado Centro Europeo de Documentación e Información (CEDI), creado bajo égida de quien entre 1945 y 1957 fuera motor y alma del ICH, Alfredo Sánchez Bella (1916-1999). El CEDI relacionó a políticos españoles deseosos de alentar una imagen de apertura hacia Europa –sin apartarse un ápice del espíritu del 18 de julio– con miembros de la Democracia Cristiana italiana, de la Unión Social Cristiana bávara y con ciertos actores de la política francesa y portuguesa del momento. Sobre el CEDI como instrumento de la política exterior franquista, CAÑELLAS MAS (2015: 214-236).

<sup>331</sup> HENRÍQUEZ UREÑA (1989: 25). Entre esos “trasplantados” Henríquez Ureña enumeró los nombres de Juan Ruiz de Alarcón, Pablo de Olavide, Manuel Eduardo de Gorostiza, Gertrudis Gómez de Avellaneda, Rafael María Baralt o Francisco A. de Icaza.

<sup>332</sup> Luis Barahona, *Primeros contactos con la Filosofía y la Antropología Filosófica Griega*, San José, Aurora Social, 1952; *Ideas, ensayos y paisajes*, San José, Editorial Costa Rica, 1972; *La Universidad de Costa Rica (1940-1973)*, San José, Universidad de Costa Rica, 1976; *Apuntes para una historia de las ideas estéticas en Costa Rica*, San José, Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, 1982; y *Ensayos*, San José, Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, 1985 (esta última obra era una recopilación de los ensayos literarios de Barahona a cargo de su hija, Macarena Barahona Riera).

Como vimos en el primer capítulo, al iniciarse la década de 1940 Luis Barahona Jiménez formaba parte de los cenáculos centristas y colaboraba en la revista *Surco*. Además de facilitarle la publicación en sus páginas de dos artículos, «Cátedra y profesor» y «Los reaccionarios»,<sup>333</sup> al siguiente año la revista del CEPN incluyó en uno de sus números una reseña de su primer libro, *Al margen del Mío Cid* (1943).<sup>334</sup> Elaboró dicha reseña un hombre de la talla y el reconocimiento público en la Costa Rica del momento de Isaac Felipe Azofeifa, quien bajo el título de «“Al margen del Mío Cid”. Ensayo valioso» (1944), señalaba que el libro del por entonces todavía estudiante Barahona era un “ensayo de interpretación personal del Poema de Mío Cid” necesario una vez agotada la investigación pura y estrictamente histórica y filológica desarrollada en paciente tarea por el erudito Ramón Menéndez Pidal.<sup>335</sup> Para nuestros intereses y más allá del valor que pudiera tener la lectura del clásico medieval castellano realizada por Barahona (la cual, por cierto, le sirvió para obtener su citada Licenciatura en Filología), la mera elección del tema nos da una pista de la temprana y favorable sensibilidad de éste para con la cultura española. Una querencia que como veremos en próximas páginas repitió una y otra vez a lo largo de su trayectoria ensayística y que dio como siguiente fruto unas *Glosas del Quijote* (1953)<sup>336</sup> en las que su autor espigaba pasajes o momentos de la novela cervantina merecedores de su interés y comentario. Y en esa línea de pensamiento y sentimiento hispanófilo, que de resaltar las virtudes del héroe épico burgalés había transitado a alabar las bondades del caballero manchego, es en la que debemos situar buena parte de la producción intelectual de Luis Barahona, tal y como sucede con su ensayo *El gran incógnito. Visión interna del campesino costarricense* (1953).

Una de las formas en la que podemos acercarnos a esta obra es tomándola como un estudio de carácter etnográfico del campesino costarricense; nos induciría a ello considerarla como la plasmación impresa de una serie de apuntes reunidos por el autor durante sus viajes por la Costa Rica rural. También podemos hacerlo como quien se aproxima a un ensayo pensado para el debate; lo haríamos a partir de su posicionamiento en abierta discusión con las visiones del campesino costarricense, del “concho”, dadas décadas atrás por autores como Aquileo J. Echeverría o por Manuel González Zeledón, “Magón”. Sin embargo, considero más interesante leer *El gran incógnito* como una primera aproximación a la idiosincrasia nacional de Costa Rica realizada a través del estudio del violento proceso de readaptación que en sus formas tradicionales de vida campesina estaba sufriendo por aquellos años la sociedad costarricense. Si la tomamos así, la novedad e importancia de la obra aumenta, pasando a radicar en que el autor situó el foco en lo rápido y profundo de dicho proceso de transformación social, y en que consideró que atender a éste era la mejor forma de estudiar la en ese momento cambiante

---

<sup>333</sup> BARAHONA, Luis, «Cátedra y profesor», *Surco*, III, 36 (junio de 1943), pp. 12-13; y «Los reaccionarios», *Surco*, IV, 42 (diciembre de 1943), p. 17.

<sup>334</sup> Luis Barahona, *Al margen del Mío Cid*, San José, Universidad de Costa Rica, 1943.

<sup>335</sup> AZOFEIFA BOLAÑOS, Isaac Felipe, «“Al margen del Mío Cid”. Ensayo valioso», *Surco*, IV, 44 (febrero de 1944), p. 14. Según escribiría muchos años después el propio Barahona, *Al margen del Mío Cid* “representa un esfuerzo hecho con el propósito de actualizar la figura del Cid, quitándole el polvo de los siglos, para poder acercarme a las palpaciones íntimas de aquel recio personaje de la epopeya castellana. Creo haberlo logrado, como lo afirma también el prologuista Bonilla, porque al través de la lectura del libro, el Cid se convierte en un ser humano a la altura de nuestra sensibilidad contemporánea, sin perder nada de su estatura heroica”. BARAHONA (1980: 7).

<sup>336</sup> Luis Barahona, *Glosas del Quijote*, San José, Imprenta Tormo, 1953.

identidad nacional. Vista de esta forma y aunque el ensayo de Barahona no fue la primera aproximación realizada a tal problemática, pues apenas un par de décadas atrás habían salido a la luz trabajos como la *Costa Rica, Suiza centroamericana* de Mario Sancho, «Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII» de Carlos Monge o «El ambiente tico y los mitos tropicales» de Yolanda Oreamuno (en 1935, 1937 y 1938, respectivamente),<sup>337</sup> sí fue la primera en atender al cambio social como factor determinante de estudio. En ese sentido es preciso reconocer el tino del autor para percibir que en el momento de publicación de *El gran incógnito*, Costa Rica daba muestras del inicio de su modernización económica y social, de una latente industrialización, de la mejora de las infraestructuras y comunicaciones básicas e, incluso, de un impulso al proceso de desarrollo urbano.

Una segunda cuestión que merece la pena destacarse de la obra de Barahona es que, pese a lo anterior, el autor se mostró partidario de una interpretación del carácter costarricense a partir del individuo y no de la colectividad. Para saber de la idiosincrasia nacional de Costa Rica había que estudiar la forma de ser y comportarse de un tipo individual concreto, representado por un campesino al que Barahona caracterizó como una criatura capaz de contener y explicar lo esencial de la nación. Se aproximaba así a lo dicho por Monge Alfaro en su artículo del año 1937, si bien Barahona habló en su ensayo como lo que era, un filósofo, una filiación disciplinar que le hizo abordar su trabajo desde una perspectiva muy distinta a la empleada por el historiador que era Monge. Por eso, mientras uno centró su atención en el campesino en tanto que tipo humano, otro la centró en el campesinado en tanto que grupo social (y aún con mayor precisión, en el proceso de expansión de la frontera agraria protagonizado por las familias campesinas durante la época colonial).

Esta segunda característica de *El gran incógnito* mermó en gran medida el poder explicativo que desde la perspectiva del saber histórico hubiese podido tener la obra, pues aunque se atendía en ella al cambio social que por los años en los que se publicó el ensayo se estaba produciendo en Costa Rica, a la hora de practicar un análisis con profundidad temporal menospreciaba aspectos sociales básicos del pasado nacional. Por ese motivo y dado el reconocimiento público que obtuvo el libro y lo temprano de su cronología en relación con el resto de los trabajos con los que compartió tarea, *El gran incógnito. Visión interna del campesino costarricense* contribuyó a sentar las bases para la construcción de una identidad nacional edificada no sobre el estudio de los aspectos colectivos —es decir, sociales— de la historia de Costa Rica, sino sobre la personificación del carácter costarricense a partir del de un determinado tipo individual. A cuenta de la imagen construida por Barahona de ese individuo, se produjo casi inevitablemente una idealización del pasado que podemos advertir, entre otros aspectos, en cómo minusvaloró aquél el papel desempeñado por los no blancos en la historia de Costa Rica. En su prolongación del mito arcádico de una nación étnicamente homogénea, en la que la sangre indígena era sangre impura a la hora de levantar la nación y, por tanto, no contaba, Barahona despachó el tratamiento del nativo afirmando que habida “cuenta de que la raza

---

<sup>337</sup> Remarca la línea continuista del libro de Luis Barahona en relación con el estudio de la identidad nacional costarricense, GIGLIOLI *et. alli.* (2000: 103-105).

aborigen apenas ha influido en el desarrollo nacional por la sangre, creo que sería infructuoso hacerla objeto de estudio en el presente trabajo”.<sup>338</sup>

Dejando a un lado *El gran incógnito*, cabe afirmar que Luis Barahona fue uno de los máximos representantes de la corriente hispanófila entre la *intelligentsia* costarricense. A su parecer, los valores culturales y religiosos eran los dos pilares sobre los que se asentaba la sólida plataforma que permitía mantener el contacto entre España y sus antiguas colonias transoceánicas americanas. Siguió así los pasos de sus compatriotas Abelardo Bonilla y Hernán G. Peralta, pero también del argentino Enrique de Gandía, quien en *Los últimos cruzados* (1942)<sup>339</sup> había ofrecido una apologética semblanza del destino de España en el mundo, o del ya citado Rómulo D. Carbia, quien en su *Historia de la Leyenda Negra hispano-americana* se postuló defensor de la acción imperial española en América.<sup>340</sup> Todos estos autores, en su afán por la búsqueda de las raíces de su respectiva nacionalidad, giraron los ojos hacia los tiempos de la colonia y hacia la impronta dejada en el Nuevo Mundo por España. Una mirada que en Barahona se manifestó en la que sin duda es una de sus obras más ambiciosas, *El ser hispanoamericano* (1959),<sup>341</sup> construida a partir de la tesis de doctorado que había presentado en la Facultad de Filosofía y Letras de la madrileña Universidad Central. Publicada en la capital de España por Gráficas Uguina, la obra resumaba el optimismo y esperanza del autor por la misión creativa que en la esfera de lo cultural le correspondía desempeñar al hombre hispanoamericano una vez alcanzase lo que Barahona definía como madurez de razón y plenitud de conciencia.

*El ser hispanoamericano* comenzaba con una declaración de los objetivos del autor, los cuales sintetizaba en el deseo de formarse una idea clara de lo que eran y podían llegar a ser los hispanoamericanos. Para alcanzar tal resultado, Barahona consideraba indispensable:

comenzar por el tema del indio y del hombre español, las dos raíces que sustentan el grande y frondoso árbol de la hispanoamericanidad, a fin de constatar previamente sus características esenciales, ya que ellas podrían aclarar más de un aspecto importante de la caracterología del hombre hispanoamericano y resolver, a favor o en contra, tal o cual tesis

---

<sup>338</sup> Cito a partir de DOBLES (1996). Sucedió así en el pensamiento de Barahona, al igual que en el del resto de sus compañeros de aventura, lo que Alexander Jiménez dijo había sucedido en el de sus antepasados liberales: la disolución o “invigoración” de la sangre indígena. JIMÉNEZ MATARRITA (2013: 192).

<sup>339</sup> Enrique de Gandía, *Los últimos cruzados*, Buenos Aires, Institución Cultural Española, 1942.

<sup>340</sup> Esta leyenda rosa como contrapunto a la negra tuvo su arranque en el siglo XX en la obra del historiador y académico español Julián Juderías, *La leyenda negra y la verdad histórica*, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, 1914. Por los años en los que el discurso de los pensadores nacionalistas costarricenses brotaba, cabe citar en una línea ideológica similar el ensayo de MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, *Los españoles en la historia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1947, que vimos publicado como «Prólogo» al volumen I, tomo I, de la *Historia de España* que éste dirigía.

<sup>341</sup> El ensayo de Barahona debe englobarse en un subgénero dedicado a escudriñar lo que Felipe Gracia denomina el “problema fundacional de América Latina”: la identidad. Según este historiador: “Desde la Independencia hasta la actualidad todos los grandes pensadores del continente han dedicado sus mejores esfuerzos a descifrar ese misterio cotidiano, próximo y constante, a la vez que escurridizo, complejo e inabarcable. Desde Bello hasta Fuentes, pasando por Sarmiento, Alberdi, Martí, Vasconcelos, Rodó, Darío, Reyes, Carpentier, Borges, García Márquez, Paz, Rama... en todos los grandes intelectuales del continente la identidad se erige como pregunta indescifrable, duda, combate, medio de exclusión, invisibilidad y silencio. Desde siempre, los pensadores «canónicos» latinoamericanos han buscado una esencia, un ideal, un proyecto, una construcción, una respuesta desde la que zanjar esa herida de indeterminación. Sin embargo, es una cuestión que sigue abierta”. GRACIA PÉREZ (2011: 11).

explicativa, o bien eliminarla en aquellos casos en que los caracteres nuevos no pudiesen explicarse a partir del ancestro hispano-indio.<sup>342</sup>

A partir de estos prometedores presupuestos el autor abordó el estudio del indio y del hombre hispano, binomio que definió como el “ancestro” y a cuyos dos vértices –el aborigen y el conquistador– atribuyó valores y defectos. En un segundo apartado estudió al hombre hispanoamericano, al cual hizo presente en el escenario de la historia una vez alcanzadas las respectivas independencias nacionales. Lo definió a partir de ciertos atributos (inteligencia, vida afectiva, dimensión estética, idiosincrasia político-social o dimensión religiosa, entre otros), cuyos antecedentes buscó en los dos tipos anteriores, el indio y el español, pues, a su juicio, ambos explicaban al hispanoamericano. A modo de ejemplo, para el caso de la idiosincrasia político-social afirmó que el hispanoamericano heredó del indio el fatalismo, el conformismo y la falta de voluntad hacia el trabajo. Del español, en lo positivo, la influencia democrática de los cabildos y un concepto cristiano de la vida trasladado a la nación y a una comunidad de naciones guiada por la concepción del Derecho de Gentes de Francisco de Vitoria; en lo negativo, el conformismo, el pesimismo, la falta de espíritu de empresa, el menosprecio del trabajo sostenido, ciertos complejos de inferioridad y la insolidaridad por parte de las clases altas. Resultado de lo anterior, atribuyó al hombre hispanoamericano conquistas en el campo del Derecho internacional, un sentido de la libertad política y tolerancia hacia las ideas opuestas, aunque, matizó, en este último caso más por desgana y flojedad de la voluntad que por auténtico liberalismo.<sup>343</sup> Con estos mimbres dibujó un continente cuyos habitantes y naciones eran, en lo cultural y espiritual, pero también en lo social y político, hijos e hijas de España.

Tres son los aspectos del libro de Barahona que me interesa destacar: el primero, qué intelectuales españoles tomó como interlocutores de su discurso; el segundo, cómo abordó el problema de la nacionalidad; el tercero, cómo resolvió las disputas por entonces existentes entre ciertos pensadores latinoamericanos en relación con qué era exactamente aquello que ellos mismos habían bautizado como el ser hispanoamericano. Respecto a la primera cuestión Barahona recurrió en su texto a intelectuales como Marcelino Menéndez Pelayo, Ángel Ganivet, Miguel de Unamuno, Manuel García Morente o, ya más cercanos a él en el tiempo, José Ortega y Gasset y Pedro Laín Entralgo.<sup>344</sup> Apeló a ellos a partir de la forma en la que éstos habían definido los rasgos fundamentales de lo español, uno de los dos elementos que junto a lo indígena, Barahona había anunciado, tal y como acabamos de leer, como material de construcción del “grande y frondoso árbol de la hispanoamericanidad”.

Por lo que se refiere al primero de esos intelectuales, Barahona decía no compartir la posición mantenida por Marcelino Menéndez Pelayo sobre la esencia de lo español, pues, a su parecer, la postura del santanderino se basaba en un casticismo romántico del que el centroamericano desconfiaba. Tampoco compartía la que definía pretensión de Menéndez Pelayo de creer en la presencia de un sentimiento panteísta en el pueblo

---

<sup>342</sup> BARAHONA (1959: 6).

<sup>343</sup> BARAHONA (1959: 188-192).

<sup>344</sup> BARAHONA (1959: 35-60).

español, una espiritualidad de espectro múltiple reñida con el sincero y unívoco catolicismo que Barahona observaba para España y del que él en sus escritos también hacía gala. Tal vez por esa creencia, el filósofo costarricense sentía especial cercanía por las figuras intelectuales y humanas de Ángel Ganivet, Miguel de Unamuno, Ramón María del Valle-Inclán, Pío Baroja o Antonio Machado, precursor el primero, miembros de pleno derecho los segundos, de una Generación del Desastre de entre cuyos rasgos fundamentales Barahona valoró un espíritu místico que, aun en ocasiones desasosegado y trágico, siempre le resultó a éste profundamente católico.

En ese contexto merece especial atención la mención de Barahona a *La voluntad* (1902),<sup>345</sup> novela en la que José Martínez Ruiz describía la lucha en el interior de su autor-protagonista –Azorín es en el texto a un tiempo lo uno y lo otro– por encontrarse a sí mismo en un ambiente extraño. Una obra que aparece como una cavilación de tintes filosóficos sobre la crisis generada en el ser humano por la tensión existente entre la necesidad de reflexión y la voluntad de actuar, y en la que la contradicción entre la vida individual y las circunstancias históricas en la que ésta se desenvuelve sirvió al autor para establecer un horizonte de crisis en el personaje central cuya muestra más reconocible es el ímpetu pasional en que éste se manifiesta.<sup>346</sup> Fue posiblemente esa apasionada visión azoriniana la que condujo a Barahona a apoyarse en *La voluntad* como ejemplo destacado, a través de su autor-protagonista, de la forma de ser española. Y tampoco es descartable el peso de la huella del elemento paisajístico presente en la novela de Azorín en Barahona, dada la importancia que con carácter general la geografía tuvo como factor modulador de la identidad nacional en los pensadores costarricenses aquí estudiados.<sup>347</sup>

Pero si algo primó en Luis Barahona a la hora de explicar las raíces españolas del hombre hispanoamericano fue el intento de reconocer en aquellas la paternidad de la circunstancia y vivencia católica promovidas por éste. De esta forma, la misma orientación que le había llevado a rechazar la defensa del ingrediente panteísta en el pueblo español propuesta por Menéndez Pelayo, le llevaba a aprobar el exaltado misticismo cristiano que Ramiro de Maeztu o el converso Manuel García Morente hacían presente en su visión de España (sin que debamos desdeñar la posible influencia de un Ramón Menéndez Pidal que había hecho de la idealidad religiosa la expresión más plena y pura del carácter español).<sup>348</sup> En ese sentido, del primero interesó a Luis Barahona su etapa posterior al 98 y, sobre todo, *Defensa de la hispanidad* (1934),<sup>349</sup> por cuanto esta

---

<sup>345</sup> José Martínez Ruiz, *La voluntad*, Barcelona, Heinrich y Cía., 1902. La novela de Azorín formó parte de la colección Biblioteca de Novelistas del Siglo XX, y apareció publicada junto a *Amor y pedagogía* de Unamuno.

<sup>346</sup> A partir de este tipo de consideraciones Ismael Saz sitúa a Azorín, junto a otros miembros de la generación del 98 como Unamuno, Baroja o Maeztu, como representante de un narcisismo egocéntrico que al desembocar en una crisis personal encontró su proyección salvífica en un nacionalismo español palingenésico y regeneracionista. SAZ CAMPOS (2003: 72-73).

<sup>347</sup> Yuste, el maestro del protagonista de *La voluntad*, afirma: "Un escritor será tanto más artista cuanto mejor sepa interpretar la *emoción del paisaje*... Es una emoción completamente, casi completamente moderna". AZORÍN (1997: 186). Sobre la importancia del paisaje entre los intelectuales españoles como nueva forma de sensibilidad y manifestación del gusto por la estilización de lo geográfico, recordar lo dicho en relación con Unamuno y Ortega. Podríamos añadir a Pío Baroja y su primeriza *Camino de perfección (pasión mística)*, Madrid, R. Rodríguez Serra, 1902 (obsérvese la fecha de edición, la misma que la también novel obra azoriniana).

<sup>348</sup> MENÉNDEZ PIDAL (1975: xxv). Agradó también a Barahona la lectura que en la *Historia de España* había realizado su director de la sobriedad, idealismo e individualismo hispanos.

<sup>349</sup> Ramiro de Maeztu, *Defensa de la hispanidad*, Madrid, Gráfica Universal, 1934.

obra tenía de deseo tutelar de aquellos valores que el costarricense apreciaba como más positivos del español, al considerarlo como un sujeto eminentemente ético y religioso. Tanto más gustó Barahona de la noción de hispanidad de Maeztu cuanto éste la concibió ajena a toda proyección imperialista en lo territorial o en lo económico, pues su hispanidad era, y así la tomó Barahona, por encima de todas las demás cosas la unidad espiritual en comunión cristiana de los pueblos americanos de habla y cultura hispana, la prolongación espiritual en América de España.

Pero la patria es espíritu; España es espíritu; la Hispanidad es espíritu: aquella parte del espíritu universal que nos es más asimilable, por haber sido creación de nuestros padres en nuestra tierra, ahora llena de signos, que no cesan de evocarlo ante nuestras miradas.<sup>350</sup>

A Manuel García Morente lo valoró en tanto que continuador del pensar de Maeztu. En este punto conviene recordar que García Morente era un intelectual bien conocido en la América de habla española no sólo por la labor de difusión que desde la España de Franco se había hecho de la fracción de su obra más dada al proselitismo religioso, sino también por su estadía argentina entre los estíos de 1937 y 1938, paréntesis de su exilio parisino y posterior regreso a la España sublevada. En esos meses el filósofo andaluz impartió varias conferencias en Argentina y Uruguay de las cuales saldrían de forma inmediata tres publicaciones, *El cultivo de las humanidades* (1938), *Orígenes del nacionalismo español* (1938) e *Idea de la Hispanidad* (1938),<sup>351</sup> textos todos ellos sin duda conocidos por Barahona y alguno de los cuales, concretamente el último, expresamente cita.

Siguiendo los postulados de un Maeztu que se había referido a los “caballeros de la hispanidad” como forma de expresar que los valores éticos y religiosos constituían lo más granado del ser español,<sup>352</sup> para García Morente el estilo propio de España y de lo hispánico se simbolizaba en la imagen del caballero cristiano. Pero dado que cabe otorgar a este último la fijación definitiva de esa imagen alegórica, la cual fue ampliamente aceptada por algunos de los pensadores costarricenses aquí comentados, caso de Hernán G. Peralta, Abelardo Bonilla o el mismo Luis Barahona, tal vez merezca la pena recuperar ahora su exacta formulación en palabras del filósofo y desde el año 1940 presbítero español:

---

<sup>350</sup> MAEZTU (1938: 237). Cito por la tercera edición (Valladolid, Aldus). En su visión de España como eje espiritual de la hispanidad coincidió Maeztu con algunos de los grandes propagandistas del fascismo español, caso de Ramiro Ledesma Ramos, Onésimo Redondo o el más refinado Antonio Tovar.

<sup>351</sup> Manuel García Morente, *El cultivo de las humanidades*, Santa Fe, Instituto Social: Universidad Nacional del Litoral, 1938; *Orígenes del nacionalismo español*, Buenos Aires, [s. n.], 1938; e *Idea de la Hispanidad*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1938. *Orígenes del nacionalismo español* partía de la conferencia dada por García Morente en el Teatro Solís de Montevideo, el 24 de mayo de 1938, bajo los auspicios de la Institución Cultural Española del Uruguay. Mientras, *Idea de la Hispanidad* reunía los textos de las conferencias “España como estilo” y “El caballero cristiano”, impartidas respectivamente en la Asociación de Amigos del Arte de Buenos Aires los días 1 y 2 de junio de 1938. Cabe señalar como pista del ambiente de la época, que unos años antes de que García Morente celebrase las charlas aquí referidas y en el clima de efervescencia en el que respecto a las naciones latinoamericanas se desenvolvía el conservadurismo español, el arzobispo de Toledo y primado de España, Isidro Gomá, pronunció en el teatro bonaerense de Colón, en la velada conmemorativa del Día de la Raza del año 1934, un discurso bajo el título “Apología de la hispanidad”.

<sup>352</sup> MAEZTU (1938: 287).



Pues bien, yo pienso que todo el espíritu y todo el estilo de la nación española pueden también condensarse y a la vez concretarse en un tipo humano ideal, aspiración secreta y profunda de las almas españolas, el caballero cristiano. El caballero cristiano –como el *gentleman* inglés, como el ocio y dignidad del varón romano, como la belleza y bondad del griego– expresa en la breve síntesis de sus dos denominaciones el conjunto o el extracto último de los ideales hispánicos. Caballerosidad y cristiandad en fusión perfecta e identificación radical, pero concretadas en una personalidad absolutamente individual y señera, tal es, según yo lo siento, el fondo mismo de la psicología hispánica. El español ha sido, es y será siempre el caballero cristiano. Serlo constituye la íntima aspiración más profunda y activa de su auténtico y verdadero ser –que no es tanto el ser que real y materialmente somos, como el ser que en el fondo de nuestro corazón quisiéramos ser.<sup>353</sup>

Líneas como las anteriores enmarcan bien los principales caracteres que Barahona concedió al hombre español: en lo intelectual, intuición pero falta de perseverancia; en lo volitivo, tenacidad, energía y orgullo que acababan en conformismo y fatalismo; en lo sensitivo, realismo práctico; en lo social, sentido anárquico y dificultad para el diálogo y el acuerdo racional; en lo moral, su saber de su valor en cuanto hombre; en lo religioso, vivir en función de su muerte y salvación; y, finalmente, en el orden de lo afectivo, una impetuosidad pasional compendiada en sus valores cumbre, que no eran sino “la Patria y la Religión”.<sup>354</sup>

Otro artículo del pensador español al que el costarricense también pudo acceder – máxime teniendo en cuenta sus años madrileños– fue «El elemento religioso en la formación de la nacionalidad y de la hispanidad» (1942). La interpretación redentora de la historia de España en el mundo, singularmente en el Nuevo, y la semilla cristiana sembrada por sus hijos en él, eran las ideas que trenzaban en ambos textos –de manera exclusiva en el artículo de García Morente, formando parte de una estructura discursiva coral en el ensayo de Barahona– la historia vivida por los pueblos hispanos de ambas riberas del Atlántico. Así, mientras el primero escribía:

Pero si el hombre hispánico se trasladó a América, no para esta o aquella finalidad parcial, sino para vivir la totalidad de su vida, entonces es claro que hubo de llevarse consigo todo su ser, toda su índole, en la cual hemos visto ya que la religión desempeña una función sustantiva y define la esencia misma de lo español. Aquellos españoles que se fueron a América, no a comerciar ni a vigilar los mares, sino a vivir, simplemente y absolutamente, a vivir, sentían en su vida, como de su vida, el cristianismo. Para ellos ser, era ser cristianos; para ellos vivir, era vida cristiana; para ellos organizar una existencia colectiva, era organizar un foco de cristiandad. Los conquistadores españoles que iban a América a poblar, iban, pues, a cristianizar el país.<sup>355</sup>

El segundo apuntaba:

Es innegable que Hispanoamérica surgió a la Historia con una especial vocación cristiana y católica, celosamente cuidada y desarrollada por España. En los secretos designios de Dios esta vocación se revela como lo esencial de nuestro mundo y por ella está llamada a grandes cosas en un futuro más o menos próximo. [...]

---

<sup>353</sup> GARCÍA MORENTE (1938: 66-67).

<sup>354</sup> BARAHONA (1959: 55).

<sup>355</sup> GARCÍA MORENTE (1942: 19).

La esencia de España es el catolicismo y la esencia de Hispanoamérica es también el catolicismo.<sup>356</sup>

Evidentemente, no necesitaba Barahona conocer el artículo de García Morente para escribir en *El ser hispanoamericano* estas frases, pues el contexto espiritual e ideológico del que el centroamericano participaba le excusaba de tan concreto conocimiento. Un contexto en cuya construcción intervinieron muchos de los pensadores españoles hasta aquí referidos, filósofos, historiadores, filólogos y literatos como Menéndez Pelayo, Azorín, Maeztu, García Morente o Menéndez Pidal, pero también otros, como pudiera ser el caso del turolense Pedro Laín Entralgo.<sup>357</sup> A estos y a otros miembros de la inteligencia española es a quienes Luis Barahona tomó en *El ser hispanoamericano* como interlocutores de su discurso.

Y entre esos otros a José Ortega y Gasset, al que aún sin aparecer citado podemos intuir tras algunas de las observaciones que Barahona realizó en su ensayo. Daré en sostén de esta propuesta dos ejemplos. Según el costarricense, los hispanoamericanos no habían sabido resolver el problema que normalmente supone para un país asimilar las ideas importadas del exterior, dada la proverbial desgana intelectual de su hombre medio y su consecuente gusto por la disputa y el altercado verbal vacío.<sup>358</sup> Un diagnóstico crítico que nos recuerda el expuesto por el español tras su primer viaje a la Argentina entre el mes de julio de 1916 y enero de 1917, y para el que ofreció solución en su artículo periodístico «El deber de la nueva generación argentina» (1924).<sup>359</sup> El texto de Ortega contenía un recado en favor de que las jóvenes hornadas hispanoamericanas se dejaran contaminar por las corrientes de pensamiento foráneo a condición de establecer siempre:

un fino instinto de elección. Sobre todo cuando se trata de influencias intelectuales. El joven exento de una vigorosa disciplina tenderá a preferir como ejemplares aquellas actitudes que es más fácil imitar. De aquí que en las generaciones decadentes los jóvenes rindan culto fervoroso al espaviento.<sup>360</sup>

Así, ante la dificultad de los pensadores hispanoamericanos por absorber provechosamente ideas ajenas y dada su tendencia al encontronazo oral, circunstancias que acabamos de ver denunció Barahona a comienzos de la década de 1950, tres decenios atrás el filósofo madrileño había aconsejado a las jóvenes generaciones intelectuales del continente una solución basada en la aceptación crítica y serena de las ideas provenientes de más allá de sus fronteras.

---

<sup>356</sup> BARAHONA (1959: 194, 199).

<sup>357</sup> De la interpretación que Laín Entralgo presentó del español en *España como problema* (1949), Barahona opinó que éste veía al español más preocupado por lo que era que por lo que hacía.

<sup>358</sup> BARAHONA (1959: 71-75).

<sup>359</sup> José Ortega y Gasset, «El deber de la nueva generación argentina», *La Nación*, 6 de abril de 1924. Incluido en el tomo III (1917-1928) de sus *Obras completas*. ORTEGA Y GASSET (1966a). El filósofo viajó por vez primera a Buenos Aires en el marco del programa de difusión cultural de España en América puesto en marcha por la Institución Cultural Española, creada por la migración española en Argentina en 1912. Apoyado desde Madrid por la Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, el programa creó y sostuvo una cátedra de cultura española en la Universidad de Buenos Aires que tras Ramón Menéndez Pidal, en 1914, llevó como segundo representante del saber español al país austral a Ortega. También, en 1934, a Manuel García Morente. NIÑO RODRÍGUEZ (1993: 34-35).

<sup>360</sup> ORTEGA Y GASSET (1966a: 258).

Un segundo momento en el que *El ser hispanoamericano* actuó como palimpsesto orteguiano podemos descubrirlo cuando su autor escribe:

El hispanoamericano tiene pocas ideas, fundamentalmente porque no define las cosas que le rodean, porque no las constriñe a sus datos esenciales. Con frecuencia nuestras principales manifestaciones intelectuales adolecen de endeblez y superficialidad, dominando, en cambio, la inspiración y la fantasía sobre lo concreto y lo real.<sup>361</sup>

Unas líneas que nos recuerdan aquellas otras que Ortega había redactado bajo el título «Carta a un joven argentino que estudia filosofía» (1924),<sup>362</sup> en las que decía:

¿Cómo confiar en gente enfática? Nada urge tanto en Sudamérica como una general estrangulación del énfasis. Hay que ir a las cosas, hay que ir a las cosas, sin más. El americano, amigo mío –por razones que no es ocasión ahora enunciar– propende al narcisismo y a lo que ustedes llaman «parada». Al mirar las cosas, no abandona sobre éstas la mirada, sino que tiende a usar de ellas como de un espejo donde contemplarse. De aquí que, en vez de penetrar en su interior, se queda casi siempre ante la superficie, ocupado en dar representación de sí mismo y ejercitar cuadros plásticos. Pero las ciencias y las letras no consisten en tomar posturas delante de las cosas, sino en irrumpir fanáticamente dentro de ellas, merced a un viril apetito de perforación.<sup>363</sup>

El problema radical del pensador hispanoamericano era la desproporción entre su mayor inteligencia y su menor criterio, venía a señalar Ortega, de donde su incapacidad para la abstracción y definición de lo esencial de las cosas, así como su tendencia al desborde lírico antes que al análisis riguroso. Algo en lo que años después coincidiría Barahona, al denunciar, como antes dije, que el intelectual hispanoamericano no sabía constreñir sus ideas “a sus datos esenciales”.

Una vez repasada la nómina de intelectuales españoles a los que Luis Barahona recurrió en *El ser hispanoamericano*, trataré ahora el segundo de los aspectos que antes anuncié: cómo abordó en ese libro la idea de nación y, ligado a ello, su aproximación al asunto de la nacionalidad. Esto nos facilitará el conocimiento de su teoría del nacionalismo –si la tuvo– y su interpretación de la identidad nacional costarricense. Para comenzar debemos advertir que Barahona no se acercó al estudio del fenómeno nacionalista desde una reflexión personal autónoma, aunque sí participó del movimiento intelectual desencadenado en Costa Rica con el empeño de profundizar en el descubrimiento de una supuesta idiosincrasia nacional. Falto al igual que el resto de sus camaradas de auténtica ambición teórica, la que sólo con enorme generosidad podríamos definir como teoría del nacionalismo en Luis Barahona partía de la idea de que los historiadores debían acumular lo que él denominaba “materiales históricos”, con la intención última de crear a cuenta de éstos un determinado paradigma historiográfico aplicable a la nación. En esa tarea de acarreo de materiales resultaba adecuado, además, que los historiadores estableciesen un referente del pasado de la colectividad acorde a los

---

<sup>361</sup> BARAHONA (1959: 77-78).

<sup>362</sup> José Ortega y Gasset, «Carta a un joven argentino que estudia filosofía», *El Espectador*, IV, 1925. Incluido en el tomo II (1916-1934) de sus *Obras completas*. ORTEGA Y GASSET (1966b).

<sup>363</sup> ORTEGA Y GASSET (1966b: 348).

objetivos e intereses sociales dominantes en el momento en el que actuaban, pues, según él:

hacer la historia es trabajar desde el presente inmediato, ordenando y estructurando los materiales preexistentes y los otros materiales que sucesivamente se vayan adquiriendo, a la luz de un arquetipo que responda, o nos parezca responder, a las nuevas aspiraciones. Así se forja el sentimiento patrio y la idea de nacionalidad en las nuevas generaciones que han de modelar el destino de cada país.<sup>364</sup>

De esta forma, el estudio del pasado y la construcción de la nacionalidad iban irrevocablemente unidos, debiendo ser útiles al presente, pero, también y ante todo, a un previsible futuro próximo.

Establecidas esas premisas, la nación que postulaba Luis Barahona era un ente doble dotado de una permanencia que podemos calificar de relativa, pues si bien desde el punto de vista material conservaba la corporeidad física a través de su territorialidad, desde el inmaterial presenciaba la ininterrumpida secuencia del nacimiento y muerte de sus hijos a través de las distintas generaciones que la habitaban. A partir de ese postulado derivó los dos principales aspectos que condicionaron su idea de nación: uno, el “*substractum* que se recoge en la tradición”, integrado por las potencias latentes en sus componentes; otro, el “soplo o fuerza inmaterial que de pronto se apodera de las almas grandes y de pronto las incita a la acción creadora por amor al bien de todos, los nacidos y los nacituros”.<sup>365</sup> De lo anterior se deduce que eran los elementos espirituales los que determinaban en última instancia la existencia de la nación, le conferían unidad orgánica y le facilitaban permanencia temporal, bien se manifestasen a través de la tradición, bien a través de un impulso ideal nacido en sus más preclaros habitantes del presente y proyectado por éstos hacia el futuro. Se aproximaba con ello Barahona a la noción de genio de la raza emanada del idealismo hegeliano, un *volksgeist* que reaparecía así en la obra de otro de los pensadores del nacionalismo costarricense, pero esta vez con apariencia distinta a la que tomaría en la de Carlos Monge, León Pacheco, Hernán G. Peralta o Abelardo Bonilla, quienes apostarían preferentemente por un determinismo geográfico que relacionaba el origen de la nación con aspectos orográficos y climáticos, es decir, físicos,<sup>366</sup> o en la de quienes pretendían conjugar dichos aspectos con otros eminentemente culturales, ofreciendo como ejemplo de manifestaciones superiores de lo costarricense expresiones ligadas al folclore, las artes o la literatura nacionales (León Pacheco). Para Barahona, en último término, era en el imperio de las ideas de sus naturales que la nación se transcendía.

---

<sup>364</sup> BARAHONA (1959: 89).

<sup>365</sup> BARAHONA (1959: 174).

<sup>366</sup> Sin embargo y pese a no ser una de sus ideas fuerza, Barahona no desatendió el espíritu territorial al que se había referido Ángel Ganivet, a “lo único que hay para nosotros perenne, la tierra”. GANIVET (1990: 66). Cerraba así el de Cartago el ciclo conmemorativo abierto en 1942 por Carlos Monge Alfaro en *Geografía social y humana de Costa Rica* (su tierra equivalía a la geografía y elementos del paisaje), continuado en 1954 por León Pacheco en «El costarricense en la literatura nacional» (la tierra era la superficie del país) y Hernán G. Peralta en «La nacionalidad costarricense» (la tierra como único elemento verdaderamente aborigen), y prorrogado en 1957 por el Abelardo Bonilla de *Historia y antología de la literatura costarricense* (la tierra, el territorio aislado y apenas poblado matriz de la nación).

El idealismo de la noción de nación presente en Barahona lo alejó de los postulados defendidos por aquellos años en América Latina por intelectuales como el filósofo mexicano Leopoldo Zea, quien en *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949)<sup>367</sup> continuaba el precepto renaniano de la nación como afán práctico regido por una tarea común. También de quien en otras cuestiones seguía, el español José Ortega y Gasset y su nación como proyección meramente humana.<sup>368</sup> Lo aproximó sin embargo a corrientes de pensamiento como las capitaneadas de aquel lado del mar por el socialcatólico peruano Víctor Andrés Belaúnde, quien había visto publicadas en España sus reflexiones en favor de una comunidad de naciones hispanoamericanas aparecidas bajo el título *Síntesis viviente* (1950),<sup>369</sup> y de este lado del océano a lo que sobre el tema había expresado Manuel García Morente en su ya comentada conferencia bonaerense del primer día del mes de junio del año 1938. Este último –que por español es el que aquí más nos interesa– creía necesario superar la base espiritual meramente humana presente en el proyecto definitorio de nación de Renan y Ortega para, trascendiéndola, alcanzar la idea de nación como realidad no natural, como una homogeneidad formal entre lo que había sido, era y sería, que inexorablemente conducía a lo que definía como “un estilo de vida colectiva”.<sup>370</sup> Y ya sabemos que el estilo español de vida colectiva, en la formulación de García Morente (en el que cabían a un tiempo las figuras de Guzmán el Bueno y del general Moscardó), era el propio del perfecto católico, el de aquél que pudiera definirse como un auténtico “caballero cristiano”.

Luis Barahona aceptó en *El ser hispanoamericano* la interpretación que Manuel García Morente había realizado en su charla “España como estilo” del concepto de *volksgeist* como plasmación de la forma en que se materializaba el proyecto de Dios en la historia.<sup>371</sup> Según Barahona, el filósofo sacerdote ofrecía en ella una teoría amplia y comprensiva que buscaba en lo que una nación tenía de común en su historia y en su porvenir el soplo divino, la chispa que encendía el motor que precipitaba la acción humana. Ello bastaba, a su parecer, para explicar “lo que sólo con el correr de los siglos se hace claro: el destino y la vocación de todos los pueblos”,<sup>372</sup> destino y vocación que en el caso del español había sido fecundar a través del cristianismo a los

---

<sup>367</sup> Leopoldo Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, México D. F., El Colegio de México, 1949.

<sup>368</sup> El pensamiento sobre la nación y el nacionalismo fue absolutamente central en la dimensión pública y en la acción política de Ortega, quien nunca dudó de que, en el caso español, la nación hubiese existido como proyecto común, aunque desviado. Según Ferran Archilés, la idea de España como nación fue siempre “su horizonte insuperable de expectativas”. ARCHILÉS (2009: 120).

<sup>369</sup> Víctor Andrés Belaúnde, *Síntesis viviente*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1950. En el marco de unas iniciativas culturales que pretendían reforzar los lazos trasatlánticos con una política de realidades destinada a cuajar en una conciencia común, Víctor Andrés Belaúnde había presidido el Congreso Hispanoamericano de Historia celebrado en el año 1949 en las ciudades de Toledo y Madrid.

<sup>370</sup> GARCÍA MORENTE (1938: 43).

<sup>371</sup> Como antes señalé, los seis pensadores aquí estudiados compartían un determinado acervo de pensamiento historiográfico español. Barahona, al igual que vimos sucedía con Abelardo Bonilla, tuvo en Antonio Cánovas del Castillo a uno de sus referentes intelectuales, por lo que es posible que además de la interpretación de García Morente del *volksgeist* como imagen del proyecto de Dios en la historia, conociese la frase con la que Cánovas trató de cancelar en 1882 un debate sobre la nación española afirmando que la “nación es cosa de Dios o de la naturaleza, no invención humana”. Unas palabras muy de la época en las que el carácter divino y el determinismo geográfico, aplicados ambos al fenómeno nacional, se daban la mano. Cito a partir de PÉREZ GARZÓN (2000: 81).

<sup>372</sup> BARAHONA (1959: 175).

hispanoamericanos. No parecía importarle a Barahona el que ese rasgo religioso hispano, el “más grande esfuerzo misional de todos los tiempos”,<sup>373</sup> desacreditase como posibles bases de la nacionalidad en Hispanoamérica a los principios políticos y, más concretamente, a los ideales liberales. Y esto porque según su parecer, en el caso de los pueblos americanos de ascendencia católica, la nación, en tanto que construcción política, quedaba “subsumida en los principios supremos del orden moral”, y el ser nacional surgía, “primordialmente, de la unidad que impone el valor religioso a los otros valores que se subordinan a él”.<sup>374</sup> Y eso era exactamente lo que había sucedido en el caso costarricense, cuya identidad nacional, forjada una vez separada la provincia de la metrópoli colonial,<sup>375</sup> era, sobremanera, la propia de un país cristiano. Mitificada de esta forma, elevada casi a los altares, Costa Rica era una nación marcada en su origen, evolución histórica, sentido de la vida e ideal de destino —es decir, en su “estilo de vida colectiva”—, por el principio que había constituido su ser: la fe católica.

Revisadas las influencias intelectuales españolas y despejados los contenidos del debate sobre la nación en *El ser hispanoamericano*, sólo resta, para cumplir con el tercero de los objetivos que unas páginas atrás marqué, presentar la manera en la que Barahona resolvió en su ensayo las disputas existentes entre ciertos pensadores latinoamericanos embarcados por aquellos años en el estudio del ser que daba título a su libro. Para llevarlo a cabo, el costarricense recurrió a una taxonomía tripartita que agrupaba a los intelectuales que se habían posicionado en su intento de definir al hombre de esa región del mundo, y que distinguía a quienes defendían la que se dio en denominar tesis americanista de quienes apostaban por la hispanista o la occidentalista. *Grosso modo* y según expresó Luis Barahona, los americanistas postulaban para Hispanoamérica una misma identidad geográfica, la importancia de la raza india y la presencia conjunta del genio indoamericano, europeo y cosmopolita. Ejemplo de ello serían, respectivamente, Luis Alberto Sánchez con *¿Existe América Latina?* (1945),<sup>376</sup> Luis E. Valcárcel y la *Ruta cultural del Perú* (1945)<sup>377</sup> y Ricardo Rojas y su *Eurindia* (1951).<sup>378</sup> Más complejo era el universo de los hispanistas, quienes, por su parte, abogaban bien por la importancia para Hispanoamérica del legado clásico grecolatino, la espiritualidad cristiana y un idioma común, siguiendo así a Menéndez Pelayo, bien por la idea de una nación constituida por el catolicismo y el ideal de hispanidad, a partir de Maeztu y García Morente, bien por la de una nación estructurada desde una esencia moral y una existencia histórica en la que

---

<sup>373</sup> BARAHONA (1959: 176).

<sup>374</sup> BARAHONA (1959: 176, 177). Obsérvese qué lejos queda la opción de Barahona de desacreditar los principios políticos como base de la nacionalidad en América Latina de lo que al respecto afirma buena parte de la historiografía actual. Al tratar las concepciones de la comunidad política en Centroamérica en tiempos de la independencia, Víctor Hugo Acuña afirma que en esa región, y en Latinoamérica en general, durante la mayor parte del siglo XIX la idea de nación fue predominantemente política, concebida ésta como una comunidad de ciudadanos libres. ACUÑA ORTEGA (2005: 254-255).

<sup>375</sup> Barahona veía a la generación que había conducido al país a la independencia artífice de la nación. BARAHONA (1959: 172-173). Al considerar a los próceres de la patria como constructores de la nación y del espíritu nacional, coincidía con la interpretación del papel desempeñado por las elites generacionales costarricenses expuesta unos años antes por Rodríguez Vega en *Apuntes para una sociología costarricense* y por Claudio Gutiérrez Carranza en «Ensayo sobre generaciones costarricenses 1823-1953».

<sup>376</sup> Luis Alberto Sánchez, *¿Existe América Latina?*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1945.

<sup>377</sup> Luis E. Valcárcel, *Ruta cultural del Perú*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1945.

<sup>378</sup> Ricardo Rojas, *Eurindia*, Buenos Aires, Losada, 1951.

lo español marchaba primero y lo indio, subordinado, detrás, caso del Osvaldo Lira de *Hispanidad y mestizaje* (1952),<sup>379</sup> o bien por la fusión de lo español con lo indígena, como propusiera en 1950 Víctor Andrés Belaúnde en su ya citada *Síntesis viviente*. Finalmente, junto a americanistas e hispanistas, circulaban los occidentalistas, que proclamaban Hispanoamérica como la prolongación rejuvenecida del ser espiritual de Europa. Ejemplo de ello era Alberto Wagner de Reyna, autor de *Destino y vocación de Iberoamérica* (1954).<sup>380</sup>

Si partimos del hecho de que para Luis Barahona, el ser hispanoamericano, por encima de cualquier otra consideración de orden político, social o geográfico, surgía de la unidad que el valor religioso imponía a aquél, resulta sencillo discernir su encasillamiento en una u otra de las tres líneas de interpretación aquí expuestas. No podía aceptar la americanista por cuanto tenía de continentalista y de toma como punto de referencia preferente de los aspectos físicos, un determinismo geográfico que el costarricense criticaba como un “exclusivismo a todas luces impropio para explicarnos la compleja realidad hispanoamericana en sus varios aspectos”.<sup>381</sup> Una línea que tampoco en su vertiente étnica –indigenista– le atraía. Otro tanto sucedía con la occidentalista que capitaneaba el historiador y filósofo peruano Wagner de Reyna, que Barahona desestimaba por cuanto quienes la suscribían prescindían de España, sustituida por una Europa que no terminaban de aclarar si en su presencia en América defendían como “Europa cristiana” o “Europa anticristiana”.<sup>382</sup> Una tesis occidentalista que, en línea con lo anterior, al nublar los contornos de España suponía rehuir el principal aporte de esa nación en América: el trasplante a dicho continente de las semillas de la cristiandad. Quedaba la tesis hispanista, en cuyo marco el mérito de la evangelización sí cabía atribuírselo por completo a España, y en la que al entender del pensador de Cartago, lo español, lo europeo y lo americano se compilaban por la fe.

La tesis hispanista, por su rigor y unidad, debe ser tenida estrictamente como una visión cristiana de toda la cultura hispanoamericana, que involucra el legado griego, el romano y el hispánico, siendo este último una síntesis forjada en la Península Ibérica a lo largo de varios siglos.<sup>383</sup>

De esta forma y mediante el repaso que realizó en su ensayo de las disputas intelectuales en torno al ser hispanoamericano, Luis Barahona armó una interpretación de la identidad hispanoamericana –y, por ende, de la costarricense– basada en la creencia de que el catolicismo, la tradición clásica y la lengua, los tres grandes bienes aportados por España a América, al percutir sobre la tierra y el indio, se habían constituido en los

---

<sup>379</sup> Osvaldo Lira, *Hispanidad y mestizaje*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1952.

<sup>380</sup> Alberto Wagner de Reyna, *Destino y vocación de Iberoamérica*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1954. A modo de simple recordatorio del mimo que por aquellos años la España oficial dispensaba a los intelectuales latinoamericanos afines a su guion político, en el presente capítulo hemos visto la publicación por el Consejo de la Hispanidad de la primera reedición en el año 1944 de la *Historia de la Leyenda Negra hispano-americana* de Rómulo D. Carbia; por Ediciones Cultura Hispánica de la *Síntesis viviente* de Víctor Andrés Belaúnde (1950), *Hispanidad y mestizaje* de Osvaldo Lira (1952) y *Destino y vocación de Iberoamérica* de Alberto Wagner (1954); y por el Instituto de Estudios Políticos en coedición con el Instituto de Cultura Hispánica, de *Las Constituciones de Costa Rica* de Hernán G. Peralta (1962).

<sup>381</sup> BARAHONA (1959: 253).

<sup>382</sup> BARAHONA (1959: 276).

<sup>383</sup> BARAHONA (1959: 266).

elementos sustentantes de dicho ser.<sup>384</sup> Con esos materiales no es de extrañar que en el último párrafo del libro y guiado de su profundo sentir religioso, el autor se dejase ganar por el lirismo y escribiese:

Los caminos de la Hispanidad desembocan en el Camino de Santiago, que es la senda anchurosa por donde siglo tras siglo ha discurrido la cristiandad europea en busca de su unidad espiritual. Por él llegaremos, por fin, a la conquista de la fraternidad universal, basada no ya en los postulados de un frío racionalismo decimonónico, sino en el amor y la justicia cristiana, traídas al mundo por el Hijo de Dios en su humilde cueva de Belén, para mostrarnos el único camino verdadero que conduce a la paz, al orden y a la felicidad de todo el género humano.<sup>385</sup>

En el intervalo temporal transcurrido entre la edición de sus dos obras mayores aquí comentadas, *El gran incógnito. Visión interna del campesino costarricense* y *El ser hispanoamericano*, Luis Barahona publicó en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* «Notas fundamentales del hombre español» (1957).<sup>386</sup> Se trató de un artículo en el que su autor ofrecía un análisis de la idiosincrasia española muy similar al que acabamos de ver había realizado en su libro del año 1959, basándose en las ideas expuestas al respecto por figuras de la talla intelectual de Menéndez Pelayo, Unamuno, García Morente o Menéndez Pidal. Al compás de estos académicos, Barahona examinó al hombre español en su devenir histórico y en sus formas de conducta cotidiana, un enfoque que acompañó con observaciones de propia cosecha. Cerró su trabajo con la enumeración y análisis sintético de los que consideró principales caracteres hispánicos, algo en lo que no me detendré, pues se trató, sin apenas variación, de un anticipo de lo que sobre ese mismo asunto hemos tenido ocasión de comprobar escribiría un par de años después en *El ser hispanoamericano*.

Algo más tarde y definitivamente establecido en San José tras su periodo de estancia en la legación de Costa Rica en Madrid, Barahona publicaría de nuevo en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* otros dos artículos, unidos en la intención de advertir los vínculos con Hispanoamérica de Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset.<sup>387</sup> En el primero de ellos, «Unamuno e Hispanoamérica» (1965), y a partir de los recuerdos que la visita a la casa salmantina del profesor español dice despertaron en él, Barahona recorría la muy amplia relación habida entre Unamuno y lo hispanoamericano para resaltar la importancia que éste otorgó al idioma español como elemento de unión de los pueblos de ambas riberas atlánticas, al tiempo que buscaba en su pensamiento soluciones a los problemas de la Hispanoamérica contemporánea. Tomó

---

<sup>384</sup> Como señalé al comentar «El costarricense en la literatura nacional» de León Pacheco, las gafas moradas de las que habla el movimiento feminista permiten descubrir la imagen de dominio patriarcal que transmiten las palabras de Luis Barahona y, con él, las del resto de pensadores aquí revisados. Apenas escarbamos en la cita de Barahona, la tierra y el indio se nos aparecen como agentes femeninos, pasivos, receptivos a la semilla engendradora del *homo hispanicus*, el agente masculino, activo, además de blanco y católico. Toda una loa al poder mítico de los genes masculinos de las razas conquistadoras.

<sup>385</sup> BARAHONA (1959: 283-284).

<sup>386</sup> BARAHONA (1957).

<sup>387</sup> Es posible incluir ambos artículos entre los textos que Barahona publicó en la citada revista a cuenta del estudio de prominentes figuras del pensamiento hispanoamericano, un grupo de intelectuales en el que junto a los españoles Unamuno y Ortega figuró el argentino Domingo Faustino Sarmiento y el venezolano-chileno Andrés Bello. Al primero dedicó «Sarmiento y la cultura continental», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 11 (1962), pp. 269-274; al segundo, «La idea de la Universidad en Andrés Bello», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, V, 19 (1966), pp. 261-268.



en apoyo de sus argumentos lo que el filósofo vasco había expuesto en varios de los ensayos reunidos en dos de sus obras, *En torno al casticismo* (1902) y, en menor medida, *Algunas consideraciones sobre la literatura hispano-americana. A propósito de un libro peruano* (1918).<sup>388</sup>

En su comentario para la revista de la UCR Barahona hacía suya la fórmula de intrahistoria que Unamuno había alcanzado en *En torno al casticismo* como resultado de su búsqueda de la razón última del ser de España. Esa razón, fundamento de lo más auténticamente español, la había hallado don Miguel en el casticismo puro.

La tradición eterna es lo que deben buscar los videntes de todo pueblo para elevarse a la luz, haciendo consciente en ellos lo que en el pueblo es inconsciente, para guiarle así mejor. La tradición eterna española, que al ser eterna es más bien humana que española, es la que hemos de buscar los españoles en el presente vivo y no en el pasado muerto.<sup>389</sup>

Mas la búsqueda de esa “tradición eterna” a partir de la aceptación del concepto unamuniano de intrahistoria –y, con ello, la premisa de que la verdadera historia de las naciones era la de sus hechos permanentes en el tiempo– no era cosa nueva en Barahona, pues tal indagación, precisamente, le había permitido como ya vimos en *El ser hispanoamericano* representar al “*substractum* que se recoge en la tradición” como pilar de la nación. Concordaba el costarricense con su compatriota Abelardo Bonilla cuando éste veía lo esencial y auténtico de la nación manifestado en los rasgos y formas forjadas por la tradición y persistentes en el calendario, distanciándose ambos y haciendo extraña –aunque no por ello más o menos desajustada– la sentencia de Eugenio Rodríguez Vega acerca de que el costarricense era un pueblo dado a echar al olvido su propia tradición.

En Unamuno el concepto de intrahistoria conducía, aplicado al caso español, al de hispanidad. La intrahistoria de España era también la de la hispanidad. Y como en el caso español, la intrahistoria hispanoamericana partía de valores como la religiosidad cristiana, la cultura tradicional y, sobremanera, la presencia de una lengua y un idioma común. Barahona aceptó todos y cada uno de los ingredientes de la fórmula, si bien varió sus proporciones al colocar al factor religioso en la cúspide de la receta. Sin embargo, considero que la diferencia entre las percepciones de uno y otro no fue tan grande como esa alteración del orden parece querer indicar. En realidad, ambos concordaron en hacer de lo espiritual el eje central del ser hispanoamericano, una espiritualidad que en el caso de Unamuno se sublimó en un idioma que se justificaba como razón de unidad, mientras que en el de Barahona se sustanció en la fe católica. Dado que ya hemos documentado abundantemente tal característica en el costarricense, dejemos expresar al español cómo, a su parecer, el idioma constituía la única y verdadera raza espiritual de una nación.

---

<sup>388</sup> Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, Barcelona, Alfredo Calderón y Santiago Valentí Camp, 1902 (IV volumen de la colección Biblioteca Moderna de Ciencias Sociales). Los cinco ensayos que componen la obra se publicaron por vez primera en la revista *La España Moderna*, números 74 a 78 de su año VII, correspondientes a los meses de febrero a junio del 1895. Miguel de Unamuno, *Algunas consideraciones sobre la literatura hispano-americana. A propósito de un libro peruano*, en *Ensayos*, vol. VII, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1918, pp. 97-156.

<sup>389</sup> UNAMUNO (2005: 147).

La lengua es el receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar; en los hondos repliegues de sus metáforas (y lo son la inmensa mayoría de los vocablos) ha ido dejando sus huellas el espíritu colectivo del pueblo, como en los terrenos geológicos el proceso de la fauna viva.<sup>390</sup>

El lenguaje, metamorfoseado en una especie de sangre del espíritu, permitió a Unamuno rehuir el tratamiento del tema étnico (de la “raza”, en el vocabulario de la época) desde una perspectiva biológica. Algo en lo que también vimos coincidió Luis Barahona en *El ser hispanoamericano*, obra en la que, al fin y al cabo, hizo solidariamente del indio, del español y del resultante hombre hispanoamericano, ladrillos del tapial de la hispanidad.<sup>391</sup> Tal vez por eso el costarricense declaró en el artículo que ahora comentamos:

En primer lugar, es necesario establecer con claridad qué hemos de entender por el término Hispanoamérica o Iberoamérica, pues no existe eso que algunos mal informados han dado en llamar “latinidad”. América es hija de España y habla español, no latín. Ahora bien, Hispanoamérica o Iberoamérica no está constituida por un conglomerado de pueblos que puedan mostrar ningún tipo racial único, esto aparte de que la raza es un mito dichosamente desechado por la antropología científica.<sup>392</sup>

El lenguaje español, que no el latín ni la tentativa que la latinidad como opción de imperio cultural bajo dominio francés representaba, era el verdadero crisol del que habían surgido las naciones hispanoamericanas.

A esta asimilación por parte de Barahona del pensamiento unamuniano en torno a la hispanidad cabe añadir su recurso en «Unamuno e Hispanoamérica» a dos destacadas figuras del ultranacionalismo español: Manuel García Morente y José Antonio Primo de Rivera. Del primero recuperó, tal y como había hecho en *El ser hispanoamericano*, la noción de estilo, si bien afirmando ahora que la misma resultaba nociva a los hispanoamericanos en tanto les suponía una dinámica que estaban obligados a asumir en forma de forzosa conducta colectiva ante la vida. En cuanto al fundador de la Falange, Barahona lo recordaba para advertir que en él, algo similar a una noción de estilo, reformulada y blanqueada a través del filtro corrector del romántico *volksgeist* germánico, había terminado por desembocar en la “unidad de destino” o misión que en la historia universal cada pueblo al parecer estaba fatalmente llamado a cumplir.<sup>393</sup> En realidad y aunque tratase de oponerse a la interpretación de la historia nacional –la de España, la de las repúblicas hispanoamericanas y la de la propia Costa Rica– en clave de estilo y de destino irremediable, sobre todo en los casos más extremos en los que ambas variables

---

<sup>390</sup> UNAMUNO (2005: 161).

<sup>391</sup> Esta idea de un Barahona alejado de una visión biologicista de la raza la extiende Alexander Jiménez Matarrita al conjunto de los “nacionalistas metafísicos”, de quienes dice su idea de blancura es menos biologicista que la decimonónica liberal. En ese sentido afirma: “El nacionalismo étnico metafísico coloca la idea de una población blanca en sus derivaciones racionales y políticas: “blanco” designa aquel que puede construir racionalmente su Estado”. JIMÉNEZ MATARRITA (2013: 182). Según esto, para esos pensadores la blancura de la población determinaría la racionalidad constitutiva de la historia costarricense y la organización social de la nación, así como su natural tendencia al orden frente al desastroso desorden de las naciones vecinas, no homogéneas en su blancura.

<sup>392</sup> BARAHONA (1965: 55).

<sup>393</sup> BARAHONA (1965: 54).

podiesen manifestarse, dicha interpretación dominó buena parte de sus reflexiones en relación al ser y la esencia de la nación.

Transcurridos cuatro años de la aparición de «Unamuno e Hispanoamérica», Barahona publicó en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* el segundo de los artículos antes comentados, «Hispanoamérica en el pensamiento de José Ortega y Gasset» (1969). El texto pretendía un doble objetivo: demostrar, primero, que la visión de la realidad hispanoamericana del padre del racional-vitalismo tenía su origen en la tesis de Hegel sobre América; después, poner en valor lo dicho por aquél en sus viajes americanos respecto a los lazos existentes entre España e Hispanoamérica.

En relación con la influencia de Hegel sobre la visión americana de Ortega, Barahona comenzó por acercarse a lo escrito por el filósofo alemán en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* (1837), obra en la que el Nuevo Mundo asomaba como el continente del porvenir, si bien que todavía sumido en un estado de prehistoria caracterizado por su inmadurez y debilidad física y humana. Falta del atributo que según Hegel daba entrada a los pueblos en la historia, la razón, América quedaba fuera de aquella. Barahona consideró que Ortega se hallaba hasta ahí de acuerdo con la idea de razón hegeliana, si bien y dado que éste pensaba que la historia no es sólo racional, sino también vital, en tanto que manifestación de la vida en sus múltiples y diversas formas, el madrileño había buscado alargar el pensar del alemán respecto al mencionado continente. Según Barahona, Ortega habría concedido que América había alcanzado la razón vital en el transcurso del siglo que le separaba a él de Hegel, con lo que aquella había entrado en la historia. Aunque el problema radicaba en que lo había hecho de forma todavía imprecisa e incompleta, precisamente, por culpa de su fracción de origen hispano, pues sus gentes, al parecer del español, vivían fuera de sí, lo que motivaba que al intentar volver a su pasado descubrieran una existencia que en realidad nunca vivieron.

Una vez asentada su idea de la reflexión filosófica de Ortega sobre la entrada de América en la historia a partir de la ampliación por parte de éste de las tesis hegelianas, Luis Barahona se ocupó de analizar los viajes americanos de aquél en tanto que precipitantes de su visión de ese continente y, de manera más específica, de resaltar algunas de sus proclamas en favor de la labor librada por España en él. Es sabido que fueron tres los viajes americanos de Ortega, y los tres le llevaron a tierras argentinas: al ya mencionado de julio de 1916 a enero de 1917 le siguió el realizado en la segunda mitad del año 1928, y un tercero en calidad de exiliado entre mediados de 1939 y febrero de 1942. Sin embargo y por error, Barahona afirmó que “don José Ortega y Gasset [...] estuvo por dos veces en la tierra del Plata”.<sup>394</sup> Dejando a un lado ese lapsus, el costarricense se centró en la última estancia argentina del madrileño, durante la cual éste había ofrecido su interpretación de los resultados que a nivel de comunión de pueblos habían derivado de la presencia española en América. Efectivamente, en una conferencia celebra el 16 de noviembre de 1939 y titulada «En la Institución Cultural Española de Buenos Aires»,<sup>395</sup> el filósofo huido de la guerra había proclamado:

---

<sup>394</sup> BARAHONA (1969: 153).

<sup>395</sup> La charla fue incluida en el tomo VI (1941-1948) de sus *Obras completas*. ORTEGA Y GASSET (1973).

Pero lo que voy es a decir que la forma de comunidad existente entre las naciones Centro y Sudamericanas y España es una realidad que subsiste más allá de toda voluntad o de todo capricho que quiera negarla o destruirla. Los sociólogos –que son gente, la verdad, de bastante escaso cacumen– no han logrado aún definirnos, ni siquiera nombrar adecuadamente ese género de sociedad, de comunidad, en que, para emplear las palabras de San Pablo, «se mueven, viven y son» las naciones. Porque es sumamente insólito que la nación, que la sociedad nacional –aun siendo como es la sociedad más intensa que existe– viva aislada y reclusa dentro de sí misma; lo normal es que la nación forme parte de otra sociedad más tenue pero más amplia y no menos real o efectiva. Un ejemplo de ello es la comunidad europea o americana, en la cual un conjunto de pueblos convive ejercitando ciertas formas de vida; y otro ejemplo es esta comunidad de hecho –no sólo de deseo ni vana propaganda– que constituyen los pueblos de habla, sangre y pretérito españoles, y que consiste también en el ejercicio de otro determinado repertorio de formas de vida.<sup>396</sup>

La llamada de Ortega a la “comunidad de hecho” formada por los pueblos hispanoamericanos, basada en una historia, etnia y cultura comunes, rememora mucho de lo que en páginas anteriores hemos visto escribió Luis Barahona. Así, en el artículo que ahora comentamos, «Hispanoamérica en el pensamiento de José Ortega y Gasset», pudo añadir a cuenta del español:

Los pensamientos anteriores vienen a decir que España es nuestro pasado, pero un pasado que llega hasta el presente ni más ni menos como un torrente de sangre cálida y palpitante que mueve y vigoriza todos los órganos de la vida en Hispanoamérica. España sigue influyendo a lo largo de los siglos coloniales y a lo largo de más de un siglo y medio de vida independiente. Somos España en alguna forma, somos su lengua, sus tradiciones, su cultura, su fe, y sus propias derrotas y exaltaciones. Con lo que venimos a contradecir el mito de la "PROMESA" y cuanto más, nuestra historicidad, nuestra "saludable barbarie", nuestra "naciente espiritualidad".<sup>397</sup>

A través de líneas como estas Barahona hizo suyas muchas de las propuestas de Ortega sobre el papel desempeñado por la historia, la etnia y la cultura españolas en América. A ese combinado añadió el costarricense la sal que un descreído filósofo como Ortega no pudo aportar: la fe. El resultado final, en Luis Barahona, fue un ser hispanoamericano que poseía merced a esa mixtura unos modos propios e inconfundibles de manifestarse que lo discriminaban en América del anglosajón, fuese éste de ascendencia europea o norteamericana, del africano y del hombre asiático. Y ello porque el hispanoamericano tenía unas características peculiares, unos modos de ser que, inexorablemente, le aferraban a España.

#### **4.2. *El ser de la nacionalidad costarricense (1964) de José Abdulio Cordero y su deuda con Ángel Ganivet, Ortega y Julián Marías***

Para terminar con el que definía páginas atrás como el periodo álgido de la producción intelectual del nacionalismo costarricense durante los años centrales del siglo XX, tiempo en el que se publicaron las principales aportaciones al debate identitario sostenido en el

---

<sup>396</sup> ORTEGA Y GASSET (1973: 241). Podría colegirse del brindis de Ortega que la referencia a la “vana propaganda” en relación con la comunidad de naciones hispánicas, era una denuncia de la tergiversación de ésta a manos del franquismo bajo la fórmula del ideario de la hispanidad. La charla fue incluida en el tomo VI (1941-1948) de sus *Obras completas*. ORTEGA Y GASSET (1973).

<sup>397</sup> BARAHONA (1969: 158).

país, es preciso recurrir a la figura del sexto de nuestros pensadores, José Abdulio Cordero Solano. Nacido en Turrialba en 1927 y en el momento de escribir estas líneas todavía vivo, Cordero ejerció como docente y miembro fundador de la Asociación Nacional de Educadores (ANDE), y su destacada trayectoria laboral le valdría su nombramiento en diciembre de 2001 como viceministro académico de Educación Pública. Compañero y amigo de Luis Barahona, a quien dedicó su laudatoria *Personalidad y obra del doctor Luis Barahona Jiménez* (1997),<sup>398</sup> años antes ya se había acercado a aquél en la que sin duda es su obra más importante y motivo por el que ahora me detengo en su figura, *El ser de la nacionalidad costarricense* (1964),<sup>399</sup> cuyo mismo título se nos aparece como una réplica de *El ser hispanoamericano* de Barahona (Cordero le dedicó el libro “como sincero reconocimiento a su labor de fecunda acción estimulante para la reflexión filosófica”). El ensayo del educador de Turrialba apareció en la editorial Tridente formando parte de la colección Centroamérica, una serie de la que en la contra guarda del libro se decía ofrecería:

obras representativas que faciliten el conocimiento del istmo centroamericano en sus aspectos más destacados, cuidando la calidad y el interés. Las exposiciones de la historia, la política, la geografía y la vida artística formarán una biblioteca selecta y armónica, complementada por monografías que actualicen el conocimiento de los momentos cruciales del proceso de desarrollo del istmo.<sup>400</sup>

Abrían el libro unas líneas de agradecimiento al filósofo vasco Teodoro Olarte, de quien dijimos residía desde 1940 en Costa Rica y que por aquellos años era profesor de filosofía en la UCR. Cordero se mostró reconocido por la ayuda que decía aquél le había prestado en la escritura de su obra. A continuación, otro docente en esa universidad, el aragonés Constantino Láscaris, daba paso con su «Prólogo» al texto del autor costarricense.<sup>401</sup>

*El ser de la nacionalidad costarricense* es el intento de reinterpretar los más relevantes sucesos del pasado de Costa Rica bajo el dictado de un pensamiento rector: lo positivo de la historia nacional estaba determinado por lo que en ésta era auténtico y propio, es decir, nacional; en justa correspondencia, lo negativo lo estaba por lo que esa historia tenía de extraño, de advenedizo, de extranjero. Esa visión xenófoba que impregnaba el libro de Cordero era compartida por la práctica totalidad de los pensadores costarricenses que por entonces se empeñaban en estudiar las esencias de su nación. Una

---

<sup>398</sup> José Abdulio Cordero, *Personalidad y obra del doctor Luis Barahona Jiménez*, San José, Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, 1997.

<sup>399</sup> Hay que recordar que en esta obra se contienen sin apenas variaciones tres artículos previos del autor: «La búsqueda del propio ser», CORDERO (1961a); «Vigencias básicas costarricenses», CORDERO (1961b); e «Independencia, reflexión y libertad. La Independencia de Costa Rica», CORDERO (1964b).

<sup>400</sup> CORDERO (1964a). Triente fue una iniciativa editorial puesta en marcha en España desde Costa Rica por un grupo de personas entre las que se halló José Guillermo Malavassi Vargas, quien conmemoró el hecho en «Recuerdo al doctor Láscaris», texto publicado en el semanario *Contrapunto* el 16 de julio de 1979: “Un día, junto con otros, formamos en España la Editorial Tridente. Tres obras se editaron: una de D. Carlos José Gutiérrez, otra de D. Abdulio Cordero y una traducción que hicimos Constantino y yo de una obra de Franco Lombardi. Luego quebró la Editorial”. Cito a partir de MALAVASSI VARGAS (1982: 88). En ese orden de autoría, los títulos que publicó Tridente fueron: *Lecciones de Filosofía del Derecho* (1963), el aquí reseñado *El ser de la nacionalidad costarricense* (1964) y la traducción del italiano al español de *Concepto de libertad* (1965).

<sup>401</sup> LÁSCARIS (1964a). Ver anexos.

visión que, es preciso reconocer, en la mayoría de los casos se relacionaba no tanto con criterios de orden intelectual, en el sentido de que aquellos aceptasen o rechazasen las posibles interferencias de distintos espacios culturales en principio extraños al costarricense (el francés, el anglosajón o incluso el alemán), sino y sobre todo de orden político, pues a través de ella podía etiquetar una ideología y práctica política como el marxismo de ajena a la historia de su país e impuesta a éste por el comunismo internacional, lo cual, evidentemente, les facilitaba su repudio. Esa misma perspectiva es la que defendió en su día el CEPN y divulgaron en la revista *Surco* una serie de articulistas que disfrazaron de general oposición a doctrinas políticas tenidas por extranjerizantes su animadversión al marxismo. Fue el caso del historiador Carlos Monge Alfaro cuando escribió:

El Centro para el Estudio de Problemas Nacionales, actúa con sentido distinto al del liberalismo ortodoxo; trata de revisar los valores históricos costarricenses, para emprender una reforma integral del país: reforma económica, política, social, educacional, constitucional, etc. Nuestro movimiento se nutre en la tradición sana de la República y en ideas que brotan de un análisis exacto de la realidad; *no de concepciones extrañas a la nación*.<sup>402</sup>

Al igual que había hecho su maestro y amigo Luis Barahona al escribir en *El ser hispanoamericano* la palabra “*nación*” en cursiva,<sup>403</sup> a la hora de exaltar la idea de nacionalidad el discípulo repitió fórmula y en *El ser de la nacionalidad costarricense* escribió dicho término no sólo en cursiva, sino que también en mayúscula. La “*Nacionalidad*”,<sup>404</sup> así expresada, era para Cordero el vocablo que mejor definía una realidad constante en el tiempo que “actuando sobre la circunstancia, ha modelado un ser nacional en perenne crecimiento”.<sup>405</sup> Su resultado, en el caso concreto de Costa Rica, se había materializado en forma de un Estado nación consecuencia de un proceso histórico desarrollado en tres fases sucesivas –colonia, independencia y tercio final del siglo XIX– pero unitario en cuanto a su lógica y contenido. Veamos, a partir de aquí, cómo repasó José Abdulio Cordero la historia costarricense en virtud del imperio del concepto de nación.

Como acabo de señalar, comenzó por establecer en época colonial el origen y desarrollo de la nacionalidad en Costa Rica. Tras diferenciar los dos tipos de expansión de la frontera agraria de los que ya había hablado décadas atrás Monge Alfaro, repitió las razones de éste para sustentar que quienes los habían protagonizado, colonos con apellido y labriegos anónimos, fueron quienes posteriormente y de manera indistinta dieron origen al campesino costarricense, un individuo identificado por el apego a su pequeña propiedad, temeroso de lo nuevo, abnegado, indiferente a los asuntos políticos y tan pacífico con sus semejantes como rebelde ante el tributo obligado. Y como para el resto de los pensadores que por esos caminos lo habían precedido, también para Cordero el colono encumbrado y el labriego sencillo de época colonial eran quienes habían

---

<sup>402</sup> MONGE ALFARO (1942b: 6).

<sup>403</sup> BARAHONA (1959: 171).

<sup>404</sup> CORDERO (1964a: 11).

<sup>405</sup> CORDERO (1964a: 160).

transmitido a la nación independiente la pulsión democrática e igualitaria que la caracterizaba.

Las rectas y recodos de nuestra democracia, a partir de entonces, han tenido sus móviles ocultos y buena parte de ellos gravitan en la estructura histórica ambivalente del colono distinguido y del labriego. No debemos olvidar que aquél también labró la tierra con sus propias manos, a falta de indios que lo hicieran. En esto estriba históricamente mucho de esa igualdad psicológica y política: la democracia individualista costarricense.<sup>406</sup>

Alcanzada la independencia y descontado el breve episodio en que la antigua colonia había formado parte de las Provincias Unidas del Centro de América (1823-1824) y luego de la República Federal de Centro América (1824-1839), asociaciones ambas que, al parecer de Cordero, apenas constituyeron un rasgo periférico en la formación de la nacionalidad costarricense y cuyo fracaso definitivo debió mucho al individualismo legado en la zona por tres siglos de presencia española, los dos sucesos fundamentales del proceso de nacionalización de la Costa Rica del XIX habían sido la Campaña Nacional contra los filibusteros de William Walker (1856-1857) y la institucionalización de la enseñanza a nivel nacional.<sup>407</sup> A cuenta del primer suceso el autor mostró su disconformidad con la tesis expuesta por Eugenio Rodríguez Vega en su artículo de noviembre del año 1954, «Debe y Haber del hombre costarricense», en el que éste desconfiaba de que el costarricense fuese un pueblo dotado de memoria y conciencia nacional y, por extensión, de que dispusiese durante la lucha contra los hombres de William Walker de una verdadera pulsión patriótica. Coincidió en cambio Cordero con lo expuesto en ese mismo número de la *Revista de la Universidad de Costa Rica* por Enrique Macaya Lahmann, quien en «Institucionalidad municipal en los orígenes de nuestras primeras constituciones» había defendido la existencia en la batalla contra los filibusteros de un verdadero sentimiento de nacionalidad, manifestado en el patriotismo de su pueblo.<sup>408</sup>

Respecto al segundo suceso fundamental del proceso de nacionalización desarrollado en Costa Rica en el siglo XIX, la institucionalización de la educación a nivel nacional, Cordero construyó una cadena explicativa cuyos eslabones principales resultaron ser la fundación de la Casa de Enseñanza por parte del Ayuntamiento de San

---

<sup>406</sup> CORDERO (1964a: 33). Los labriegos sencillos de Monge y Cordero son tan importantes para el imaginario colectivo que forman parte de la letra del actual himno nacional de Costa Rica, redactado en 1903 por el poeta y periodista José María Zeledón Brenes (1877-1949) –que no casualmente lo presentó bajo el seudónimo “Labrador”– y declarado oficial el 10 de junio de 1949 por la Junta Fundadora de la Segunda República. Una de sus estrofas reza así: “En la lucha tenaz, de fecunda labor, / que enrojece del hombre la faz; / conquistaron tus hijos –labriegos sencillos– / eterno prestigio, estima y honor”. Concluye el himno recordando el tenido por proverbial pacifismo costarricense. Con la salvedad del primero venezolano (1810), ambicioso en su ideario bolivariano, la retórica nacionalista venció a la continentalista en el resto de las letras de los himnos patrios de las distintas repúblicas americanas. Así sucedió con el primero costarricense, elaborado en 1873, sustituido por otro en 1888 y posteriormente éste por otros dos, antes de llegar al actual de Zeledón Brenes. En su repaso a los himnos nacionales latinoamericanos, José María González afirma que el de Costa Rica se engloba entre los que el autor considera himnos laicos (junto a los de Argentina, Bolivia, Cuba, Honduras, Nicaragua, Panamá, Puerto Rico y El Salvador), siendo además un “caso paradigmático de las vacilaciones y cambios, ya que a lo largo de su historia ha cantado cuatro himnos nacionales distintos”. GONZÁLEZ GARCÍA (2005: 731).

<sup>407</sup> CORDERO (1964a: 77).

<sup>408</sup> La contrapuesta visión de esos dos autores de la Campaña Nacional como experiencia nacionalizadora queda manifestada en RODRÍGUEZ VEGA (1954: 28-29) y MACAYA LAHMANN (1954: 66).

José en abril de 1814 y la creación por el gobierno central de la Universidad de Santo Tomás en 1844. De la labor de ambas instituciones educativas, pero sobre todo de la de esta última, derivaba el autor la floración de la moderna nacionalidad costarricense. Sin embargo y para que este tipo de instituciones pudiesen actuar como agentes constructores de nación, debieron someterse previamente a la lucha ideológica abierta en su seno entre lo propio y lo extraño, representado lo primero por la rama del liberalismo costarricense favorable a un liberalismo nacional y espontáneo, y lo segundo por aquella otra que defendía un liberalismo doctrinario extranjerizante de raíz enciclopédica y afán positivista (pensemos en la antes citada crítica planteada en nombre del centrismo por Carlos Monge de lo que consideraba un “liberalismo ortodoxo” extraño a la nación). Resuelta esa lucha y una vez limpiado el universo educativo patrio de elementos ideológicos intrusos, sus instituciones brotaron en un terreno bueno y propicio que favoreció su éxito en tanto que actores activos del proceso nacionalizador.

Quando la escuela es resultado de un proceso endógeno, tal nuestro caso, suele darse una feliz armonía entre pueblo y Estado, valga decir, una identificación entre ambos. La escuela viene a ser entonces una objetivación del espíritu nacional, una institución completiva necesaria, no una organización postiza. Si llegare a ser postiza o impuesta, se tornaría en un lastre nocivo a la evolución de la comunidad.<sup>409</sup>

Una vez comprobado que para José Abdulio Cordero lo propio había intervenido como elemento positivo y lo extraño como negativo en la mecánica de conformación de la nacionalidad, falta descubrir cuales eran los agentes endógenos que en tal proceso habían intervenido. La respuesta que ofreció en *El ser de la nacionalidad costarricense* fue triple: lo propio era, en primer lugar, lo español; en segundo, la naturaleza americana; y en tercero, lo indígena. Tres agentes vinculados por una secuencia histórica inaugurada cuando el colono –lo español–, conforme fue sintiendo alejarse de él el nexos ibérico, pensó la tierra costarricense como residencia vitalicia, y continuada al hacer del ambiente físico –la naturaleza americana– y humano –lo indígena– que lo rodeaban, la levadura con la que amasar el alma nacional.<sup>410</sup> Conviene advertir, sin embargo, que esta relación de factores conformadores de la nacionalidad costarricense apenas presentaba paridad entre sus distintos elementos. En ese sentido, la naturaleza americana no tomó cuerpo en sí misma más allá de actuar como el necesario escenario en el que acrisolar la nacionalidad; mientras, el indígena, quedó achicado hasta relegarse su contribución, dado su natural manso y sosegado, a servir de factor explicativo del secular pacifismo costarricense.

Me interesa señalar, como legado sociológico probable del indio, la consuetudinaria apatía del costarricense a los negocios de la guerra, muy especialmente a la ostentación militar.

---

<sup>409</sup> CORDERO (1964a: 79).

<sup>410</sup> CORDERO (1964a: 28). Es particularmente sintomática la asociación de naturaleza e indígena hecha por Cordero. Se trata, en realidad, de una práctica usual de dominación cultural mediante la reconversión de escenarios en los que existían sociedades originarias –indígenas– en espacios vacíos –naturaleza–. Como señala Alexander Jiménez: “Hacer de la tierra lo único aborigen o convertir a los aborígenes en pura naturaleza sin cultura, da lo mismo, es legitimar procedimientos de explotación con la coartada de estar elevando los niveles de civilización”. JIMÉNEZ MATARRITA (2013: 204). Podríamos añadir que ese desposeimiento, propio de la retórica de los paisajes del imperio, es un claro síntoma de la mirada colonial.



No es que la sangre aborigen de este suelo fuese un remanso de paz; porque si los indios de la Meseta mostraron pronta mansedumbre, los pobladores de Talamanca lucharon con fiereza sin claudicación. Mas vale aquí recordar que tanto unos como otros bajaron la cerviz ante el sayal del misionero cuando no se presentó escoltado por soldados. Parece que entonces intuyeron aquellos naturales que en la mente de las generaciones futuras costarricenses se ahogarían por completo las castas militares.

La conducta rebelde ante los arcabuceros, su altivez indomable ante la amenaza del conquistador, su pasión por el buen trato a cambio del cual se rendía, todo esto constituye, en mi criterio, el factor primigenio que se ha deslizado silencioso por el cauce inconsciente de las generaciones. Sería el «ello» prodigioso de nuestra nacionalidad.<sup>411</sup>

De esa forma y una vez limitado en tanto que resultaba posible el ambiente físico y humano que habían acompañado al nacimiento de la nacionalidad costarricense, era el factor español el que dominaba la masa de la que estaba hecha la nación. Apoyándose en textos como la *Historia monetaria de Costa Rica* (1926) de Tomás Soley Güell, la *Historia de Costa Rica* (1939) de Carlos Monge Alfaro o *El 3 de junio de 1850* (1950) de Hernán G. Peralta, obras a las que Cordero atribuyó valor de autoridad,<sup>412</sup> éste veía a su país unido al resto de las naciones hispanoamericanas en tanto todas ellas estaban hechas de América y de Europa y, más concretamente, de América y de España. Era así lógico que en la olla de la nacionalidad que cocinaba Cordero, como había ocurrido en la preparada por Hernán G. Peralta, Abelardo Bonilla o Luis Barahona, bullesen juntos patriotismo e hispanidad.

Advertir esto nos sitúa de pleno ante las referencias intelectuales españolas de las que Cordero se proveyó en su intento de reinterpretar el pasado de Costa Rica y la conformación de su sentimiento de nacionalidad. En ese sentido, *El ser de la nacionalidad costarricense* tuvo como hitos declarados a muchos de los nombres de la cultura española revisados en páginas anteriores, caso del Unamuno de *En torno al casticismo*, cuyo concepto de intrahistoria Cordero explicaba como “lo que se da a cada instante, sin notoriedad, lo anónimo del diario vivir”,<sup>413</sup> el Ortega de *Ideas y creencias* (1940) e *Historia como sistema* (1941)<sup>414</sup> o el discípulo de éste, un Julián Marías autor de *El método histórico de las generaciones* (1949) y *La estructura social* (1955).<sup>415</sup> Pero las simpatías más precisas del ensayo de Cordero se relacionaron con Ángel Ganivet y su

---

<sup>411</sup> CORDERO (1964a: 39). En cita a pie de página el autor explica que en la “doctrina de Freud, el «ello» es el factor biológico del instinto en el desarrollo de la personalidad”.

<sup>412</sup> Junto a estos y a los ya mencionados Barahona, Macaya y Rodríguez Vega, en la nómina de citas patrias de Cordero figuraban los nombres de León Fernández y sus finiseculares *Documentos para la historia de Costa Rica*, Isaac Felipe Azofeifa, Abelardo Bonilla y Rodrigo Facio.

<sup>413</sup> CORDERO (1964a: 114). Como había sucedido en España con quienes lo habían practicado (Unamuno, Ganivet, Azorín), también en Costa Rica el concepto de intrahistoria derivó en planteamientos ideológicamente conservadores (Barahona, el propio Cordero).

<sup>414</sup> José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1940; e *Historia como sistema*, Madrid, Revista de Occidente, 1941. Escrita en el año 1934, *Ideas y creencias* apareció posteriormente (hacia 1936 según el propio Ortega) en la *Europäische Revue*. El ensayo se incluye en el tomo V (1933-1941) de sus *Obras completas*. ORTEGA Y GASSET (1970).

<sup>415</sup> Julián Marías, *El método histórico de las generaciones*, Madrid, Revista de Occidente, 1949; y *La estructura social*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1955. El único intelectual no costarricense ni español que aparece citado en *El ser de la nacionalidad costarricense* es el francés Raymond Aron y su *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938. Dado que Aron realizó en esta obra una refutación del positivismo, y en tanto en cuanto en Costa Rica éste tenía de extranjerizante, la *Introduction* resultó del gusto de Cordero.

*Idearium español* (1897),<sup>416</sup> con quien el costarricense estableció una profunda deuda intelectual a través del empleo de tres de las ideas clave presentes en el citado libro: el senequismo como característica fundamental del carácter español, la concepción de la historia de España como una constante sangría y lo mudable que en una nación resulta lo que le es extraño frente a la permanencia de lo que le es propio. Con estas tres ideas jugó Cordero en su ensayo, acaparándolas, reformulándolas y adaptándolas hasta lograr mediante su uso religar a Costa Rica con España.

La primera de esas ideas ganivetianas, la de que el senequismo caracterizaba el carácter español, sirvió a Cordero de inicial hilo argumental con el que anudar ambas naciones. A finales del siglo XIX Ganivet había escrito que la base moral del ser ideal español era el estoicismo que en su día encarnara Séneca, tal y como explicaba apenas inaugurada la parte A de su *Idearium*.

Cuando se examina la constitución ideal de España, el elemento moral y en cierto modo religioso más profundo que en ella se descubre, como sirviéndole de cimiento, es el estoicismo; no el estoicismo brutal y heroico de Catón, ni el estoicismo sereno y majestuoso de Marco Aurelio, ni el estoicismo rígido y extremado de Epicteto, sino el estoicismo natural y humano de Séneca. Séneca no es un español, hijo de España por azar: es español por esencia, y no andaluz, porque cuando nació aún no habían venido a España los vándalos; que a nacer más tarde, en la Edad Media, quizá no naciera en Andalucía, sino en Castilla.<sup>417</sup>

En los siglos primeros de la historia española se había producido una relación directa entre las doctrinas de Séneca y la moral cristiana, tomando España el senequismo para sí y trasladándolo después a América con la empresa conquistadora y, más concretamente, con la evangelización del continente. Mediante ese transvase el senequismo había dejado de pertenecer en exclusiva a España para pasar a ser un valor compartido por toda la raza hispánica y, por tanto, también por el pueblo costarricense, el cual lo había manifestado en el que, como vimos, Cordero consideraba episodio histórico puntero de la conformación de su espíritu patrio: la Campaña Nacional. Así, entre 1856 y 1857 se había expresado en los campos de batalla de Costa Rica el enfrentamiento del senequismo de la raza hispánica, amasado en la pasta del sacrificio y la abnegación, con el pragmatismo juvenil teñido de frío maquiavelismo de los estadounidenses. Una hora en la que a Costa Rica le cupo en suerte ser la vanguardia en la defensa de la hispanidad americana.<sup>418</sup> De tal forma, el estoicismo natural y humano de Séneca al que se había referido Ganivet en su *Idearium* explicaba las razones del patriotismo costarricense y, en última instancia, daba poso al factor español como elemento sustentante de su nacionalidad.

---

<sup>416</sup> Ángel Ganivet, *Idearium español*, Granada, Tipografía Viuda e Hijos de Paulino V. Sabatel, 1897. La obra la había concluido su autor en el mes de octubre del año anterior, durante su estancia consular en Helsinki. Cito a partir de GANIVET (1990).

<sup>417</sup> GANIVET (1990: 45-46).

<sup>418</sup> CORDERO (1964a: 164). El autor asoció la lucha contra los filibusteros de William Walker con el concepto de hispanidad. Y ello porque según Cordero la Campaña Nacional había sido emprendida con un doble sentido: de un lado, salvar a Costa Rica de la ocupación extranjera; de otro, establecer una delimitación definitiva entre lo hispánico y lo angloamericano, motivo este último por el que la lucha debía entenderse, también, en el marco general de la resistencia hispanoamericana al dominio imperial del poderoso vecino norteño.

Para Ángel Ganivet –y esta es la segunda idea que Cordero le tomó– la historia de España era la de una permanente sangría de sus fuerzas, empeñadas en enormes, desmesuradas acciones exteriores.<sup>419</sup> Tan era así que “España sola sobrepuja a todas las demás naciones juntas, por el número y excelencia de sus sangradores”.<sup>420</sup> Esa característica histórica española era también para Cordero –en un alarde que no podemos calificar sino de ensueño de la voluntad– propia de la historia de Costa Rica, alguno de cuyos más destacados episodios éste contemplaba como una prolongación de la línea troncal que según Ganivet había guiado al pasado español. Como ejemplo con el que abrochar la historia de ambas naciones, Cordero se sirvió nuevamente de la Campaña Nacional, una corta guerra defensiva ante la invasión extranjera que difícilmente podía parangonarse con el secular esfuerzo militar imperial español que Ganivet había usado para establecer su imagen de nación desangrada. Sin embargo y obviando tan sustancial diferencia, lo verdaderamente relevante para nosotros es que Cordero avaló que a través de ese conflicto contra un enemigo extranjero –la mayoría de los filibusteros capitaneados por William Walker eran, como su jefe, estadounidenses– el pueblo costarricense había recuperado e integrado como parte constitutiva de su esencia nacional tan combativa herencia española.<sup>421</sup>

La tercera deuda que adquirió José Abdulio Cordero con el *Idearium español* se manifestó a través del ya referido deseo de reinterpretar la historia de Costa Rica como la de una pugna constante entre lo nacional auténtico y lo extraño advenedizo. Y es así por cuanto una de las raíces de esa idea arrancaba de lo escrito por Ganivet respecto a que España no podía basar su regeneración nacional en la importación de cualesquiera ideologías extranjeras a la moda, pues ni:

las ideas francesas, ni las inglesas, ni las alemanas, ni las que puedan más tarde estar en boga, nos sirven, porque nosotros, aunque inferiores en cuanto a la influencia política, somos superiores, más adelantados en cuanto al punto en que se halla nuestra natural evolución.<sup>422</sup>

Algo de esa corriente de pensamiento, aunque limpia de la altanería que en el terreno de la evolución espiritual de España como nación acompañaba a las palabras del diplomático, habita en el párrafo que cierra el ensayo de Cordero, donde éste explicitaba la historia costarricense como la de una lucha permanente entre las ideas propias y las invasivas influencias intelectuales extranjeras.

---

<sup>419</sup> GANIVET (1990: 108-117). Partiendo de esa idea y pese a estar el *Idearium* marcado por un acentuado hispanocentrismo, el tema colonial es uno de los ejes rectores del ensayo. Para Ganivet, el descubrimiento y posterior colonización de América dio pie a una de las grandes desviaciones de los intereses de España y del espíritu territorial español, que no era ni insular ni expansionistamente agresivo. La presencia de lo americano en esa obra fue, precisamente, uno de los pilares sobre los que giró la polémica que entre junio y septiembre de 1898 mantuvieron Ganivet y Unamuno en las páginas del periódico *El Defensor de Granada*. SERRANO DE HARO (1999: 75-84).

<sup>420</sup> GANIVET (1990: 47).

<sup>421</sup> CORDERO (1964a: 170-172).

<sup>422</sup> GANIVET (1990: 157). En otro momento de la obra, elaborada mientras el desenlace de la crisis cubana ponía en evidencia algunos de los problemas de España, y registrando la influencia de Menéndez Pelayo, Ganivet se sumó a quienes veían en el primer ciclo de las independencias americanas el inicio del a su parecer negativo afrancesamiento cultural e ideológico hispanoamericano: “Casi todos los pueblos americanos, al separarse de España, por espíritu de rebeldía han pasado lo que pudiéramos llamar la escarlatina de las ideas francesas, o, hablando con más propiedad, de las ideas internacionales”. GANIVET (1990: 132).

Queda más o menos claro el hecho de que la Historia de Costa Rica, al menos hasta 1900, tomada la historia como realidad, ofrece el espectáculo de un forcejeo continuo entre los elementos constitutivos del ser nacional y los estímulos de extraña procedencia, más o menos novedosos. Es una pugna histórica entre las fuerzas de la mismidad nacional y las solicitudes diluidoras en constante acechanza. El ser de nuestra nacionalidad se ha ido fortaleciendo, encontrando su propia identidad, precisamente al contacto con lo extraño; y de ese contacto, como en una pugna dialéctica, ha ido surgiendo la síntesis evolutiva: la nacionalidad, caracterizada por su fidelidad histórica, nacional e hispana.<sup>423</sup>

Al adoptar al caso costarricense estas tres ideas del pensador granadino en relación con la identidad de España –su carácter senequista, su historia como sucesión de esfuerzos extenuantes y lo propio como solución de los males nacionales–, José Abdulio Cordero pretendió asociar en un único haz el ser íntimo de ambas naciones. Se trató, sin duda, de una propuesta cuando menos arriesgada, por cuanto pretendía unir a esos dos países con un lazo trenzado con los materiales de la historia y los mucho más etéreos de la imaginación y el mito, cuyas claves racionales, caso de tenerlas, son como bien sabemos difíciles de desentrañar. En cualquier caso y como no es ahora momento de entrar a combatir en esos terrenos, continuaré indagando las influencias del *Idearium* de Ganivet en *El ser de la nacionalidad costarricense* de Cordero.

El ensayo del costarricense cargó con otras dos nociones muy queridas al español, concretamente la de individualidad y la de espíritu territorial. Unas presencias que preciso es reconocer venían siendo una especie de sombra constante sobre el conjunto de la producción escrita de los pensadores del nacionalismo costarricense que aquí venimos repasando, la cual recaía singularmente sobre sus discursos identitarios en torno al ser nacional. Desde ese punto de vista y por lo que a su inspiración ideológica hace referencia, el ensayo de Cordero no difería en mucho de los del resto de sus compañeros de academia, dado que la obra de todos ellos bebía en lo que al asunto nacional se refiere de aguas muy similares, provenientes en su mayor parte de las fuentes que encarnaban unos cuantos intelectuales españoles. Tal vez por eso la práctica totalidad de los pensadores que nos han ido saliendo al paso, desde el historiador Carlos Monge Alfaro hasta el sociólogo Philippe Périer, desde el declarado hispanófilo Hernán G. Peralta hasta el defensor de la conciencia indoamericana que fue Eugenio Rodríguez Vega, incidieron en el peso que el carácter individualista del conquistador español y la impronta del territorio habían tenido en la conformación de la identidad nacional costarricense. Bastaría con anotar esa firme y común reiteración para hacer de esas dos nociones elemento clave a la hora de entender qué tipo de conciencia histórica atribuían a Costa Rica todos esos pensadores.

Por lo que a la idea de individualidad hispana hace referencia, esta formaba parte de una fórmula ya tópica a finales del siglo XIX entre la inteligencia española según la cual el carácter nacional estaba dominado por un individualismo hipertrofiado. Para la mayoría de quienes tal precepto sostenían, dicha idea dotaba de rasgos nocivos y disolventes a la comunidad nacional. Así lo había dejado escrito Modesto Lafuente en el *Discurso preliminar* de su *Historia general de España* (1850-1867) al convertir la

---

<sup>423</sup> CORDERO (1964a: 175).

división en facciones de los españoles en causa de su fracasada resistencia ante la doble ocupación de cartagineses y romanos de la península ibérica.

Los españoles, en vez de aliarse entre sí para lanzar de su suelo a unos y a otros invasores, se hacen alternativamente auxiliares de los dos rivales contendientes, y se fabrican ellos mismos su propia esclavitud. Es el genio ibero, es la repugnancia a la unidad y la tendencia al aislamiento el que les hace forjarse sus cadenas. Hombres individualmente indomables, se harán esclavos por no unirse.<sup>424</sup>

En idéntico orden de discurso se había manifestado Miguel de Unamuno y, también, el Rafael Altamira de *Psicología del pueblo español* (1902).<sup>425</sup> Otrosí y pese a sus disputas intelectuales sucedió con Claudio Sánchez-Albornoz y Américo Castro: mientras el primero explicaba que el exagerado individualismo del español era debido al medio físico extremo en el que éste se desenvolvía, el segundo prefirió remarcar lo amargado y pesimista de ese sentimiento de individualidad. Igualmente concordó en esa lectura del individualismo como médula casi siempre negativa de lo español José Ortega y Gasset, quien en la *España invertebrada* señaló que el odio a los mejores había desembocado en la insolidaridad y en la que definía como “psicología del particularismo”, caracterizada por “aquel estado de espíritu en que creemos no tener por qué contar con los demás”.<sup>426</sup> Aunque a modo de contrapunto a estas visiones negativas cabe recordar al Ramón Menéndez Pidal de *Los españoles en la historia*, quien afirmó que era precisamente mediante el individualismo que el español era capaz de combinar y concordar los más altos ideales colectivos.<sup>427</sup> Fuera como fuese y favorables o contrarios a ese rasgo del carácter, para estos y otros muchos intelectuales del momento, el hombre, la sociedad y, aunque nunca lo expresasen en tales términos, la cultura política española, eran profundamente individualistas.

Como puede desprenderse de los párrafos anteriores, al abordar en su *Idearium* el tema de la individualidad hispana Ganivet no pudo hacer del mismo trigo de cosecha propia. Subsumida en el interior de una más amplia corriente de pensamiento, si por algo destacó su postura fue por apuntar hacia la para él fabulosa impronta dejada en la psicología del pueblo español por un individualismo enérgico y sentimental fruto de los siglos de presencia árabe en España. Una característica que, muy a su gusto y como en otras ocasiones realizara, amparó bajo la categoría de ley histórica.

En general, puede establecerse como ley histórica que, dondequiera que la raza indoeuropea se pone en contacto con la semítica, surge un nuevo y vigoroso renacimiento ideal. España, invadida y dominada por los bárbaros, da un paso atrás hacia la organización falsa y artificiosa; con los árabes recobra con creces el terreno perdido y adquiere el individualismo más

---

<sup>424</sup> LAFUENTE (2002: 13).

<sup>425</sup> Hay que decir, a cuenta de la mención a Rafael Altamira, que éste tuvo tratos directos con Costa Rica. Explica Carlos Beorlegui que Altamira fue invitado a dirigir el Liceo de Costa Rica, propuesta que no aceptó, proponiendo en su lugar al también catedrático en Oviedo, Arturo Pérez Martín. A partir de ahí, “Altamira mantendría a través de su correspondencia con Pérez Martín una labor de asesor sobre la renovación educativa en Costa Rica”. BEORLEGUI (2004: 344). Según concluye este autor, todo ello sirvió para establecer un vínculo permanente entre el mundo académico español y el costarricense.

<sup>426</sup> ORTEGA Y GASSET (1999: 66).

<sup>427</sup> MENÉNDEZ PIDAL (1975: LI).

enérgico, el sentimental, que en nuestros místicos encuentra su más pura forma de expresión. Los árabes no nos dieron ideas; su influjo no fue intelectual, fue psicológico.<sup>428</sup>

Y precisamente a lo psicológico acudiría Cordero para justificar el sentido de igualdad sobre el que según él se basaba “la democracia individualista costarricense”. También cuando responsabilizó al aislamiento que decía característico del hombre español del fracaso del proyecto unionista centroamericano, o cuando afirmó que lo que primaba en la conciencia histórica de Costa Rica era la presencia de un alma democrática y un individualismo teñido de un poderoso contenido espiritual.<sup>429</sup> Era, por tanto, y retomando las palabras de Ángel Ganivet, el influjo psicológico y no las ideas lo que insuflaba alma al individualismo costarricense.

La segunda noción que materializó la influencia del *Idearium* en *El ser de la nacionalidad costarricense* fue la de espíritu territorial, que podríamos traducir como la huella que deja en el ser humano el medio natural que lo circunda. Evidentemente y al igual que sucedía con la de la individualidad hispana, no fue Ganivet el padre de tal idea, pues esta poseía desde la segunda mitad del siglo XIX una noble tradición en el campo de los estudios geográficos a través del alemán Friedrich Ratzel y sus trabajos *Antropogeografía* (1881) y *Geografía Política* (1897), así como en el de la historiografía merced a las aportaciones del inglés Henry Thomas Buckle, autor de la *History of Civilization in England* (1857-1868), y del francés Hippolyte Taine, con *Les origines de la France contemporaine* (1875-1893). Por ser historiadores, en el caso de Buckle y Taine podemos asociar sus ideas a esa variante pseudocientífica de la práctica historiográfica que ha sido bautizada como determinismo geográfico. Discusiones disciplinarias aparte, al parecer Ganivet no tomó la noción de espíritu territorial de ninguna de esas fuentes, sino del texto con el que en su Granada natal había estudiado Derecho político.<sup>430</sup>

Al igual que para otros muchos intelectuales de la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX, para Ángel Ganivet el medio físico determinaba al hombre como individuo, a las sociedades como colectivos y a las naciones como entidades históricas. Dispuesto a enlazar mediante un supuesto rigor lógico la experiencia interna de hombres, sociedades y naciones con los fenómenos naturales exteriores, Ganivet reclamó ir un paso más allá si lo que se deseaba era conocer la psicología de un pueblo, la idiosincrasia de una nación.

De igual modo, cuando se estudia la estructura psicológica de un país, no basta representar el mecanismo externo, ni es prudente explicarlo mediante una ideología fantástica: hay que ir más hondo y buscar en la realidad misma el núcleo irreductible al que están adheridas todas las envueltas que van transformando en el tiempo la fisonomía de este país. Y como siempre que se profundiza se va a dar en lo único que hay para nosotros perenne, la tierra, ese núcleo se encuentra en el «espíritu territorial». La religión, con ser algo muy hondo, no es lo más hondo que hay en una nación: la religión cambia, mientras que el espíritu territorial subsiste, porque los cambios geológicos vienen tan de tarde en tarde, que a veces nacen y mueren varias civilizaciones sin que el suelo ofrezca un cambio perceptible.<sup>431</sup>

---

<sup>428</sup> GANIVET (1990: 176).

<sup>429</sup> CORDERO (1964a: 174).

<sup>430</sup> INMAN FOX (1990: 19).

<sup>431</sup> GANIVET (1990: 66).

El “«espíritu territorial»” del intelectual español permearía algunas de las ideas que décadas más tarde esbozó Cordero en su ensayo, entre otras, su interpretación del pasado de Costa Rica como la historia de una tierra de la que el conquistador español se apropiaría hasta hacer de ella residencia vitalicia, el colono criollo labraría con sus propias manos y los patriotas ya independientes defenderían durante la Campaña Nacional de la invasión filibustera. Y al igual que vimos había sucedido con la noción de individualidad, la de espíritu territorial fue usada no sólo por Cordero sino por buena parte de los pensadores del nacionalismo costarricense del periodo 1948-1980. Ese espíritu territorial, que podemos sustantivar en la concepción robinsoniana del hombre español propuesta por Unamuno y que hacía de aquél un ser encastillado en un espacio mesetario central, equivalía a los elementos del paisaje estudiados por Carlos Monge en *Geografía social y humana de Costa Rica*, a la superficie del país en la que se le representaba al León Pacheco de «El costarricense en la literatura nacional» el *volksgeist* costarricense, a la tierra como único elemento verdaderamente aborigen que Hernán G. Peralta había creído descubrir en «La nacionalidad costarricense» o al territorio aislado y escasamente poblado en el que durante siglos se había gestado la nación según había escrito Abelardo Bonilla en el primer tomo de su *Historia y antología de la literatura costarricense*.

A modo de resumen de lo dicho en las páginas anteriores, podemos concretar la deuda intelectual de *El ser de la nacionalidad costarricense* con *Idearium español* en estas ideas clave: que el senequismo, la historia de la nación entendida como esfuerzo y lo virtuoso y perdurable para ésta de lo propio frente a lo extraño, eran valores legados por España a Costa Rica que habían servido para mantener la unidad a través de una psicología común del pueblo costarricense. También, que el afán de individualidad y la impronta del espíritu territorial habían pautado el pasado y determinado su presente.

No es posible concluir la revisión del pensamiento de José Abdulio Cordero respecto a la identidad nacional de Costa Rica sin hacer mención a otra de sus deudas con la intelectualidad española de la época, concretamente la contraída con la ya citada obra de Julián Marías, *La estructura social*.<sup>432</sup> Dedicado a desentrañar a través del estudio de la estructura empírica de la vida colectiva la del conjunto de la sociedad, el filósofo español había realizado en su obra una exégesis de la nación que hacía de ésta la unidad por excelencia de convivencia en sociedad, una realidad histórica que aquél tuvo el cuidado de situar en el tiempo y en el espacio mediante su concreción en la Europa de los siglos XVI al XX.<sup>433</sup> Cordero tomó de Marías el concepto de unidad de convivencia y lo aplicó al proceso de nacionalización de Costa Rica, repitiendo lo que había hecho unos pocos años antes en su artículo «La búsqueda del propio ser» (1961), texto en el que de forma expresa se había referido a esa deuda intelectual.<sup>434</sup> Sería por tanto en ese artículo y a partir de su creencia en la nación como preferente unidad de convivencia social, que Cordero ejemplificó el proceso de reflexión introspectiva que había permitido a los

---

<sup>432</sup> Cito a partir de MARÍAS (1972). El libro se incluyó en la colección El alción, dedicada íntegramente a recopilar en varios volúmenes el conjunto de la obra escrita de Julián Marías.

<sup>433</sup> MARÍAS (1972: 24).

<sup>434</sup> CORDERO (1961a: 5).

pueblos hispanoamericanos alcanzar, mediante su organización nacional, su verdadero sentido histórico.

Las naciones hispanoamericanas son hechas de América y de Europa; más concretamente, de América y de España. El molde informe de la cerámica iberoamericana, es la geografía de América, sembrada de valles y montañas. Para propender a esa dilatación irremisible, estos pueblos se esfuerzan en buscarse; deben encontrar su ser. Y cuando se hayan encontrado, en posesión de la propia conciencia, pueden abrir el curso franco a la expansión, nacida por impulso esencial de su existencia. Así no habrá peligro de perderse, confundidos entre la diversidad de intereses que fluyen en la comunidad de naciones.<sup>435</sup>

El pensador centroamericano hizo suya la visión de Julián Marías sobre la historia, para éste, sucesión coexistente en tiempo y espacio del género humano.

No hay historia más que si hay muchos hombres, no simultáneos, sino sucesivos; tampoco absolutamente sucesivos –es decir, en promociones sin imbricación–, sino parcialmente coexistentes, de manera que el hombre de «otro tiempo» –el anciano– conviva con el de este y se encuentren los dos o más tiempos cualificados en un mismo presente.<sup>436</sup>

Aplicada esa interpretación al caso costarricense, Cordero configuró la historia de su nación como la de una “sociedad en una sucesión de pasados que devienen”.<sup>437</sup> Pero sobre esa interpretación de la historia como imparable recambio generacional flotaba en Marías la idea de que lo verdaderamente relevante de aquella era el papel que desempeñaba en su seno el sujeto individual. Algo en lo que Cordero también coincidió, pues si el primero escribió que “la única realidad efectiva en una sociedad es la de las vidas individuales”,<sup>438</sup> el segundo anotó que “el individuo, al encontrarse, dilata su ser y éste trasciende al medio social. La dilatación del ser humano es trascendencia y sólo puede acontecer cuando ha alcanzado una etapa superior”.<sup>439</sup> Esa etapa superior del sujeto individual equivalía en el pensador costarricense a que aquél alcanzase conciencia de nacionalidad, requisito indispensable para la posterior plasmación práctica de ésta en forma de nación.

Una de las peculiaridades que conllevó el conocimiento de *La estructura social* de Julián Marías por parte de José Abdulio Cordero es que fue a través de esa obra como éste tomó determinadas ideas clave procedentes de José Ortega y Gasset. Ello supuso una cierta singularidad respecto al resto de los pensadores costarricenses hasta aquí visitados en lo que a sus comunes vínculos con el filósofo madrileño se refiere, pues estos accedieron a la obra del maestro sin transitar antes por la del discípulo. De esa forma y en atención a dicha peculiaridad, Cordero filtró en Marías el concepto de creencia que Ortega había desarrollado en la antes referida *Ideas y creencias*, y que aquél ampliaría en

---

<sup>435</sup> CORDERO (1961a: 5). Con casi idénticas palabras se expresó en *El ser de la nacionalidad costarricense*. CORDERO (1964a: 20).

<sup>436</sup> MARÍAS (1972: 21).

<sup>437</sup> CORDERO (1961a: 6).

<sup>438</sup> MARÍAS (1972: 18).

<sup>439</sup> CORDERO (1961a: 4).



dos de sus libros, *Introducción a la Filosofía* (1947)<sup>440</sup> y el ahora comentado *La estructura social*.

En *Ideas y creencias* afirmó Ortega que las creencias fundamentales en que reposa la vida humana son elementos consustanciales a la existencia misma, por lo que el hombre está en ellas.<sup>441</sup> En esa misma línea, en *La estructura social* Marías escribió que esas creencias en las cuales nos encontramos constituyen nuestra realidad.<sup>442</sup> A partir de ahí Cordero concretó las creencias fundamentales de Ortega y Marías en tres vigencias básicas de la nacionalidad costarricense: el sentido conservador, la defensa de la propiedad y el afán de libertad.<sup>443</sup> Para aquél, estas tres razones básicas eran ideas cardinales contra las que no cabía réplica, pues constituían la parte nodal de la vida del costarricense. Sometido por esas creencias, éste se convertía automática e inexorablemente en un individuo tendente a conservar aquello que por tradición y cultura entendía conformaba su idiosincrasia, movido en sus actos por el deseo de defender y perpetuar una pequeña propiedad cuya tenencia sentía históricamente lo había caracterizado y dispuesto a desarrollar tanto en su vida cotidiana como en su desempeño en sociedad su condición de sujeto libre. Traducidas por Cordero en forma de vigencias históricas, esas creencias no eran un mero recurso discursivo construido a través de un proceso de depuración intelectual, ni el apelativo a unos modos de comportamiento social con los que los habitantes de Costa Rica hubiesen tropezado merced a la simple decantación histórica; eran una realidad perenne, invadible, palpable y concreta, ubicada en el epicentro del ser costarricense, pues como había afirmado Ortega, las creencias no era algo que se tuviese sino aquello que se era, aquello en lo que “vivimos, nos movemos y somos”.<sup>444</sup>

Algo similar a lo acaecido con el concepto de creencia sucedió con la teoría de las generaciones de Ortega, que Marías trató en *El método histórico de las generaciones* y reformuló en *La estructura social*. En este último libro las generaciones adquirirían en el interior de una determinada estructura social la doble dimensión de actos, es decir, de hechos históricos, y de actores, es decir, de agentes protagonistas de dichos actos.<sup>445</sup> En atención a esa relectura del filósofo vallisoletano de la tesis orteguiana, Cordero concluyó que ninguna acción aislada resultaba inteligible sin reconocer la doble presencia del fenómeno generacional –hecho histórico y personaje de la historia–, del mismo modo que cualquier secuencia temporal suponía una intercalación de distintos niveles de posibilidades de acción, singularizados en los distintos hombres de diversas edades que en ella convivían. Y fue precisamente esa idea de ininterrumpida secuencia temporal presente en la teoría de las generaciones históricas de Ortega y Marías la que permitió a Cordero hacer de la historia de Costa Rica la del tránsito “silencioso por el cauce

---

<sup>440</sup> Julián Marías, *Introducción a la Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1947.

<sup>441</sup> ORTEGA Y GASSET (1970: 384).

<sup>442</sup> MARÍAS (1972: 123).

<sup>443</sup> CORDERO (1964a: 41-51). Cordero trató esas tres vigencias básicas en el capítulo que *El ser de la nacionalidad costarricense* dedicó al siglo XIX en Costa Rica, texto que como dijimos había aparecido en forma de artículo en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. CORDERO (1961b). Hablaré más extensamente de ese trio de vigencias en el último capítulo.

<sup>444</sup> ORTEGA Y GASSET (1970: 387).

<sup>445</sup> MARÍAS (1972: 49). El filósofo dedicó todo un capítulo a tratar la dinámica de las generaciones. MARÍAS (1972: 49-77).

inconsciente de las generaciones” en busca de “nuestra nacionalidad”.<sup>446</sup> Una idea y una interpretación funcionalista –amén de esencialista– de la dinámica de las generaciones en la que se insertó el valor máximo que Cordero concedió a éstas.

### **4.3. El final de un ciclo: Luis Barahona y *La patria esencial* (1980)**

Pasados tres lustros del final del periodo en el que se agrupó lo más granado de la producción escrita de los pensadores del nacionalismo costarricense, los doce años comprendidos entre 1953 y 1964, uno de sus más eximios representantes, Luis Barahona, escribió la que podemos considerar como la última muestra de dicha literatura, *La patria esencial* (1980). Antes de analizar lo que en ella se dice y para comprender mejor su sentido, considero necesario detenerme, aunque sea por un momento, a revisar lo que por ese tiempo sucedió a su autor en la arena de la lid política, un terreno por el que como tantos otros de sus compañeros el filósofo de Cartago también se adentró. Así, hay que recordar que habíamos dejado a Barahona allá por la segunda mitad de la década de los sesenta publicando en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* un par de artículos, uno dedicado a Unamuno y otro a Ortega y Gasset. Fue por entonces cuando el costarricense sacó a relucir los contactos que había establecido durante su estadía en Madrid en los años cincuenta con miembros de la democracia cristiana europea, un compromiso ideológico que una vez de regreso a su país y sintiéndose cada vez más desencantado con la política social del PLN, le instigó a la formación de un círculo de pensamiento que sería germen del Partido Demócrata Cristiano (PDC). Fundado por el propio Barahona en 1967, el PDC suscribió en 1976 el conocido como Pacto de Ojo de Agua, alianza que aglutinó al conjunto de la oposición al liberacionismo –excluidos los ilegalizados comunistas– bajo la fórmula de Coalición Unidad. En 1980, cuando se publicó *La patria esencial*, era precisamente esa agrupación la que tras su victoria en las elecciones de 1978 sostenía a la administración del presidente Rodrigo Carazo Odio (1978-1982).

Una vez dibujado el marco de acción política en el que Luis Barahona por entonces se movía,<sup>447</sup> paso a analizar *La patria esencial*. Al igual que unos inéditos *Ensayos políticos* a los que en esa obra se hace mención,<sup>448</sup> el libro de Barahona propone, a partir de una reflexión en torno a la historia de Costa Rica, un programa político y social de carácter regeneracionista, unas bases sobre las que edificar un nuevo espacio político que dada la ideología de su responsable se define como nacionalista, confesional y atento a la problemática social (parece evidente que, al menos desde esa perspectiva, es posible

---

<sup>446</sup> CORDERO (1964a: 39).

<sup>447</sup> De creer lo que afirmó años más tarde el historiador Arnaldo Moya Gutiérrez en el prólogo a *Lo real y lo imaginario* (2011), edición póstuma de varios ensayos del filósofo de Cartago, la pasión política pudo cobrarle finalmente a éste una mala jugada. Al parecer de Moya, Barahona resultó castigado por negarse a sucumbir a la política de facción y trinchera que reinó en el país, y por no sumarse al aniquilamiento intelectual del grupo derrotado en la guerra civil de 1948. “De fuerte ancestro demócrata-cristiano y ante los desmanes de quienes, bajo el abrigo de la facción vencedora de la guerra civil de 1948 y bajo sus banderas, impulsaron el exilio del vencido e incautaron su propiedad, Barahona Jiménez blandió sus principios en los que privaba la solidaridad y el respeto al otro, más allá de su color político. Al no cerrar filas con la facción triunfante, su legado ha sido desestimado y omitido por algunos sectores de la *intelligentzia* costarricense y, al endilgarle los adjetivos de “conservador” y “ultracatólico”, se le impuso una suerte de ostracismo político y académico”. MOYA GUTIÉRREZ (2011: 8-9).

<sup>448</sup> BARAHONA (1980: 9).

entender *La patria esencial* como un recordatorio de los ideales que habían sustentado las bases programáticas del referido PDC). Una inquietud política que se manifiesta de forma expresa en varios capítulos del libro, algunos de los cuales llevan encabezamientos tan ilustrativos como “Hacia un nuevo partido político”, “Programa mínimo para un partido político auténticamente costarricense” o “El gobernante”.

Si avanzamos más allá de esa primera dimensión política, descubriremos pronto que *La patria esencial* repite algunos de los principales tópicos del pensamiento identitario que hemos visto mantuvo a lo largo de su vida Luis Barahona: la importancia de la geografía, la historia y la cultura para la formación de los rasgos básicos de los conglomerados humanos y, a partir de ahí, la creencia en que la conjunción de esos tres elementos producía “a lo largo del tiempo un modo de ser y de hacer peculiar que denominamos idiosincrasia nacional”; la fijación de la espiritualidad como piedra angular de Costa Rica, dado que era el aspecto ético y religioso el que mejor definía “el talante costarricense en sus aspectos de mayor trascendencia”; o un hispanismo que privilegiaba la relación entre España y Costa Rica a partir de una historia y una cultura comunes, puesto que por “razones históricas mantenemos relaciones muy cordiales con los pueblos de habla hispana, incluyendo, desde luego, a España, nuestra Madre Patria”.<sup>449</sup> Frases todas ellas que nos recuerdan muchas de las páginas de *El ser hispanoamericano* o algunas de las afirmaciones vertidas en artículos como «Unamuno e Hispanoamérica» o «Hispanoamérica en el pensamiento de José Ortega y Gasset».

Además de esa incidencia en lo identitario, otro rasgo destacado de *La patria esencial* es la vuelta que se percibe en la obra a los postulados avanzados por el propio Barahona en *El gran incógnito* en relación con el violento proceso al que mediado el siglo XX estaba siendo sometida la sociedad costarricense a cuenta de la transformación de sus tradicionales maneras de vida campesina. Transcurridas casi tres décadas desde esas afirmaciones, la historia parecía haberle dado la razón respecto a la imposibilidad de mantener la pretensión de que Costa Rica era una nación rural, pues los efectos del proceso de modernización habían hecho que aquel tipo de hombre que con sus virtudes y defectos había sido “capaz de salvar la independencia de Centro América y de poner los fundamentos éticos de nuestra nacionalidad” estuviese desapareciendo, consecuencia de haber “convertido el campo en pastizales y en empresas agrícolas latifundistas donde casi nada queda para que nuestro “concho” pueda vivir dignamente”.<sup>450</sup> De esta forma, uno de los principales actores que habitaban en el pensamiento del nacionalismo costarricense, el humilde labrantín, parecía estar difuminándose.

La capacidad para intuir el cambio social que había demostrado Barahona en *El gran incógnito* deja entrever un pensador agudo y atento a su época. Otro tanto nos dice su crítica a uno de los más respetados lugares comunes asentados durante el siglo y medio anterior a la salida a la luz de *La patria esencial*: el del pacifismo del pueblo costarricense. Contrariamente a lo expresado por autores como Hernán G. Peralta, Eugenio Rodríguez Vega o José Abdulio Cordero (el último de los cuales, recordemos, no había tenido empacho en atribuir el supuesto secular pacifismo de Costa Rica al sustrato indígena

---

<sup>449</sup> BARAHONA (1980: 13, 55, 75).

<sup>450</sup> BARAHONA (1980: 47).

existente en el país), Barahona llamó a dejar de lado ciertas metáforas poéticas con las que según él desde hacía largo tiempo se venía engañando a sus conciudadanos. A partir de esa llamada crítica enumeraba algunos de los más relevantes conflictos armados del XIX y el XX costarricenses: la primera guerra civil y la batalla de Ochomogo, en abril de 1823; la segunda guerra civil o Guerra de la Liga, entre septiembre y octubre de 1836 (junto al posterior intento de invasión de Quijano); la Campaña Nacional de 1856-1857; las revueltas contra los Tinoco en junio de 1919; la guerra de Coto contra Panamá entre febrero y marzo de 1921; la revolución de 1948 (que no guerra civil); y, finalmente, los posteriores intentos de invasión desde la vecina Nicaragua. Una retahíla de conflictos armados, internos y externos, perlada de otros tantos golpes de Estado, que le llevaba a escribir que la paz “no ha sido precisamente un río de leche que haya fluido constante por entre los vergeles de nuestra historia”.<sup>451</sup> Sin embargo y tan importante o quizá más que la ruptura en ese punto con el ideario mítico elaborado por la intelectualidad costarricense en años anteriores, fue la ilustrativa diferenciación que Barahona realizó entre paz militar y paz social. Y si en virtud del anterior recuento de guerras la paz militar –por respetar tan curioso eufemismo– no había existido, tampoco lo había hecho la segunda, la paz social.

Para Barahona la paz social en Costa Rica no era sino un capítulo más del relato idílico que algunos parecían a toda costa querer escribir para ese país. La desmentían las constantes dificultades de todo tipo sufridas por las clases populares durante el siglo XIX, las movilizaciones en las plantaciones de banano de la década de 1920, la gran huelga contra la UFCO de la costa atlántica del año 1934 o los disturbios callejeros de 1943 frente a la acción política de la administración del presidente Rafael Ángel Calderón Guardia. Con esta reinterpretación de la paz social, Barahona, antes que reflejar un sistema político y económico injusto, pretendía denunciar la que creía histórica apatía de una sociedad sumida en “algo así como un silencio producido por el adormecimiento que provoca la inanición”.<sup>452</sup>

En cualquier caso y más allá de sus aciertos a la hora de intuir el cambio social o de criticar determinados aspectos del hegemónico relato identitario construido en derredor de la nación, *La patria esencial* era la obra de un filósofo que creía que los historiadores costarricenses habían abordado el estudio del pasado nacional con una visión débil que les había impedido penetrar en el trasfondo del acontecer humano, dada su tendencia a perderse en lo anecdótico y en los aspectos puramente sociales y políticos de la historia. Esa deficiente visión por parte de los historiadores profesionales era la causante, siempre al parecer de Barahona, de que éstos no hubiesen logrado “redefinir nuestro ser nacional sobre una base científica y no meramente intuitiva”.<sup>453</sup> Sin entrar a valorar qué podía entender Luis Barahona por “base científica”, resulta curioso que su denostación de una historiografía de corte social tuviese lugar cuando la disciplina matriz a la que esta pertenecía –la historia– comenzaba a reemplazar a la que el propio Barahona representaba –la filosofía– en el deseo de acometer el estudio de la identidad nacional. Con ello la historia recuperó y volvió a protagonizar tras varias décadas de abandono un

---

<sup>451</sup> BARAHONA (1980: 69).

<sup>452</sup> BARAHONA (1980: 71).

<sup>453</sup> BARAHONA (1980: 34).

espacio que antaño le había sido propio y que la filosofía le había arrebatado. En ese sentido hay que recordar que las primeras líneas del relato nacionalizador costarricense las habían escrito en la primera mitad del siglo XIX protohistoriadores como el bachiller Osejo o el diplomático Molina Bedoya, y ya en la transición al XX los que podemos considerar padres de la historiografía en Costa Rica, hombres como Calvo Mora, Montero Barrantes o Fernández Guardia. Una labor de pedagogía pública del pasado nacional acorde con lo que la por entonces imperante doctrina positivista y liberal demandaba del saber histórico, y que en la década de los treinta tendría su relevo generacional, conceptual y metodológico, en la figura de Carlos Monge Alfaro, el primer historiador moderno de Costa Rica. Sin embargo y a causa de la situación de tensión social y política desatada en el país a partir de los primeros cuarenta, que culminaría con el breve episodio de contienda civil del año 1948, los historiadores decidieron abdicar de la que venía siendo una de sus principales tareas. Una especulación que mezclaba lo filosófico con lo sociológico, en manos de unos intelectuales cercanos casi siempre al poder político y a las más altas esferas de la gestión cultural, ocupó el lugar de privilegio que hasta ese momento la tradición historiográfica –mejor o peor, pues en absoluto se había librado ésta de la supeditación al poder– venía desempeñando. Así y durante varios decenios, digamos desde finales de la década de 1940 hasta comienzos de la de 1980, el relato sobre la identidad nacional elaborado por los pensadores que aquí venimos analizando –filósofos, sociólogos, estudiosos de la literatura u hombres de leyes– se impuso al historiográfico en el panorama intelectual costarricense. Prueba de esa hegemonía y testimonio de sus huellas son las reediciones y nuevas apariciones durante los últimos años de dicho periodo de significativos títulos de un discurso esencialista y romántico.<sup>454</sup>

Pero, como decíamos, hacia 1980 la historia comenzó a reemplazar a la filosofía en el estudio de la identidad nacional. Aparecieron las ya referidas y renovadoras tesis doctorales de jóvenes investigadores como Lowell Gudmundson e Iván Molina Jiménez (pertenecientes ambas a una historiografía de corte social que Barahona minusvaloraba), y en el inicio de la siguiente década la de Steven Palmer, deudora de algunas de las corrientes historiográficas que por aquél entonces venían trabajando en torno a las ideologías y los fenómenos nacionalistas. Con trabajos como estos la entrada en crisis del mito identitario sembrado por los intelectuales del siglo XIX y posteriormente cultivado

---

<sup>454</sup> Entre las reediciones podemos citar la del primer volumen, sin el segundo antológico que figuraba en la edición original del año 1957, de la *Historia de la literatura costarricense* (1967) de Abelardo Bonilla, la de *El gran incógnito. Visión interna del campesino costarricense* (1975) y *Las ideas políticas en Costa Rica* (1980) de Luis Barahona, o la de *El ser de la nacionalidad costarricense* (1980) de José Abdulio Cordero. Entre los nuevos títulos, dos de León Pacheco, *Puertas abiertas, puertas afuera* (1976) y «Evolución del pensamiento democrático en Costa Rica» (1976), y otros dos de Barahona. El primero de ellos, *Anatomía patriótica*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1970, apareció incluido en la colección Serie Filosofía y supuso, según confesaría el autor años más tarde, un intento de aplicar el método cartesiano para analizar “las partes de nuestro cuerpo social, para poder ver luego su funcionamiento; de aquí paso a examinar lo que constituye las fallas de nuestro organismo social que deterioran al hombre costarricense, así como los aspectos positivos que nos permiten conservar el optimismo sobre el futuro de la patria”. BARAHONA (1980: 8). Mientras, el segundo de los nuevos títulos de Barahona, *El pensamiento político en Costa Rica*, San José, Editorial Fernández Arce, 1970, con el que se abría la colección Serie Renovación, fue un estudio de marcado afán polémico sobre las manifestaciones que en Costa Rica habían tenido los diversos idearios políticos planteado a través de la personalización de éstos en determinados personajes de la historia nacional. El ensayo estaba fuertemente marcado, en lo político, por la ideología cristianodemócrata del autor, y en lo cultural y sentimental, por su hispanofilia declarada.

por los pensadores del periodo 1948-1980 que aquí venimos repasando estaba a punto de producirse.<sup>455</sup>

Y a ese paso adelante de la disciplina histórica vino a sumarse un nuevo y más importante inicio: la Costa Rica de 1980 comenzaba una profunda transformación en el ámbito político y cultural, pero sobre todo en el económico y social, que le llevó a abandonar el modelo de Estado Benefactor promovido desde la década 1940 y basado en un sistema económico de exportación de bienes primarios de carácter doméstico-industrial y en sólidas políticas de protección social, para adentrarse, como consecuencia de la crisis de la deuda desatada en toda América Latina a partir del año 1982 y mediante políticas de ajuste monetario y fiscal y de la reordenación de su modelo productivo, en una práctica sociopolítica de carácter abiertamente neoliberal. En cualquier caso, tanto el recambio intelectual antes mencionado –la filosofía por la historia– como el del ciclo histórico –un Estado poderoso por otro en trance de adelgazamiento–, se materializaron algo después de que Barahona publicase su libro, y no influyeron, por tanto, en su fidelidad al deseo de meditar en las páginas de éste en torno al ser y el alma de la nación costarricense.

A modo de broche final ofrezco un párrafo extraído de *La patria esencial* que posee la virtud de servir de compendio, con las debidas prevenciones, al sentir general de los seis pensadores del nacionalismo costarricense en este capítulo revisados (Hernán G. Peralta, León Pacheco, Eugenio Rodríguez Vega, Abelardo Bonilla, José Abdulio Cordero y Luis Barahona).

Los costarricenses constituimos un pueblo con características homogéneas; apenas si se notan ligeras variaciones lingüísticas y culturales entre los habitantes del Valle Central y los de las zonas costeras; esta es la razón de que nuestra evolución histórica nos afecta a todos de la misma forma. Esta característica hace que nuestro pueblo constituya una unidad de destino que se juega entera en cada periodo y a cada paso que vamos dando. A veces los azares de la historia nos ponen en trance a optar entre la supervivencia [sic] o la extinción de la patria, tal como ocurrió en 1856; a veces se trata de momentos dramáticos en los que lo que se juega es el destino de nuestro régimen democrático; otras puede tratarse de instancias éticas colectivas inaplazables, de demandas de la justicia conmutativa o de invocación del bien común nacional o del destino histórico de un país hermano. En todos estos casos el hombre costarricense se muestra tal cual es, moderado en sus ambiciones, generoso, afable y hospitalario, solidario en la desgracia, industrioso, deseoso de mejorar su condición social y económica, en fin, un hombre saludable y apto para impulsar el país y la sociedad en que vive, siempre y cuando no se lo impidan las fuerzas

---

<sup>455</sup> A partir de ese instante no sólo la historia suplantó en su empeño a la filosofía, sino que la propia filosofía cambió su discurso. Más allá de algunos prolongadores de ese relato romántico sobre la nación a los que en el próximo apartado me referiré, una nueva pléyade de filósofos y filósofas costarricenses o afincados en el país esgrimió a partir de los últimos lustros del siglo XX un deseo de formular sus inquietudes intelectuales no en términos de búsqueda de las esencias patrias, sino como respuesta a los desafíos morales y políticos que toda sociedad compleja impone a sus ciudadanos. Una apresurada e incompleta nómina de nombres y obras abarcaría a Helio Gallardo, *Cultura, Política y Estado*, San José, Nueva Década, 1985 y *Fenomenología del Mestizo*, San José, Dei, 1993; Luis Camacho, *Cultura y desarrollo desde América Latina*, San José, Universidad de Costa Rica, 1993; Giovanna Giglioli, «¿Mito e idiosincrasia? Un análisis crítico de la literatura sobre el carácter nacional», en María Salvadora Ortiz (ed.), *Identidades y producciones culturales en América Latina*, San José, Universidad de Costa Rica, 1996, pp. 167-206 y «Los colores de la patria. Los colores de la idiosincrasia», en Alexander Jiménez Matarrita y Jesús Oyamburu (eds.), *Costa Rica Imaginaria*, Heredia, Universidad Nacional, 1998; y Alexander Jiménez Matarrita, Jesús Oyamburu y Miguel González (eds.), *La percepción de lo político en Costa Rica*, Heredia, Universidad Nacional, 1998.

negativas que operan en el seno de nuestra sociedad política a manera de lastre que obstaculiza el progreso y el mejoramiento de la nación. [...] A esto hay que agregar los factores exógenos que aquí, como en todas partes, operan produciendo una decadencia general en las virtudes de los pueblos, con lo que el costarricense de hoy se va descastando progresivamente, pero sin que pueda decirse todavía que sus reservas morales hayan desaparecido.<sup>456</sup>

*La patria esencial* finiquita una época del pensamiento costarricense empeñado en redefinir y fijar las bases del ser nacional desde unos presupuestos identitarios de corte netamente esencialista. Un discurso que como hemos visto y pese a tener unos hilos conductores comunes, no fue homogéneo ni en su sustrato ideológico ni en la selección y ordenación de los problemas intelectuales, políticos o sociales que a cada uno de sus portavoces le interesó abordar. Podemos por ello vislumbrar en su seno distintas tradiciones intelectuales y variadas sensibilidades ideológicas, algunas de ellas incluso opuestas entre sí. Pero a pesar de esas distancias, en lo que concordaron los constructores de ese discurso fue en que todos ellos formaban parte de los sectores hegemónicos de la sociedad; también en que, en líneas generales, sus narraciones estuvieron dedicadas a perpetuar la visión que sobre Costa Rica y los costarricenses sus precursores habían comenzado a elaborar en el segundo tercio del siglo XIX. Para tales fines utilizaron en calidad de materiales de acopio términos tan imprecisos como alma, esencia, espíritu o ser nacional, conceptos alejados por completo del escrutinio del conocimiento histórico y que pese a provenir en su mayor parte de la pluma de pensadores y ensayistas próximos a la disciplina filosófica, antes incluso que a ese orden del saber académico parecían querer invocar a un universo mental de configuración fantástica. Ahí radicaron, precisamente, los límites de su discurso, pues si por un lado se empeñaron en otorgar a sus escritos una base supuestamente racional y un criterio pretendidamente científico, por otro y al construir un relato mítico-poético carente de todo asidero en la cotidianeidad de los hechos y de sustento en los procesos históricos, apenas hicieron de su intento de interpretación de la identidad nacional costarricense algo más que un relato basado en una libre asociación de ideas huérfano de cualquier valor analítico o comprensivo.

---

<sup>456</sup> BARAHONA (1980: 93-94). La llamada de Barahona a un hombre costarricense “moderado en sus ambiciones” recuerda a la “sobria austeridad” de la que hablaba Ramón Menéndez Pidal como base del carácter español. MENÉNDEZ PIDAL (1975: xxv).

## **5. La pervivencia del discurso identitario de una generación intelectual**

### Resumen

1. Alargo la sombra de los seis pensadores del nacionalismo costarricense en la figura de uno de sus epígonos, Arnoldo Mora Rodríguez y su *Historia del pensamiento costarricense* (1993). 2. Atribuyo a esos pensadores la categoría de generación intelectual en virtud de su empeño común por reflexionar sobre qué era Costa Rica como nación y qué los costarricenses como pueblo a través de la reconstrucción de una serie de imágenes y metáforas sociales que, pese a no corresponderse con la realidad histórica, revitalizaron el discurso identitario que desde la segunda mitad del siglo XIX venían construyendo las elites intelectuales y políticas de la nación.

### **5.1. Cantos epigonales (o de cómo lo biológico explica lo político)**

Si nos preguntásemos qué sucedió con el discurso nacional identitario que hasta aquí venimos repasando a partir del año 1980 deberíamos recordar, antes de contestar a tal cuestión, algunas cuantas cosas ya sabidas. En primer lugar, que la superficie sobre la que aquél se estaba escribiendo cambió en los siguientes años de manera radical tanto en el terreno de lo político como en el de lo económico y lo social. Un cambio que se manifestó en toda América Latina con el profundo giro neoliberal que acompañó a la conocida como la “década perdida”, giro que en Costa Rica se singularizó, entre otras cuestiones, en la sustitución del intelectual por el hombre de negocios como positivo referente social. Jóvenes ejecutivos, gerentes y administradores de empresas, banqueros, directores de medios de comunicación y presidentes de corporaciones, de cámaras de comercio e industriales, ocuparon el lugar de pensadores y filósofos, y la aristocracia de los negocios suplió a la de la cultura. Con ello, como afirmó Alexander Jiménez Matarrita, toda una “estructura de percepción social del saber cambiaba violentamente”.<sup>457</sup> Relacionado con esto, la segunda cuestión que deberíamos recordar es que la sociedad aldeana y patriarcal a la que dicho discurso tenía por referente y a la que se dirigía era ya en 1980 un mundo ido, parte de un pasado histórico, sociológico y mental irrecuperable. Aunque intentó ser prolongado por viejos y nuevos autores, ni los emisores de ese relato tenían la fuerza de antaño, ni el canal por el que éste discurría era tan diáfano como lo había sido, ni los receptores –y esto es lo más importante– podían dar a un mensaje del ayer un sentido cabal en su momento presente. El universo al que ese discurso se vinculaba se había derrumbado. También conviene, por último, recapacitar sobre el debilitamiento a partir del ecuador de la década de 1970 del interés institucional por continuar proclamando ese

---

<sup>457</sup> JIMÉNEZ MATARRITA (1997: 166). Trata los prolegómenos de ese giro neoliberal en el país Jorge Rovira, *Estado y política económica en Costa Rica: 1948-1970*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2000.



relato identitario, materializado desde una universidad hasta entonces única, la UCR, que durante años había servido de fábrica y altavoz del pensamiento nacionalista en Costa Rica (recordemos el número especial del año 1954 de la *Revista de la Universidad de Costa Rica* destinado a la búsqueda del rumbo y sentido histórico del ser costarricense, el que en 1961 acogió en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* los trabajos de similar orientación de José Abdulio Cordero o Philippe Périer o las numerosas ediciones de estudios y ensayos de ese mismo tenor que por entonces esa institución publicó). Cuestiones como éstas dificultaron la continuidad en el tiempo del discurso esencialista del nacionalismo costarricense.

Lo hicieron difícil, sí, pero no imposible, como lo demuestra el que tras la publicación en 1980 de *La patria esencial* de Luis Barahona, en 1997 José Abdulio Cordero diese a la imprenta *Personalidad y obra del doctor Luis Barahona Jiménez*, texto de tintes encomiásticos hacia el homenajeado en el que se aprovechaba para repetir anteriores tópicos identitarios. Y si Cordero es uno de esos viejos autores a los que antes me referí, protagonista del discurso del nacionalismo costarricense de décadas anteriores y, al tiempo, su prolongador, nombres como los de Arnoldo Mora Rodríguez o Jaime González Dobles, nacido el primero en 1937 y en 1938 el segundo, deben considerarse con toda justicia entre los nuevos. En ese sentido y aunque González Dobles escribió un libro de tan inefable título arcaizante como *La patria del tico: interpretación del ser costarricense* (1995),<sup>458</sup> tal vez sea Arnoldo Mora quien mejor representa dicha continuidad, tanto en su trayectoria académica y política como en su obra intelectual.

Venido al mundo como acabo de indicar en 1937, Arnoldo Mora Rodríguez se doctoró en Filosofía por el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina en el año 1965, figurando como docente a partir de esa fecha y por más de cuatro décadas en distintos centros de enseñanza superior de Costa Rica. Decano de la Facultad de Letras de la UCR, elegido en 1996 miembro de número de la Academia Costarricense de la Lengua (silla J), Premio Nacional Aquileo J. Echeverría en su modalidad de ensayo en 1991 y Premio Joaquín García Monge de Difusión Cultural en 2014, Mora Rodríguez fue también ministro de Cultura con el gobierno liberacionista de José María Figueres Olsen (1994-1998), hijo del carismático expresidente José Figueres Ferrer. Su calidad de epígono de los pensadores aquí estudiados, con quienes convivió, se manifestó en varios de sus libros, cuya preocupación temática y orientación ideológica coincidió con las de aquellos. Títulos como *La identidad nacional en la filosofía costarricense* (1997) o *La identidad de nuestra América* (2001)<sup>459</sup> bastarían para atestiguarlo. Una filiación reiterada

---

<sup>458</sup> Jaime González Dobles, *La patria del tico: interpretación del ser costarricense*, San José, Logos, 1995.

<sup>459</sup> Arnoldo Mora Rodríguez, *La identidad nacional en la filosofía costarricense*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana, 1997; y *La identidad de nuestra América*, Heredia, Editorial Universidad Nacional, 2001 (2ª ed., 2017). En la primera de estas obras Mora abordó alguno de los trabajos publicados en Costa Rica por pensadores como Luis Barahona, Constantino Láscaris, José Abdulio Cordero o Jaime González. Una denuncia de la falta de distancia crítica en el acercamiento de Mora al trabajo de estos filósofos y de su apego a las nociones de identidad e idiosincrasia nacional en GIGLIOLI *et. alli.* (2000). Igualmente crítico se mostró Alexander Jiménez al señalar que, para Mora, lo nacional es una esencia, percepción que le impele a situar su estudio en “el ámbito propio de la filosofía”. JIMÉNEZ MATARRITA (2013: 59).

en su revisión del reciente pasado de la historia filosófica de Costa Rica que llevó a cabo en *La filosofía costarricense en la segunda mitad del siglo XX* (2018).<sup>460</sup>

Como prueba de la pervivencia de ese discurso nacionalista y, más concretamente, del tono hispanófilo que casi siempre lo pobló, valgan las siguientes líneas extraídas de otro de los libros de Arnoldo Mora, *Historia del pensamiento costarricense* (1993), en las que el filósofo atendía al legado cultural dejado por España en Costa Rica:

Nuestro pasado colonial no sólo es parte de nuestra historia, sino, sobre todo, de nuestro ser americano. No seríamos lo que hoy somos, en bien y en mal, si no fuera por esos largos siglos que poco a poco fueron cincelandó nuestro perfil específico. Pero, insistimos, aquí nos interesa estudiarlos no desde el punto de vista de los hechos históricos puros o de sus estructuras económico-sociales o políticas, sino tan sólo en la medida en que su legado configura nuestro presente y nos define en nuestra identidad.<sup>461</sup>

Además del reconocimiento del pasado español como elemento cincelador de la nacionalidad, y de hacer del ser de la nación objeto de estudio, hay en el libro de Arnoldo Mora algunas otras pervivencias de las ideas basales del discurso identitario que décadas antes habían redefinido y fijado los pensadores del nacionalismo costarricense que merece la pena destacar. Es el caso de la que el filósofo anunciaba como “nuestra voluntad indeclinable de ser libres”,<sup>462</sup> que alumbrada en tiempos de la colonia para aquél representaba una especie de instinto innato y certero que había guiado por los senderos de la democracia y la libertad al pueblo de Costa Rica. Es interesante destacar respecto a esto último que el mantenimiento por parte de Mora del imperativo democrático como eje del pasado nacional coincidía en el tiempo con la colocación por parte de otros destacados intelectuales costarricenses de ese mismo imperativo en el centro de los debates programáticos e ideológicos del presente. Pese a haber ampliado en sus análisis los límites del concepto de democracia más allá de la mera contienda electoral y abrirlos a cuestiones como el respeto a los derechos humanos, la justicia social, la efectiva separación de los poderes del Estado, la libertad de prensa o la libre participación ciudadana, esos intelectuales seguían creyendo que la mejor baza del sistema democrático costarricense se hallaba en la fortaleza del sentimiento de nacionalidad existente en el país.<sup>463</sup> Esa tendencia a situar, junto a las normas y usos procedimentales, la identidad de la nación como semilla de la democracia en Costa Rica, se hallaba presente en pensadores nuevos como Constantino Urcuyo o Ennio Rodríguez, pero también en algunos de nuestros viejos conocidos, caso de Rodolfo Cerdas o Eugenio Rodríguez Vega.<sup>464</sup> De una

---

<sup>460</sup> Arnoldo Mora Rodríguez, *La filosofía costarricense en la segunda mitad del siglo XX*, San José, Editorial Universidad Estatal a Distancia, 2018.

<sup>461</sup> MORA RODRÍGUEZ (1993: 55).

<sup>462</sup> MORA RODRÍGUEZ (1993: 119).

<sup>463</sup> Sobre la alianza de los conceptos nación y democracia en la Costa Rica de la segunda mitad del siglo XX ha escrito el historiador Fabrice Edouard Lehoucq: “Más bien, la dinámica política y el discurso político han girado, como lo han demostrado varios historiadores, en torno de la protección de los intereses y valores de las clases medias rurales (y después de 1948, cada vez más urbanas), la promoción de las instituciones democráticas y la defensa de la identidad nacional costarricense”. LEHOUCQ (1995: 159).

<sup>464</sup> Constantino Urcuyo, «Logros, retos y futuro de la democracia costarricense», en Constantino Urcuyo (ed.), *Democracia costarricense: pasado, presente y futuro*, San José, Editorial Universidad Estatal a Distancia, 1990, pp. 11-62; Ennio Rodríguez, «De la democracia formal a la democracia participativa y del subdesarrollo al desarrollo», en Constantino Urcuyo (ed.), *op. cit.*, pp. 169-183; Rodolfo Cerdas, «Una democracia humanista para el siglo XXI», en Constantino Urcuyo (ed.), *op. cit.*, pp. 135-165; y Eugenio

u otra manera, todos ellos coincidieron en sus textos en la peligrosa idea de hacer de aspectos biológicos raíz de valores políticos.

Algo similar sucede con las reflexiones que Arnoldo Mora hizo presentes en otro de sus textos en relación con el papel desempeñado por la geografía en la concreción del alma nacional costarricense. Bajo el título «La democracia costarricense y sus condiciones de posibilidad» (1990), Mora afirmaba que “el factor determinante de nuestra historia general, pero sobre todo, de nuestra historia política es la geografía. Nuestra situación geográfica determina nuestro destino histórico”.<sup>465</sup> Se trata, como podemos comprobar, de unas meditaciones que prolongan una larga tradición de pensamiento y que de ir a sus comienzos nos situarían ante el determinismo físico inaugurado en la moderna historiografía costarricense por Carlos Monge Alfaro y continuado en los años posteriores por la práctica totalidad de los pensadores que aquí venimos retratando.

## 5.2. El por qué una generación intelectual

Los seis pensadores que nos han acompañado a lo largo y ancho del presente capítulo conforman una generación intelectual. Una afirmación que, tal vez, merezca una breve explicación. Comenzaré, así, por definir lo que entiendo por generación intelectual. Para poder aplicar dicho concepto no basta con hallarnos ante la simple coincidencia en un espacio geográfico cualquiera de un grupo de pensadores entendidos como cohorte etaria. Tampoco ante el hecho de que ese grupo de individuos coexista en derredor de un posible acontecimiento que haga época, por relevante que éste sea. Ni tan siquiera ante la constatación de que aquellos den respuestas similares a las inquietudes que esa época despierta, pues en una misma generación intelectual y ante una misma cuestión caben contestaciones divergentes entre sí e, incluso, soluciones netamente opuestas. No es por tanto precisa la unanimidad en la respuesta ante los problemas y desafíos de una época, pero sí, y he ahí la clave, a partir de la convergencia en el acontecimiento o proceso histórico que la capitanea, la presencia de una sensibilidad común ante dicho acontecimiento o proceso. De esa forma, si la cuestión dominante que agrupa a esos intelectuales, no excesivamente desparejados en edad, es capaz de crear una especie de comunidad ideológica a través de la evocación de un problema común, singular y de rango superior, y si esos intelectuales confían en su capacidad para dar una adecuada solución al mismo –y basta con que confíen en ello– y son capaces de trasladarla al conjunto de la sociedad o a un significativo grupo de ésta –por el número o la calidad de sus individuos–, estamos ante una generación intelectual.

En atención al postulado anterior, Hernán G. Peralta, León Pacheco, Eugenio Rodríguez Vega, Abelardo Bonilla, Luis Barahona y José Abdulio Cordero conforman

---

Rodríguez Vega, «Nuestra democracia cien años después», en Constantino Urcuyo (ed.), *op. cit.*, pp. 99-131. El libro que contiene estos trabajos fue editado con motivo de la conmemoración del centenario de la defensa del sufragio en Costa Rica, hecho acaecido en 1889 de manos de hombres como el presidente Bernardo Soto Alfaro y sus compañeros de la Generación del Olimpo. Cito a partir de JIMÉNEZ MATARRITA (2013: 136-137, 256).

<sup>465</sup> Arnoldo Mora Rodríguez, «La democracia costarricense y sus condiciones de posibilidad», en Constantino Urcuyo (ed.), *Democracia costarricense: pasado, presente y futuro*, San José, Editorial Universidad Estatal a Distancia, 1990, pp. 65-96. La cita de Mora en p. 94. Cito a partir de JIMÉNEZ MATARRITA (2013: 239).

una generación intelectual.<sup>466</sup> Si deseamos argumentar tal afirmación a partir de lo expuesto en el párrafo superior, decir que pese a la distancia entre algunas de sus fechas de nacimiento (treinta y cinco años separaban a Peralta, venido al mundo en 1892, de Cordero, nacido en 1927), por lo que a sus respectivos periodos de producción intelectual se refiere la coexistencia de esos intelectuales se dio. De hecho, los seis pensadores convivieron y trabajaron en la Costa Rica de las décadas de 1940 a 1970, y sólo Abelardo Bonilla fallecería antes de 1980. Incluso, si afináramos un poco más, descubriríamos que sus contribuciones bibliográficas sobre el tema de la identidad nacional costarricense se enclaustraron mayoritariamente en un periodo relativamente corto de tiempo, un núcleo duro aglutinado entre los años 1953 y 1964.

El acontecimiento histórico que los unió fue la reorganización por parte de la Junta Fundadora de la Segunda República, tras la guerra civil del año 1948, del Estado costarricense. Un nuevo modelo estatal que se desarrolló a lo largo de las décadas cincuenta a setenta del pasado siglo en tres escenarios de acción preferentes: el político, el social y el cultural. En lo político, el reformado Estado costarricense instituido bajo la fórmula de Segunda República mantuvo una propensión estatista y una fuerte tendencia nacionalista en el marco de un sistema electoral resuelto mediante la alternancia bipartita en la práctica del poder. En lo social, se desarrolló como intensificada prolongación del reformismo surgido en el país en la década de los años treinta y reavivado hacia 1942 con la entrada de elementos católicos y filocomunistas en la administración del presidente Calderón Guardia. Y en lo cultural o, más precisamente, en el orden de lo educativo-institucional, ese renovado Estado se vindicó a través de los planes de reforma que mediado el decenio de 1950 implementó la UCR, máxima institución educativa en Costa Rica que pasó a desempeñar por esos años un importante papel en el proceso nacionalizador. A esas tres vertientes en las que a partir del bienio 1948-1949 se desarrolló el nuevo modelo de Estado costarricense atendieron en sus obras nuestros seis pensadores, los cuales fueron además partícipes activos de no pocas de las actuaciones políticas e institucionales llevadas a cabo por dicho Estado.

Finalmente, en cuanto a las contestaciones que esos pensadores ofrecieron a las inquietudes de su época y, más concretamente, por lo que al reactivado proceso de nacionalización se refiere, hay que recordar que aquellas no fueron siempre similares, como lo demuestra, por ejemplo, las respuestas divergentes dadas en torno a asuntos tan relevantes como la valoración de la herencia étnica, cultural y espiritual española, o sobre la existencia o no de un verdadero sentimiento de conciencia histórica y de identidad nacional costarricense. Y, por precisar algo más respecto a lo que aquí nos atañe, tampoco sus referentes españoles fueron comunes, ni en lo ideológico ni en lo intelectual. En ese tráfico transnacional figuraron, mezclados, los nombres de Ganivet, Menéndez Pelayo, Unamuno, García Morente, Menéndez Pidal, Ortega o Marías, entre otros.

Mas, de acuerdo con lo que antes señalé, la prueba definitiva a la que debemos someter a esos pensadores a la hora de asignarles la categoría de generación intelectual es, a mi parecer, otra. La cuestión podría resolverse mediante la contestación a esta

---

<sup>466</sup> Reafirma esta idea lo dicho por Eugenio Rodríguez Vega respecto a que quienes habían luchado del lado insurgente en 1948 formaban parte de la que éste denominó Generación del 48. Hablé de ello al analizar sus *Apuntes para una sociología costarricense*.

pregunta: ¿fueron capaces de formar una comunidad ideológica en torno a un problema significativo para la sociedad a la que pertenecían y dar a éste una respuesta satisfactoria? A mi parecer, sí, pues los que vengo denominando pensadores del nacionalismo costarricense coincidieron en acotar mediante la reinterpretación del pasado de Costa Rica su esencia como nación en un momento histórico transcendental para ésta. Y el relato que tejieron, en ocasiones ambiguo y en otras abiertamente falso, resultó admitido por el conjunto de la sociedad costarricense. Para cumplir con su objetivo esos pensadores practicaron la reconstrucción de una serie de imágenes y metáforas sociales que, a pesar de no estar libre de repeticiones acríticas y prejuicios intelectuales y políticos, les sirvió para elaborar una narración legitimadora de la época que les tocó vivir. Dado los mimbres con los que se había trenzado, esa narración se sostenía sobre la representación de una Costa Rica imaginaria a cuenta no de la investigación histórica (pues, al cabo, la mayor parte de quienes la escribieron no pasaron de historiadores aficionados), ni tampoco de un riguroso trabajo filosófico (a pesar de que la mayoría sí eran doctos en tal materia), sino de una percepción ideal, romántica y mítica de aquel país. Arribaron a ella mediante la práctica de un ejercicio de fraudulenta alquimia intelectual capaz de transformar determinados fenómenos históricos en propiedades originarias de la nación. También mediante la traslación a ésta de atributos supuestamente presentes en el ser individual costarricense. Una personificación que como uno de ellos escribió se manifestaba en el hecho de que Costa Rica era “la tierra en que hemos nacido y el hombre real que hay en cada compatriota”.<sup>467</sup> En hacer de su discurso la clave con la que interpretar la identidad de su nación en mayor o menor grado esos seis pensadores confluyeron. Dotados de esa común sensibilidad, conformaron una generación intelectual.

---

<sup>467</sup> BARAHONA (1980: 91).

## **SEGUNDA PARTE**

### CAPÍTULO III.

## UN PENSADOR INFLUYENTE: CONSTANTINO LÁSCARIS COMNENO (1923-1979)

### 1. Los años españoles y su formación intelectual (1923-1956)

#### Resumen

1. Llegado a San José en el verano de 1956, el filósofo y profesor español Constantino Láscaris Comneno (Zaragoza, 1923-San José, 1979) fue figura clave en el desarrollo de los debates que sobre la identidad nacional tuvieron lugar entre finales de la década de 1950 y la de 1970 en Costa Rica. Para saber de su pensamiento y valorar a través de él la influencia que Láscaris ejerció en los pensadores del nacionalismo costarricense con los que compartió amistad y vida académica, reviso sus años formativos en España. En un primer apartado recupero su tiempo de estudiante en la Universidad de Zaragoza y en la de Madrid, donde en 1946 se doctoró. 2. Repaso sus años como profesor adjunto en la universidad madrileña (1948-1954) y sus colaboraciones en distintas entidades de investigación (Instituto de Filosofía Luis Vives, Sociedad Española de Estudios Clásicos, Institución Fernando el Católico). 3. Sitúo las bases de su pensamiento filosófico en el panorama intelectual español del ecuador del siglo XX. 4. Finalmente, apunto los motivos de su marcha a San José en el verano de 1956 contratado como profesor por la Universidad de Costa Rica (UCR).

#### 1.1. Un joven filósofo “príncipe” de Bizancio alumno en la universidad de Franco

En los dos capítulos anteriores me he referido en unas cuantas ocasiones al filósofo de origen español Constantino Láscaris Comneno. Lo he hecho para dar a conocer su opinión respecto a la visión canónica que se tenía en Costa Rica acerca de la existencia en ese país durante la época colonial de una situación de común pobreza, visión que Láscaris matizó en la que sería la primera gran obra de su etapa americana, *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, o para dejar constancia de su creencia de que ningún intelectual extranjero influyó tanto en la primera mitad del siglo XX en esa nación como el español Miguel de Unamuno, sentir que explicitó en esa misma obra. También para comentar algunas reseñas suyas a pensadores costarricenses como Hernán G. Peralta Quirós y su *España y América. Colección de artículos de una polémica*, para dar cuenta de su valoración de la novela de juventud de Abelardo Bonilla *El Valle Nublado*, de la breve biografía y antología que dedicó a éste bajo el título, precisamente, de *Abelardo Bonilla*, o para glosar el «Prólogo» que redactó para servir de presentación a *El ser de la*

*nacionalidad costarricense* de José Abdulio Cordero. En el capítulo que ahora comienza ofreceré una semblanza intelectual del filósofo español, quien desde su llegada a San José en el verano de 1956 y hasta el instante de su prematura muerte en julio de 1979, convivió con los pensadores que aquí venimos abordando y junto a ellos reflexionó sobre la nación y la identidad costarricense. Sin duda de ninguna clase y como consecuencia de su poderoso influjo directo e inmediato, presencial, Constantino Láscaris fue la más importante referencia intelectual española con la que entre finales de la década de 1950 y la de 1970 contaron dichos pensadores. Asentado esto, en el presente apartado me detendré en sus primeros años españoles y en la formación humana y cultural que recibió en ellos.

Según consta en su partida de nacimiento, Constantino Juan Alejo Láscaris Micolaw nació en Zaragoza a las tres y media de la tarde del día 11 de septiembre de 1923, hijo legítimo de Eugenio Láscaris Labastida, natural de Zaragoza, y Nicasia Micolaw Traver, de la localidad de Valjunquera, provincia de Teruel. Eran sus abuelos paternos Manuel Láscaris Serveto, natural de Madrid y ya difunto, y María Carmen Labastida Pascual, nacida en Huesca, y los maternos Alejandro Micolaw Blasco y Adelina Traver Margalí, ambos oriundos del citado pueblo turolense de Valjunquera. El alumbramiento tuvo lugar en la vivienda que la familia habitaba en una céntrica calle zaragozana, la de Cerdán, número 19 principal.<sup>468</sup> Debo de confesar de inmediato que ofrecer información tan precisa no se debe a un afán por el dato concreto o a un desmedido puntillismo, sino a la necesidad de esa información para saber algo más sobre los orígenes familiares del personaje y, a partir de ahí, valorar la implicación que esa ascendencia genealógica tendría a lo largo de su vida. Por ello es preciso saber que, en realidad, el apellido de varonía de su padre Eugenio había sido Lascorz y no Láscaris; que su madre Nicasia llevó por ese mismo primer apellido el de Micolau y no el tan absurdo para una nativa del espacio rural turolense como lo es el de Micolaw; o que su abuelo paterno, Manuel, había nacido en la pequeña aldea del Pirineo oscense de Plan y no en la populosa urbe madrileña, siendo, claro es, bautizado como Lascorz y no como Láscaris. Y que fruto de lo anterior, nuestro personaje debió haber sido conocido, simplemente, como Constantino Lascorz Micolau, y no con el nombre compuesto y los dos apellidos tan extraños a su Aragón natal que en su partida de nacimiento figuran.

Si sucedió así fue debido al deseo de su padre, Eugenio,<sup>469</sup> por aquellos años procurador de los Tribunales en la capital aragonesa, por declararse heredero legítimo al trono de Grecia en representación de la egregia familia imperial bizantina de los Láscaris (y por extensión de la de los Comneno, lo que explica los dos apellidos con los que finalmente convivió Constantino), lo que le llevó a desarrollar a partir de 1906, año en el que falleció su padre, Manuel, un proceso de cambio de identidad legal con vistas a ser reconocido como tal. Modificó entonces Eugenio los datos que deberían haber figurado en distintas partidas de nacimiento –como acabamos de comprobar sucedió en la de su hijo Constantino, cuyos dos nombres añadidos, Juan y Alejo, no tenían otra razón de ser

---

<sup>468</sup> *Acta de inscripción de nacimiento de Constantino Juan Alejo Láscaris Micolaw* (1923). Registro Civil de Zaragoza (RCZ). Juzgado de Primera Instancia número Dos, sección 1ª, tomo 194, p. 21.

<sup>469</sup> Tracé una semblanza biográfica de este individuo de vida tan extraordinaria en SANCHO DOMINGO (2017a).



que la de helenizar un poco más su apariencia nominal– y en su acta de matrimonio con Nicasia, y solicitó incoar el oportuno expediente de rectificación de errores en un juzgado zaragozano, además de empeñarse –en la más literal acepción del término, pues los gastos económicos que ello le representó fueron enormes– en una campaña propagandística a nivel nacional e internacional en favor de sus reclamaciones dinásticas. El desafortado proyecto vital de Eugenio Lascorz Labastida, a partir del año 1935 y hasta 1961, justo un año antes de su muerte, reconocido legalmente como Eugenio Láscaris Comneno, le abocó a él y al resto de su familia a polémicas públicas y episodios poco gratos que supusieron que, llegado el momento, cuatro de sus seis vástagos hubiesen de marchar de España. Constantino lo hizo en 1956 en dirección a Costa Rica, el primogénito, Teodoro, salió en 1958 hacia Colombia,<sup>470</sup> y algún tiempo después, el tercero de los hijos, Alejandro, y la mayor de las hijas, Elena, lo hicieron rumbo a la ciudad australiana de Sídney.

Este es el lecho doméstico en el que debemos situar a Constantino Láscaris Comneno, a quien así llamaremos pues así fue conocido y así él se reconoció.<sup>471</sup> Tras su bautizo en la basílica del Pilar, los años de su infancia zaragozana transcurrieron entre las aulas del colegio que la Compañía de Jesús tenía en esa ciudad, donde cursó sus primeras letras,<sup>472</sup> y el domicilio familiar, plagado de libros y objetos de muy distinto tipo y valor de procedencia griega y bizantina que su padre Eugenio fue recolectando con la intención de sustentar, también materialmente, la razón de sus aspiraciones al trono griego. Tras terminar los estudios primarios pasó al Instituto Goya, el de mayor renombre en la Zaragoza del momento y en el que en su día había estudiado su padre. Allí cursó los años

---

<sup>470</sup> Nacido el 27 de octubre de 1921 en Zaragoza y bautizado como Teodoro Eugenio Manuel Láscaris Micolaw, el que estaba llamado a ser continuador de la reclamación legitimista lascárida estudió Derecho en la Universidad de Madrid, en cuya Facultad de Derecho ejerció como ayudante de clases prácticas entre los años 1946 y 1951 y en la que en 1952 obtuvo su doctorado. Su inestable situación laboral y el cada vez más enrarecido ambiente que desde los inicios de la década de los cincuenta rodeó a la familia le hicieron aceptar la oferta del embajador de Colombia en España, Alfredo Sánchez Bella, para marchar en 1958 como profesor a la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, con sede en Tunja. A su estadía en Colombia le seguiría un largo periplo que lo llevó a los Estados Unidos (profesor visitante en la University of Notre Dame durante el curso académico 1963-1964), Puerto Rico (profesor visitante en la Universidad de Puerto Rico en el curso 1964-1965) y, finalmente, a Venezuela, a cuya Universidad de Carabobo, Valencia, llegaría en agosto de 1965 y en la que alcanzaría amplio reconocimiento profesional. Tras nacionalizarse venezolano, en 2002 recuperó la nacionalidad española. Falleció en la Valencia venezolana en el año 2006. SANCHO DOMINGO (2017a: 135-136).

<sup>471</sup> Sin embargo y al igual que le sucediera a su padre, a sus tres hermanos y a sus dos hermanas, la identidad como Láscaris Comneno por cuya consecución y reconocimiento para todos ellos y sus descendientes Eugenio tan incansable y formidablemente había batallado durante más de medio siglo, le fue legal y definitivamente revocada. Lo indica en nota marginal su partida de nacimiento: “Nota A.- El primer apellido del inscrito, así como el primero de su padre y primero también de su abuelo paterno, quedan modificados en la forma siguiente: Lascorz en lugar de Láscaris, como figura. [...] Zaragoza. A diez de julio de mil novecientos sesenta y uno”. *Acta de inscripción de nacimiento de Constantino Juan Alejo Láscaris Micolaw* (1923). (RCZ).

<sup>472</sup> En un texto publicado en mayo de 1964 bajo el título «Autobiografía» en *Veritas*, periódico estudiantil de la Universidad de Río Piedras (Puerto Rico), Láscaris recordaba: “Estudié (y no solamente en el sentido de estar en clase, sino de verdad) en un colegio de jesuitas, desde los siete hasta los trece años. A esos estudios debo mi formación cultural básica, mi hondo respeto por el saber y por los clásicos, mi amor por las humanidades, una real agilidad para el cálculo matemático, una formación enciclopédica bien dirigida, y un escepticismo para los ritos religiosos”. Cito a partir de LÁSCARIS (1981a: 155). Se trata del primero de sus textos americanos en que aparece una mención expresa a la leyenda familiar, al declararse “Griego por tradición paterna”. De este artículo extraigo algunas de las noticias que aparecen en las siguientes páginas sobre sus primeros años formativos. También de la entrada que le dedica la página web de la Fundación Gustavo Bueno a cuenta de su proyecto Filosofía en español. <http://www.filosofia.org/ave/001/a441.htm>.

iniciales del bachillerato hasta que toda la familia hubo de trasladarse en el verano de 1939 al País Vasco, al ser nombrado Eugenio por el régimen de la recién nacida España de Franco para un cargo tan relevante como el de responsable máximo del Juzgado de Instrucción de Responsabilidades Políticas de San Sebastián. Una vez terminado el bachillerato en el Instituto de San Sebastián y superado con la calificación de notable el examen de verificación del correspondiente título, Constantino regresó a su ciudad natal e ingresó en la Facultad de Derecho de la Universidad de Zaragoza, cuya nueva sede acababa de inaugurarse. Muy posiblemente animado en esa iniciativa por su padre Eugenio, licenciado unos años atrás en esa misma disciplina y en esa misma universidad, a los pocos meses, sin embargo, el joven Constantino cambió de facultad, inscribiéndose como alumno en la de Filosofía y Letras, en la que cursaría los dos primeros años de la carrera de Filosofía con notas bastante aseadas (dos matrículas de honor en el curso 1941-1942 y sobresaliente en el examen conjunto de Estudios Comunes verificado tras concluir el siguiente).<sup>473</sup>

El motivo de ese cambio fue la impresión que causaron en Láscaris las clases que para distraerse siguió en esta última Facultad y que impartía un maestro todavía joven, Eugenio Frutos Cortés, quien sería su primera gran influencia intelectual. Nacido en 1903 en Gureña, provincia de Badajoz, y licenciado en Filosofía por la Universidad de Madrid en 1925, Frutos había comenzado su labor docente en los cursos para extranjeros de la Residencia de Estudiantes, institución en la que tuvo por maestros a pensadores del fuste de Américo Castro, Manuel García Morente, Ramón Menéndez Pidal o Julián Ribera, por condiscípulos a Amado Alonso, Dámaso Alonso o Joaquín Casaldueiro, y por compañeros de tertulias a Rafael Alberti, Federico García Lorca o Pedro Salinas, entre otros. En tabladas esas amistades, en el año 1928 Frutos ganó por oposición la plaza de catedrático en el Instituto de Enseñanza Media de Pontevedra, y tras pasar por otros tantos centros de enseñanza de Manresa, Cáceres y Barcelona, en julio de 1942 obtuvo la cátedra de Filosofía del Instituto Goya, labor que desde ese mismo año compaginó con un puesto como profesor auxiliar de la cátedra de Filosofía de la Universidad de Zaragoza (en 1947 sería nombrado profesor titular y, finalmente, en 1951, ocupó la cátedra de Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos de esa universidad). Allí transmitió su magisterio a discípulos entre los que cabe destacar, por primeros y excepcionales, además de al propio Láscaris, a jóvenes llamados a ser en las siguientes décadas figuras señeras de la inteligencia nacional, hombres como los aragoneses Fernando Lázaro Carreter y Félix Monge Casao, filólogos ambos, o el riojano Gustavo Bueno Martínez.<sup>474</sup>

Iniciada en el curso que Frutos impartía y al que Láscaris asistió como oyente, la relación entre maestro y discípulo fue más allá de lo puramente intelectual, y éste reconocería “que un hombre, Eugenio Frutos, marcó entonces mi vida”.<sup>475</sup> A ello sin duda contribuyó el que por aquellos años la enseñanza de la filosofía en la capital aragonesa, si hacemos caso de lo que dijera el amigo de Láscaris y también discípulo de Frutos, el

---

<sup>473</sup> *Registro de identidad escolar de Constantino Láscaris Comneno (1941-1943)*. Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza.

<sup>474</sup> MONTANER FRUTOS (1991: xxxvii- xxxviii).

<sup>475</sup> LÁSCARIS (1981a: 155).

ya citado Gustavo Bueno, era una ocupación escasamente institucionalizada y de índole casi familiar en torno, precisamente, al profesor Frutos.

De la Universidad de Zaragoza conservo el mejor recuerdo. Allí estaba ejerciendo el “ministerio” de la Filosofía D. Eugenio Frutos. Representaba una verdadera excepción en el país por aquel entonces, una especie de islote o ínsula, por su profunda cultura científica e histórica, su liberalismo, su naturaleza práctica y su temperamento poético, que a mí entonces me parecía tan extraño en un filósofo. En torno a Frutos nos agrupábamos algunos estudiantes, que profesionalmente íbamos a dedicamos al oficio (entre ellos recuerdo principalísimamente a mi amigo Constantino Láscaris) y otros que, orientados hacia otros menesteres, tenían mucha relación con nosotros: Félix Monge, Fernando Lázaro Carreter...<sup>476</sup>

Un reconocimiento que el último de los nombrados por Bueno, Fernando Lázaro Carreter, retomó en un texto en homenaje al maestro, cuyo hogar literaria y retrospectivamente transformó en una pequeña corte de los milagros:

En torno de la mesa, con don Eugenio, están también, agudísimos y ávidos, Monge, Bueno y Láscaris. Y como en rito de catacumba, único lugar donde se goza de libertad verdadera, saltan nombres proscritos o recelados: don Eugenio nos habla de Valle y de Alberti, de Lorca o de Dámaso Alonso. Son testimonios directos, sencillos, sobre personas que él ha conocido: ni mitos ni demonios. Frutos, poeta él mismo, habla de los poetas como amigo. Lo mismo nos lee a Gerardo Diego que a Cernuda. La guerra no ha pasado por aquella mesa de camilla: sobre ella circula, libremente y sin salvoconducto, la España rota pero allí entera.<sup>477</sup>

De esa forma, entre las clases en la universidad y los cafés vespertinos en la residencia privada del profesor, ese reducido grupo de aprendices oyeron de boca de aquél y pudieron acceder por vez primera no sólo a literatos como los antes mencionados, sino a las obras de filósofos como Henri Bergson, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Max Scheler o Jean-Paul Sartre.<sup>478</sup> Ello suponía una excepción en una ciudad de provincias como lo era Zaragoza, y también en un país en blanco y negro como la España de comienzos de la década de 1940. En ese “islote o ínsula” que Bueno dijo representó la enseñanza humanística y filosófica de Eugenio Frutos, acosada por un saber proclamado por sacerdotes-filósofos encargados de recuperar una escolástica medieval en forma de tomismo redivivo, habitó el joven Láscaris, y tal vez la cultura científica e histórica emanada del extremeño, su pasión por la poesía, su gusto por la práctica empírica y su humanismo liberal, sirviesen al zaragozano para armar no sólo su universo intelectual, sino también su experiencia como ser humano.

---

<sup>476</sup> BUENO MARTÍNEZ (1973: 128).

<sup>477</sup> LÁZARO CARRETER (1977: 191). El libro del que proceden estas palabras, *Estudios en homenaje al Dr. Eugenio Frutos Cortés*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1977, fue un esfuerzo colectivo en el que Láscaris colaboró con el texto «Los perros filósofos y los filósofos mordedores», pp. 177-185.

<sup>478</sup> A modo de ejemplo del papel desempeñado por Eugenio Frutos en la recepción de esa nueva filosofía podemos considerar lo sucedido con Martin Heidegger. Si exceptuamos a José Ortega y Gasset, la asimilación de la obra de Heidegger en España fue lenta y tardía. Xavier Zubiri tradujo «¿Qué es metafísica?», *Cruz y Raya*, 6 (1933), pp. 85-115, y en plena guerra civil Pedro Laín Entralgo se acercó al alemán en «Quevedo y Heidegger», *Jerarquía*, 3 (1938), pp. 197-215. A partir de ahí y tras las aportaciones de diversos autores, Frutos publicó «La interpretación existencial del Estado en Heidegger», *Revista de Estudios Políticos*, 39-42 (mayo-diciembre de 1948), pp. 159-167, texto que buscaba relacionar el pensamiento heideggeriano en torno al Estado con lo escrito por los adalides del fascismo español, caso de Ramiro Ledesma Ramos o del mismísimo José Antonio Primo de Rivera.

En cualquier caso y exceptuado el espacio doméstico que Eugenio Frutos le ofrecía a él y al resto de sus compañeros de inquietudes intelectuales, fue en el clima duro de una universidad de provincias donde debió velar sus primeras armas intelectuales el novel Constantino Láscaris. Otro de sus camaradas de aquellos años, el por entonces estudiante de filología Manuel Alvar López, recordaba así, casi medio siglo después, una Facultad de Filosofía y Letras que definía para el año 1941 como “una fábrica de hielo” en la que el “estudiante más lleno de fervor no tardaría mucho en sentir cómo el corazón había dejado de latirle”. Y añadía que más allá del filólogo Francisco Ynduráin:

Del resto, nada: el profesor que mantenía la clase en un angustioso terror, el que no venía nunca, el que nos marcaba en un libro de segunda enseñanza la lección de cada día, el que preparaba oposiciones a cualquier cosa que nada tuviera que ver con lo que debía enseñarnos. Nadie quiso enterarse de que allí había unos muchachitos ansiosos de saber. Muchachos que venían, por ejemplo, del Instituto «Goya», donde habían conocido a grandes maestros.<sup>479</sup>

Uno de los factores que ayudó a articular al breve grupo de amigos universitarios de los que Láscaris se rodeó fue que en esa recién construida Facultad de Filosofía y Letras, como en las demás facultades del país, los dos primeros cursos eran comunes a todos sus estudiantes (y de ellos saldrían, pasados los años, hasta nueve catedráticos de universidad: los filólogos Manuel Alvar, Fernando Lázaro, Félix Monge y Tomás Buesa Oliver, el historiador Antonio Ubieto Arteta, los geógrafos Joaquín Bosque Maurel y Alfredo Floristán Samanes y el filósofo Gustavo Bueno, además, claro, de Constantino Láscaris). También el que como fue tónica habitual en la universidad española hasta bien entrada la década de 1960, la inmensa mayoría de sus estudiantes compartían unas mismas raíces socioeconómicas, hijos e hijas de los políticos, empresarios, militares y profesionales burgueses vencedores de la guerra civil (el propio Láscaris hijo de un procurador que tras ocupar el decanato de su colegio profesional y ejercer durante la contienda como juez de un tribunal militar, lo hizo luego como juez de responsabilidades políticas). Unos estudiantes agraciados sobre los que “recaían todos los recursos ofrecidos, incluidos los cursillos acelerados y los «exámenes patrióticos»”,<sup>480</sup> y que en el caso de la capital aragonesa, y sobre todo en los primeros años de la década de 1940, según el testimonio de uno de ellos, el antes citado Tomás Buesa, amigo de Constantino Láscaris, solían “ir a clase con chaqueta y corbata, levantándose muy comedidos cuando entraba el profesor”.<sup>481</sup>

Un dato relevante para entender la universidad de la que Constantino Láscaris fue alumno es el de la obligatoriedad impuesta a todos los universitarios del país de afiliarse al Sindicato Español Universitario, el popularmente conocido como SEU, instrumento con el que el Nuevo Estado trató de dominar la universidad española de posguerra proyectando sobre los estudiantes un mensaje marcadamente político, fascista y radicalizado, con la intención declarada de imbuir a través suyo el ideal

---

<sup>479</sup> ALVAR LÓPEZ (1993: 23).

<sup>480</sup> BALDÓ LACOMBA (2007: 79).

<sup>481</sup> BUESA OLIVER (1993: 51). Según asegura Miguel Ángel Ruiz Carnicer en su estudio de la Universidad de Zaragoza de posguerra, en la tabla de distribución del alumnado oficial por facultades para el año académico 1941-1942 y para todos los cursos, en la de Filosofía y Letras hubo 76 alumnos y 159 alumnas y, en 1942-1943, 83 y 162, respectivamente. RUIZ CARNICER (1989: 22).

nacionalsindicalista en la universidad. Para lograr tales objetivos, en el Distrito Universitario de Zaragoza, dirigido por los años en los que Láscaris allí estudiaba por Antonio Zubiri Vidal, el SEU implementó iniciativas como la Joven Academia. Nacida en enero de 1941 y dividida en cuatro secciones (Ciencias Médicas, Ciencias Históricas, Ciencias Políticas y Filosóficas y Artes Literarias), sería en esta última donde destacó, precisamente, la presencia de Eugenio Frutos, ocupado en contribuir a aquellas de sus sesiones en las que se comentaban obras poéticas y en las que los alumnos se atrevían a exponer sus primeros trabajos.<sup>482</sup> Y aunque no tengo evidencia de ello, no es de extrañar que en esas sesiones de la Joven Academia participase un Constantino Láscaris a lo largo de toda su vida cercano, como iremos viendo, a la creación poética.

Pero por encima de la promoción de actividades culturales, el SEU tenía objetivos políticos. Uno de los más importantes o, al menos, de los más visibles, fue el de conformar la Milicia Universitaria, organización mediante la que se pretendía formar a los jóvenes en el espíritu del 18 de julio y dotarles de una instrucción premilitar superior. A esa misión primera se sumó la del mantenimiento del orden público en los campus, lo cual, por cierto, no impidió en la campamental España de la época y por lo que sabemos sucedió en Zaragoza, que sus miembros se paseasen también fuera de los recintos universitarios embutidos en el pertinente uniforme color gris. En ese contexto es fácil aceptar la existencia de la que se ha denominado “Universidad Azul”, adjetivo debido no al uniforme de la susodicha Milicia Universitaria –gris–, sino al cromatismo de las camisas del partido único, la Falange Española Tradicionalista y de las JONS (FET y JONS, en el lenguaje del momento), en cuyas Milicias, dicho sea de paso, la Universitaria se integraba. En esa universidad politizada y, sobre todo, militarizada, debieron hallar hueco jóvenes como Láscaris, Lázaro Carreter, Monge o Bueno.<sup>483</sup>

Visto lo anterior, a esos y a otros jóvenes universitarios de la Zaragoza de los primeros cuarenta sólo les quedaba la opción de una formación autodidacta, limitada siempre por la penuria moral y cultural del entorno, o la de cobijarse bajo el manto protector, no ya de la advocación mariana local, sino de la sapiencia y bonhomía de algún profesor a salvo de la reinante inanidad humana e intelectual. Porque tampoco lejos del recinto académico las posibilidades eran muchas, severamente restringido el acceso a todo escrito tenido por contrario al sentir de las nuevas autoridades y sin apenas oportunidades de asistir a espectáculos culturales, escasos y, en no pocas ocasiones, económicamente prohibitivos incluso para esos hijos seleccionados de la buena sociedad local. Alguna representación teatral en el patio de la Audiencia Provincial, en el Teatro Principal, el Casino Mercantil o el cine Goya. O alguna proyección cinematográfica en

---

<sup>482</sup> RUIZ CARNICER (1989: 58).

<sup>483</sup> Para cumplir con sus misiones y formar a los jóvenes en el espíritu de la cruzada, la Milicia Universitaria disponía de un oficial de día en la universidad de la misma forma que lo había en los cuarteles, el cual podía arrestar a quien perturbase el discurrir pacífico. A partir de 1944 y al tiempo que las potencias del Eje perdían la guerra, la Milicia Universitaria acabó transformada en lo que se denominó Instrucción Premilitar Superior, un lugar en el que prestar el servicio militar obligatorio de manera más cómoda y con rango de oficial, con lo que el uniforme gris fue desapareciendo de los campus universitarios españoles. BALDÓ LACOMBA (2007: 85); RUIZ CARNICER (1996: 469-473). Hay una fotografía de Manuel Alvar, Tomás Buesa y Constantino Láscaris uniformados, caminando frente a las escaleras de la Diputación Provincial de Zaragoza, en la plaza de España y en dirección al paseo de la Independencia. La imagen está fechada, a mano, a 13 de marzo de 1943. BUESA OLIVER (1993: 49).

las salas comerciales, pues ni tan siquiera de un cineclub pudieron disfrutar esos muchachos (éste se inauguraría al poco de la marcha de Láscaris y su grupo de amigos de la ciudad). Así que con traje civil o con sus uniformes grises con el cordón azul celeste que era propio a la Milicia Universitaria de Filosofía y Letras, esos jóvenes se pasearon ante un fondo de hambre, hipocresía y silencio popular por las calles y plazas de la capital aragonesa,<sup>484</sup> una ciudad hosca habitada por muchos militares y no pocos falangistas, ufanos todos del triunfo tan recientemente logrado.

Superado con sobresaliente el examen conjunto de Estudios Comunes en el verano de 1943, la falta de la correspondiente especialidad en Zaragoza llevó a Constantino Láscaris hasta la Universidad de Madrid, la cual y en un claro proceso de centralización propiciado por la *Ley de Ordenación Universitaria, de 29 de julio de 1943*, era la única autorizada a disponer de las distintas secciones en que quedaron divididos los estudios humanísticos (Historia, Historia de América, Filología Semítica, Filología Clásica, Filología Románica, Filosofía y Pedagogía), lo que implicaba su control absoluto de la dispensa del título de doctorado. Ayudó a Láscaris la oportuna concesión de una beca estatal, viéndose acompañado en el viaje de sus amigos Gustavo Bueno –que junto a él cursaría filosofía–, Fernando Lázaro y Félix Monge –que asistirían a clases de filología–. Con ese traslado se produciría también el reencuentro de Constantino con el resto de su familia, pues el patriarca Eugenio había decidido, tras abandonar San Sebastián y concluida su posterior estancia en Barcelona entre los veranos de 1942 y 1943 como miembro de la Auditoria de Guerra de la IV Región Militar, la marcha a Madrid para, desde allí, impulsar con todavía mayor brío sus aspiraciones al trono de Grecia.

Voluntariamente erigida sobre los escombros bélicos de la universidad republicana, las obras de la Universidad de Madrid habían comenzado en 1940 y sus primeras edificaciones se inauguraron coincidiendo con la llegada de Láscaris y sus amigos a la capital de España, en los primeros días del otoño de 1943. Podemos hacernos una cabal idea de cuál fue la universidad que esos jóvenes encontraron si revisamos las imágenes que al poco de matricularse éstos en ella ofreció el periódico *ABC* con motivo de la apertura de la Ciudad Universitaria. Acto celebrado –y tampoco casualmente– el 12 de octubre de dicho año, en las fotografías que el periódico de la derecha monárquica española publicó puede verse, según reza el pie de foto:

---

<sup>484</sup> Prueba de esa degradación moral y del estado de absoluta necesidad material de buena parte de la población es el informe elevado en 1942 al Patronato de Protección a la Mujer por el denominado El Bloque contra la inmoralidad pública de Zaragoza. Con el título *Moralidad en Zaragoza*, el informe comenzaba: “Terminada la guerra de Liberación, y como secuela de la misma, ofrecía esta capital el más bochornoso y degradante espectáculo en relación con la pública inmoralidad. El ambiente era irrespirable puesto que por doquier imperaba la mayor desvergüenza e inmoralidad”. Continuaba señalando que éstas –la desvergüenza y la inmoralidad– se escondían en los salones de cine, en los teatros y en los bailes clandestinos. Pero el problema más importante se daba en las calles y los paseos en los que trabajaban numerosas jóvenes prostitutas, “de quince a veinte años en su mayoría”, que por edad no eran admitidas en los prostíbulos. También en las cinco casas destinadas al alquiler de habitaciones por horas para la práctica furtiva de sexo, conocidas como *hotel meublée*, en las cuales se admitía a “hombres y mujeres de todas clases y, edades, a veces de catorce años que entraban inocentes y salían pervertidas”. En Assumpta Roura, *Mujeres para después de una guerra. Informes sobre moralidad y prostitución en la posguerra española*, Barcelona, Ediciones Flor del Viento, 1998, pp. 75-78. Cito a partir de GRACIA GARCÍA y RUIZ CARNICER (2001: 398-401).

Aspecto del Aula Magna de Filosofía y Letras durante el acto inaugural; S. E. el Jefe del Estado en el momento de pronunciar su interesantísimo discurso; el Caudillo, al depositar una corona de laurel ante la Cruz de los Caídos y presenciando el desfile del Ejército y la Milicia Universitaria.<sup>485</sup>

En un acto rebosante de gente, con una cruz de dieciocho metros de altura dedicada a la memoria de los caídos “por Dios y por España”, con militares jóvenes y jóvenes militarizados, con la presencia de Francisco Franco, del ministro de Educación Nacional, el turolense José Ibáñez Martín, del jefe nacional del SEU, Carlos María Rodríguez de Valcárcel, de altos mandos militares y de la cúspide de la Iglesia española, y ante una corona de flores que con la leyenda «La Universidad española a los héroes de la Ciudad Universitaria» resumía el evento, el complejo universitario quedó encargado de fijar el recuerdo de los vencedores de la guerra en el paisaje urbano madrileño.<sup>486</sup> Depurada de muchos de los mejores, mediocre en su nivel profesoral, falta de un moderno espíritu de enseñanza y sometida pese a la propaganda oficial a penurias económicas, era por entonces rector el también zaragozano Pío Zabala y decano de Filosofía y Letras el salmantino Eloy Bullón Fernández. Tuvo esta Facultad entre sus secciones la de Filosofía, en la que Láscaris ingresó, estructurada internamente en once cátedras: Lógica, Cosmología, Psicología experimental y racional, Estética (Principios e Historia de las ideas estéticas), Ética general y Ética especializada y sociología, Metafísica (Ontología y Teodicea), Metafísica (Crítica), Historia de la Filosofía española, Filosofía de la historia, Psicología experimental y Psicología racional.

Láscaris, pero también el resto de los amigos que con él habían hecho el viaje desde Zaragoza, hallaron pronto en la universidad madrileña la persona encargada de continuar incentivando sus inquietudes intelectuales y de acrecentar el horizonte de unas miradas cada vez más distanciadas de la realidad gloriosa que proclamaba la España del franquismo imperial. Esa persona fue Santiago Montero Díaz, rehabilitado tras la correspondiente depuración y catedrático desde 1941 de Historia Universal Antigua y Media en la Universidad de Madrid. Natural de El Ferrol, donde había nacido en el año 1911, Montero Díaz se licenció en 1929 en Filosofía y Letras (sección de Historia) en la Universidad de Santiago de Compostela y se doctoró en 1933 en la de Madrid. Tras dar clases en la universidad de su Galicia natal, ganó en febrero de 1936 la cátedra de Historia Universal de la Edad Media en la de Murcia. Falangista y admirador convencido de los Estados fascistas, en el momento en que Láscaris llegaba a Madrid, Montero Díaz mantenía una alta posición entre las elites intelectuales del régimen y, en provecho de éste, daba a prensas obras en aquel instante de título tan apropiado como el de *Política nacional y Política internacional. Idea de Imperio* (1943).<sup>487</sup> Sin embargo, el hecho de

---

<sup>485</sup> «De la solemne inauguración de la Ciudad Universitaria», *ABC*, 13 de octubre de 1943, p. 3.

<sup>486</sup> RODRÍGUEZ-LÓPEZ (2016: 106-107). En un trabajo imprescindible sobre el tema, la autora hace de la Ciudad Universitaria “para Madrid y para el primer franquismo uno de sus lugares de memoria más sobresalientes”. RODRÍGUEZ-LÓPEZ (2002: 235). Se trató, como escribiese Alfonso de Ascanio al concluir la guerra, de hacer de la Ciudad Universitaria madrileña el “hogar espiritual de toda la Hispanidad”. Alfonso de Ascanio, *España Imperio. El nuevo humanismo y la Hispanidad*, Ávila, Librería Religiosa Sigirano Díaz, 1939, p. 112. Cito a partir de ESCUDERO (1994: 197).

<sup>487</sup> Santiago Montero Díaz, *Política nacional y Política internacional. Idea de Imperio*, Madrid, Escuela de Formación y capacitación de la Vieja Guardia, 1943. Sobre el personaje conviene revisar la biografía política e intelectual firmada por Xosé Manoel Núñez Seixas. NÚÑEZ SEIXAS (2012).

perseverar en esa postura política cuando el franquismo reorientó su adscripción internacional al calor de la inminente victoria de las potencias aliadas le granjeó las primeras antipatías entre los círculos de poder del régimen, que culminaron con su caída en desgracia a finales de febrero de 1945 y su confinamiento durante unos meses a la villa de Almagro. Ante la noticia, estudiantes universitarios madrileños, la mayor parte de ellos de la Facultad de Filosofía y Letras, acudieron a la estación de Atocha para tratar de impedir la salida del tren en el que el catedrático debía marchar. No sabemos si pudo estar entre estos el propio Constantino Láscaris, aunque sí que fueron disueltos por la policía sin que la prensa rindiese cuentas del incidente. Sustituido por su por entonces ayudante de cátedra, Alfredo Sánchez Bella, Montero Díaz se reincorporó a la docencia a finales del curso 1944-1945.<sup>488</sup>

A lo largo de su carrera como catedrático de Historia en la Universidad de Madrid, Montero Díaz dirigió numerosas tesis doctorales. Entre las que tuteló por esos primeros años figuran las de historiadores como Rafael Calvo Serer, Federico Suárez Verdeguer, Carlos Eduardo Corona Baratech o Francisco Solano Aguirre, pero también las de filósofos como José María Sánchez de Muniaín Gil o la del compañero de Láscaris, Gustavo Bueno.<sup>489</sup> Y también, claro, la del propio Constantino Láscaris, tesis que bajo el título de *El pensamiento filosófico de Quevedo* el hijo del pretendiente legitimista al trono heleno defendió al poco de cumplir los veintitrés años, el 4 de noviembre de 1946, ante un tribunal formado por Eloy Bullón Fernández, Anselmo Romero Marín, Juan Francisco Yela Utrilla y los citados Sánchez de Muniaín y Montero Díaz. En el acto de defensa, el doctorando volcó su esfuerzo en hacer un estudio expositivo de las ideas filosóficas contenidas en la obra del literato del XVII español, y los puntos que trató fueron los siguientes:

I. Quevedo en la Historia de la Filosofía, estudiando su posición, especialmente dentro de la corriente senequista española. II. La visión de la Historia de la Filosofía contenida en la obra de Quevedo. III. El concepto de Naturaleza, estudiando especialmente el concepto de “discordia cósmica” y la crítica y valoración de la astrología y la alquimia. IV. La “Hermenéutica antropológica: la conciencia que el hombre tiene de lo que él mismo es”, destacando especialmente el concepto de “cuidado”, como resultado de la superación de la “confusión”. V. La “Hermenéutica antropológica: el hombre como anhelo de autosuperación”. El fracaso teórico del hombre cuando intenta superar el cuidado por los caminos de la política, el amor, amistad y la filosofía, siendo la moral senequista, cristianizada, la que permite dicha superación, dándose en ese punto el hallazgo de la fe. VI. El hallazgo de la fe da la posesión al creyente, de las tres verdades, de raíz agustiniana, fundamentales: la separabilidad y espiritualidad del alma humana,

---

<sup>488</sup> NÚÑEZ SEIXAS (2012: 162-166).

<sup>489</sup> Rafael Calvo Serer, *Menéndez Pelayo y la decadencia española* (1940), Federico Suárez Verdeguer, *La visita de Don Juan de Ribera a la Universidad de Valencia* (1942), Carlos Eduardo Corona Baratech, *Don José Nicolás de Azara, agente general y ministro de España en Roma (1765-1798)* (1945), Francisco Solano Aguirre, *Sobre los fundamentos históricos de la noción de materia* (1946); José María Sánchez de Muniaín Gil, *Teoría de la belleza del paisaje* (1942) y Gustavo Bueno Martínez, *Fundamento formal y material de la moderna filosofía de la religión* (1947). <http://www.filosofia.org/ave/001/a020.htm>. No debe extrañar que Montero Díaz dirigiese tesis de filosofía, pues además de por razones de administración universitaria, conocía bien esa materia. En el primer semestre del año 1933 había estado pensionado por la Universidad de Santiago para realizar estudios de Metodología, Filosofía y Teoría de la Historia en la Universidad Friedrich-Wilhelm de Berlín, donde investigó la figura de Agustín de Hipona y la de su colaborador hispano, Paulo Orosio, encargados de fusionar el legado filosófico clásico con el cristianismo. NÚÑEZ SEIXAS (2012: 77-79).



la Providencia y la existencia de Dios; terminando Quevedo por la afirmación de la existencia de Dios y la incognoscibilidad de su esencia.<sup>490</sup>

Debió quedar agradablemente convencido el tribunal, pues concedió al examinado el premio extraordinario de doctorado. Además, esos tres años bajo la tutela del mordaz, culto y satírico catedrático gallego, permearían a Láscaris tanto en lo intelectual como en lo personal, influencia desarrollada en las aulas universitarias y en las mesas de las tabernas y cafés de la noche madrileña de la que Montero Díaz era asiduo, y que dejaría en el alumno el recuerdo de que en la Universidad de Madrid tuvo “profesores muy malos y algunos muy buenos”, brillando entre estos últimos con luz propia el ferrolano, a quien definiría como “espíritu palpitante y hombre contradictorio” al que decía deber mucho.<sup>491</sup>

Al igual que había sucedido en la Universidad de Zaragoza, en la Central Láscaris tuvo compañeros de promoción que pasados unos pocos años descollarían en el por entonces pequeño mundo de la filosofía española. Gonzalo Fernández de la Mora, Carlos París Amador, José Perdomo García o el padre dominico José Todolí Duque son algunos de sus nombres. Pero de entre esos compañeros cabe destacar a Gustavo Bueno, un año más joven que él y con quien venía coincidiendo en las aulas desde sus tiempos de muchachitos imberbes en el zaragozano Instituto Goya, al que sabemos el primero se había trasladado desde su Santo Domingo de la Calzada natal para estudiar en él los dos últimos años de bachillerato. En la amistad intensa se acompañarían el resto de sus días, como reconoció el propio Bueno al recordar al aragonés como “mi alter ego Constantino Láscaris”.<sup>492</sup> Y sería precisamente con el riojano con el que un Láscaris a punto de defender su investigación doctoral recibió el encargo de redactar, en su calidad compartida de estudiantes universitarios españoles, una ponencia destinada al XIX Congreso Mundial de *Pax Romana* que iba a celebrarse con doble sede en Salamanca y El Escorial los meses de junio y julio del año 1946.

*Pax Romana* había sido fundada en 1921 en la Universidad Católica de Friburgo a modo de fraternidad cristiana por un grupo de estudiantes de tres países neutrales en la Gran Guerra (España, Holanda y Suiza). Organización formativa y militante del catolicismo político europeo integrada en Acción Católica, se ocupó desde bien pronto de promover el apostolado seglar en el ámbito de las relaciones internacionales, siendo uno de los instrumentos con los que la jerarquía católica trató de resistir a las corrientes laicistas, liberales y socialistas imperantes en la época. Dotada de tales atributos, un franquismo internacionalmente aislado tras la derrota de los fascismos europeos descubrió pronto el atractivo que para la defensa de sus intereses políticos podía tener *Pax Romana*, a la cual recurrió como fórmula de ruptura del cerco diplomático al que estaba siendo sometido. Sirvió a ese objetivo el que cuando en el año 1945 Alberto Martín

---

<sup>490</sup> *Sumarios y extractos de las tesis doctorales leídas desde 1940 a 1950 en las secciones de Filosofía y Pedagogía*, Madrid, Universidad de Madrid, 1953, pp. 83-84. <http://www.filosofia.org/ave/001/a020.htm>.

<sup>491</sup> LÁSCARIS (1981a: 155). Fernando Lázaro recuerda la presencia de los cuatro amigos llegados de la Universidad de Zaragoza –él, Bueno, Láscaris y Monge– entre la bohemia ilustrada y anárquica que presidía Montero Díaz, cuya figura remediaba su situación de orfandad intelectual y emocional. De esta forma el catedrático suplía, ahora en bares llenos de voces y humo y no en la calidez tranquila de un salón doméstico, la falta dejada en esos jóvenes por Eugenio Frutos. LÁZARO CARRETER (1977: 192). También recuerda al Montero Díaz, no en las aulas, pero sí “maestro fuera de ellas”, BUENO MARTÍNEZ (1973: 129).

<sup>492</sup> BUENO MARTÍNEZ (1989: 27).

Artajo, a la sazón presidente de Acción Católica Española y miembro destacado de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, fue nombrado ministro de Asuntos Exteriores, uno de sus hombres de confianza y colaborador cercano, Joaquín Ruiz-Giménez, presidiese desde 1940 dicha organización.<sup>493</sup> Decidido a ganarle toda la utilidad posible a esa circunstancia, el régimen promovió la celebración en España de un congreso de la también conocida como “Internacional católica”.

Ideado por el Estado como una maniobra antibloqueo y por los católicos españoles como un intento de conectarse con las redes ideológicas transnacionales que les eran afines, Ruiz-Giménez, con el apoyo de políticos como el democristiano italiano Amintore Fanfani, logró renovar la concesión a España del mencionado XIX Congreso Mundial de *Pax Romana*. Un innegable éxito de la dictadura que logró romper la posición contraria de los católicos franceses, seguidores de la política de “mano tendida” del filósofo católico Jacques Maritain –formado en la Escuela de Lovaina del cardenal Mercier, Maritain se alineó con la doctrina social de la Iglesia promovida por el padre Georges Ruten, creador en los primeros años del siglo XX del sindicalismo católico belga– y de los católicos y curas vascos refugiados en Gran Bretaña, y para con el que el régimen no escatimó en gastos. Como afirma Glicerio Sánchez:

El presupuesto y los servicios del Ministerio de Asuntos Exteriores se entregaron a la preparación, traída y asistencia de los congresistas. El Ministerio costeó el viaje a España y la estancia de periodistas europeos y sudamericanos para que informaran favorablemente sobre el desarrollo del Congreso, y facilitó la entrada desde Italia a estudiantes católicos exiliados de los países del Este de Europa.<sup>494</sup>

El encuentro de la “Internacional católica” se inauguró el día 21 de junio de 1946 en Salamanca y se clausuró el siguiente 4 de julio en El Escorial.<sup>495</sup> Asistieron más de quinientos participantes, aproximadamente la mitad de ellos extranjeros. Fue especialmente nutrida la presencia de representantes latinoamericanos (ciento treinta y nueve), con nombres ya vistos en páginas anteriores u otros que veremos más adelante, como los nicaragüenses Pablo Antonio Cuadra, Carlos Martínez Rivas y Julio Ycaza Tigerino, , el ecuatoriano Jorge Mencías Chaves, el boliviano Jorge Siles, el peronista y presbítero argentino Juan Ramón Sepich Lange o, llegado desde Chile, el filósofo y también sacerdote Osvaldo Lira Pérez.<sup>496</sup> Sin embargo, no contó la reunión con representantes de Honduras, de la República Dominicana de Rafael Leónidas Trujillo, ni de la Costa Rica del presidente Teodoro Picado Michalski.

Siendo asunto central del Congreso el papel del universitario católico como agente de proselitismo, y organizadas las ponencias en función de seis grandes temas,

---

<sup>493</sup> Joaquín Ruiz-Giménez Cortés (1913-2009) fue elegido presidente de *Pax Romana* en el Congreso de Washington de 1939 con el encargo, entre otros, de preparar la organización de la próxima reunión que debería celebrarse en Zaragoza en 1940. La guerra lo impidió, y *Pax Romana* no pudo reanudar sus actividades hasta 1945.

<sup>494</sup> SÁNCHEZ RECIO (2005: 233-234).

<sup>495</sup> Sobre el XIX Congreso Mundial de *Pax Romana*, <http://www.filosofia.org/ave/001/a049.htm>.

<sup>496</sup> Es precisamente a cuenta de la actuación de los asistentes latinoamericanos al cónclave católico como mejor podemos descubrir la mezcla en él de lo religioso y lo político. Narra Javier Tusell que varios delegados de esas naciones intervinieron en actos de carácter netamente político, visitando instituciones como las Falanges Juveniles de Franco. TUSELL (1984: 128).

Constantino Láscaris y Gustavo Bueno intervinieron, como antes señalé, en calidad de representantes del alumnado universitario español (de las tres categorías en las que por su mayor o menor prestigio intelectual se dividió a los intervinientes –en ese orden, delegado, observador e invitado–, Láscaris y Bueno lo hicieron en esta última). Su exposición tuvo lugar en la sede salmantina y se incluyó en la primera de las seis ponencias que estructuraban el encuentro, “El universitario católico ante los problemas de la persona humana”. De la experiencia de ambos ponentes nos han quedado las palabras que escribiera el más joven de ellos, Gustavo Bueno:

Lo que sí creo saber (y cualquiera podrá comprobar si lee aquella ponencia, que supongo se conservará en algún archivo) es que el documento fue redactado dentro de la más estricta ortodoxia tomista, pero que, por iniciativa mía, pusimos en ella una «firma», es decir, una señal o indicio que diese testimonio, cuando fuera oportuno, de la actitud de sus redactores. Esta señal fue una tesis solemne que proponíamos en la ponencia como corolario de nuestra argumentación metafísica, una tesis por la que proclamábamos el derecho de la persona humana a comer carne y en la que condenábamos enérgicamente al vegetarianismo. Recuerdo el placer que los autores experimentábamos en el momento en el cual, en el Paraninfo pontificio de Salamanca, los asistentes, entre ellos graves y multicolores prelados, al llegar al final de la hoja en la que estaba nuestra tesis, cabeceaban en signo de aprobación, acaso encontrando algo de originalidad en aquella llanura escolástica; recuerdo la satisfacción que nos produjo el hecho de ser llamados por unos obispos que nos felicitaron efusivamente. [...] Lo que también puedo decir en defensa retrospectiva de mi conducta juvenil es que yo me abstuve de toda ulterior relación con la organización de Pax Romana, a pesar de los consejos de algunos amigos, que veían en esas relaciones un camino abierto para mejorar la situación profesional, o simplemente para conseguir alguna beca.<sup>497</sup>

Contrariamente a Bueno, Láscaris no ofrece en aquellos pocos textos en los que se dejó llevar por la retrospección referencias a su participación en el Congreso de *Pax Romana*. Sí coincidió con su irónico amigo en abstenerse no sólo de toda “ulterior relación” con la organización seglar internacional, sino de frecuentar a quienes por entonces engrosaban la familia del catolicismo político español. En buena medida ello pudo deberse al “escepticismo para los ritos religiosos” que vimos decía había adquirido en sus años de niñez entre los jesuitas zaragozanos, así como a una tradición familiar que se suponía le obligaba a él y a los suyos a mantenerse fieles al credo ortodoxo en tanto que herederos de la bizantina Casa de Láscaris.<sup>498</sup> Tampoco los que hasta ese instante habían sido sus dos grandes mentores intelectuales, Eugenio Frutos y Santiago Montero, falangistas ambos, parecían hombres inclinados a llevarle por el camino de una práctica católica regularizada según las expectativas presentes en la España de los cuarenta: el primero, por su vocación humanística; el segundo, por su originario clasicismo con brotes fascistas. Si a ello sumamos la nula inclinación que por conceptos e imágenes abstractas cultivó Láscaris a lo largo de su vida, y su deseo de apartamiento de todo dogma, aspectos

---

<sup>497</sup> BUENO MARTÍNEZ (1989: 31).

<sup>498</sup> Según consta en un documento conservado en el archivo familiar, en marzo de 1922 su santidad el patriarca ecuménico y arzobispo de Constantinopla-Nueva Roma, Meletios IV, envió a Eugenio, padre de Constantino, su bendición patriarcal. Y en 1927 Damianos, patriarca de Jerusalén, le otorgó a aquél y a su primogénito Teodoro el gran Cordón con Collar de la Orden Ortodoxa del Santo Sepulcro. SANCHO DOMINGO (2017a: 63-64).

ambos que iremos recuperando en próximos apartados, entenderemos que no hiciese de su invitación a intervenir en el XIX Congreso Mundial de *Pax Romana* un puente por el que acceder al círculo de pensamiento católico que hombres como Ruiz-Giménez, Martín Artajo o Sánchez Bella representaban. Unos hombres entonces poderosos que ganados por un optimismo cristiano empeñaron sus fuerzas en un proyecto de renovación nacional del que Constantino Láscaris nunca participó.

## **1.2. Sus años docentes en la Universidad de Madrid (1948-1954)**

Durante sus años de doctorando en la Universidad de Madrid bajo tutela de Santiago Montero Díaz (del que más tarde diría corrió el “grave peligro de ser remedo en pequeño de lo que él es en grande”),<sup>499</sup> Constantino Láscaris comenzó la que se prometía feliz carrera docente. Según figura en su expediente como profesor en dicha institución, ejerció primero, tal y como era habitual, como ayudante de clases prácticas, haciéndolo en el curso 1945-1946 en la asignatura de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea, en el siguiente en la de Historia de la Filosofía Medieval (sección de Filología semítica) y en la anualidad 1947-1948 doblando en las de Historia de la Iglesia y de las instituciones canónicas hispanoamericanas e Historia de los sistemas filosóficos. Además, en ese curso y al estar desde su inicio en posesión del título de doctor, fue contratado como profesor encargado de curso para la asignatura de Filosofía de la Historia, con una gratificación anual de 3.000 pesetas (José Perdomo, compañero suyo de promoción, desempeñó ese mismo cargo en la asignatura de Historia de la Filosofía española).<sup>500</sup> Decidido a sumergirse de lleno en el proceloso mundo de la carrera docente universitaria, Láscaris se presentó al concurso-oposición que el Ministerio de Educación Nacional convocó por orden de 3 de enero de 1948 para proveer plazas de profesores adjuntos, y tras superar las pruebas y acreditar los méritos pertinentes, obtuvo su nombramiento por orden ministerial de 31 de diciembre de ese mismo año con destino en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. Tomó posesión el 15 de enero de 1949, por los cuatro siguientes años y con una gratificación anual de 6.000 pesetas. Encargado de impartir el grupo de enseñanzas ofertadas por el Ministerio bajo el rótulo de Historia de la Filosofía, fue adscrito a las asignaturas Historia de la Filosofía Antigua (en sus secciones de Filosofía y Clásicas), Historia de la Filosofía Medieval (en sus secciones de Filosofía y Semíticas), Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea y Filosofía de la Historia (estas dos últimas en su sección de Filosofía).

La universidad en la que Constantino Láscaris se integró como docente era heredera en lo ideológico y en lo organizativo de la universidad de la Restauración, tras el paréntesis republicano cuya huella el franquismo borró. En ella y por lo que a la selección del profesorado respecta, rigió, al menos durante los doce años en los que Ibáñez Martín estuvo al frente del Ministerio de Educación Nacional y según recordaría una de las más prominentes figuras de la intelectualidad española del momento, Pedro

---

<sup>499</sup> LÁSCARIS (1981a: 155).

<sup>500</sup> *Expediente personal de Constantino Láscaris Comneno-Micolaw* (1948-1954). Archivo de la Universidad de Madrid (AUM). Sobre la organización del profesorado en la universidad en la que Láscaris acababa de integrarse, decir que la citada *Ley de Ordenación Universitaria* del año 1943 había fijado cuatro categorías docentes: catedráticos numerarios o extraordinarios de facultad, profesores adjuntos, ayudantes para clases prácticas, clínicas y laboratorios, y profesores encargados de cátedra o curso.

Laín Entralgo, la “formación de los tribunales juzgadores por puro arbitrio ministerial y siempre con personas que desde un punto de vista derechista fuesen ideológicamente «seguras»”.<sup>501</sup> Por ese motivo y como sucedía con todas las categorías docentes de esa “Universidad Azul”, la que Láscaris alcanzó a finales de 1948, la de profesor adjunto, requería no sólo estar en posesión del título de doctor, sino la afirmación por el interesado de su adhesión a los principios fundamentales del Estado. También era preciso para ser nombrado adjunto haber ejercido antes como profesor ayudante (siempre que se accediese a la plaza mediante el oportuno concurso-oposición, tal y como el ejemplo de Constantino Láscaris confirma), momento a partir del cual el nuevo docente tenía a su cargo algunas enseñanzas en coordinación con el catedrático correspondiente, sin adscripción de su propiedad y siempre bajo la dirección de éste. En ese sentido puede decirse que el “profesor adjunto fue un producto del intento de llevar a cabo soluciones baratas y de estabilizar las auxiliares dentro de una universidad donde los catedráticos lo eran todo”.<sup>502</sup> O, expresado en otras palabras, que la del adjunto fue la figura con la que se pretendió, de un lado, solventar el peonaje hasta ese instante desempeñado por los profesores auxiliares temporales y, de otro, dejar bajo la férula del catedrático a quien pudiese servirle sin ser amenaza o hacerle sombra. Y todo ello con el menor costo posible para las arcas del Estado.

Fuera como fuese y al amparo de un Santiago Montero Díaz que tras su encontronazo de finales de febrero de 1945 con las autoridades universitarias y su temporal alejamiento manchego cada día se retraía un poco más en su torre de marfil académica,<sup>503</sup> a lo largo del año 1949 Láscaris ejerció algunas de las funciones que como profesor adjunto le eran propias y formó parte de hasta tres tribunales de doctorado. En ellos se debía reconocer validez como doctores en filosofía a Jaime Bofill Bofill, Ramón María Condomines Valls y Miguel Querol Gavaldá. En el caso del primero, Jaime Bofill, Láscaris compartió estrado examinador, además de con su maestro gallego, con Lucio Gil Fagoaga, José María Sánchez de Muniaín y con quien había dirigido la tesis que estaba siendo juzgada, Juan Francisco Yela Utrilla (Montero, Sánchez y Yela examinadores en su día, por cierto, del propio Láscaris). El acto tuvo lugar el 25 de mayo de 1949 y la tesis, muy al gusto de la época, tuvo por título *El concepto de perfección en Santo Tomás*. Por su parte, Ramón María Condomines presentó al tribunal en el que Láscaris se integraba *Introducción a la filosofía de Ángel Amor Ruibal (1869-1930)*, investigación también dirigida por Yela Utrilla y cuyo tribunal respecto al caso anterior tan sólo varió en la sustitución de Sánchez de Muniaín por Anselmo Romero Marín (profesor que también examinó el doctorado de Láscaris). Finalmente, el recién nombrado profesor adjunto de la Central madrileña tomó asiento junto a los citados Yela Utrilla y Gil Fagoaga, además de con Leopoldo Eulogio Palacios Rodríguez y el director de la investigación, Sánchez

---

<sup>501</sup> LAÍN ENTRALGO (1976: 286).

<sup>502</sup> PASAMAR ALZURIA (1991a: 40). Además del libro de Gonzalo Pasamar, sobre la figura del profesor adjunto en la universidad española de las décadas cuarenta y cincuenta, RODRÍGUEZ-LÓPEZ (2002: 69-70) y ALTED VIGIL (1991: 115-116).

<sup>503</sup> Al parecer, sus “lecciones magistrales de Filosofía recogían y comentaban tendencias que iban mucho más allá del neotomismo aristotélico imperante en las aulas universitarias del franquismo. En sus clases se hablaba de marxismo, de la esclavitud en el mundo antiguo comparándola con la falta de libertades democráticas del franquismo, o de la fama póstuma del rebelde Espartaco; y también transmitía nociones del pensamiento chino, indio o persa”. NÚÑEZ SEIXAS (2012: 183).

de Muniaín, para valorar el trabajo que Miguel Querol presentó bajo el marbete *La escuela estética catalana contemporánea*.<sup>504</sup>

Por los años en que comenzaba su acceso al escalafón académico, Constantino Láscaris se dejaba ver cada vez con mayor frecuencia por los distintos escenarios en los que se representaba la vida cultural madrileña. Unos escenarios que aunque por el clima reinante en el país pudiesen parecer tan heladores y sombríos como los que el joven estudiante había pisado unos años atrás en su Zaragoza natal, contaban ahora, en la capital de la nación, con más personajes agitándose en ellos, más variados, más contradictorios y, sin duda, más interesantes. Así y además de en el café “Gambrinus”, al que solía acudir con sus viejos y nuevos amigos bajo el imperio de su mentor Montero Díaz, desde los meses finales del año 1947 y siendo todavía un simple profesor ayudante de clases prácticas en la Universidad Central, podemos verlo participar en las actividades de distintas instituciones culturales de la capital de España. Es el caso de su intervención en una de las sesiones que iban a desarrollarse en el recién constituido Seminario de Estudios Europeos, creado con la intención de examinar las constantes históricas de Europa y los problemas que la recorrían. Según se recogió en prensa, tras las ya celebradas charlas de Ángel Álvarez de Miranda Vicuña, director del Colegio Mayor Nuestra Señora de Guadalupe, y Juan Ignacio Tena Ybarra, letrado de las Cortes Españolas, se contaba con las de Rodrigo Fernández Carvajal, Juan Alfredo de Luis Clambor, los citados Carlos Martínez Rivas y Jorge Mencías Chaves y, entre otros, la de “D. Constantino Láscaris Comneno, licenciado en Filosofía”.<sup>505</sup> O, también, de su conferencia de febrero de 1951 dictada bajo el título “Pedagogía Universitaria de los Colegios Mayores”. Al tiempo y como con mayor detalle veremos en el próximo apartado, fueron haciéndose cada vez más frecuentes sus apariciones en las revistas culturales de la época, y además de aquellas en las que hasta entonces había escrito vinculadas al mundo de los colegios mayores universitarios (*Alférez*, *Cisneros* o *Incunable*), a la estructura del SEU (*La Hora* o *Proa*) o a ciertas instituciones de investigación (*Revista de Filosofía*), desde el comienzo de la década de 1950 pudieron leerse sus contribuciones en publicaciones como *Alcalá*, *Arbor*, *Revista de Educación*, *Revista de Ideas Estéticas* o, entre otras muchas, *Cuadernos Hispanoamericanos*, esta última salida a la luz bajo el sello editorial de Ediciones Cultura Hispánica.

También y según confesión suya, viajó por distintos países de la Europa occidental, estancias de estudio en Francia, Bélgica, Italia, Portugal o la República Federal Alemana de posguerra.<sup>506</sup> En un texto que publicó en el año 1975 en *Cuadernos Hispanoamericanos* bajo el título de «Carlos Martínez Rivas» en recuerdo, precisamente, de su relación con quien había sido su compañero en la Universidad de Madrid, además de uno de los representantes latinoamericanos asistentes junto a él al Congreso de *Pax Romana*, el profesor español rememoraba un encuentro entre ambos hacia el año 1948 “una noche por un *boulevard* de París”.<sup>507</sup> En ese viaje, en el que “lo encontramos como

---

<sup>504</sup> Para Jaime Bofill Bofill y Ramón María Condomines Valls, <http://www.filosofia.org/ave/001/a117.htm>; para Miguel Querol Gavaldá, <http://www.filosofia.org/ave/001/a118.htm>.

<sup>505</sup> «Seminario de Estudios Europeos», *ABC*, 2 de noviembre de 1947, p. 19.

<sup>506</sup> LÁSCARIS (1981a: 156). No acaba de quedar claro sin embargo que efectivamente llegase a estar en todos esos países.

<sup>507</sup> LÁSCARIS (1975b: 474). Reproducido en *Revista de temas nicaragüenses*, 75 (julio de 2014), pp. 85-86.

estudiante de la Sorbona en 1949”,<sup>508</sup> Láscaris, además de concurrir a la bohemia parisina con su antiguo compañero de clases, entró en contacto con la corriente de pensamiento filosófico por entonces de moda en tierras galas y pronto en buena parte de las europeas, el existencialismo de después de la guerra que proponían Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Albert Camus. Receptivo siempre a las impresiones del mundo exterior, el aragonés se sintió inmediatamente atraído por esa corriente filosófica, la cual le resultó más excitante que aquella que en su vertiente cristiana de ese mismo modelo de pensamiento abanderaban Gabriel Marcel y el antes citado Jacques Maritain, y que Láscaris conocería al poco de propia mano durante su estancia en la Universidad Católica de Lovaina (apuntar aquí que bien pudo en esa institución acceder al fondo husserliano que allí se conserva, los *Archives Husserl*). Un contacto, el de Láscaris con el existencialismo galo, que no hizo de él ni entonces ni luego una especie de liberal de izquierdas, y por tanto en absoluto un marxista o un libertario, pero que sí afinó a través del descubrimiento de su sintonía con dicha escuela filosófica el preexistente tono individualista de su pensamiento y persona, su apuesta por la libertad como bien supremo, por la responsabilidad del hombre de hacerse a sí mismo y por el elevado valor de las experiencias y las emociones propias.

Tras su estancia en París, en el otoño de 1950 y según figura en su expediente como docente, Láscaris solicitó y obtuvo el correspondiente permiso de la Dirección General de Enseñanza Universitaria para ejercer en los siguientes meses como lector de español en la Universidad de Bonn. Junto a las salidas a las que antes me referí, el viaje del profesor adjunto de la Central madrileña a la ciudad germana sólo puede entenderse en el clima de apertura y de aparente normalidad que la dictadura española pretendía promover tras 1945 y, muy singularmente, tras la instauración a partir de los años 1947-1948 de la Guerra Fría en Europa y los consiguientes intentos de contención del comunismo por parte de los aliados occidentales. Un escenario internacional en el que España, en tanto que autoproclamada defensora de los valores del mundo occidental cristiano amenazados por el comunismo asiático, deseaba aparecer como compañera de viaje adecuada a dichas potencias. En ese interés por mostrar homologable, a su peculiar manera, el modelo español al europeo, la alta política del régimen y su diplomacia cultural paralela promovieron desde instancias ministeriales, desde algunos de los grandes órganos de investigación dependientes del Estado (el Consejo Superior de Investigaciones Científicas –CSIC–, el IEP o el ICH) y desde la propia universidad, la marcha a ese continente, como desde unos años atrás venían haciendo hacia el americano, de intelectuales, profesores y estudiantes becados a congresos y encuentros académicos o, simplemente, agraciados con estancias de investigación.<sup>509</sup>

---

<sup>508</sup> VALEMBOIS (1999: 434). Añade el autor que el “Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), de Madrid, le concedió una beca por un año. Trabajó entonces sobre Descartes, cuyo *Discurso del método* tradujo del francés”.

<sup>509</sup> Entre otros y sólo por lo que al ámbito disciplinar en el que Láscaris se movía, cabe citar el X Congreso Internacional de Filosofía (Ámsterdam, 1948), que contó con la presencia de Francisco Javier García Conde, Juan Zaragüeta Bengoechea y Raimundo Pániker, entre otros; el Convenio de Gallarate (Milán, 1949), con asistencia del citado Zaragüeta y José Todolí; el III Congreso Alemán de Filosofía (Bremen, 1950), con la de Rafael Calvo Serer y, de nuevo, Pániker; o el XI Congreso Internacional de Filosofía (Bruselas, 1953), con presencia de figuras ya consagradas del panorama nacional, caso del falangista Adolfo Muñoz Alonso o los siempre presentes reverendos padres Pániker y Todolí, y de otras más modernas como podían serlo Miguel Sánchez Mazas o Carlos París.

La marcha a la Universidad de Bonn deparó a Constantino Láscaris una grata sorpresa. Cuando desde París se disponía a partir hacia Alemania, conoció a una joven de orígenes rusos, Elena Galina Slepuhin Rudkowskaia, de la que al parecer se enamoró.<sup>510</sup> Teniendo en cuenta los deslumbrantes antecedentes bizantinos de los que se preciaba su familia, difícilmente pudo hallar el joven Láscaris una pareja de baile mejor. Sin duda que su ya maduro padre, Eugenio, se alegró con la noticia, y nos consta que se dispuso a rentabilizarla en su lucha como heredero imperial. Basta echar una ojeada a la prensa de la época para percatarse de ello. Así y una vez había concluido el novio su periplo europeo de estudios, las páginas de sociedad del *ABC* –periódico a través del cual Eugenio Láscaris, desde nada menos que el año 1907 y a cuenta del fallecimiento el año anterior de su propio padre y abuelo por tanto de Constantino, Manuel, venía publicitando las reclamaciones legitimistas familiares– difundieron a lo largo del mes de abril de 1951 los esponsales de Constantino y Elena Galina. En un primer momento el periódico publicó una nota breve según la cual en “la iglesia de San Francisco el Grande se celebrará mañana, día 5, la boda del hijo de los príncipes Láscaris Comneno, Constantino, con la señorita Elena Slepuhine Rudikowski”.<sup>511</sup> Pero una semana más tarde, en su edición madrileña del miércoles 11 de abril, *ABC* dejó entrever en una nota algo más dilatada los anhelos regios del patriarca de los Láscaris, al referirse al uso en el enlace de su hijo del ceremonial del rito romano oriental bizantino y al mencionar la asistencia al mismo de un grupo de amistades adecuado a los grandes deseos de aquél. En ese círculo cortesano se incluían, entre otros, el aragonés José Castán Tobeñas, presidente del Tribunal Supremo, el exalcalde de Zaragoza, Miguel Allué Salvador, o el general de la Armada Jesús de Cora.<sup>512</sup>

Acorde a esa inclinación familiar por lo griego y lo bizantino cabe situar las intervenciones que Constantino llevó adelante en distintas instituciones culturales de marcada tendencia helenística, presencias que de una u otra forma estaban relacionadas con los desvelos legitimistas paternos. Así, lo podemos encontrar como secretario de la revista *Oriente cristiano* (muy cercana a su padre Eugenio y la cual, por cierto, publicó una fotografía del enlace de Constantino con Elena),<sup>513</sup> como conferenciante en las salas del Centro de Estudios Orientales, por esos años aldaño al madrileño parque del Retiro,<sup>514</sup> o entrando a formar parte de la junta directiva de la Sociedad Española de

---

<sup>510</sup> Elena Galina era una rusa "blanca" refugiada en Bélgica y residente desde 1947 en la *Maison Saint Jean* de la ciudad de Lovaina, una pensión universitaria para estudiantes de postgrado fundada por el profesor de la Universidad Católica de Lovaina, Lucien Morren, y su esposa, Hélène. Señala Víctor Valembos, citando a Morren, que la joven Elena era "inteligente y nada fácil". VALEMBOS (1999: 434). Da como fuente la reseña histórica escrita por Hélène y Lucien Morren, *Maison Saint Jean* (1990).

<sup>511</sup> «Ecos de sociedad. Enlace Láscaris-Slepuhine», *ABC*, 4 de abril de 1951, p. 16.

<sup>512</sup> «Ecos diversos de sociedad. Enlace Láscaris-Slepuhine», *ABC*, 11 de abril de 1951, p. 19. El periódico informaba también de la presencia en el feliz evento del profesor Lucien Morren, quien por su conocimiento de Elena Galina sería padrino de boda de la novia, del filósofo y sacerdote turolense Manuel Mindán Manero, profesor en la Universidad de Madrid y hombre fuerte del Instituto del Filosofía Luis Vives del CSIC, y de los amigos de Láscaris y ya doctores, Gustavo Bueno y Félix Monge, entre otros ilustres invitados.

<sup>513</sup> «Fotografía de la boda de Constantino Láscaris Comneno y Elena Galina Slepuhin Rudkowskaia», *Oriente cristiano* (mayo de 1951), p. 6.

<sup>514</sup> Según informaba la prensa matutina, a las siete y media de la tarde Láscaris impartiría una conferencia en el Centro de Estudios Orientales bajo el título “España y la caída de Constantinopla”. «Convocatorias para hoy», *ABC*, 9 de junio de 1953, p. 41. Dado el presunto origen familiar de Láscaris, por griego opuesto a lo turco, años más tarde recordaría así lo que le sucedió al terminar esta conferencia –u otra con similar título que pudiera haber dado en el Ateneo madrileño, pues ese fue el lugar que mencionó en dicho ejercicio



Estudios Clásicos, instituida a comienzos del mes de junio de 1954 al amparo del CSIC con la declarada pretensión de “aunar los esfuerzos de cuantos en España se dedican a estos estudios”.<sup>515</sup> Ahora bien y siendo cierto que estas actuaciones tenían que ver y en cierta forma reforzaban las inquietudes de su padre Eugenio, en tanto que prestigiaban culturalmente en el Madrid de los primeros años cincuenta la tradición helenística y, sobre todo, en tanto que vinculaban a la familia Láscaris Comneno con ésta, no lo es menos que antes que a un seguidismo por parte del hijo de las directrices de un padre cada vez más anciano o a que aquél realmente creyese pertenecer a tan fabulosa saga imperial, dichas actuaciones eran, decimos, en primer lugar, directa consecuencia del amor por el saber clásico en el que desde pequeño Constantino se había desenvuelto –por influencia del hogar, sí, pero también de sus dos grandes maestros, Frutos Cortés y Montero Díaz, volcados ambos en la cultura clásica, así como a casusa de su particular inclinación por el pitagorismo, la filosofía presocrática y los estoicos griegos– y, en segundo término, de la necesidad de codearse en cuantos espacios fuese posible con la elite que controlaba los mecanismos de acceso al ámbito académico al que aquél aspiraba pertenecer. Y es precisamente ante ese mundo, singularizado en el amurallado reducto de las cátedras universitarias, donde Constantino Láscaris fracasó.

Finalizado el asalto al más alto nivel del escalafón docente protagonizado en la década de los años cuarenta por buena parte de quienes controlarían la universidad española del franquismo, la llegada al sillón ministerial de Joaquín Ruiz-Giménez en sustitución de José Ibáñez Martín en julio de 1951 supuso la remoción no sólo de los más inmediatos colaboradores del anterior ministro de Educación Nacional, sino que también la de muchos cuadros de mando de las universidades del país. Una renovación de caras y formas de actuar que incidió en la práctica totalidad de los medios universitarios, y que por lo que al acceso a las cátedras se refiere implicó el abandono del modelo hasta entonces vigente, regido según lo dispuesto por la *Ley de Ordenación Universitaria* del año 1943 y con el que durante casi una década se había resuelto la promoción de los nuevos catedráticos a través de las conocidas como “oposiciones patrióticas”. Así, en el mes de septiembre de 1951, el Consejo de Ministros aprobó la nueva composición de los tribunales de cátedra, facultándose al ministro del ramo para el nombramiento de su presidente y la elección de entre una terna propuesta por el Consejo Nacional de Educación de un vocal especializado en la materia objeto de examen. Los otros tres miembros serían catedráticos de la disciplina en cuestión designados automáticamente y de forma rotatoria. Con ello se trataba de quebrantar la subjetividad, el clientelismo y la

---

de memoria– con un representante diplomático de Turquía en Madrid: “He escrito varias veces sobre los turcos. Y claro es que hablando mal. Recuerdo que en 1953, en una conferencia en el Ateneo de Madrid, conmemorando la caída de Constantinopla, no pronuncié la palabra turco; sólo la expresión “los colas de caballo”, suavizada a veces por “bárbaros”. Acabada la exposición, entre algunos amigos, se me acercó a saludarme un señor joven, agradable y atento; agradecí su saludo, pero luego, cuando se me presentó como Salomín Salom, agregado de prensa de la embajada turca, levanté los brazos en alto y le dije: dispáre. Por una vez vi reír a un turco y confieso que por una vez hice amistad con un turco”. LÁSCARIS, Constantino, «De Zaragoza a Costa Rica, pasando por Chipre», *La Nación*, 25 de septiembre de 1974, p. 15.

<sup>515</sup> La primera junta directiva de la Sociedad Española de Estudios Clásicos quedó constituida del modo siguiente: presidente, Antonio García Bellido; vicepresidente primero, Antonio Tovar; vicepresidente segundo, José Vallejo; secretario, Francisco Rodríguez Adrados; vicesecretario, Juan Zaragoza Botella; tesorero, Eugenio Hernández Vista; y vocales, el padre Ignacio Errandonea, Pedro Pericay, Antonio Magariños y Manuel Fernández Galiano, además del propio Láscaris. «Vida cultural. Sociedad Española de Estudios Clásicos», *ABC*, 10 de enero de 1954, p. 48.

dependencia ideológica que había marcado la selección de catedráticos en años anteriores, favorecida por un sistema de composición del tribunal en el que el ministro elegía personalmente a sus cinco integrantes.<sup>516</sup>

Sin embargo, en su primera intentona de acceso a la cátedra Láscaris debió resolverse según el modelo de provisión que la norma del año 1943 señalaba, pues la convocatoria a la que se presentó fue anterior en el tiempo a los cambios aquí anunciados. En ese envite disputó en la primavera de 1951 la cátedra de Historia de la Pedagogía e Historia de la Pedagogía Española de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. Tuvo enfrente como aspirantes a José Artigas Ramírez, Cristino Floriano Cumbreño, María de los Ángeles Galino Carrillo, Emilio Hernández Rodríguez, José Perdomo García y Evelio Teijón Laso.<sup>517</sup> La cátedra quedó desierta, y aunque no podemos saber si su recién celebrado matrimonio mitigó la desilusión que debió causarle no obtener la plaza, sí sabemos que al menos se mantuvo incólume su deseo de volver a intentarlo. El primer paso en tal sentido lo dio justo unos meses después, cuando solicitó la prórroga de su nombramiento como profesor adjunto de Historia de la Filosofía, la cual obtuvo por otros cuatro años por orden ministerial de 15 de diciembre de 1952, a contar desde el 15 de enero del siguiente año, según figura en su expediente personal.

En el verano de 1953 y ya de acuerdo con el sistema reformado por el ministro Ruiz-Giménez, Láscaris trató de acceder a la misma cátedra a la que había optado dos años atrás. Junto a él, fueron declarados admitidos como aspirantes aquellos que lo habían sido en el procedimiento inmediatamente anterior, a los que se añadieron los nombres de Benito Salvador López Herrera y Fermín de Urmeneta Cervera.<sup>518</sup> Esta vez sí resolvió favorablemente el tribunal, y tras el correspondiente proceso, unos días antes de las Navidades de 1953 el Ministerio nombró a un nuevo “Catedrático numerario de Historia de la Pedagogía e Historia de la Pedagogía española de la Facultad de Filosofía y Letras (Sección de Pedagogía) de la Universidad de Madrid”.<sup>519</sup> Aunque, en realidad, esto no es del todo cierto, pues a quien se nombró fue a una nueva catedrática, María de los Ángeles Galino Carrillo,<sup>520</sup> una barcelonesa que tras licenciarse en Filosofía y Letras en la Universidad de Madrid (sección de Pedagogía), había logrado un doctorado con premio extraordinario con su tesis *Los tratados sobre educación de príncipes (siglos XVI y XVII)* (1945). Dirigida por el presbítero Juan Zaragüeta Bengoechea (al que antes vimos asistiendo a congresos internacionales de filosofía en los Países Bajos (1948) e Italia (1949), y con el que pronto volveremos a encontrarnos), la tesis doctoral de Galino Carrillo suponía una reivindicación del rico género de prosa filosófica política que eran los “espejos para príncipes”, elaborada, claro es, desde la óptica gremial que a la autora le era propia, la pedagogía. Y tal vez ahí podamos descubrir una de las claves del porqué

---

<sup>516</sup> TUSELL (1984: 315). Para Gregorio Morán, el cambio en el sistema de provisión de cátedras fue una de las dos grandes medidas con las que el nuevo equipo ministerial de Joaquín Ruiz-Giménez trató de vencer al integrismo tradicionalista católico residente en la universidad española y recuperar a ésta para el falangismo. La otra, ubicar a veteranos falangistas en la cúspide rectoral de tres de las más importantes universidades del país: Pedro Laín Entralgo en la de Madrid, Antonio Tovar en la de Salamanca y Torcuato Álvarez de Miranda en la de Oviedo. MORÁN (1998: 381).

<sup>517</sup> *Boletín Oficial del Estado*, 9 de junio de 1951, p. 2.794.

<sup>518</sup> *Boletín Oficial del Estado*, 25 de julio de 1953, p. 4.528.

<sup>519</sup> *Boletín Oficial del Estado*, 18 de febrero de 1954, p. 924.

<sup>520</sup> Sobre María de los Ángeles Galino Carrillo (1915-2014), <http://www.filosofia.org/ave/001/a159.htm>.

de su designación como nueva catedrática de Historia de la Pedagogía e Historia de la Pedagogía Española de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid en detrimento, entre otros, de Constantino Láscaris.

Más allá de lo que una y otro expusieran en su ejercicio ante el tribunal de oposición y de lo que luego éste deliberase, lo cierto es que una cátedra de historia de la pedagogía parecía más apropiada para ser ocupada por una pedagoga que por un filósofo (recordar que la plaza que el aragonés venía desempeñando se relacionaba con un grupo de asignaturas englobadas bajo el título de historia de la filosofía), por mucho que éste se preocupase por cuestiones ligadas a la educación, tal y como sabemos Láscaris hacía. Además, la aspirante contaba con un currículum profesional perfectamente equiparable al de su contrincante, pues había estado becada entre 1942 y 1945 en la Universidad de Bonn por el Instituto de Pedagogía San José de Calasanz del CSIC, en cuyo organigrama luego se integró, desempeñaba desde 1947 el cargo de profesor adjunto en la Universidad de Madrid por la asignatura por la que se decidía la cátedra, y era autora de las monografías *Los tratados de educación de príncipes* (1946), *Pedagogos españoles contemporáneos* (1951), *Nuevas fuentes para la historia de la educación española* (1951) y *Tres hombres y un problema. Feijoo, Sarmiento y Jovellanos antes la educación moderna* (1953). A esto hay que sumar el hecho nada despreciable de que contaba con el apoyo de un peso pesado de la intelectualidad del momento, su director de tesis, el filósofo y sacerdote Juan Zaragüeta (Láscaris, en cambio, tenía sumido a su mentor, Montero Díaz, en un proceso de mutuo distanciamiento respecto al régimen). Tampoco es descartable que puntuase como mérito de la aspirante el ser una laica teresiana activamente implicada en la Liga Femenina de Orientación y Cultura de su Orden. Ni el que fuese mujer, pues María de los Ángeles Galino resultó la primera catedrática por oposición en España, con lo que bien pudo ser el suyo uno de esos casos en los que pertenecer a un grupo social discriminado, y por mor de un efecto de contraste, favorece por una vez al interesado (de aceptarse esta propuesta, la pedagoga catalana habría servido de ejemplo público de hasta dónde podía llegar una mujer tenida intelectualmente por “excepcional” –y en la palabra “excepcional” está el quid de la cuestión– en una sociedad que como la franquista aplicaba una férrea disciplina social que dejaba a sus iguales en sexo en un permanente estado de desigualdad de oportunidad).

En cualquier caso y para concluir el asunto del fracaso de Constantino Láscaris en su intento de acceso a la cátedra, otra de las claves de ese, para él, desgraciado suceso, pudo ser que en la España de posguerra y de ahí en adelante, la pedagogía fue ganando paulatinamente terreno a la filosofía, singularmente una vez ésta fue desprendiéndose de sus ataduras doctrinales respecto a la religiosidad católica. Basta echar un vistazo a los presupuestos con los que el CSIC dotó al Instituto de Filosofía Luis Vives y al de Pedagogía San José de Calasanz y a los gastos efectivos de ambos centros para darse cuenta de ello.<sup>521</sup> Unas cifras que muestran, ciertamente, la importancia concedida al Luis

---

<sup>521</sup> Según las *Memorias de la Secretaría General del Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, el reparto de créditos presupuestarios de esos dos institutos entre 1941 (fecha de creación del San José de Calasanz) y 1944, fue el siguiente: 1941, Instituto de Filosofía Luis Vives, 50.000 pesetas para gastos generales; Instituto de Pedagogía San José de Calasanz (Museo Pedagógico), 1.700. 1942, Luis Vives e Instituto de Teología Francisco Suárez (conjuntamente), 165.000 pesetas; San José de Calasanz, 168.000 (a las que hay que sumar 400.000 de subvención para Misiones Pedagógicas). 1943, Luis Vives e Instituto

Vives por las autoridades científicas, pero y sobre todo el descollante papel atribuido por el Ministerio de Educación Nacional a lo largo de la década de 1940 a los asuntos relacionados con la pedagogía y la educación pública. Elemento socializador fácilmente derivable en lo adoctrinador, la escuela y sus maestros eran más útiles a los intereses del Estado que otros segmentos de la intelectualidad, y tal vez por ello le importó a aquél reforzar en una universidad también bajo su control la presencia instrumental de pedagogos a cuenta de la de filósofos.

Cuestiones políticas aparte, la desesperanza, esta vez sí, hizo mella en Constantino Láscaris, quien al margen de lo sucedido en su proceso de oposición a cátedra, se halló ante un caso susceptible de interpretarse como ejemplo del arbitrario comportamiento del sistema. Ocurrió a cuenta de Jaime Bofill, a quien en mayo de 1949 él mismo había examinado como candidato al doctorado en Filosofía. Activista católico en su Barcelona natal, Bofill había obtenido en 1945 la plaza de catedrático de instituto y desde esa posición promovido la supervivencia de una revista como *Cristiandad*, fundada en 1944 como instrumento de combate contra el naturalismo y el liberalismo laicista. Ese rol militante facilitó que apenas transcurrido año y medio de su doctorado, a finales de 1950 Bofill lograra el ingreso en el cuerpo de catedráticos numerarios de universidad al obtener por oposición la cátedra de Metafísica (Ontología y Teodicea) en la Universidad de Barcelona, desde la cual y tal y como al parecer esperaban sucediese sus promotores, su labor resultó de nuevo determinante para la institucionalización en la ciudad condal de un neotomismo orientado a difundir el reinado social de Cristo.<sup>522</sup> Con lo ocurrido con Jaime Bofill contempló Láscaris cómo alguien a quien acababa de examinar como alumno alcanzaba, avalado por motivaciones más políticas que académicas, una cátedra como la que él tanto anhelaba.

Pasados los años Láscaris prefirió echar al olvido este fracaso profesional o, al menos, evitó en el relato de su vida la mención a él. Otros sí lo recordaron en el instante del súbito y prematuro fallecimiento del filósofo, y en sus escritos es posible espigar algunas referencias a tal desengaño. Es el caso de Manuel Fernández Galiano, catedrático de Filología Griega desde el año 1947 en la Universidad de Madrid, además de compañero de Láscaris en su calidad de vocal en la primera junta directiva de la Sociedad Española de Estudios Clásicos y uno de los responsables de la que era su órgano de expresión, *Estudios Clásicos*. Al conocer el óbito de su antiguo amigo, Fernández Galiano escribió en dicha revista que:

Aquel hombre de buena fe, que nunca se negaba a nada, acudió ilusionado a varias oposiciones a cátedras de Universidad con notable preparación. La suerte le volvió la cara. No

---

de Teología Francisco Suárez (conjuntamente), 202.500 pesetas; San José de Calasanz, 168.000 (a las que hay que sumar 400.000 de subvención para Misiones Pedagógicas). 1944, Luis Vives y Francisco Suárez (conjuntamente), 205.000; San José de Calasanz, 168.000 (más la subvención de otras 400.000 para los gastos de Misiones Pedagógicas). En cuanto a los gastos consignados se pasó de las 78.086 pesetas empleadas en el año 1941 por el Luis Vives y las 6.357 del San José de Calasanz a, respectivamente y para el año 1944, 99.960 y 502.082. <http://www.filosofia.org/bol/not/bn021.htm>. Unos años más tarde, en 1950, los gastos del Luis Vives fueron de 419.999 pesetas, sólo superados en el seno del CSIC por los del San José de Calasanz, cuyo balance ascendía a las 914.993. PASAMAR ALZURIA (1991a: 53).

<sup>522</sup> <http://www.filosofia.org/ave/001/a236.htm>.

podemos juzgar sobre las decisiones de los respectivos tribunales, pero sí nos consta que Constantino quedó sumamente decepcionado.<sup>523</sup>

Otro tanto sucede en el caso de Gonzalo Díaz Díaz, que en su estudio de las figuras señeras de la filosofía española rememora a un Constantino Láscaris profundamente despechado tras “determinadas frustraciones académicas”.<sup>524</sup> Sea como fuese, la no consecución de la cátedra de Historia de la Pedagogía e Historia de la Pedagogía Española no desencajó al zaragozano de la Universidad de Madrid y, todavía menos, del ambiente intelectual que por entonces se vivía en la capital de España. Lo prueba que en 1952 presentase una ponencia a la II Asamblea Nacional de Graduados del SEU,<sup>525</sup> o que durante el bienio 1954-1955, además de continuar publicando de manera prolífica libros, artículos y reseñas sobre temas de muy diversa índole (en su mayor parte y como luego veremos relacionados con la filosofía, el saber humanístico y la problemática de la educación en España), participase en algunas de las actividades promovidas por el CSIC a través sus órganos dependientes. Así, podemos hallarlo exponiendo sobre las “Consecuencias de la reducción del ser del yo, consistente en percibir a ser percibido”, en la sede del Instituto de Filosofía Luis Vives a finales del mes de octubre de 1954 (junto al también filósofo Joaquín Carreras Artau, que habló sobre “La filosofía de Berkeley”), o en enero de 1955 en la del CSIC disertando en torno a “La Filosofía vulgar según Ángel Ganivet” en un acto organizado por la Asociación Española de Etnografía y Folklore.<sup>526</sup>

Tal vez la manifestación más evidente del empeño de Láscaris por no desencajarse del ambiente académico e intelectual madrileño fuese su adscripción en calidad de colaborador científico al Instituto de Filosofía Luis Vives.<sup>527</sup> Una incorporación que también pudo estar promovida, por qué no decirlo, por la necesidad de buscar unos ingresos extraordinarios con los que remediar su no muy boyante situación financiera, máxime a las puertas de su inminente matrimonio. En ese sentido hay que señalar que si los emolumentos de los profesores adjuntos nunca habían sido especialmente elevados, su proceso de deterioro comenzaba a ser claramente visible conforme avanzaba la década de los años cincuenta, cuando continuaban percibiendo las mismas 6.000 pesetas anuales que vimos cobró Láscaris en 1949. Aunque la remuneración de estos adjuntos se duplicó al iniciarse el año 1953, a mediados de esa década el cargo estaba sometido a un constante y paulatino proceso de degradación. De esta forma, quienes componían esa categoría de docentes, además de no disponer del innegable prestigio social del que disponían los

---

<sup>523</sup> FERNÁNDEZ GALIANO (1979: 364).

<sup>524</sup> DÍAZ DÍAZ (1991: 596).

<sup>525</sup> Daría testimonio en Constantino Láscaris, «II Asamblea Nacional de Graduados», *Alcalá*, 8 (10 de mayo de 1952), p. 4.

<sup>526</sup> «Convocatorias», *ABC*, 29 de octubre de 1954, p. 38; y «Convocatorias», *ABC*, 18 de enero de 1955, p. 27.

<sup>527</sup> Desconozco la fecha exacta de su vinculación al Luis Vives, pero lo cierto es que en 1951 ocupaba en él un cargo de cierta responsabilidad. Según la *Memoria anual del Instituto de Filosofía Luis Vives* (1951), ejercía como secretario de la recién creada Sección de Ética Individual y Social que dirigía el padre José Todolí. <http://www.filosofia.org/bol/not/bn016.htm>. Por lo que respecta al puesto que desempeñó, el de colaborador científico, hay que decir que su creación supuso el intento del CSIC por profesionalizar la investigación y dar estabilidad a sus integrantes. Ello no evitó que se tratase de una categoría profesional indefinida, aunque identificable en tanto que predominante respecto a los investigadores profesionales y presente en las nóminas: los colaboradores cobraban entre 4.000 y 5.000 pesetas anuales. Desde 1946 a la categoría de colaborador se accedía por oposición. PASAMAR ALZURIA (1991b: 333-334).

catedráticos y deber asumir en numerosas ocasiones las responsabilidades y actividades varias que éstos les delegaban, se vieron obligados a buscar otras fuentes de financiación externas a la universidad, como, por ejemplo, dar clases particulares a los mismos alumnos que luego examinaban, traducir obras extranjeras al español o contratarse en sus tiempos libres como investigadores en un centro que les ofreciese tal posibilidad.<sup>528</sup> Menos la primera, Láscaris usó de las otras dos.<sup>529</sup>

El Instituto de Filosofía Luis Vives había sido creado en el seno del CSIC, fundado, a su vez, mediante *Decreto-Ley de 24 de noviembre de 1939*, con la intención de ser pieza clave de un entramado institucional destinado a jerarquizar la investigación, influir en el escalafón universitario y controlar los fondos económicos dedicados a la alta cultura en España. De entre los patronatos de los que el Consejo se dotó, el Raimundo Lulio fue uno de los dos que se encargó de los saberes humanísticos, y en él se consignó en 1940 el Instituto de Filosofía Luis Vives. Con nombres todos ellos ligados a la tradición cultural española (al Luis Vives le acompañaron en el Raimundo Lulio el Instituto Francisco Suárez de Teología, el Francisco de Vitoria de Derecho y el Sancho de Moncada de Economía), esos patronatos y sus institutos dependientes funcionaron como una especie de universidad paralela en donde los aspectos ideológicos y políticos orientadores de sus actividades y labores de investigación quedaron bien patentes. Fueron nombrados como responsables máximos catedráticos veteranos, partidarios de la derecha católica y cercanos unos al falangismo y otros a una derecha cultural manifiestamente antiinstitucionista.<sup>530</sup> Esas predilecciones explican que fuese nombrado primer director del Instituto de Filosofía Luis Vives un declarado enemigo del laicista y liberal José Ortega y Gasset, el dominico Manuel Barbado Viejo, aunque cuando Láscaris se unió al mismo lo presidía el ya mencionado Juan Zaragüeta Bengoechea, que si bien era catedrático de los de antes de la guerra y también eclesiástico, mostraba una inclinación en favor de las corrientes del catolicismo social belga de la Escuela de Lovaina y de su promotor, el cardenal Mercier, que sintonizaba mejor con los cambios promovidos por el régimen español para esos nuevos tiempos.

Para su ingreso en el Luis Vives Láscaris dispuso del apoyo de Manuel Mindán Manero, a quien vimos presente en la ceremonia matrimonial de aquél. Natural de la villa turolense de Calanda, localidad en la que había nacido en 1902, tras ordenarse sacerdote y cursar sus primeros años universitarios en Zaragoza, donde fue alumno del luego “transterrado” José Gaos, Manuel Mindán marchó a la Universidad de Madrid, en cuya Facultad de Filosofía y Letras tuvo por profesores, de nuevo, a Gaos, pero también a Ortega, García Morente o Xavier Zubiri. Catedrático desde el curso 1941-1942 en el

---

<sup>528</sup> La práctica de dar clases particulares a los alumnos que esos mismos profesores luego examinaban en las aulas públicas motivo suspicacias y ciertos casos de corruptela en la Universidad de Madrid. A esos usos se unió la venta de tesis doctorales prefabricadas en distintas facultades. Como afirma José Álvarez Cobelas, situaciones como ésta informan del nivel de proletarización existente en la universidad española y, también, explican el nivel académico de algunas tesis. ÁLVAREZ COBELAS (2004: 59).

<sup>529</sup> Más allá de traducciones de textos clásicos de la filosofía (Platón, Descartes) o de ciertas composiciones poéticas (Valéry) aparecidas en publicaciones como *Cisneros* o *Revista de Ideas Estéticas*, Láscaris trasladó al español la trilogía del Nobel de literatura polaco Henryk Sienkiewicz. Las novelas *A sangre y fuego*, *El diluvio* y *Miguel Wolodjowski* fueron publicadas en 1946 en Madrid por Ediciones y Publicaciones Españolas.

<sup>530</sup> RUIZ CARNICER (2001a: 177-178).

madrileño Ramiro de Maeztu, compaginó la docencia en ese instituto y en la Universidad de Madrid, teniendo entre sus discípulos a José María Valverde, a quien dirigió su tesis doctoral sobre Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje (1952), a Emilio Lledó, José Luis Abellán, Carlos París, Gustavo Bueno y al propio Láscaris. Miembro del Instituto Luis Vives desde su fundación en calidad de vicesecretario, impulsó la creación de la *Revista de Filosofía*, de la que al ver la luz en 1942 sería su primer director, además de ser elemento instigador de la fundación en 1949 de la Sociedad Española de Filosofía,<sup>531</sup> de la que era vocal, y uno de los promotores de la organización a través de ésta y del Instituto Luis Vives de las Semanas Españolas de Filosofía.

Láscaris colaboró y participó de algunas de las actividades que el Luis Vives organizaba, como vimos sucedió con su charla junto a Carreras Artau allá por los días finales del mes de octubre de 1954. Una relación que venía desarrollándose desde hacía unos cuantos años a cuenta de su presencia en las citadas Semanas Españolas de Filosofía, a las tres primeras de las cuales, mientras estuvo en España, asistió.<sup>532</sup> Pensadas con periodicidad bienal, la Primera Semana Española de Filosofía se celebró en los locales del Instituto Luis Vives del 4 al 11 de noviembre de 1951. Fue su presidente el director de éste, el padre Juan Zaragüeta, y su secretario el también religioso y profesor en la Universidad de Madrid, José Todolí, excompañero de Láscaris en las aulas de la Central. El tema elegido en el encuentro filosófico fue el de “La persona humana”, y sus sesiones se organizaron, siguiendo la más depurada tradición de la escolástica tomista, a partir de una intervención inicial a la que seguía su comentario y exégesis erudita. Constantino Láscaris intervino en la jornada del día 9 de noviembre, dedicada a “La personalidad humana en su aspecto pedagógico”, en la que tras la ponencia del padre Jesús Valbuena y las comunicaciones de distintos seglares presentó la suya bajo el título de “La preocupación educativa en legislación”.<sup>533</sup> La comunicación fue reflejo de uno de los temas, el educativo, a los que por esos años más tiempo dedicó (es preciso decir, en este sentido, que con la salvedad de Emilio Lledó pocos filósofos españoles se preocuparon tan a fondo como él por la educación; la razón de esa inclinación común se debe al peso que en la formación de uno y otro tuvo la cultura griega y la noción de *paideia*, cultivada por un amante del pensamiento clásico como lo fue Santiago Montero Díaz, director de

---

<sup>531</sup> La Sociedad Española de Filosofía tuvo entre sus objetivos facilitar la asistencia como representantes no oficiales de los filósofos españoles a los encuentros filosóficos internacionales, así como la constitución de una vía de divulgación del pensamiento filosófico católico español. Agrupó a un selecto número de intelectuales conformados en un cerrado núcleo de sociabilidad y ampliamente favorecidos respecto a la inmensa mayoría del resto de sus conciudadanos a la hora de viajar fuera del país: Juan Zaragüeta, Yela Utrilla, José Todolí, Manuel Mindán, Raimundo Pániker, Ángel González Álvarez o Leopoldo Eulogio Palacios, entre otros. MORÁN (1998: 519). Según la *Memoria anual del Instituto de Filosofía Luis Vives* (1949), la citada Sociedad, “si bien no es una organización más dentro del Instituto, sino totalmente al margen del mismo, ha sido el Instituto el que ha lanzado la idea y la ha patrocinado, creando unos Estatutos que han sido aprobados y prestando a dicho organismo los locales del Instituto y las páginas de la *Revista de Filosofía* para la Memoria de sus sesiones”. <http://www.filosofia.org/bol/not/bn026.htm>.

<sup>532</sup> Los resultados de las dos primeras reuniones de la fraternidad filosófica española se publicaron bajo el título de *Semanas Españolas de Filosofía. I. La persona humana. II. El problema del mal*, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives, 1955. Los de la siguiente como *Tercera Semana Española de Filosofía. La libertad*, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives, 1957. Para Miguel Ángel Ruiz Carnicer, las Semanas fueron un intento de hacer pervivir en España un escolasticismo manifestado en forma de añorante reminiscencia del pasado nacionalcatólico. RUIZ CARNICER (2001b: 337).

<sup>533</sup> *Semanas Españolas de Filosofía* (1955: 211). La publicación tan sólo ofrece una mención de la intervención de Láscaris.

tesis de ambos). En las jornadas se vio acompañado, además de por muchos hombres de Iglesia y por todo aquél que era o pretendía ser algo en el panorama filosófico español (incluidos latinoamericanos como el sacerdote chileno Osvaldo Lira, citado en el capítulo anterior por ser autor del libro *Hispanidad y mestizaje* y en éste por su asistencia al XIX Congreso Mundial de *Pax Romana*), por antiguos camaradas como Carlos París o por su “alter ego” Gustavo Bueno, quien disertó sobre “La idea de persona implica la pluralidad de personas”. También por su hermano mayor, Teodoro, que habló de “La protección de los derechos de la persona humana: garantía del orden jurídico”, y por su maestro Eugenio Frutos, quien tuvo a su cargo la sesión dedicada a “La personalidad humana en su aspecto metafísico” y que además de la correspondiente ponencia de similar título,<sup>534</sup> pronunció la conferencia de cierre del evento filosófico –ofició las palabras de clausura el ministro de Educación Nacional, Joaquín Ruiz-Giménez–.

Dos años más tarde y cumpliendo escrupulosamente con la frecuencia establecida, entre los días 8 y 15 de abril de 1953 se celebró la Segunda Semana Española de Filosofía. Además de las distintas sesiones en las que se repartieron las intervenciones de los participantes, éstos fueron entretenidos por los organizadores del evento con sendas visitas a algunos de los lugares de memoria predilectos del régimen en Madrid y alrededores: el ICH, San Lorenzo de El Escorial y el complejo del Valle de los Caídos, todavía en construcción. El tema del encuentro fue “El problema del mal”, y entre los intervinientes en sus distintas categorías se agolparon nombres ya conocidos, caso de Juan Zaragüeta, José Todolí, Ángel González, Carlos París o Manuel Mindán, a los que se sumó en el acto de clausura el filósofo, profesor de la Sorbona y miembro del Instituto de Francia, René Le Senne, con su ponencia “Optimisme et pessimisme”. Láscaris, por su parte, fue incluido en el grupo que debía abordar la temática “Sobre el mal en el orden intelectual”, y al amparo de ésta presentó la comunicación “El verdadero mal del conocimiento es su limitación”. Aunque la publicación que reunió los resultados de esa Segunda Semana no la reprodujo, sí resumió su comunicación.

El ponente presenta como verdadero mal del conocimiento el error, sosteniendo que la limitación de éste es natural, por lo que la ignorancia será “la carencia de un bien no debido a nuestra naturaleza”.

Pues bien, aceptando la tesis, desea, sin embargo, señalar como raíz última, profunda, del error la limitación del conocimiento, por lo que en alguna forma deberá darse también la raíz del mal en la limitación misma del conocimiento.

Si el conocimiento humano careciera de límite, sería totalmente perfecto. Dentro de sus límites, puede decirse que es perfecto, pero dotado de una perfección relativa; que es relativa se prueba por el hecho de ser susceptible de perfectibilidad. Podría decirse que es un mal para el hombre el no conocer lo que escapa a su ámbito, a lo que se contesta que no es debido a su naturaleza el conocerlo, por lo que no será un mal la ignorancia de ello. Ahora bien, sostenemos que para lo menos perfecto el ser menos perfecto que lo más perfecto es un mal. Con otras palabras, es un mal el que el hombre, entitativamente, sea ignorante de aquello que no le es debido, pero que pudiera haberle sido debido sin cambiar su naturaleza, aunque sí su estado. No se trata de que éste ignorante de algo (aunque fuera en forma permanente), sino de que ha venido a serlo. El hecho de enraizar la ignorancia de algo en la actual limitación misma del conocimiento implica

---

<sup>534</sup> En su ponencia y a cuenta de Quevedo, el catedrático de Filosofía de la Universidad de Zaragoza citaba a Constantino Láscaris. *Semanas Españolas de Filosofía* (1955: 127).



el juicio de desfavor hacia esta limitación. No se trata de afirmar que el hombre, constitutivamente, sea mal, sino tan sólo que lo *sufre*.

Pero hay otro aspecto más de la limitación del conocimiento que nos lleva a la misma reflexión. Está en la limitación del conocimiento de lo conocido. El conocimiento es limitado, no sólo en extensión, sino en profundidad. El conocimiento de algo concreto puede ser de perfección absoluta. Esta situación del hombre de potencia relativa supone y evidencia el mismo estado de *sufrimiento* del mal por el hombre.<sup>535</sup>

Unos meses antes de la muerte de Ortega, a mediados de abril de 1955, la Sociedad Española de Filosofía y el Instituto Luis Vives celebraron su Tercera Semana Española de Filosofía, dedicada ahora al tema de la libertad. El comité organizador estaba integrado por los sacerdotes Zaragüeta, Mindán y Todolí, a los que se sumaron dos laicos que habían profesado votos religiosos, Antonio Millán Puelles y Anselmo Romero Marín. La inauguró el día 13 el vicepresidente del CSIC, José Royo, “en representación del presidente, Sr. Ibáñez Martín, imposibilitado de asistir a última hora”,<sup>536</sup> con discurso incluido del presidente del Instituto, el susodicho Zaragüeta, y la clausuró su sucesor en el ministerio, Joaquín Ruiz-Giménez. Quienes en ella intervinieron, como venía siendo habitual, deben situarse entre lo más granado de la cultura oficial española de los primeros años cincuenta: Pedro Laín Entralgo y Santiago Legaz Lacambra, el primero rector de la Universidad de Madrid y el segundo de la de Santiago, los catedráticos Jaime Bofill, Leopoldo Eulogio Palacios y Eugenio Frutos, religiosos dados a la filosofía como el jesuita Roig Gironella, el claretiano Díez Presa o el franciscano Feliciano de Ventosa, y jóvenes meritorios como Miguel Sánchez-Mazas, José María Díez-Alegría, Gustavo Bueno o Constantino Láscaris.

El aragonés intervino el día 14 de abril con una exposición sobre “La libertad en Grecia”,<sup>537</sup> una remembranza helena sin duda deudora de su tradición familiar. En ella alababa la historia griega en tanto que manifestación de un continuado afán de libertad, al tiempo que apuntaba la paradoja de que al “mismo tiempo que violentamente apasionado por la libertad, el pueblo griego es fatalista, cree en el Destino”.<sup>538</sup> Pero Láscaris hizo doblete ante tan destacado auditorio al tener que actuar como apresurado reemplazo de, nada menos, que el rector de Salamanca, Antonio Tovar. La charla sustituta se centró de nuevo en el tema del destino y llevó por título “Destino y providencia”,<sup>539</sup> y en ella se preguntaba su autor si el filósofo debía adoptar “una actitud peculiar, o darse a la masa”, asunto que desdramatizaba al poner como medida de tal dilema si aquél tomaba, o no, los transportes urbanos colectivos.<sup>540</sup> Más allá de tan peculiar enfoque, lo que importa destacar es que tal y como había sucedido a resultas de su encuentro parisino con

---

<sup>535</sup> *Semanas Españolas de Filosofía* (1955: 523).

<sup>536</sup> «Inicia sus tareas la III Semana Española de Filosofía», *ABC*, 14 de abril de 1955, p. 47.

<sup>537</sup> LÁSCARIS, Constantino, «La libertad en Grecia», en *Tercera Semana Española de Filosofía. La libertad*, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives, 1957, pp. 117-125. La conferencia se había publicado con anterioridad en *Arbor*, la revista del CSIC. Constantino Láscaris, «La libertad en Grecia», *Arbor*, 122 (1956), pp. 212-219.

<sup>538</sup> LÁSCARIS (1957b: 119-120).

<sup>539</sup> LÁSCARIS, Constantino, «Destino y providencia», en *Tercera Semana Española de Filosofía. La libertad*, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives, 1957, pp. 313-318. Con anterioridad fue publicada en la revista que servía de órgano de expresión al Ateneo de Madrid. Constantino Láscaris, «Destino y providencia», *Ateneo*, IV, 87 (1 de septiembre de 1955), p. 3.

<sup>540</sup> LÁSCARIS (1957c: 318).

el existencialismo humanista sartreano y el posterior afinamiento en su pensar del valor que poseían para el intelectual las experiencias y las emociones propias, Láscaris iba situando su posición como ser pensante no en el entramado de las ideas abstractas sino en el de la experiencia concreta, apostando con ello por un razonar enraizado en la cotidianidad. Así se deduce de uno de los párrafos iniciales de su comunicación, en el que confesaba:

Pretendo realizar un análisis puramente psicológico de unas vivencias que la cotidianidad reitera en mi existencia. Cuando, en esta ciudad de Madrid que nos hospeda, un hombre profesionalmente vive sólo de la Filosofía (lo cual es factible aunque no sea filósofo), se ve forzado a hacer uso diariamente de los transportes colectivos, únicos a su alcance. Este hecho, nimio en su transitoriedad, recibe una importancia indeleble que lo radicaliza al ser incesantemente reiterado. El individuo se siente condicionado por el modo cómo se realiza como individuo, cuando este modo es cotidiano.<sup>541</sup>

La actividad como conferenciante de Constantino no decayó en los meses posteriores, y a comienzos de agosto de 1955 lo hallamos en el palacio de la Magdalena de Santander en el marco de las II Conversaciones de Enseñanza Primaria, dedicadas a “La persona humana y la cultura”, donde mantuvo “dos animadas conversaciones sobre “Cultura y civilización”, las dos desarrolladas magistralmente y seguidas de interesantes intervenciones de algunos del auditorio”.<sup>542</sup> La participación de Láscaris se enmarcó en una de tantas iniciativas emprendidas por el CSIC y sus organismos dependientes, en este caso a través de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, para tratar asuntos ligados a la sociología de la cultura con el remedio que pretendía aplicarles la que en la época se definía como una cultura católica. Pasearon por los jardines del palacio santanderino, junto al filósofo zaragozano, Francisco Sintés Obrador, en su día secretario de organización del Congreso de *Pax Romana* y ahora director general de Archivos y Bibliotecas, Adolfo Maíllo García, inspector central de Enseñanza Primaria y uno de los principales ideólogos educativos del régimen, o Anselmo Romero Marín, titular de la cátedra de Pedagogía General y Pedagogía Racional de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid.

Todas esas actividades, sumadas a la docencia universitaria y a lo prolífico de su obra escrita, lo mantuvieron ocupado y apenas le permitieron retornar a su ciudad natal.<sup>543</sup>

---

<sup>541</sup> LÁSCARIS (1957c: 315).

<sup>542</sup> SARDÁ MARTÍN, Ignacio, «II Conversaciones de Enseñanza Primaria», *Imperio. Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S.*, 4 de agosto de 1955, p. 2. No era la primera vez que Láscaris visitaba el palacio de la Magdalena. Justo dos años atrás, en agosto de 1953, había estado presente en el ciclo de conferencias allí celebrado con el título de “Problemas del catolicismo español contemporáneo”, incluido en el “VII Curso de Problemas Contemporáneos” presidido por Manuel Fraga Iribarne. El ciclo en el que participó Láscaris fue tutelado por Casimiro Morcillo, obispo de Bilbao, y aquél intervino con la charla “La leyenda del Gran Inquisidor, de Dostoiewsky”, leyenda incluida en *Los hermanos Karamazov*. REDONDO (2009: 524). Y antes incluso, en el verano de 1948, según escribiría en breve crónica en la revista *Alférez*, había asistido a “un par de coloquios entre Eugenio d’Ors y unos cuantos sacerdotes y universitarios”. LÁSCARIS, Constantino, «Un diálogo», *Alférez*, II, 21 (octubre de 1948), p. 7. Por los Cursos de Problemas Contemporáneos pasaron, desde su creación en 1947 hasta los años finales de la década de 1950, intelectuales hispanoamericanos como el peruano Alberto Wagner de Reina, el argentino César E. Pico o el mexicano Alfonso Junco.

<sup>543</sup> Sin embargo y a pesar de esas múltiples actividades, no he hallado ninguna mención a su participación en las por entonces famosas Conversaciones de Gredos, especie de ejercicios espirituales que intelectuales y filósofos católicos celebraron en los primeros cincuenta en el Parador Nacional de Gredos. Su no

No obstante, no perdió por completo ese contacto merced a su participación en el coloquio que la Institución Fernando el Católico (IFC) –uno de los organismos de investigación adscritos al CSIC en virtud de la estructura de orden territorial de la que éste se dotó– celebró del 3 al 6 de octubre de 1954 en la capital aragonesa. En un clima cultural en el que con harta frecuencia la filosofía tendía a diluirse en la teología, la IFC quiso homenajear el XVI centenario del nacimiento de san Agustín mediante unos encuentros a los que según la prensa “asistirán y en los que tomarán parte gran número de descollantes especialistas en la materia, tanto nacionales como extranjeros”.<sup>544</sup> La sesión que abrió el homenaje al obispo de Hipona corrió a cuenta de Eugenio Frutos, organizador del programa, y entre las distintas ponencias presentadas cabe destacar la de su alumno e íntimo de Constantino, Gustavo Bueno, que llevó por título “Lectura lógica de la “Ciudad de Dios””.

Láscaris expuso su ponencia en la tarde del día 5 de octubre. Se titulaba “San Agustín, educador”,<sup>545</sup> y en ella trató cómo san Agustín planteó el “problema fundamental de toda Filosofía de la Educación: el de la no transmisibilidad del saber”. Un tema que según el aragonés había abordado por vez primera Platón en *Gorgias* y continuado de manera más madura san Agustín en su diálogo *De Magistro* para llegar a la conclusión de que “el maestro no “enseña” nada al discípulo; la verdadera solución se halla en Cristo, que es el que ilumina el alma, con ocasión del maestro humano”.<sup>546</sup> Remarcaba finalmente el ponente la influencia de esta idea agustiniana en santo Tomás. Abierto el inmediato coloquio, Carreras Artau rebatió a Láscaris, a quien negó que Platón hubiese afirmado la no transmisibilidad del saber, y también Michele Federico Sciacca, quien no estuvo de acuerdo con la interpretación hecha por el conferenciante de las posiciones de Platón y san Agustín en relación con dicho tema. En su contestación Constantino lamentó no coincidir con ellos, y mostrándose seguro de sí se reafirmó en sus ideas. Aunque todavía habría de oír el discípulo la reconvencción de su maestro, Eugenio Frutos, quien en el cierre de la sesión criticó lo que definió como un “subjetivismo moderno” que tras amenazar con incomunicar a las culturas amenazaba ahora con hacer lo mismo con las personas, tal y como según él el debate mantenido tras la exposición de Constantino había manifestado.<sup>547</sup>

En cualquier caso y además de en su charla, queda constancia de la intervención de Láscaris en al menos otra de las sesiones del coloquio organizado por la IFC. Importa reseñarla porque con esa participación aquél dejaba entrever uno de sus grandes temas de interés y al que había dedicado su tesis doctoral, Francisco de Quevedo. A remolque de la ponencia de Joaquín Carreras Artau, “El agustinismo político medieval y su vigencia

---

asistencia pudo deberse, precisamente, al marcado carácter religioso de dichos encuentros, parte de un proyecto católico de renovación nacional del que como antes dije Láscaris nunca participó.

<sup>544</sup> «Coloquios filosóficos en Zaragoza como homenaje a San Agustín», *Hoja del Lunes*, 30 de agosto de 1954, p. 3. Continuaba su crónica el diario madrileño explicando que las “ponencias de estos coloquios, los primeros que se celebrarán en Zaragoza con arreglo a como suelen desarrollarse en los medios culturales de más elevado tono, estarán a cargo de los siguientes profesores: doctor Michele F. Sciacca, D. Adolfo Muñoz Alonso, don Joaquín Carreras Artau, D. Miguel Cruz Hernández, D. Manuel Mindán Manero, D. Constantino Láscaris Comneno, D. Gustavo Bueno Martínez y reverendo padre Lope Cilleruelo, agustino”.

<sup>545</sup> LÁSCARIS, Constantino, «San Agustín, educador», en *San Agustín. Estudios y coloquios*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1960, pp. 131-138.

<sup>546</sup> LÁSCARIS (1960b: 131, 135).

<sup>547</sup> *San Agustín. Estudios y coloquios* (1960: 143).

en la Confederación catalano-aragonesa”, Constantino preguntó si existía alguna relación entre el agustinismo político y el “concepto de que el monarca debe tener como modelo a Cristo, como se lee en Quevedo”.<sup>548</sup> No sabemos qué respuesta halló.

Posiblemente el retorno a su ciudad como consecuencia del evento recordatorio del obispo de Hipona facilitó que Constantino se vinculase con la entidad que había promovido dicho homenaje. Así, a comienzos del siguiente año, el hijo pródigo pasaba a formar parte de la nómina de consejeros correspondientes de la institución zaragozana, y según la minuta del acuerdo de su consejo de gobierno de fecha 26 de enero de 1955, Láscaris, “de la Universidad de Madrid”, junto a “Manuel Mindán Manero, de la Universidad de Madrid [y] D. Gustavo Bueno Martínez, Catedrático de Enseñanza Media, Salamanca”, ingresaban como nuevos miembros.<sup>549</sup> Le comunicó la noticia unos días más tarde quien había dirigido el Distrito Universitario de Zaragoza por los años en los que Láscaris allí estudiaba, Antonio Zubiri, a la sazón presidente de la IFC. Y el 10 de febrero aquél le contestaba agradecido:

Estimado amigo:

Recibí con gran contento su amable carta en que me comunica el acuerdo del Consejo de la Institución de nombrarme Consejero Correspondiente de la misma. La falta de méritos por mi parte me obliga doblemente por tan benévolo gesto, suyo y de la Institución; y que para mí representa mucho, tanto por mi condición de zaragozano y de antiguo alumno de la Universidad de esa Capital, como por la cordial acogida que para conmigo tuvieron durante los Coloquios Agustinos.

No necesito reiterarle por escrito mi deseo de servir a la Institución en lo que me sea posible, en todo momento.

Rogándole transmita al Consejo de la Institución mi agradecimiento, le saluda su afectísimo amigo,

Constantino Láscaris Comneno.<sup>550</sup>

### 1.3. Una mirada al pensamiento filosófico de Constantino Láscaris

---

<sup>548</sup> *San Agustín. Estudios y coloquios* (1960: 68). Al menos durante dos décadas Quevedo fue una constante en la obra de Láscaris. Lo demuestran los siguientes trabajos: «El estoicismo barroco de Quevedo», *Guía*, 231 (1945), pp. 6-9; «Senequismo y agustinismo en Quevedo», *Revista de Filosofía*, IX, número especial (1950), pp. 461-485; «Fundamentación ideológica de Sor Juana Inés de la Cruz», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 25 (enero de 1952), pp. 50-62 (la influencia de Quevedo en sor Juana en pp. 57-62); «Quevedo», *Revista de Ideas Estéticas*, 40 (1952), pp. 463-481 (prólogo y selección de Láscaris de textos de Quevedo sobre cuestiones estéticas); «La mostración de Dios en el pensamiento de Quevedo», *Crisis. Revista Española de Filosofía*, II, 7-8 (1955), pp. 427-444; «El concepto de Naturaleza en la concepción filosófica de Quevedo», *Theoria*, III, 9 (1955), pp. 91-98; «La epistemología en el pensamiento filosófico de Quevedo», *Bolívar*, XV, 45 (1955), pp. 911-925; «La existencia y el pecado según Quevedo», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 5 (1959), pp. 39-44; y «El estoicismo en el Barroco español», en *Estudios de Filosofía moderna*, San Salvador, Ministerio de Educación, 1965, pp. 31-48 (sobre Quevedo pp. 35-48). Cito a partir de CROSBY (1976: 78) y LÁSCARIS (1981b). Reseñas corregidas y ampliadas.

<sup>549</sup> *Expediente personal de Constantino Láscaris como consejero correspondiente* (1955). Archivo de la Institución Fernando el Católico (AIFC). Sección Gobierno-Consejo. Consejeros foráneos (G-L). Carpeta 73, expediente 63. Según reseña Gustavo Alares, el reglamento del año 1953 de la IFC establecía cinco categorías de consejeros: los representantes, los numerarios, los natos, los correspondientes y los honorarios. La figura en que Láscaris se encuadró, la de consejero correspondiente, pretendió vincular a aquellas personas residentes fuera de Zaragoza que por su meritoria labor cultural y colaboración con las labores científicas de la IFC lo mereciesen, formando parte de su Consejo rector, con voz pero sin voto. ALARES LÓPEZ (2008: 20-21).

<sup>550</sup> *Expediente personal de Constantino Láscaris como consejero correspondiente* (1955). (AIFC).

Dado que el próximo capítulo aborda las reflexiones que en una de sus obras más significativas Constantino Láscaris realizó sobre la nación y la sociedad costarricense,<sup>551</sup> y que para un buen entendimiento de dichas reflexiones es preciso conocer tan exactamente como sea posible el previo discurrir intelectual de su autor, tal vez convenga detenernos un instante para tratar de asentar a partir de lo hasta aquí expuesto cuáles eran, a la altura del ecuador de la década de 1950, las bases de su pensamiento filosófico.<sup>552</sup> Unas bases que sólo podremos comprender si atendemos al contexto cultural en que Láscaris se situó, la particular cartografía de una filosofía española profundamente estigmatizada por la enorme fractura que la guerra civil había provocado en el conjunto de la cultura nacional, cuya tradición liberal se había visto obligada bien al silencio interior, bien al exilio y la diáspora. Un contexto cultural de cuya trama aquél era plenamente consciente, si confiamos en que por esos años pensase de forma similar a como se expresaría a comienzos de la década de 1970, una vez asentado en Costa Rica, en uno de los escasos textos en los que dejó entrever su opinión sobre el tema. Así y a cuenta de una reseña del libro de José Luis Abellán, *Filosofía española en América (1936-1966)* (1966),<sup>553</sup> declaró, sincerándose con su pasado:

Abellán no necesita decirlo claramente, para que de la simple lectura del libro se trasluzca el grave problema que para España ha representado esa emigración y el enorme beneficio que América ha recibido con la misma. Es de tener en cuenta la peculiar naturaleza de la Filosofía, que la hace mucho más sensible a las peleas políticas y religiosas que cualquier otra disciplina. Por ello, la pérdida española en Filosofía fue sin comparación muy superior a la de cualquier otro campo. Aparece media docena de figuras, de entre las valiosas en nuestra época, cuyo filosofar ha sido emigrante en la madurez. La contrapartida, la vaciedad de la filosofía en España durante dos décadas. Recuerdo los años en que fui alumno en Madrid de tales estudios, del 1943 al 1946. Con contadas excepciones, que tienen todo mi respeto, la mayoría de quienes "impartían" filosofía realizaban abiertamente el fraude intelectual; el vacío de los emigrantes fue rellenado por quienes supieron situarse políticamente en el momento. Una Universidad que cae en aquellas manos queda lastrada para muchos años. La utilización del escolasticismo como instrumento de selección político-profesional dio un aparente cascarón, bien putrefacto. Como prototipo, considero deber señalar aquel buen padre dominico, el P. Sancho, analfabeto además de bruto. Pero el más dañino fue el P. Barbado, que en su senectud se dedicó a seleccionar inquisitorialmente. Pobre juventud que, además del trauma de la guerra, se encontraba ante aquella Filosofía oficial, impuesta y controlada mediante los exámenes.

En la década de 1950 a 1960, como en todos los demás aspectos, hubo una cierta, e importante, reacción entre los alumnos. El escolasticismo impuesto, logró que todos los alumnos fueran antiescolásticos. Y supongo que luego la reacción habrá sido más intensa todavía. El nivel

---

<sup>551</sup> LÁSCARIS, Constantino, *El costarricense*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana, 1975. Ensayo de carácter introspectivo y una de las aportaciones más destacadas a la construcción del discurso nacional identitario en Costa Rica durante el periodo 1940-1980.

<sup>552</sup> Los trabajos más detallados sobre el pensar filosófico de Láscaris son los de ABELLÁN, José Luis, *El exilio filosófico en América. Los transterados*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998, quien en las pp. 435-436 lo sitúa entre los representantes del existencialismo a partir "de un racionalismo radical, como único medio de superar el historicismo partiendo de él", ABELLÁN (1998: 435); AYALA MARTÍNEZ, Jorge M., *Pesadores aragoneses. Historia de las ideas filosóficas en Aragón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2001, que además de dedicarle las pp. 613-617 habla de él como de "un pensador sin asignación filosófica concreta", AYALA MARTÍNEZ (2001: 541); y el citado de DÍAZ DÍAZ, Gonzalo, «Láscaris Comneno, Constantino», en *Hombres y documentos de la filosofía española, vol. IV, H-LL*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991, pp. 595-602, que dedica un subapartado a su producción escrita, DÍAZ DÍAZ (1991: 597-602).

<sup>553</sup> José Luis Abellán, *Filosofía española en América (1936-1966)*, Madrid, Guadarrama, 1966.

de la primera década no era más alto que el de los tiempos de Torres Villarroel, pues, igual que en estos, se daba un fraude para con la inteligencia.<sup>554</sup>

En cualquier caso y dejando a un lado la tardía opinión de Láscaris, lo cierto es que el país en el que el filósofo aragonés trataba de hacerse un hueco era una nación cuya cultura oficial parecía empeñada en romper toda comunicación con la cultura europea de raíz ilustrada, así como con muy amplios sectores del saber humanístico y la investigación científica internacional. La obsesión de quienes gobernaban la “cultura de la España nacional”, suplantadora de la hasta ese momento vigente “cultural nacional española” de matriz liberal,<sup>555</sup> era la defensa de la ortodoxia religiosa y política, casi siempre muy estrecha y dogmáticamente entendida, regida por la unidad y la uniformidad en credo e ideología y donde la libertad intelectual apenas tenía margen de acción.<sup>556</sup> En ese sentido y como afirmó uno de los mejores estudiosos de la cultura del momento, Juan Francisco Marsal, durante la década de 1940 el pensamiento dominante en España se caracterizaba por un “utopismo regresivo” y contrarrevolucionario materializado en conferencias sobre el universalismo católico en las que se trataban las propuestas del español Maeztu o del ruso Nikolái Berdiáyev, y en el que el franquismo se había constituido y asentado como “lo normal”, como el horizonte de expectativas en el que cotidianamente esos pensadores se movían y el mundo que aceptaban y daban por supuesto.<sup>557</sup>

En ese territorio intelectualmente árido e ideológica y emocionalmente afiebrado, la filosofía española de los años cuarenta y comienzos de la década de los cincuenta se organizó en dos corrientes principales. La mayoritaria, protegida y promovida desde el poder, se articuló en torno a un pensamiento neoescolástico que hundiendo sus raíces en la llamada hecha allá por el año 1879 por el papa León XIII en su encíclica *Aeterni Patris*, había derivado en un integrismo tradicionalista que abrazaba los preceptos políticos y los valores morales que el nacionalcatolicismo imponía ahora al país. Era una filosofía de base tomista al cuidado de pensadores pertenecientes a distintas órdenes religiosas, algunos de los cuales hemos visto en páginas anteriores, caso de Roig Gironella, acompañados de otros como el también jesuita José Hellín, el dominico Santiago Ramírez de Dulanto, el franciscano Luis Colomer o el carmelita Bartolomé Xiberta. Una corriente de pensamiento regresivo a la que se unían laicos como Ángel González o Jaime Bofill. Una segunda y más minoritaria camarilla filosófica se agrupó en derredor de las enseñanzas de Jacques Maritain, cuyas obras, al tiempo que de lectura prohibida en España, eran abiertamente atacadas por buena parte de los filósofos nacionales (en ese ámbito destacó Leopoldo Eulogio Palacios, que en *Mito de la nueva cristiandad* (1951)<sup>558</sup> realizó la que puede considerarse más fundamentada crítica de cuantas se le hicieron al francés). Pese a prohibiciones y críticas a Maritain, la corriente filosófica del personalismo cristiano que éste encarnaba estuvo representada en España por hombres como los ya citados Sánchez de Muniaín o Muñoz Alonso, pero también por pensadores

---

<sup>554</sup> LÁSCARIS (1970b: 312-313).

<sup>555</sup> La disputa entre ambas culturas, la “cultural nacional española” y la “cultura de la España nacional”, en PEIRÓ MARTÍN (2017: 230-243).

<sup>556</sup> DÍAZ (1983: 23).

<sup>557</sup> MARSAL (1979: 9, 38-39).

<sup>558</sup> Leopoldo Eulogio Palacios Rodríguez, *Mito de la nueva cristiandad*, Madrid, Rialp, 1951.

como Rafael Gambra o Jesús Arellano. A estas dos corrientes principales podemos añadir un tercer grupo de filósofos que cabe en apenas dos nombres: Ortega y Zubiri, si bien que privados de honores y relegados del espacio público en tanto que presencias incómodas de un pasado liberal que nunca debía volver.<sup>559</sup>

Una buena prueba de la convivencia más o menos afable del redivivo tomismo integrista con el personalismo cristiano de allende los Pirineos –si fuésemos algo menos condescendientes podríamos cambiar el término “convivencia” por el de simple “tolerancia”– sería la presencia conjunta de ambas corrientes en algunas de las celebraciones filosóficas más importantes de cuantas por aquellos años tenían lugar en suelo hispano. Podemos situar como casa común, precisamente, las antes comentadas Semanas Españolas de Filosofía, a condición de reconocer en estos encuentros y, por extensión, en el conjunto del escenario filosófico nacional, la predominante impronta de la veta escolástica. Distinto fue el caso de los mencionados Ortega y Zubiri, quienes estuvieron excluidos de la centralidad intelectual y filosófica del país y relegados a sobrevivir en los límites internos del círculo que delimitaba la España oficial: el primero, que no pudo impartir docencia, logró al menos percibir sus sueldos atrasados como catedrático en la Universidad de Madrid y poner en marcha, con el apoyo de su discípulo Julián Marías y aunque por tiempo breve, el Instituto de Humanidades; el segundo, tras renunciar a su cátedra barcelonesa como muestra de repudio ante la cerrazón del horizonte del pensamiento patrio, alcanzó a dar clases fuera de la universidad.

En ese mosaico intelectual la ubicación de Constantino Láscaris no fue nunca central, haciendo justicia a lo que tanto por edad como por méritos y posición en el escalafón académico le correspondía. Pero como venimos viendo en páginas anteriores y continuaremos haciendo en otras próximas, tampoco fue marginal, y si su figura en la historia de la filosofía española no llegó a más fue, en buena medida, por su temprana e irrevocable marcha del país, tal y como algunos de quienes lo han estudiado se han encargado de remarcar. Y un adelanto a esa idea de la relevancia intelectual de la figura de Láscaris, medida siempre por el baremo de su época, lo tenemos en la carta que el día 30 de enero de 1952 Rafael Calvo Serer, catedrático de Historia de la Filosofía y Filosofía de la Historia de la Universidad de Madrid y secretario de *Arbor*, dirigía a Alfonso García Gallo, delegado del ICH y el CSIC, en la que aquél nombraba al zaragozano como un valor de la intelectualidad filosófica nacional al señalar que:

Por fortuna, la publicación de libros de Millán, Carlos París y Roberto Saumells, y el que se encuentren en prensa libros de Paniker, Perdomo y Láscaris, indica que se ha conseguido salir de la esterilidad en que todavía se encuentran otras ramas de las ciencias del espíritu.<sup>560</sup>

Muchos años después y en la nota necrológica que antes vimos, Manuel Fernández Galiano diría que en los años cuarenta y cincuenta y una vez “terminada su carrera en la Licenciatura de Filosofía, prometía convertirse en una gran figura de nuestro

---

<sup>559</sup> FORMENT (2009).

<sup>560</sup> REDONDO (2009: 408). Por la fecha de la misiva, el libro debía ser el primero de los del aragonés. LÁSCARIS, Constantino, *Colegios Mayores*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1952 (Cuadernos de monografías; 7).

pensamiento”.<sup>561</sup> Y otro de quienes lo conociese y tratase personalmente, esta vez en tierras americanas, Manuel Fernández Vílchez, diría de él que de no haber salido de España:

pudo haber pertenecido al grupo de filósofos de la “*Escuela de Madrid*”, los que se reunieron en torno a la *Revista de Occidente*, antes y después de la muerte de José Ortega y Gasset en 1956. [...] Y de continuar de profesor en la Universidad de Madrid (actual Complutense) el año de 1956, último año de la reforma educativa del ministro Joaquín Ruiz-Giménez y que culmina el aperturismo del rector Pedro Laín Entralgo, Láscaris podría haber participado en la Generación liberal “del 56” que lideró la inconclusa Transición Democrática (1978-1982).<sup>562</sup>

Más allá de estas opiniones y por lo que a su ubicación en la cartografía del pensamiento español respecta, podemos encuadrar a Láscaris en las coordenadas que Jordi Gracia ofreció para la sección más tierna de la intelectualidad del momento, el tercer y último eslabón de una “cadena de la razón liberal” que en los primeros años cincuenta se nutría de unos jóvenes carentes de una biografía liberal al comenzar, en plena dictadura, su etapa adulta, unos jóvenes que descubrieron el liberalismo por sí mismos, sin posibilidad de confrontar lo que creyeron percibir con su realidad diaria y en quienes “se registran ideas y actitudes que van desde la neutralidad aséptica hasta el trasvase del falangismo militante hacia un marxismo solvente”.<sup>563</sup> Caben en ese último eslabón de la razón liberal, según el citado autor y como representantes de una “*resistencia silenciosa*” capaz de enfrentar una razón racional a la irracionalidad del fascismo, José María Valverde, Rafael Sánchez Ferlosio, Manuel Sacristán o Miguel Sánchez Mazas, entre otros. Una lista a la que añadimos nosotros, posiblemente inserto en la facción que en esos años constituía la “neutralidad aséptica” de la que habló el profesor catalán, a Constantino Láscaris.

Ya en lo estrictamente filosófico, Láscaris se situó cercano a Edmund Husserl, al discípulo de éste, Martin Heidegger, y al epígono de ambos que en cierta medida fue Jean-Paul Sartre. Tomó los aportes fenomenológicos del primero, la noción del ser concreto en el mundo del segundo y el existencialismo humanista del francés. Un maridaje que concretó en textos sobre la conciencia existencial plasmados en un lenguaje fenoménico que debió llevar a cabo, escenario obligado para cualquier joven filósofo meritorio de la España de 1950, en la llanura imperante de la escolástica neotomista, pero que trató de aderezar con algunos de los más significados ornamentos del personalismo cristiano, aquellos que mejor casaban con lo que habían dictado sus maestros en la distancia –

---

<sup>561</sup> FERNÁNDEZ GALIANO (1979: 364).

<sup>562</sup> FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014d: 26). Una visión mucho más crítica es la del periodista Gregorio Morán, quien con motivo de la conferencia dada por Láscaris en el seno de la Tercera Semana Española de Filosofía, “Destino y providencia”, arremete con extrema violencia verbal contra éste, de quien dice era una “singularidad filosófica: una excéntrica nulidad del pensamiento. Constantino Láscaris Comneno, visto hoy en la distancia, formaba junto a otro singular pensador de entonces, Pedro Caba, el policía filósofo, también asistente a esta bacanal libertaria, una variante del heideggeriano pastoreo del ser; eran dos jetas del ser”. MORÁN (1998: 520). En descargo de Láscaris hay que decir que el libro de Morán en el que aparecen estas frases, *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, ha sido contestado por el historiador Rafael Núñez Florencio y por el hispanista estadounidense Nelson R. Orringer ante lo, a juicio de ambos, excesivo, continuado e innecesario de cargar las tintas por parte del autor sobre los personajes analizados. NÚÑEZ FLORENCIO (1998); y ORRINGER (1999).

<sup>563</sup> GRACIA GARCÍA (2004: 35).



Husserl, Heidegger, Sartre– y, a través suyo, sus más cercanos guías –Frutos Cortes, Montero Díaz–. Sin embargo, su posición escéptica ante el hecho religioso y ante todo dogma de fe le impidió militar, pese a situarse cercano a ella a través de su estancia en la Universidad Católica de Lovaina y de su amistad con un profesor como Lucien Morren (y también de su proximidad a un Montero Díaz que en su juventud había desarrollado una propensión a las premisas personalistas que la alentaban),<sup>564</sup> en la corriente de catolicismo social que había trazado la Escuela de Lovaina y proseguía ahora el galo Maritain. Así y a partir de un agnosticismo y un liberalismo cada vez más decantados,<sup>565</sup> Láscaris tomó de la fenomenología la preocupación por la experiencia propia, cotidiana y concreta, del existencialismo su vertiente humanista y del personalismo cristiano la concepción de la persona como centro del pensar filosófico, como ser racional dotado de un radical valor en tanto que ente individual. En línea con lo que afirmara José Luis Abellán:

En cierto sentido, es un filósofo antifilosófico, puesto que considera a la filosofía como un “revulsivo” imprescindible para llegar a ser hombre. El estudio de los griegos, por una parte, como manantial originario y de la educación del siglo XX, por otra, como consecuencia de los peligros de fosilización colectiva, le llevan a ver la existencia como un constante dar sentido a un mundo sin sentido.<sup>566</sup>

Asentado en esos tres pilares de pensamiento filosófico –fenomenología, existencialismo humanista y personalismo cristiano– y sin poder participar dada su marcha del país de la renovación de la filosofía española que tras la muerte de Ortega llegó de manos de intelectuales como Enrique Tierno Galván, José Luis López Aranguren, Manuel Sacristán, Emilio Lledó, Carlos París o su gran amigo Gustavo Bueno, Constantino Láscaris observaría esa transformación desde la distancia americana.

#### **1.4. Vuelo al trópico**

En la primavera de 1954 Láscaris solicitó a la Universidad de Madrid una bolsa de viaje para trabajos de investigación en el extranjero. Nada parecía presagiar entonces que apenas unas semanas más tarde, en el inmediato verano, elevaría una solicitud a esa misma institución para dejar de impartir la asignatura de Historia de la Filosofía, rompiendo así el vínculo laboral que lo ligaba a ella. Según consta en el oportuno expediente, el 17 de agosto de 1954 cesó por orden ministerial como profesor adjunto de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid,<sup>567</sup> cerrando así el periplo iniciado en el curso 1945-1946 en calidad de ayudante de clases prácticas, continuado en el de 1947-1948 como profesor encargado de curso y a partir de la siguiente anualidad académica como profesor adjunto. Sin duda que sus dos consecutivos fracasos en el intento

---

<sup>564</sup> NÚÑEZ SEIXAS (2012: 80).

<sup>565</sup> Hay que decir respecto al liberalismo de Láscaris que, según confesó en el ya comentado texto autobiográfico escrito durante su estancia en la universidad puertorriqueña de Río Piedras, descubrió tal tendencia en su primera juventud zaragozana: “Durante algún tiempo, me creí monárquico tradicionalista. Probablemente la razón radicó en el temple humano, corajudo y noble de los navarros. Lentamente, me fui perfilando una actitud neoliberal, por lo cual he pretendido justificar una actitud individualista”. LÁSCARIS (1981a: 155).

<sup>566</sup> ABELLÁN (1998: 435).

<sup>567</sup> *Expediente personal de Constantino Láscaris Comneno-Micolaw (1948-1954)*. (AUM).

de acceso a la cátedra de Historia de la Pedagogía e Historia de la Pedagogía Española, el primero en el año 1951 y el segundo en 1953, tuvieron que ver en tal decisión. También pudo influir la oclusión del camino a una cátedra en el departamento de Filosofía.<sup>568</sup> Y la situación personal de Constantino, presumiblemente incómodo con la polémica familiar abierta en la primavera de este último año y cuyo desenlace a lo largo del primer semestre de 1954 abortó definitivamente las esperanzas legitimistas de su padre, Eugenio, al trono de los griegos.<sup>569</sup> Aunque al contrario que el primogénito y por tanto presumible futuro heredero imperial, su hermano Teodoro, Constantino prefiriese mantenerse lejos de la primera línea de fuego y no participar en dicha polémica (más allá de anécdotas como la referida a cuenta de su conferencia sobre la caída ante el turco de los restos del imperio bizantino en 1453), difícilmente podía ser insensible en lo personal e invisible en lo profesional a los daños laterales provocados por tan fenomenal escándalo.

Vemos entonces que una combinación de problemas laborales y de complejas situaciones familiares le impidieron asentarse y desarrollar un proyecto de vida estable como personal académico docente, nublando la tranquilidad del hogar que conformaba junto a su esposa Elena Galina, embarazada de la que sería su primera hija común, Ana Isabel, la cual vendría al mundo en el mes de marzo de 1955. A Láscaris le sucedió lo que a muchos de los jóvenes de la época, aquellos que empezaron a pensar de forma independiente por las horas en las que el franquismo creyó definitivamente asegurada su supervivencia. Sujetos a su espacio y a su tiempo, algunos de esos jóvenes, los que ni creyeron en la ideología del régimen ni compartieron su hipérbole retórica, quemaron ilusiones, sumaron desengaños y quebraron sus vidas. En el caso que nos ocupa no sucedió ninguna de esas tres cosas por motivaciones políticas o, al menos, no hay constancia de que así sucediese, pues en ningún instante lo hemos hallado por entonces resistente a un régimen siempre dispuesto a aplicar una severa disciplina social al conjunto de la población, incluidos los jóvenes vástagos de sus elites más acomodadas. Pero es cierto que, de alguna forma, la miseria de un reactivo pensamiento en esencia profundamente antiintelectual generó no sólo la abulia y poco a poco la desafección de Láscaris, solidario en esa tensión centrífuga con un número cada vez mayor de jóvenes cultos (aunque apenas un simple goteo de nombres hasta los primeros años cincuenta), sino que también trajo consigo para él y para sus compañeros, en un hábitat hostil a las dinámicas abiertas que genera la libre confrontación intelectual, inestabilidad laboral y

---

<sup>568</sup> Otro asistente de Santiago Montero Díaz, Javier Herrero, que partiría de España el mismo año que Láscaris, explicó mucho tiempo después que la principal razón de su marcha fue el estado de anemia de una universidad huérfana tras la guerra de sus más grandes maestros y empobrecida. Confiesa que en 1956 habló con su mentor gallego: "le pregunté acerca de la posibilidad de que salieran oposiciones a cátedra en el departamento de Filosofía. Me respondió que muy improbable. Buena razón para marcharse". HERRERO (2020: LVII).

<sup>569</sup> La polémica se inició el 23 de abril de 1953 con la publicación en *ABC* de un editorial titulado «Falsas órdenes de caballería y falsos títulos nobiliarios», en el que se citaba a la orden Constantiniense que Eugenio Láscaris había fundado como atentatoria contra los derechos de la Iglesia y la soberanía del Estado español. La discusión continuó al año siguiente en ese mismo periódico, así como en *Informaciones*, para explotar definitivamente a consecuencia del artículo escrito por el marqués de Villarreal de Álava en la revista *Hidalguía*. José María de Palacio, «Las falsas Ordenes de Caballería. Reflexiones en torno a un Porfyrogénito y Emperador de Bizancio de... vía estrecha, Gran Maestro de la "Soberana Orden Imperial de Constantino el Grande y de la Corona Real Eslava de los Wendos" (El curioso caso del doctor Lascorz)», *Hidalguía*, 4 (enero-marzo de 1954), pp. 73-97. Trato la que definí como "polémica Hidalguía" en SANCHO DOMINGO (2017a: 24-29).

precariedad económica. Preso de ese espíritu de zozobra compartida, no resulta extraño que cuando se le abrió la oportunidad de salir del país Láscaris no la dejase escapar. Hizo lo que muchos de sus compañeros de generación, pues, como afirmó Juan Francisco Marsal:

Por eso y al igual que para los hombres del primer Renacimiento, cuando a los jóvenes universitarios de la época se les abrió la oportunidad de viajar al extranjero, a quienes llevaron a la práctica tal experiencia ésta les resultó fundamental. Algunos incluso no retornarán jamás a la España de Franco.<sup>570</sup>

A resolver la situación de incertidumbre por la que durante la segunda mitad del año 1955 y los primeros meses de 1956 atravesó Láscaris parece que en nada ayudó la crisis abierta en la universidad española tras los sucesos acaecidos en el mes de febrero de este último año en la Central de Madrid, los cuales acabaron con el tibio intento aperturista del ministerio Ruiz-Giménez.<sup>571</sup> Fuera como fuese e influyesen esos altercados o no en la decisión del filósofo aragonés, lo cierto es que al recibir una oferta laboral de la Universidad de Costa Rica (UCR), la aceptó. Al parecer, dicha propuesta le llegó de mano de Luis Barahona Jiménez, a quien vimos en el capítulo anterior designado en la primera mitad de la década de 1950 como agregado cultural de la embajada de Costa Rica en Madrid. Así lo recordaría años más tarde en *El costarricense*:

Llegué, hace dieciséis años, a Costa Rica, prácticamente al azar. Contratado como profesor por la Universidad de Costa Rica, solo tenía tres informaciones: que la capital se llamaba San José (y hasta ahí llegaba lo que aprendí sobre este país en mi Enseñanza Media); la palabra Costa Rica de la Enciclopedia Espasa-Calpe; y algunos datos de palabra de mi buen amigo Luis Barahona, entonces Agregado Cultural en Madrid.<sup>572</sup>

La oferta hecha a Constantino Láscaris se enmarcaba en el programa de reforma de los estudios superiores impulsado por Rodrigo Facio Brenes en Costa Rica, del cual hablamos en el momento oportuno y al que volveremos a referirnos en próximos apartados. No fue, por tanto, una propuesta restringida al profesor zaragozano, pues se planteó por las autoridades académicas del país centroamericano como forma de captar

---

<sup>570</sup> MARSAL (1979: 42). Entre los que no retornaron a la España franquista, además de Láscaris, Javier Herrero y Nicolás Sánchez-Albornoz.

<sup>571</sup> No es lugar de tratar aquí lo que supuso el periodo ministerial de Joaquín Ruiz-Giménez y su equipo al frente de Educación Nacional. Señalar tan sólo que hay un amplio consenso entre la comunidad historiográfica en afirmar que se trató de un intento modernizador, siempre dentro de la contención obligada por las formas y usos del régimen, mantenido en continuada lucha con algunas otras de sus familias políticas y que resultó vencido por el sector monárquico tradicionalista y el *Opus Dei*, representado en los nombres de Florentino Pérez Embid y Rafael Calvo Serer. También parece adecuado pensar que en “ningún caso se trataba de liberalizar y menos aún de caminar hacia la democracia, sino de relegitimar la dictadura y garantizar su continuidad”. MUÑOZ SORO (2016: 150). Otra cosa son los disturbios del mes de febrero en la Universidad de Madrid, en torno a los cuales Elena Hernández Sandoica y José Luis Peset juzgaron que “sólo en un marco de permisividad –incluso de apoyo cierto y valeroso de las autoridades académicas más comprometidas– [...] iba a ser posible –por desgracia para la credibilidad del franquismo entre los intelectuales– aquella primera confrontación de fuerzas que aceleró, de modo determinante, la organización de la oposición de izquierdas en nuestro país”. HERNÁNDEZ SANDOICA y PESET (1987: 87-88). Acorde a la idea de ambos historiadores, Miguel Ángel Ruiz Carnicer considera que la crisis del 56 “es final y germen de muchas cosas, incluida la evolución de la sociedad hacia la democracia”. RUIZ CARNICER (2016: 183).

<sup>572</sup> LÁSCARIS (1975a: 7).

talento docente e investigador en el extranjero. Pero lo curioso del caso es que dicha propuesta se les hizo también a los dos grandes mentores de aquél, a Eugenio Frutos Cortés y a Santiago Montero Díaz, ninguno de los cuales la aceptó. Del primero lo sabemos por conversación con su nieto, Alberto Montaner Frutos,<sup>573</sup> ahora profesor en la misma Facultad en la que impartió docencia su abuelo. Del segundo por la biografía a la que venimos haciendo referencia, en la que se afirma que Rodrigo Facio, en su calidad de rector de la UCR, escribió al gallego una carta desde San José invitándole a asumir una cátedra de Historia de la Cultura en esa universidad.<sup>574</sup> Aunque exactamente diez años más tarde Montero Díaz sí optó por un voluntario y temporal destierro académico en América (en Chile concretamente), castigado por su apoyo a un nuevo conato de rebeldía estudiantil, en 1956 prefirió mantenerse en su cátedra madrileña. Su antiguo alumno y luego compañero de despacho, Constantino Láscaris, sin plaza universitaria alguna que defender, emprendió vuelo al trópico.

---

<sup>573</sup> Conversación con MONTANER FRUTOS (2017). Por esos primeros meses del año 1956 Eugenio Frutos se enfrentaba a las consecuencias de haber organizado en Zaragoza en diciembre de 1955, pese al recelo de las autoridades políticas de la ciudad, un cursillo monográfico sobre el recién fallecido Ortega y Gasset. ALARES LÓPEZ (2008: 212).

<sup>574</sup> NÚÑEZ SEIXAS (2012: 227). Señala el autor que la carta lleva fecha de 19 de noviembre de 1956 y que se custodia en el Fondo Santiago Montero Díaz de la Real Academia de la Historia (FMD-RAH).

## 2. Publicaciones en España

### Resumen

1. Repaso el primer periodo de producción escrita de Constantino Láscaris (1943-1956) atendiendo a dos cuestiones directamente relacionadas con su participación en el discurso del nacionalismo costarricense del periodo 1940-1980. En primer lugar, me pregunto por sus vínculos con algunos de los intelectuales españoles que más influyeron en quienes en Costa Rica confeccionaron dicho relato identitario, caso de Ángel Ganivet y, muy singularmente, Marcelino Menéndez Pelayo. 2. En segundo término, por cómo interpretó y qué tipo de aproximación propuso al ideario de hispanidad, así como por los lazos que estrechó con los equipos intelectuales que desde España lo impulsaban y comandaban.

### **2.1. Textos sobre Ganivet y Marcelino Menéndez Pelayo, un primer acercamiento (inconsciente) a los pensadores del nacionalismo costarricense**

Constantino Láscaris mantuvo a lo largo de su vida una actividad intelectual inquebrantable, lo que hizo de él un polígrafo fecundo.<sup>575</sup> Como señalé en el apartado anterior, una vez entró en contacto con las aulas universitarias y ya en sus años de estudiante en Zaragoza, comenzó a escribir artículos y reseñas bibliográficas dedicadas a temas filosóficos y de cultura humanística, los cuales se alternaron con otra de sus grandes pasiones creativas: la poesía.<sup>576</sup> Conformé ejercía como docente en la Universidad de Madrid y crecía su vinculación con la academia, Láscaris abarcó en sus textos asuntos más diversos, destacando en el primer lustro de la década de 1950 su interés por la problemática de la educación en España, singularmente en aquello que se relacionaba con la enseñanza superior y el mundo de los colegios mayores.<sup>577</sup> Toda esa amplia gama de

---

<sup>575</sup> Para la bibliografía de Constantino Láscaris, ver anexos.

<sup>576</sup> Como vimos en su momento, el Láscaris poeta debía mucho a las charlas dadas por Eugenio Frutos – poeta el mismo– en su domicilio, quien presentó en ellas a sus discípulos lo más granado de la reciente poesía española, además de promover las sesiones literarias de la Joven Academia de la Universidad de Zaragoza. También a las tertulias nocturnas junto a un Santiago Montero Díaz que en sus años de mocedad gallega había publicado en la prensa local algunos de sus sonetos. NÚÑEZ SEIXAS (2012: 25). Así, no es de extrañar que entre 1944 y 1946 el zaragozano diese a la imprenta varias composiciones poéticas: «Río», *Espadaña*, 8 (1944); «Pura tú», *Cisneros*, 10 (1944); «Tú voz besada», *Proa*, 11 (mayo de 1945), p. 11; «Cóndor», *Proa*, 11 (mayo de 1945), p. 11; y «De un hombre a un inmortal», *Cisneros*, 11 (1946), p. 56; además de un manifiesto poético, «Sobre una estética de tren», *Espadaña*, 22 (1946) y una traducción del francés Paul Valéry, «Fragmentos de Narciso», *Cisneros*, 11 (1946), pp. 60-61. Muchos años después, ya en Costa Rica, publicaría un poemario de carácter erótico, *De Salomón a Demóstenes Smith*, San José, [s. n.], 1972.

<sup>577</sup> Además de multitud de artículos y reseñas, recordar su monografía *Colegios Mayores* (1952), así como la titulada *Ensayos sobre educación*, Madrid, Ministerio de Educación Nacional, 1956, dedicada, por cierto, “A Gustavo Bueno, filósofo y amigo”. LÁSCARIS (1956a). También sus contribuciones en forma de capítulo a obras colectivas, como «Revisión de textos filosóficos sobre la Universidad española», en *I Congreso Internacional de Pedagogía (Santander, San Sebastián)*, vol. I, Madrid, CSIC, 1949, pp. 193-207; «Las ideas pedagógicas de Ángel Ganivet», en *I Congreso Internacional de Pedagogía (Santander, San Sebastián)*,

trabajos quedó reunida en algunas de las revistas a las que hacíamos referencia en páginas anteriores, publicaciones como las colegiales *Cisneros*, *Alfárez* o *Incunable*, las seuístas *Proa* y *La Hora*,<sup>578</sup> las dependientes de entes ministeriales e instituciones de alta cultura como *Revista de Filosofía*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, *Arbor* y *Revista de Educación*, o en otras de origen y filiación ideológica e intelectual tan diversa como pudieron serlo *Guía*, *Revista de Ideas Estéticas*, *Alcalá*, *Ateneo*, *Crisis* o *Theoria*.<sup>579</sup> Una actividad que entre 1943 y 1956 produjo tres libros, la edición de otro, cinco contribuciones en forma de capítulos de obras colectivas y tres traducciones, junto a más de ciento veinte artículos y ciento ochenta reseñas. El propio Láscaris confesó, en el texto autobiográfico al que ya me he referido en varias ocasiones, que en esos años de juventud y primera madurez “publiqué mucho, sin duda demasiado”.<sup>580</sup> Pues bien, en las siguientes páginas propongo un repaso a esa desbordada producción en función de un par de preguntas, de dos puntos preferentes de atención, aquellos que considero más interesan al asunto aquí estudiado (que no es otro, recordemos, que la participación de Constantino Láscaris en el discurso del nacionalismo costarricense del periodo 1940-1980). Así, abordaré su relación con determinados autores españoles relevantes en el proceso de constitución del mencionado relato identitario, caso de Ángel Ganivet o Marcelino Menéndez Pelayo, y, luego, sus vínculos con el ideario de la hispanidad y con los equipos intelectuales que desde España lo comandaban e impulsaban.<sup>581</sup>

---

vol. II, Madrid, CSIC, 1949, pp. 321-328; y «Los Colegios Mayores», en *Resumen de comunicaciones del I Congreso Interiberoamericano de Educación*, Madrid, ICH, 1949.

<sup>578</sup> En su exhaustivo estudio de las minorías dirigentes encargadas de modernizar el Estado tradicional español, Gonzalo Redondo cita en varias ocasiones a Láscaris. Entre otras, por ser eventual colaborador en la segunda época de *La Hora*. REDONDO (2005: 403).

<sup>579</sup> Valga como ejemplo de esa diversidad la revista *Theoria*, que podemos contraponer a las tridentinas *Arbor* y *Ateneo*. Nacida en 1952 como suplemento científico y de pensamiento de *Alcalá*, *Theoria* se independizó pronto de ésta bajo la dirección de Miguel Sánchez-Mazas y la participación en primera línea de antiguos compañeros y amigos de Láscaris como Carlos París y Gustavo Bueno. El aragonés participó en la revista con su ya citado «El concepto de Naturaleza en la concepción filosófica de Quevedo», *Theoria*, III, 9 (1955), pp. 91-98, compartiendo la nómina de colaboradores con, entre otros, Julio Rey Pastor, regresado del exilio en 1950, o con el todavía desterrado Juan David García Bacca. Como señalara Jordi Gracia a cuenta de esa colaboración entre los intelectuales españoles de ambos lados del Atlántico: «En *Theoria* se supera netamente la brecha ideológica que introducen *Revista* y *Alcalá*. [...] algo estaba cambiando en quienes fueron adoctrinados en el Frente de Juventudes, convencidos seguidores de una salvadora política de Hispanidad». GRACIA GARCÍA (2006: 272).

<sup>580</sup> LÁSCARIS (1981a: 156).

<sup>581</sup> Sobre la hispanidad como médula ideológica de las políticas del primer franquismo hacia América Latina sigue siendo imprescindible la obra de Lorenzo Delgado Gómez-Escalonilla, *Diplomacia franquista y política cultural hacia Iberoamérica 1939-1953*, Madrid, CSIC, 1988. En ella el autor se apunta a quienes en la década de 1980 revisaron la visión predominante en la historiografía española según la cual la política exterior de la dictadura se habría limitado a la simple gestión de sus escasos contactos internacionales en un intento de adaptarse a un medio, el del concierto internacional de naciones, sobre el que nunca tuvo auténtica capacidad de actuación. En esa línea revisionista Delgado sitúa a Fernando Morán, *Una política exterior para España*, Barcelona, Planeta, 1980; a Ángel Viñas, «La política exterior española en el franquismo», *Cuenta y Razón*, 6 (1982), pp. 61-78; y a Manuel Espadas Burgos, *Franquismo y política exterior*, Madrid, Rialp, 1987. De esa forma y para estos cuatro historiadores, la dictadura no estuvo falta de una auténtica política exterior, aunque ésta quedó siempre ajustada en sus economías a las propias y más inmediatas necesidades de aquella. En ese escenario, la política de hispanidad y su objetivo primordial de impulsar y afianzar las relaciones entre España e Hispanoamérica jugó un papel muy destacado. DELGADO GÓMEZ-ESCALONILLA (1988: 7-10). El ideal de hispanidad, además, tuvo su inmediato correlato entre no pocos intelectuales y hombres políticos latinoamericanos, y estuvo presente no sólo en los regímenes de Miguel Primo de Rivera y Francisco Franco, sino también en el de Luis Alberto de Herrera en Uruguay (1925-1927), en la Argentina de José Félix Uriburu (1930-1932) o en el Perú de Óscar Benavides Larrea (1933-1939). BEORLEGUI (2004: 351-352).

Como hombre culto, Láscaris mantuvo en su norte intelectual a muchos de los más insignes pensadores de la cultura occidental, destacando entre esos referentes nombres de sabios grecolatinos, de eruditos medievales, de intelectuales de la modernidad europea y de filósofos contemporáneos suyos. En sus artículos y colaboraciones en obras colectivas pasó indistintamente de unos a otros, así como alternó el estudio de escuelas filosóficas, corrientes de pensamiento y múltiples ámbitos disciplinares del saber. Abordó entonces desde filósofos como el griego Platón al materialista del siglo I a. C. Lucrecio, pasando por el también romano Séneca, la emperatriz e historiadora bizantina, autora de la *Alexiada*, Ana Comnena, y el “Angélico Doctor” Tomás de Aquino.<sup>582</sup> También escribió sobre algunos de los grandes pensadores españoles del Siglo de Oro, sobre Huarte de san Juan, Cervantes, la jerónima novohispana sor Juana Inés de la Cruz, el conceptista aragonés Baltasar Gracián y, por supuesto, Quevedo. O sobre ciertos padres de la filosofía moderna, caso de los franceses René Descartes y Maine de Biran, el jesuita italiano Silvestre Mauro o el alemán Gottfried Leibniz. Y ya algo más cercanos en el tiempo analizó la obra del sacerdote y filósofo tradicionalista de la primera mitad del XIX español, Jaime Balmes, o la del poeta y pensador luso de la segunda mitad de esa misma centuria, uno de los fundadores del movimiento obrero en Portugal cuyo pensamiento alcanzó gran influencia en España, Antero de Quental. También, como no, la de tres de sus más grandes referentes filosóficos, Husserl, Heidegger y Sartre,<sup>583</sup> y junto a ellos la del también filósofo Leone Vivante, italiano, o la del pedagogo brasileño Thiago M. Würth. A estos nombres todavía podríamos sumar, sin completar con ellos la nómina de los que Láscaris atendió, el del poeta griego Kostis Palamas, el del especialista en literatura clásica Carlos Clavería Lizana, el del estudioso de la estética española Miguel Querol Gavaldá (el mismo, por cierto, en cuyo tribunal doctoral aquél participó) o el de Vicente Marrero Suárez, publicista adscrito al tradicionalismo y fundador en 1956 de una revista tan significada en lo político como *Punta Europa*. Y, por supuesto, escribió y reseñó a su maestro, mentor y amigo, Eugenio Frutos Cortés.<sup>584</sup>

Pero tal y como antes señalé, me interesa de manera singular referirme a la relación que Láscaris mantuvo con la obra de Ángel Ganivet y Marcelino Menéndez Pelayo, pues vimos que ambos influyeron en un grado no menor en la percepción que de su patria se hicieron los pensadores nacionalistas costarricenses aquí estudiados. Ello nos

---

<sup>582</sup> El primer trabajo sobre santo Tomás lo compuso todavía alumno en la Universidad de Madrid para la revista de la Jefatura del Distrito Universitario del SEU en la capital aragonesa, *Proa*. En él y bajo el título «La obra de Santo Tomás de Aquino», *Proa*, 9 (marzo de 1944), p. 6, valoraba el impulso dado por el sabio escolástico al conocimiento filosófico en su doble vertiente de razón y fe, así como su vocación por superar un conocimiento unívocamente intuitivo y reemplazarlo por otro discursivo. En ese sentido afirmaba que el “Doctor Angélico es un místico en su concepción de la Divinidad, pero comprende que, si la Religión de Cristo se sometiese a un puro sentimiento, desaparecería la colectividad de la Iglesia, fraccionada en sus individualidades aisladas, debido a la progresiva subjetivización alcanzable cuando tan sólo se atiende al sentimiento; por ello, busca la manera de ligar a los individuos con Dios dando a su sentimiento una normatividad específica, que tan sólo puede procurar la razón”. LÁSCARIS (1944: 6).

<sup>583</sup> Constantino Láscaris, «Heidegger y el existencialismo», *Signo* (9 de marzo de 1943); «En torno al existencialismo», *Nubis*, 9 (septiembre de 1949); «Archives Husserl», *Revista de Filosofía*, 33 (1950), pp. 343-344; y «Raíz existencialista de España», *Revista Portuguesa de Filosofía*, VII (1951), pp. 15-27.

<sup>584</sup> Constantino Láscaris, reseña de Eugenio Frutos, *El humanismo y la moral de Jean Paul Sartre, La Hora*, II, 40 (diciembre de 1949); y «Eugenio Frutos o el magisterio filosófico», *La Hora*, II, 43 (22 de enero de 1950).

servirá, también, para ir acercándonos a la interpretación que el profesor zaragozano ofreció de la identidad nacional de Costa Rica.

Ganivet interesó a Constantino Láscaris en su faceta de pedagogo y de teórico de la estética. Trabajó por ello la teoría estético-pedagógica ganivetiana en el marco de la producción escrita del pensador andaluz, en la que éste se había aproximado a algunos de los conceptos propios de esa disciplina humanística que es la estética como son los de belleza, gusto, experiencia o mimesis. También interesó Ganivet a Láscaris en tanto que filósofo.<sup>585</sup> Pero el trabajo que más directamente nos concierne es el que le dedicó en el número de *Cuadernos Hispanoamericanos* de finales de 1948, «Ganivet, cara a la Hispanidad».<sup>586</sup> Acompañado en ese mismo ejemplar de la revista del ICH de dos reseñas a cargo del propio Láscaris, la primera a cuenta del recientemente editado ensayo del brasileño Alberto Wagner de Reyna, *Barroquismo y caracterización de Iberoamérica* (1948), y la segunda de los comentarios publicados por el mexicano José Vasconcelos al Segundo Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en diciembre de 1947 en Nueva York,<sup>587</sup> el artículo que el por entonces recién nombrado profesor adjunto de la Universidad de Madrid dedicó a Ángel Ganivet cerraba la sección “Nuestro Tiempo”, abierta en ese número de la revista por quien con él había participado en el reciente XIX Congreso Mundial de *Pax Romana*, el poeta y pensador nicaragüense Pablo Antonio Cuadra.<sup>588</sup> En su texto, el filósofo español trató de aproximarse a la idea que de la hispanidad se había hecho su compatriota decimonónico dado que, se justificaba, convenía rastrear los orígenes e historia de un concepto que ya “no es una teoría, sino un hecho en realización, una esencia acrecentada por la realización cotidiana”.<sup>589</sup> Decidido a acometer tal empresa y con un lenguaje pleno de vocablos políticos ampulosos que, aunque esperables en la época y en la revista, en absoluto le eran a él propios (la hispanidad como “concepción grandiosa”, como “lazo ideal, especulativo acendramiento, entre España y los países salidos de su estirpe”),<sup>590</sup> Láscaris siguió el recorrido que Ganivet había hecho en 1897 en el *Idearium español* y del que dimos oportuna cuenta en el capítulo anterior al tratar el sustancial influjo de esta obra en pensadores como Luis Barahona o José Abdulio Cordero, pero también y en atención a la noción de “espíritu territorial”, en Carlos Monge Alfaro, León Pacheco, Hernán G. Peralta o Abelardo Bonilla. Al seguir ese recorrido, la hispanidad que Láscaris calcó a partir del dibujo hecho por Ganivet se correspondía a la perfección con la misión histórica que en clave espiritual éste había presentado a la sociedad culta de su tiempo como meta de la nación española,

---

<sup>585</sup> Trató de todos esos temas en «Las ideas pedagógicas de Ángel Ganivet», en *I Congreso Internacional de Pedagogía (Santander, San Sebastián)*, vol. II, Madrid, CSIC, 1949, pp. 321-328; «Las ideas estéticas de Ángel Ganivet», *Revista de Ideas Estéticas*, 33 (1951), pp. 59-76; «El pensamiento filosófico de Ángel Ganivet», *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 10 (1952), pp. 454-533; y «Ganivet, de nuevo», *Arbor*, 103 (1954), pp. 576-578.

<sup>586</sup> LÁSCARIS, Constantino, «Ganivet, cara a la Hispanidad», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 5-6 (septiembre-diciembre de 1948), pp. 109-113.

<sup>587</sup> Constantino Láscaris, reseña de Alberto Wagner de Reyna, *Barroquismo y caracterización de Iberoamérica*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 5-6 (septiembre-diciembre de 1948), pp. 147-148; y de José Vasconcelos, *Filosofía americana*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 5-6 (septiembre-diciembre de 1948), p. 154.

<sup>588</sup> Pablo Antonio Cuadra, «Introducción al pensamiento vivo de Rubén Darío», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 5-6 (septiembre-diciembre de 1948), pp. 89-102.

<sup>589</sup> LÁSCARIS (1948c: 109).

<sup>590</sup> LÁSCARIS (1948c: 109, 111).



un ideal regenerador emitido desde postulados reactivos que transcurrido medio siglo desde su promulgación y cuando el aragonés escribía tan bien seguía sonando a cierta parte de España. Esta última circunstancia, la favorable acogida en la España de 1948 del discurso ganivetiano, sitúa al artículo de Láscaris en *Cuadernos Hispanoamericanos* en su contexto adecuado, y en él, la colaboración del profesor de la Universidad de Madrid pasa a ser una muestra más, y no de las más extremas, de lo que por aquellos años y en torno a esos asuntos se escribía de este lado del Atlántico. Aunque tampoco podemos dejar de advertir que el autor no titubeó cuando como colofón a su repaso del concepto de hispanidad en Ganivet (pues en verdad que no otra cosa que un muy somero repaso fue su artículo), anudó esa noción a una concepción filosófica de carácter metafísico y esencial incompatible, en un principio, con sus más personales postulados intelectuales. De esa forma y bajo la presión del pensamiento grupal que acotaba a dicha revista, o mejor todavía, bajo la impronta de un *zeitgeist* sin duda poderoso, concluía así su artículo:

La idea de Hispanidad ha llegado a ser incluso la médula de una concepción filosófica, con todas las pretensiones inherentes a la conciencia de su importancia. Y como ideal, como idea-fuerza, ha arraigado en los países hispanoamericanos, a los que iba dirigida como vanguardia de España, y ya son éstos también poseedores de una conciencia que intenta llegar al mundo de la especulación filosófica con el empuje que da el sustrato de una concepción de la vida exclusiva de una estirpe, la hispánica.<sup>591</sup>

En verdad que apenas nada de esa defensa de una doctrina imperial y mesiánica encontraremos en el Constantino Láscaris de los años inmediatamente posteriores, pues sólo volvió a aproximarse a dicho ideario a cuenta de una reseña del libro del clérigo e hispanista francés Pierre Jobit, *Espagne et Hispanité* (1948).<sup>592</sup> Y aún hallaremos menos de esa defensa en el Láscaris que en el verano de 1956 viajó y se instaló en tierras americanas. Afortunadamente para su feliz suceso de adecuación a la sociedad costarricense de acogida, la fiebre de hispanidad que en España le había rondado, allí, no le ganó.

Más intensa que con un Ángel Ganivet redivivo en la España de los vencedores fue la relación de Láscaris con otra de las figuras señeras de la intelectualidad nacional de las décadas finales del XIX y primeros años del siglo XX, Marcelino Menéndez Pelayo. Sabida la importancia e influencia que el polígrafo santanderino tuvo para la práctica totalidad de los pensadores costarricenses que entre 1940 y 1980 se empeñaron en averiguar las esencias de su nación y las razones que a su parecer explicaban la idiosincrasia de sus conciudadanos, conviene conocer cómo lo percibió Constantino Láscaris y qué espacio le concedió.

Como ciertos estudiosos han señalado, la forma en la que en los años cuarenta y cincuenta del pasado siglo ciertos intelectuales abordaron en España la figura de Menéndez Pelayo distinguió a quienes tenían una u otra visión de la historia política y

---

<sup>591</sup> LÁSCARIS (1948c: 113).

<sup>592</sup> Pierre Jobit, *Espagne et Hispanité*, Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, 1948. Monseñor Jobit era director del Centro de Estudios Iberoamericanos de la Universidad Católica de París. Láscaris reseñó el libro en Pierre Jobit, *Espagne et Hispanité. La hispanidad, vista por un francés, Cuadernos Hispanoamericanos*, 15 (mayo-junio de 1950), p. 596.

cultural española. O dicho con mayor crudeza, la forma en la que esos intelectuales se acercaron a aquél implicó el que creyesen en una o en dos Españas y, por ende, en la existencia o no del “problema” de España. En ese sentido, Santos Juliá ha señalado que hablar de España como “problema” –carro en el que viajaban Pedro Laín, Antonio Tovar o Alfonso García-Valdecasas– o de España “sin problema” –ahí Rafael Calvo Serer, Florentino Pérez Embid o el obispo Ángel Herrera Oria– equivalía, respectivamente, a apostar por la existencia de dos o de un único Menéndez Pelayo.<sup>593</sup> Los primeros, con Laín y su *España como problema* (1949) a la cabeza, distinguían al joven polemista ultracatólico bajo influencia de Gumersindo Laverde del más equilibrado de madurez en su confianza con Juan Valera y Clarín; los segundos, agrupados tras Calvo Serer y su *España, sin problema* (1949), sólo veían al aguerrido discípulo del cántabro Laverde.<sup>594</sup> Por su parte, Jordi Gracia señaló que los intelectuales que vieron un Menéndez Pelayo tradicional y beligerante en su cerrazón tridentina, se rindieron a una España condenada al enfrentamiento; mientras, quienes como el Gregorio Marañón de *Ensayos liberales* (1946) prefirieron resaltar la discusión amistosa y amigable mantenida por escrito entre dos personajes tan disímiles como Menéndez Pelayo y Clarín, observaron la posibilidad de un país abierto a la concordia.<sup>595</sup> Cabe en buena lid preguntarse entonces en qué orilla se situó Constantino Láscaris, si en la de quienes vieron una España con posibilidad de diálogo a través de las dos caras de Menéndez Pelayo o en su contraria.

En los años 1955 y 1956 Láscaris dedicó a Menéndez Pelayo varios artículos y reseñas aparecidos en la *Revista de Ideas Estéticas* y en la *Revista de Filosofía*.<sup>596</sup> Pero se trató en todos los casos de textos menores, preparativos unos y resúmenes otros del trabajo verdaderamente importante que el zaragozano le consagró, y que no fue otro que la edición de varios fragmentos de lo que debía haber sido una de las obras cimeras de aquél, una magna historia del pensamiento filosófico español. Es bien sabido que esa obra, como tal, Menéndez Pelayo nunca la ejecutó, y que lo que dejó escrito de ella fueron una serie de textos dispersos a partir de los cuales y llegado el momento encargó a su discípulo, Adolfo Bonilla y San Martín, elaborarla.<sup>597</sup> Por tanto, la selección de textos

<sup>593</sup> JULIÁ (2004: 369-370).

<sup>594</sup> Pedro Laín Entralgo, *España como problema*, Madrid, Escelicer, 1949. Rafael Calvo Serer, *España, sin problema*, Madrid, Rialp, 1949. En realidad, esa distinción la había hecho presente Laín en su biografía intelectual *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944, en la que según confesó en sus memorias, procuró ofrecer una “visión comprensiva de la evolución intelectual y política de Menéndez Pelayo”. LAÍN ENTRALGO (1976: 338). Separó así el turoense dos etapas en el pensamiento de aquél: una primera más integrista (*La Ciencia Española, Historia de los heterodoxos españoles*) de una segunda marcada por un catolicismo liberal. En línea con lo anterior hay que reseñar la lectura que propone Nicolás Sesma del artículo de Pedro Laín, «La generación de Menéndez Pelayo», *Revista de Estudios Políticos*, 13 (1944), pp. 1-22. Según Sesma, Laín trató de reconvertir con este trabajo a quien desde principios de siglo se había interpretado como una de las figuras cimeras del ultramontanismo hispano, Menéndez Pelayo, en un “comprensivo” adelantado a su tiempo, antecesor de la política de integración que Falange propugnaba. SESMA LANDRIN (2010: 84).

<sup>595</sup> GRACIA GARCÍA (2004: 151).

<sup>596</sup> Constantino Láscaris, «Marcelino Menéndez Pelayo. *La estética del idealismo alemán*», *Revista de Ideas Estéticas*, 52 (1955), pp. 343-348; «Menéndez Pelayo», *Revista de Ideas Estéticas*, 55-56 (1956), pp. 329-350 (selección de textos en un número especial dedicado a Menéndez Pelayo); «La orientación filosófica de Menéndez Pelayo», *Revista de Filosofía*, 58 (1956), pp. 369-385; y reseña de Salvador de Bonis, *Posición filosófica de Menéndez Pelayo*, *Revista de Filosofía*, 58 (1956), pp. 596-598.

<sup>597</sup> Los frutos de ese mandato a Adolfo Bonilla y San Martín fueron dos: *Historia de la Filosofía Española (desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII)* (1908) e *Historia de la Filosofía Española (siglos VIII-XII: judíos)* (1911), editados ambos en la madrileña Librería General de Victoriano Suárez. El que debía haber

que Láscaris presentó con el título de *La filosofía española* (1955)<sup>598</sup> provenían no de esa magna obra proyectada pero nunca ejecutada, sino de aquellos trabajos publicados por Menéndez Pelayo en los que éste había estudiado desde una perspectiva histórica el pensamiento filosófico español: *La Ciencia Española* (1876), *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882), *Historia de las ideas estéticas en España* (1883-1891) y *Ensayos de crítica filosófica* (1892).

*La filosofía española* fue editada por Rialp dentro de la colección Biblioteca del Pensamiento Actual, que dirigía Rafael Calvo Serer (hizo el número 52 de la misma, tras las *Pastorales de la guerra de España* del arzobispo de Toledo y primado de España, cardenal Isidro Gomá y Tomás). Rialp, además de una de las editoriales más importantes del momento, fue uno de los brazos militantes del proselitismo del *Opus Dei* entre la alta cultura española de la época, y la referida colección, expresamente dedicada a la recuperación y divulgación de autores católicos y conservadores europeos, significó, junto a la apologética católica que representaba la Biblioteca de Autores Cristianos, la BAC, fundada en el año 1943 por el cardenal Ángel Herrera Oria, y la mucho más combativa que desde el Ateneo dirigía Florentino Pérez Embid, *O crece o muere*, un intento de revitalización, a través de un barniz moderno y europeísta, de lo que habían sido los fundamentos del nacionalcatolicismo.<sup>599</sup> Esa dedicación de la Biblioteca del Pensamiento Actual hizo que cupiesen en ella, junto a hombres del ayer nacional como Menéndez Pelayo o Juan Donoso Cortés, figuras del presente patrio como Vicente Palacio Artad, Jorge Vigón, Florentino Pérez Embid, Antonio Millán Puelles o el propio Calvo Serer, además de fichajes extranjeros como los italianos Romano Guardini y Amintore Fanfani o, entre otros, el alemán hispanizado Carl Schmitt.<sup>600</sup> De esa forma Rialp, su Biblioteca del Pensamiento Actual y revistas como *Arbor* y *Ateneo*, alentaron la bandería que se arremolinaba en torno a la Obra para defender la existencia en España de un ser nacional perenne, de una sustancia histórica inalterable en el tiempo que cristalizada merced al dogma católico hacía de aquella una nación eterna. Esa identificación entre civilización cristiana y ser nacional era lo que, en último término, había hecho nacer la *España, sin problema* de Calvo Serer en respuesta a la *España como problema* de Laín.

No sabemos cómo ni a través de quién le llegó a Láscaris el encargo de preparar la selección de textos de historia de la filosofía española autoría de Menéndez Pelayo, si bien y por algunos de los datos cronológicos que en el libro aparecen debió de ser a finales

---

sido tercer volumen, dedicado a los libros de caballerías, quedó inconcluso, y con él quebró el proyecto de discípulo y maestro.

<sup>598</sup> LÁSCARIS, Constantino (selección e introducción), *La filosofía española*, Madrid, Rialp, 1955. Hubo una segunda edición en el año 1964.

<sup>599</sup> GRACIA GARCÍA (2006: 161).

<sup>600</sup> Por esos años Schmitt logró en España una amplia difusión para sus escritos. Ya en 1939 publicó una antología de su obra que bajo el título *Estudios políticos* incluía *La era de las neutralizaciones*, *Teología política* y *El concepto de lo político*. Luego sería el más asiduo colaborador extranjero de cuantos escribieron en la *Revista de Estudios Políticos*, publicando en ella hasta el año 1956 tres trabajos: «El concepto de imperio en el derecho internacional», *Revista de Estudios Políticos*, I (1941), pp. 83-101; «Coloquio sobre el poder y el acceso al poderoso», *Revista de Estudios Políticos*, LXXVIII (1954), pp. 3-20; y «La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre tierra y mar», *Revista de Estudios Políticos*, LXXXI (1955), pp. 3-28. El libro que como colofón de su gira de conferencias por España de comienzos de los años cincuenta se incluyó en la Biblioteca del Pensamiento Actual, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Madrid, Rialp, 1952, era la traducción al español de su colección de ensayos *Donoso Cortés in gesampteuropäischer Interpretation* (1950). Sobre Carl Schmitt y España, SARALEGUI (2016).

de 1954 o incluso a principios del siguiente año, el mismo en el que éste se publicó. Tampoco conocemos los méritos precisos que a ojos de la editorial le hicieron merecerlo, más allá de su desempeño del cargo de profesor adjunto en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid y el de colaborador científico del Instituto de Filosofía Luis Vives del CSIC, además de las numerosas publicaciones que ya por entonces atesoraba en su currículum. En cualquier caso y no siendo un intelectual partícipe de los postulados del arrollador catolicismo que Rialp defendía, el que ésta le consignase para llevar adelante dicha tarea de edición no deja de ser buena muestra del nivel de reconocimiento que el filósofo aragonés había alcanzado.

El objetivo confeso de Láscaris fue poner de relieve la labor de Marcelino Menéndez Pelayo en el asentamiento de las bases disciplinares de la historia de la filosofía en España, su decidida apuesta por la existencia de una filosofía española y su rol pionero como historiador de ésta.<sup>601</sup> Para ello seleccionó aquellos textos del erudito que a su parecer mejor podían ejemplificar su tarea como historiador de la filosofía española y, también, su ambición polemista. Lo hizo con la doble intención de divulgar unos estudios que por hallarse dispersos no siempre eran consultados y para despertar el interés por su lectura en el contexto en el que fueron creados. Y como complemento a esa labor selectiva, Láscaris redactó una introducción en la que mostraba su parecer en torno a si existía una filosofía española tal y como Menéndez Pelayo había establecido o si era imposible tal afirmación. A su juicio, el problema radicaba en la conceptualización misma de la cuestión a debate, pues decía no saber bien hasta qué punto la historia de un país, y por ende la de su filosofía, podía ser por contraposición a la historia entendida como evento universal objeto de ciencia. Según él, las historias nacionales no terminaban de ser válidas científicamente en tanto que privilegiaban el estudio de la diferencia a costa de lo que definía como continuidad de la historia, siendo del todo punto negativo tanto el deseo de exclusivismo histórico que solía alentarlas como la pretensión de superioridad de una historia nacional respecto de las demás. El concepto de nación era en sí mismo y con frecuencia arbitrario, y cuando se historiaba su pasado se acostumbraba a ahondar con furia en éste para alargarlo en profundidad lo más posible. Por ello, concluía, no “hay ningún manual de una Historia nacional que no empiece por la Prehistoria, especialmente los de las naciones jóvenes, que quieren justificar el hecho de su existencia”.<sup>602</sup> Sentada esta premisa y de vuelta al debate de si existía, o no, una historia de la filosofía de límites nacionales, en este caso españoles, Láscaris señalaba que, de existir, aquella sólo sería válida si se le hallaba un sentido cierto, permanente y propio, y siempre dentro de los márgenes establecidos por una moderna cultura de alcance europeo.<sup>603</sup>

A partir de ahí el investigador del CSIC repasaba de forma somera la historia del pensamiento español en función de los distintos periodos históricos por los que decía éste había atravesado: desde los primeros réditos culturales aportados por las inmigraciones griega, púnica y romana, hasta el problema del sentido de la historia de España y de su

---

<sup>601</sup> LÁSCARIS (1955: 11-13). Para el antologado, en un claro ejemplo de vigoroso sentimiento de orgulloso nacionalismo cultural, la filosofía española, como la ciencia, debía contribuir a reforzar el prestigio de la nación y a afianzar lo propio frente a lo extraño.

<sup>602</sup> LÁSCARIS (1955: 16).

<sup>603</sup> LÁSCARIS (1955: 23).

destino como nación planteado por los regeneracionistas. Al llegar a éstos se detenía en la posición ganivetiana y en su concepción de espíritu territorial como vínculo impulsor de los pueblos, el cual en el caso del español se aliaba al senequismo propio a su carácter. Láscaris, sin embargo, antes que ceder ante el *volkgeist* de Ganivet y separándose expresamente de éste, prefería señalar que el pensamiento español se había desenvuelto históricamente mediante la que definía como “una actitud existencial”, una propuesta que concordaba con lo que había planteado unos años atrás en su artículo «Raíz existencialista de España» (1951).<sup>604</sup> Finalmente, se allanaba a la tesis de su colega Joaquín Carreras Artau y señalaba que:

la Filosofía española ha de ser explicada, más que como una explosión del genio nacional, como la singular aportación de los pueblos hispanos a la Filosofía general de Europa, aunque reconociendo explícitamente la presencia de factores nacionales, convergentes con los europeos, habiendo correspondido muchas veces a los españoles la iniciativa de la creación espiritual.<sup>605</sup>

De los párrafos anteriores tal vez podamos obtener algo más de luz a la pregunta que antes nos hacíamos sobre porqué la editorial Rialp encargó a Láscaris preparar una selección de los textos que Menéndez Pelayo dedicó al historiar de la filosofía española. La respuesta estribaría en que, más allá de sus méritos académicos y docentes, Láscaris era uno de los historiadores de las ideas más prometedor de cuantos había por aquellos años en España, pues ésta, mucho antes que la filosofía especulativa, era la principal faceta a la que dedicaba sus esfuerzos filosóficos. Como pudo serlo el propio Menéndez Pelayo, pero también pensadores como los alemanes Ernst Cassirer y Werner Wilhelm Jaeger, o el italoargentino Rodolfo Mondolfo, Constantino Láscaris fue entonces y luego un historiador de las ideas en el moderno sentido de la palabra, y basta para comprobarlo atender a su gran trilogía americana en ese campo: *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* (1965), *Historia de las ideas en Centroamérica* (1970) e *Ideas contemporáneas en Centroamérica (1838-1970)* (1989). Como dejó escrito, en “la vida académica, se supone que soy un especialista (!) en Historia de la Filosofía”,<sup>606</sup> y esa especialidad, de alguna manera, lo emparentaba con un Menéndez Pelayo no filósofo.

Ahora bien, ¿qué podemos apuntar a partir de su introducción a *La filosofía española* de Menéndez Pelayo respecto a la orilla en la que el profesor zaragozano se situó en el combate cultural protagonizado por quienes mantenían las versiones alternativas de la historia política e intelectual española al que antes me referí? La verdad es que poco, pues tal vez la Biblioteca del Pensamiento Actual no era el mejor lugar en el que desvelar sus armas. Prefirió hacerlo en un trabajo de difusión más corta, lo que le permitía guardarse mejor las espaldas. Así, y aprovechando el número extraordinario que la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* dedicó a comienzos de 1956 a homenajear al autor de los *Heterodoxos*, Láscaris presentó «Menéndez Pelayo: su concepto de la historia», artículo en el que defendía con apasionamiento y vehemencia que el sabio santanderino había sido, ante todo, un historiador (un historiador, eso sí, de la historia de

---

<sup>604</sup> LÁSCARIS (1955: 30). Constantino Láscaris, «Raíz existencialista de España», *Revista Portuguesa de Filosofia*, VII (1951), pp. 15-27.

<sup>605</sup> LÁSCARIS (1955: 43-44).

<sup>606</sup> LÁSCARIS (1976b: 90).

la filosofía, de la literatura y del pensamiento, es decir, de la “Historia, entendida, claro es, como la Historia de la Cultura”<sup>607</sup>). Pero no es en esa defensa en la que encontramos una primera pista sólida a la pregunta anterior, pues para ello hay que atender a su visión del cántabro sumido en un proceso de evolución intelectual. Dirá Láscaris en el referido artículo:

Así, pues, Menéndez Pelayo se nos presenta como un historiador que, a lo largo de su historiar, va madurando su concepto de Historia; puede hablarse ciertamente de una «evolución» en este aspecto, si no en los supuestos centrales, sí en las influencias que gravitan sobre su hacer.<sup>608</sup>

Esa idea de un pensador en “«evolución»” hacía imposible mantener al articulista la de un pensador monolítico. Pero sí hablar de dos pensadores, fracturada la biografía de Menéndez Pelayo en sendos periodos de producción intelectual, “uno, primero, precoz, en que hace Historia de la Filosofía (*La Ciencia Española*, los *Heterodoxos*, las *Ideas estéticas*), y otro en que hace Historia y crítica de la Literatura”.<sup>609</sup> Con esa separación de su obra intelectual en dos periodos, Láscaris tenía expedito el camino para recuperar tanto al polemista ultracatólico de juventud como al más pausado liberal de madurez y, con ello, poder situarse del lado de quienes entendían un Menéndez Pelayo en tensión interna como reflejo de la doble faz que recorría la moderna cultura española. E incluso podía ir un paso más allá y destacar algunas de las contradicciones del maestro, especialmente aquellas que servían de demostración última de la existencia del “problema” de España. Y qué mejor ejemplo de esas contradicciones el que Menéndez Pelayo se hubiese deleitado estudiando no a los ortodoxos, los cuales presuntamente eran su parte y su grey, sino a los heterodoxos, dedicando muchas horas de su tiempo a reflexionar sobre las que consideraba tendencias desviadas del cauce recto de lo español. Y a cuenta de esa curiosidad Láscaris lanzaba, como había hecho junto a su amigo Gustavo Bueno en la ponencia que juntos presentaron en el congreso de *Pax Romana*, “una «firma»”, en velado –o no tanto– testimonio de su posición al respecto:

Más bien puede observarse una actitud contradictoria en este aspecto. En su historiar concreto se muestra un cumplido católico; incluso escribe los *Heterodoxos* con una finalidad «apologética», pero cuando habla del tema adopta siempre una actitud *defensiva*; debe evitarse la Historia apologética: «El celo intemperante es siempre mal consejero. Dios hace salir el sol de la creencia y del arte sobre moros, judíos, gentiles o cristianos, creyentes o incrédulos, según place a sus inescrutables designios; y no es indicio de piedad, sino de orgullo farisaico, pretender para los cristianos, por el mero título de tales, la posesión exclusiva de aquellos dones del orden natural que no son incompatibles con el error teológico, ni aun con la voluntaria ceguedad del espíritu degenerado, que se empeña en arrancar de sí propio la noción de lo divino. Nunca he podido comprender a los extraños apologistas que, con negar toda clase de ciencia e ingenio a los adversarios de la fe, creen haber obtenido sobre ellos la más cumplida victoria». No es difícil relacionar esa crítica con el ala derecha de la polémica de la ciencia española, que le atacó tan

---

<sup>607</sup> LÁSCARIS (1956c: 169).

<sup>608</sup> LÁSCARIS (1956c: 170). El uso del término “evolución” nos recuerda lo que vimos escribió Laín en su biografía intelectual de Menéndez Pelayo del año 1944 respecto a ese mismo asunto.

<sup>609</sup> LÁSCARIS (1956c: 179).

duramente o más que la otra. Menéndez Pelayo, honesto erudito, reacciona así contra todo aquel que quiera servirse de la Historia como de un arma mediatizada.<sup>610</sup>

El párrafo muestra la posición de Láscaris respecto a un Menéndez Pelayo contradictorio y, por tanto, problematizado, lo cual y como antes dije nos advierte de su propia ubicación en el escenario intelectual y aun político de la España de comienzos de 1956, cuando muchos estudiantes universitarios recorrían, alborotadores y jaraneros, las calles de Madrid. Y también muestra el párrafo la “«firma»” a la que me referí, manifiesta en la frase en la que el autor reconviene al “ala derecha de la polémica de la ciencia española, que le atacó tan duramente o más que la otra”. Una amonestación que Láscaris reiteró en la recapitulación final del artículo, al afirmar que Menéndez Pelayo, en su confesada aspiración de ser un artista de la historia, halló un “medio ambiente, frenadoramente opresivo”, que no le resultó “el mejor pedestal” para lograr tal aspiración.<sup>611</sup>

## 2.2. Láscaris y la hispanidad

He repasado los vínculos de Constantino Láscaris con dos de los intelectuales españoles que más influyeron en los pensadores del nacionalismo costarricense del periodo 1940-1980, Ángel Ganivet y Marcelino Menéndez Pelayo. Ahora voy a referirme a cómo interpretó aquél el ideario de la hispanidad y qué tipo de aproximación mantuvo con los equipos intelectuales que en España lo dirigían, pues, sabiendo esto, comprenderemos mejor su futura participación en el proceso de redefinición y fijación del relato identitario nacional de Costa Rica.

Algo dijimos en el capítulo I de los orígenes del concepto de hispanidad, producto del deseo de las élites restauracionistas españolas por mantener un imperialismo cultural sustitutorio del perdido político y económico sobre sus antiguas posesiones coloniales americanas. Hablamos luego de él, una vez evolucionado hasta alcanzar su integración en el seno del nacionalcatolicismo franquista, a cuenta de su refutación por parte de los jóvenes intelectuales costarricenses que en los primeros años de la década de 1940 escribieron en la revista del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales, *Surco*. Y también lo hicimos en el capítulo II con motivo del papel que ese ideario desempeñó en los seis principales pensadores del nacionalismo costarricense del periodo 1948-1980. En cuanto a la relación de Láscaris con el concepto de hispanidad, acabamos de ver una primera muestra en el artículo que éste publicó a finales del año 1948 en *Cuadernos Hispanoamericanos*, «Ganivet, cara a la Hispanidad». Una contribución primera y casi única, además de, a mi parecer, obligada más por el ambiente cultural que rodeaba al autor que por su deseo de adscribirse a las en ese momento abundantes glosas y ditirambos que dicho concepto merecía en España.<sup>612</sup> Si hemos de confiar en la honestidad de sus

---

<sup>610</sup> LÁSCARIS (1956c: 176-177).

<sup>611</sup> LÁSCARIS (1956c: 181).

<sup>612</sup> En la creación de ese ambiente jugó un papel central la prensa del SEU, por cuanto se dirigía a las que iban a ser inmediatas élites dirigentes del régimen, las que tendrían a su disposición el arsenal que el concepto de hispanidad pudiese brindarles. Son ejemplos: Víctor de la Serna, «Atención a los jóvenes universitarios de América española», *Haz*, II, 15 (8 de septiembre de 1939), p. 48; «Hispanoamericanismo», *Haz*, II, 19 (marzo de 1940), p. 25; Agustín del Río Cisneros, «La gran empresa pendiente del mundo

escritos (y no he hallado motivos serios para no hacerlo, más allá de los pequeños resguardos a los que todos debemos acogernos en defensa de nuestro equilibrio personal), vale situar el punto de partida respecto a este asunto en la declaración que haría unos años más tarde al traer a colación su encuentro en el Madrid de mediados de los cuarenta con el poeta nicaragüense José Coronel Urtecho:

Conocí a José Coronel hace treinta años en Madrid. Desde mi escasa perspectiva de aragonés mudo y baturro, estudiante de filosofía, conocedor libresco de América (de Centroamérica ni eso), aquel nica provocaba en mi cierta vivencia de la maravilla. No era solo él. Eran media docena de nicaragüenses (citaré de paso a Carlos Martínez Rivas también). Algunas veces me pregunté que tenía aquel hombre. A mí me aburrían los cenáculos poéticos, los recitales, los cónclaves políticos y nunca me sacudió la "hispanidad".<sup>613</sup>

En esa fría respuesta al ideal de hispanidad Láscaris se reconocía distinto del grupo de poetas nicaragüenses con los que conviviría en sus años mozos madrileños (a los aquí citados Coronel Urtecho y Martínez Rivas hay que sumar a Pablo Antonio Cuadra y Julio Ycaza Tigerino). Una diferencia basada en su natural extrañamiento –por origen familiar, formación y vocación intelectual– del imperial nacionalismo de signo españolista que dicho ideal representaba. Y tal vez la mejor manera de atestiguar esta afirmación sea atender a lo que Láscaris escribió cuando participó en algunas de las publicaciones en las que desde España ese ideario se proclamaba,<sup>614</sup> en revistas como, pongamos por caso, *Alférez* o *Cuadernos Hispanoamericanos*.

La relación de Constantino Láscaris con *Alférez* se entiende mejor si desvelamos que aquél residió durante sus años como discente de la Universidad de Madrid en el Colegio Mayor Ximénez de Cisneros, instalado en los locales de la antigua Residencia de Estudiantes y en el que a comienzos de 1947 nacería el primer número de dicha revista.<sup>615</sup> Sin embargo y de forma casi inmediata, *Alférez* pasó a depender del recién creado Colegio Mayor Nuestra Señora de Guadalupe (Madrid, ICH, 1947), pensado como instrumento para el intercambio de alumnos y profesores entre las universidades españolas e

---

hispanico», *Juventud*, 24 (1 de octubre de 1942), pp. 3-5; «Ínclitas razas ubérrimas», *La Hora*, I, 22 (16 de mayo de 1946), pp. 6-7.

<sup>613</sup> LÁSCARIS (1976b: 90-91). Repetiría esas mismas palabras al año siguiente. LÁSCARIS, Constantino, «Algunos pensadores centroamericanos», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XV, 41 (julio-diciembre de 1977), p. 294. Reproducido en *Revista de temas nicaragüenses*, 75 (julio de 2014), pp. 77-85.

<sup>614</sup> Dedicué un artículo a cómo se vio el concepto de hispanidad en las revistas españolas de la década de 1940 y en las de la inmediatamente anterior (en la *Acción Española* de Zacarías Vizcarra y Ramiro de Maeztu o en *La Conquista del Estado* de Ramiro Ledesma Ramos). SANCHO DOMINGO (2020a).

<sup>615</sup> Un temprano trabajo sobre *Alférez* en GRACIA GARCÍA (1993). Láscaris habló en un par de ocasiones de su estadia en el Ximénez de Cisneros, el primero de entre los de su clase creado por el franquismo: "Y si me he sentido a escribir sobre los Colegios Mayores, ha sido por haber realizado mis estudios universitarios en un Colegio Mayor, el Cisneros de Madrid, y creo cumplir un deber de reconocimiento si mi labor sirviera en algo para darles toda la actualidad que su finalidad precisa". LÁSCARIS (1952a: x). Y: "Pude realizar mis estudios universitarios gracias a una beca del Estado, que me proporcionaba la habitación y la alimentación en el Colegio Mayor Cisneros, de la Universidad de Madrid". LÁSCARIS (1981a: 155). Según la revista que acompañó al nacimiento de ese Colegio, la ya citada *Cisneros*, Láscaris fue uno de los veintinueve becarios que tras un riguroso concurso-oposición obtuvieron una beca para su estancia en aquél. «Cuadro de Becarios», *Cisneros*, 7 (1943), p. 16. Cito a partir de REDONDO (1999: 611). Como afirma Jordi Gracia en otro de sus trabajos, el que el primer colegio mayor del régimen ocupase el edificio de la madrileña Colina de los chopos no deja de suponer un inconfesado deseo de continuidad respecto del modelo de la Residencia de Estudiantes. GRACIA GARCÍA (1994: 48).



hispanoamericanas en el marco de las políticas culturales de hispanidad promovidas por un franquismo internacionalmente aislado.<sup>616</sup> Ese temprano cambio de órgano editor conllevó que la revista situara sus contenidos en línea con el ideario de hispanidad que el Nuestra Señora de Guadalupe defendía, al tiempo que mantenía un marcial catolicismo proveniente de quienes habían formado sus primeros cuadros intelectuales, los jóvenes colegiales del Ximénez de Cisneros. De esta forma y aunque en algo mitigada, una combativa *milites* cristiana se fusionó en *Alférez* con el concepto de hispanidad, tal y como ejemplifica el siguiente fragmento de «Nuestro propósito», su primer editorial:

La cultura católica es la médula lógica de la Hispanidad. Al incrementarla haremos que este gran ser colectivo, Cristobalón de la Historia, se alce y vuelva, como hace cuatro siglos, a cargar a Cristo sobre su espalda. El papel de esta revista, como el de toda nuestra generación, es servir de escabel.<sup>617</sup>

Junto a Láscaris y provenientes como él del Ximénez de Cisneros, escribieron en la revista hombres como Ángel Álvarez de Miranda Vicuña, Ángel-Antonio Lago Carballo, Juan Ignacio Tena Ybarra, Juan Alfredo de Luis Clambor, José María de Labra Suazo o Rodrigo Fernández Carvajal, todos ellos figuras destacadas de los equipos de la hispanidad que el régimen en sus primeros tiempos promovió. Muchos participaron con el aragonés en algunos de los eventos acaecidos por entonces en la vida cultural capitalina, y si recordamos, en el apartado anterior habíamos descubierto a Láscaris en compañía de Álvarez de Miranda, Tena Ybarra, Fernández Carvajal y de Luis Clambor en las sesiones organizadas en el otoño de 1947 por el Seminario de Estudios Europeos. Por tanto, no pocos de sus compañeros de universidad, de estancia en colegio mayor y, seguramente, de quienes con él se sentaban en derredor de las mesas de tabernas y cafés madrileños, eran miembros de esos equipos intelectuales ocupados en airear y potenciar las políticas oficiales de convergencia cultural y espiritual de España con sus antiguas colonias americanas. Y a esas compañías hay que sumar las de muchos jóvenes y no tan jóvenes intelectuales hispanoamericanos que por esos años y durante sus estancias en Madrid convivieron con Láscaris, entre ellos, los antes citados Coronel Urtecho, Martínez Rivas,

---

<sup>616</sup> El Nuestra Señora de Guadalupe, situado en la Ciudad Universitaria, junto al ICH y al Museo de América, era uno de los tres colegios mayores para estudiantes hispanoamericanos abiertos en España (los otros dos el Hernán Cortés de Salamanca (1950), también a cargo del ICH, y el Santa María del Buen Aire de Sevilla (1951), creado por la Escuela de Estudios Hispanoamericanos). Como el resto de los colegios mayores españoles, los tres cumplieron una importante función socializadora, esta vez entre universitarios de España e Hispanoamérica. En torno a esos centros para estudiantes hispanoamericanos escribió Láscaris en el libro que dedicó a esa iniciativa político-educativa del régimen: “La misión de España no le permite permanecer encerrada en sí misma, sino que ha de continuar la labor iniciada con el descubrimiento de las rutas del Atlántico. Hoy esta labor, como claramente definió Ganivet, es de compenetración intelectual con Hispanoamérica; una obra de mutuo reconocimiento con los países nacidos de su stirpe. La manera de lograrlo estriba en el estrechamiento de los lazos espirituales comunes. España fué el pueblo que incorporó a Hispanoamérica a la Historia, dándole su ser. Por consiguiente, su más urgente misión es la de continuar haciendo realidad la comunidad espiritual de los pueblos que hablan su lengua”. LÁSCARIS (1952a: 126).

<sup>617</sup> EDITORIAL (1947: 5). La cabecera de la revista, en la que el término “Alférez” se acompañaba de una banda que rodeaba sus dos últimas letras en la que podía leerse lo que el arcángel san Gabriel había exclamado a los rebeldes celestes, *Quis ut Deus* (¿Quién como Dios?), unía en la función de la alfercía el *signifer* litúrgico y el grado militar en el que los universitarios del momento cumplían con su obligado servicio de armas. Para que a nadie pasara desapercibida la referencia al milite cristiano, en la primera página del primer número de *Alférez* un dibujo de José María de Labra representaba, en posición de reposo y alas en descanso, al ángel guerrero.

Cuadra e Ycaza Tigerino, nicaragüenses los cuatro, pero también los chilenos Jaime Eyzaguirre, Jaime Martínez Williams y Osvaldo Lira, el ecuatoriano Jorge Mencías Chaves, los argentinos Luis Alberto Barnada y Juan Ramón Sepich Lange, el boliviano Jorge Siles o, ya en la década de 1950, el costarricense Luis Barahona. Algunos de éstos, incluso, participaron de eventos como el referido Seminario de Estudios Europeos (Martínez Rivas y Mencías Chaves), y la mayoría habían acudido al congreso de *Pax Romana* del verano de 1946.<sup>618</sup>

Esa cercanía, sin embargo, no parece inclinó al joven meritorio que por entonces era Constantino Láscaris por la senda de la hispanidad. De hecho, en el corto tiempo de vida de *Alférez* –febrero de 1947 a enero de 1949– tan sólo publicó en sus páginas un par de textos breves, los cuales, además, nada tenían que ver con dicho asunto. El primero de ellos, el ya citado «Un diálogo», era la crónica de su asistencia en agosto de 1948 a los coloquios filosóficos organizados por la Universidad Internacional Menéndez Pelayo en el palacio de la Magdalena de Santander, con la presencia de Eugenio d’Ors y de unos cuantos sacerdotes (el padre Sauras, el padre Javierre) y gentes de universidad (José Luis López Aranguren, al que definió como un “nuevo Ekermann”<sup>619</sup>), en los que se conversó sobre el papel de la inteligencia y su interpretación a partir de los postulados de santo Tomás. Su segunda aportación a la revista colegial, «La novela clave»,<sup>620</sup> se detuvo en analizar, desde una perspectiva psicológica, el espíritu de época que acompañaba a la segunda posguerra mundial, un periodo para el que Láscaris echaba en falta la gran novela bélica que para el combatiente del 14 había representado la obra de Erich Maria Remarque, *Sin novedad en el frente* (1929). A su parecer, sin una novela que sirviese de referente al estado de ánimo de los hombres recién salidos de los escenarios de batalla, la cultura europea se hallaba incapacitada para exorcizar los fantasmas de su más reciente pasado y, en consecuencia, de recuperarse del esfuerzo deshumanizador al que la guerra la había abocado. La mejor literatura publicada hasta ese momento sobre el tema, añadía, estaba impregnada de periodismo, de crónica de guerra, y aun sus mejores obras eran por ello insuficientes, pues:

---

<sup>618</sup> A estos contactos auspiciados por el franquismo para conectar a los pensadores hispanoamericanos con España, habría que sumar actividades como el ciclo de conferencias promovido por el ICH “Hispanoamérica enseña en España”, que llevó a Madrid a los argentinos Ignacio Anzoátegui, Octavio Derisi, Luis Farré y Dana Montañó, al brasileño Plinio Salgado, a los chilenos Esteban Scarpa Roque, Pedro Lira Urquieta, Gabriela Mistral y al español afincado en Chile José María Souvirón, a los colombianos Laureano Gómez, Eduardo Caballero Calderón y Eduardo Carranza, al ecuatoriano Gonzalo Zaldumbide, a los mexicanos José Vasconcelos, Alfonso Junco y Alberto María Carreño, al nicaragüense Ernesto Cardenal, a los peruanos Víctor Andrés Belaúnde y Aurelio Miró Quezada, al dominicano Antonio Fernández Spencer y al salvadoreño Hugo Lindo, además de los ya referidos conocidos de Láscaris, Eyzaguirre, Coronel Urtecho, Cuadra e Ycaza Tigerino. En contrapartida, el ICH ideó el programa “España enseña en Hispanoamérica”, que trasladó a ese continente a algunos de sus mejores intelectuales: a los doctores Jiménez Díaz, Arruga y Casadesus, a los músicos Joaquín Rodrigo y Regino Sainz de la Maza, a los catedráticos Antonio Luna, Enrique Gómez Arboleya, Alfonso García Gallo, Víctor García Hoz, Alfonso Muñoz Alonso, Luis García Arias, Francisco Pons Piedrafita e Ismael Sánchez Bella, al zootécnico Carlos Luis de Cuenca, al arquitecto Ricardo Fernández Villespín, al archivero bibliotecario de la Biblioteca Central Hispánica, José Ibáñez Cerdá, o al secretario de la Comisaría General de Música, Antonio de las Heras. Junto a ellos visitaron Latinoamérica nombres tan reconocibles como los de Pedro Laín Entralgo, Antonio Tovar, Ángel Valbuena, José María Pemán, Joaquín Entrambasaguas, Eugenio d’Ors, Dámaso Alonso, Julián Marías, Leopoldo Panero, Luis Rosales, Luis Felipe Vivanco, Antonio de Zubiaurre o Agustín de Foxá. GARCÍA DOMÍNGUEZ (2003: 105-106). Además de con este tipo de viajes, el franquismo facilitó la conexión entre ambas riberas atlánticas mediante la labor editorial promovida por el ICH. Ver anexos.

<sup>619</sup> LÁSCARIS (1948b: 7).

<sup>620</sup> LÁSCARIS, Constantino, «La novela clave», *Alférez*, II, 22 (noviembre-diciembre de 1948), p. 7.

Les falta la madurez, el poso fundamentador de la meditación que hace carne propia la experiencia de toda una generación. Esa entrañable identificación del medio ambiente vivido y el hombre capaz de verterlo en forma plástica no se ha dado.<sup>621</sup>

De esta forma, en ninguna de sus dos contribuciones se condujo Láscaris por los caminos de la hispanidad. Y para mejor percibirnos de la diferencia entre sus aportaciones y el que era tono habitual de la revista, baste decir que en los dos números en los que aquél publicó sus textos, Enrique Casamayor habló de la música hispanoamericana, el sacerdote Osvaldo Lira comparó Hispanoamérica con Europa y su compatriota, Martínez Williams, se ocupó de una reflexión sobre su país, Chile.<sup>622</sup> Y ello por no referirnos a los múltiples artículos que en similar línea hispanista, Fernández Carvajal, Ycaza Tigerino, Martínez Rivas, Mencías Chaves, Lago Carballo, Barnada, Alonso del Real, Laín Entralgo o Sepich Lange, entre otros, escribieron para *Alférez* durante el par de años de vida de la revista.<sup>623</sup> O a un Carlos Robles Piquer que a comienzos de 1948 se despachaba con proclamas del siguiente tenor:

Todavía Dios es reconocido como Señor de lo bueno y lo malo en las urbes y los agros de nuestros pueblos. Y todavía en muchos de ellos sigue en pie la medieval lucha contra la barbarie y la paganía para su asimilación a la cultura y a la cristiandad. De los tiempos en que Europa no era un mosaico, sino una armonía, ha sido trasplantado al continente hispanoamericano, a las asiáticas islas Filipinas –aquí con sutil burla de lo geográfico–, el modo católico de ser por sobre el puente de los más fervientes siglos peninsulares. La fórmula de salvación para el mundo doliente está por ello en nosotros, en nuestras humildes cotidianidades. La máxima agustiniana que Ganivet lanzó sobre los españoles de su tiempo precisa de urgente ampliación transmarina. Y así, diríamos: *Noli foras ire; interior Hispaniarum habitat veritas*.<sup>624</sup>

En realidad, claro, las palabras de san Agustín, allá por los comienzos del siglo V, base de las de Ganivet, habían sido otras (el padre de la Iglesia había dicho: “*Noli foras ire, inte ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*”), de alcance incluso más universal del que había intentado ofrecer con su paráfrasis el futuro alto cargo del régimen, Carlos Robles Piquer. Fuera como fuese, lo cierto es que Constantino Láscaris no halló en su interior, mientras colaboró en *Alférez*, la “*veritas*” de la hispanidad. Y, al

---

<sup>621</sup> LÁSCARIS (1948a: 7).

<sup>622</sup> Enrique Casamayor, «Música hispanoamericana», *Alférez*, II, 21 (octubre de 1948), p. 7; Osvaldo Lira, «¿Hispanidad versus Europa?», *Alférez*, II, 21 (octubre de 1948), p. 8; y Jaime Martínez Williams, «Imagen de Chile», *Alférez*, II, 22 (noviembre-diciembre de 1948), p. 5.

<sup>623</sup> Rodrigo Fernández Carvajal, «Precisiones sobre la Hispanidad», *Alférez*, I, 1 (28 de febrero de 1947), p. 7; Julio Ycaza Tigerino, «La Hispanidad en retórica», *Alférez*, I, 3 (30 de abril de 1947), p. 6 y «Notas sobre la Hispanidad», *Alférez*, I, 9-10 (octubre-noviembre de 1947), p. 11; Carlos Martínez Rivas, «Nuestra juventud», *Alférez*, I, 5 (30 de junio de 1947), p. 1; Jorge Mencías Chaves, «El problema del Indio», *Alférez*, I, 8 (30 de septiembre de 1947), pp. 6-7; Ángel-Antonio Lago Carballo, «Notas después de un viaje», *Alférez*, II, 12 (31 de enero de 1948), p. 2; Luis Alberto Barnada, «Concepto jurídico de la comunidad hispánica», *Alférez*, II, 13 (29 de febrero de 1948), p. 6; Carlos Alonso del Real, «Un texto de la emigración», *Alférez*, II, 14-15 (30 de abril de 1948), p. 12 y «América tal como la vemos», *Alférez*, II, 23-24 (enero de 1949), p. 8; Pedro Laín Entralgo, «Chile al trasluz», *Alférez*, II, 23-24 (enero de 1949), p. 2; y Juan Ramón Sepich Lange, «La filosofía en Hispanoamérica», *Alférez*, II, 23-24 (enero de 1949), p. 12. Una lista, no del todo exhaustiva, de la atención a la hispanidad prestada por la revista del Colegio Mayor Nuestra Señora de Guadalupe.

<sup>624</sup> ROBLES PIQUER, Carlos, «Acerca de nuestras naciones», *Alférez*, II, 13 (29 de febrero de 1948), p. 7.

parecer, tampoco dio con ella cuando en el otoño de 1948 comenzó a escribir para *Cuadernos Hispanoamericanos*.

Hay cierta unanimidad entre los estudiosos en hacer de *Cuadernos Hispanoamericanos*, revista que había iniciado su andadura en el mes de enero de 1948 al amparo del departamento editorial del ICH, Ediciones Mundo Hispánico, una directa respuesta a la labor desarrollada en América por *Cuadernos Americanos*, así como un sincero intento de diálogo –aun con las salvedades que la situación interna del país imponía– con el exilio intelectual republicano cuya voz éstos representaban.<sup>625</sup> Y, ciertamente, una temprana muestra de ese conato de acercamiento fue el guiño hecho por la revista al dedicar su primer número extraordinario –*Cuadernos Hispanoamericanos*, 11-12 (septiembre-diciembre de 1949)– a la memoria de Antonio Machado. En ello tuvieron mucho que ver quienes compusieron su inicial equipo rector, hombres como Pedro Laín, su director, Ángel Álvarez de Miranda, Luis Rosales o Enrique Casamayor, todos ellos intelectuales ligados a una idea de hispanidad construida sobre postulados antes culturales que políticos o religiosos, y que, sabedores del rechazo que despertaba en América todo atisbo de imperio y dominio político por parte de la madre patria, evitaron prodigarse en halagos a Franco y en la exaltación de su régimen. Para ellos, al igual que para Unamuno, el cemento que unía a los pueblos hispanoamericanos era la lengua común y, a una prudente distancia, una serie de rasgos étnicos compartidos y el hecho de asociarse en torno a un sentir católico.

Junto a Laín, Álvarez de Miranda, Rosales y Casamayor, se ligaron a *Cuadernos Hispanoamericanos* personajes como el primero falangista radical, luego radical disidente, Dionisio Ridruejo, y a través de éste sus seguidores en revistas como *Jerarquía* o *Escorial*, jóvenes de la talla de Gonzalo Torrente Ballester, Ricardo Gullón, José Antonio Maravall, Leopoldo Panero o Luis Felipe Vivanco. A estos representantes de las nuevas camadas intelectuales españolas hay que sumar en la nómina de primeras firmas de la revista del ICH a americanos como el colombiano Rafael Gutiérrez Girardot, los argentinos César E. Pico y Óscar Tacca, el cubano Manuel Moreno Fraguinals o el poeta nicaragüense de vanguardia Joaquín Pasos Argüello, además de los ya referidos Fernández Spencer, Vasconcelos, Lira, Martínez Rivas, Cuadra, Coronel Urtecho, Ycaza Tigerino y Cardenal. Muchos de ellos, como sabemos, visitantes, residentes o estudiantes en España becados por el Estado a través del ICH.<sup>626</sup> Y muchos, también, compañeros y amigos de Constantino Láscaris.

---

<sup>625</sup> Blas Matamoro ve en *Cuadernos Hispanoamericanos* el deseo de soldar la quiebra provocada por el conflicto civil y el exilio. MATAMORO ROSSI (2003). Por su parte, *Cuadernos Americanos*, cuyo primer número apareció en enero de 1942, fue un ejemplo magnífico de la colaboración entre mexicanos y exiliados españoles. Como resultaba esperable, sus integrantes se declararon deudores del concepto de hispanismo, nunca del de hispanidad, tal y como por entonces señaló CARMONA NENCLARES, FRANCISCO, «Hispanismo e hispanidad», *Cuadernos Americanos*, I, 3 (mayo-junio de 1942), pp. 43-55.

<sup>626</sup> Desde el instante mismo de la creación en 1940 del Consejo de la Hispanidad, el régimen español acarició la idea de convertir a éste en polo de atracción para una selecta minoría de la juventud universitaria hispanoamericana. Tras 1945 el ICH continuó esa tarea, para lo que además de lo dicho hasta aquí, se instituyó la Cátedra Ramiro de Maeztu, destinada a recibir a profesores y alumnos americanos. Que la universidad española llegase a convertirse nada menos que en la universidad hispánica era el sueño del franquismo victorioso. Emborronado ese ensueño, la llegada de la democracia a España sustituyó al ICH por el Centro Iberoamericano de Cooperación (1977), reemplazado a su vez por el Instituto de Cooperación Iberoamericana (1979), del que durante unos meses del año 1982 llegaría a ser presidente el citado Carlos Robles Piquer. Vendría después la Agencia Española de Cooperación Internacional (1988), a partir de 2007

La participación del filósofo zaragozano en *Cuadernos Hispanoamericanos* fue intensa desde el momento de fundación de la revista y hasta la marcha de aquél a Costa Rica. Entre 1948 y 1956 he contabilizado su presencia con nueve artículos y treinta y una reseñas, textos de muchos de los cuales ya hemos hablado en páginas anteriores. Pero de entre todos ellos, y eso es lo que ahora más importa, la noción de hispanidad apenas tuvo peso en un par, ambos igualmente comentados: el repaso al *Idearium español* que realizó en 1948 en «Ganivet, cara a la Hispanidad» y la reseña un par de años más tarde del libro de Pierre Jobit, *Espagne et Hispanité*. Así y como había sucedido entre 1947 y 1949 en *Alférez*, participar de un proyecto cultural íntimamente unido a la hispanidad tampoco despertó en Láscaris ardores americanistas. Es más, si algún poso dejó *Cuadernos Hispanoamericanos* en él, éste estuvo vinculado al hecho de que en el campo del pensamiento y merced al talante moderado y de relativa apertura de sus primeros responsables, la revista del ICH logró, al mismo tiempo en que se orientaba hacia América, actuar como pasarela hacia lo que por aquellos años se estaba desarrollando en la Europa más culta. Al atender al máximo representante del pensamiento existencial, Martin Heidegger, al ateísmo de Jean Paul-Sartre o a filósofos socialcristianos como Jacques Maritain, *Cuadernos Hispanoamericanos* favoreció que Láscaris se instruyese en ellos y en su filosofía humanista.

---

Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID). Para el ICH es fundamental el trabajo de María A. Escudero, en el que la autora atiende a la presencia de estudiantes latinoamericanos en España en el marco de las políticas de ese organismo. Así, señala que durante el periodo 1948-1971 sesenta y siete estudiantes costarricenses de más de tres mil doscientos latinoamericanos lograron una de las becas de la convocatoria general del ICH. ESCUDERO (1994: 197-218, 287-290). Un ejemplo de ese generoso sistema de ayudas por parte del régimen español lo tenemos en Pablo Antonio Cuadra. Escribe Miguel Ángel Ruiz Carnicer que el SEU, en el marco de su política de subvencionar “a ciertos grupos de corte ultranacionalista y reaccionario en Iberoamérica”, entregó al intelectual nicaragüense 50.000 pesetas, a las que al parecer habría que sumar las 20.000 que le había facilitado la Secretaría General del Movimiento. RUIZ CARNICER (1996: 243-244). A esa generosidad económica hay que sumar la académica, pues el sistema dispuso de ciertas peculiaridades enfocadas a dulcificar la obtención del doctorado por los estudiantes latinoamericanos. Lo aseguran, tomando precisamente el caso costarricense, Eduardo González Calleja y Rosa María Pardo: “Como ejemplo ilustrativo, baste citar que en los medios universitarios costarricenses las tesis doctorales presentadas en España por becarios y estudiantes de aquella república eran conocidas como «tesis sietemesinas», dada la rapidez con que era posible obtener el título de doctor”. GONZÁLEZ CALLEJA y PARDO SANZ (1993: 177).

### **3. Constantino Láscaris, costarricense (1956-1979)**

#### Resumen

1. Sitúo la llegada de Constantino Láscaris a San José en el verano de 1956 en el proceso de reforma universitaria que por entonces comandaba en Costa Rica Rodrigo Facio Brenes. 2. En ese proyecto y en el seno de la UCR, Láscaris actuó como responsable de la cátedra de Historia del Pensamiento de la Facultad de Ciencias y Letras y la de Filosofía del Departamento de Estudios Generales, instituidas ambas en 1956, como partícipe de la fundación de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (1957), organizador entre 1967 y 1969 del doctorado en Filosofía y creador del Instituto de Estudios Centroamericanos (1972) y de su revista, *Anuario de Estudios Centroamericanos* (1974). 3. Reviso su apoyo –al margen de la UCR, pero en el interior de la academia– a la creación del Instituto Tecnológico de Costa Rica (1971) y en 1973 de la Universidad Nacional (UNA), en cuyo Centro de Investigaciones de las Ciencias Educativas impartió lecciones de filosofía, además de su participación en la constitución del Instituto de Teoría e Historia de la Ciencia y la Tecnología y en la gestación y desarrollo de los Estudios Generales Libres (1979), integrados ambos en la UNA. Atiendo, también, su rol fundador de la Asociación Costarricense de Filosofía (1958) y su constante batallar por la restauración de la filosofía tanto en las Escuelas Normales como en la enseñanza secundaria costarricense. 4. Compruebo que fuera de lo académico se manifestó como un auténtico agitador desde la cultura de la vida pública, desenvolviéndose con soltura en prensa, radio y televisión. 5. Finalizo rememorando el legado dejado por Láscaris en Costa Rica tras su abrupta muerte en la capital de ese país a comienzos del mes de julio de 1979.

#### **3.1. De Madrid a San José**

En el verano de 1956 la política migratoria española estaba condicionada por la reciente creación del Instituto Español de Inmigración, entidad destinada a planificar y controlar la emigración, además de asistir, orientar y facilitar la documentación necesaria y el transporte barato a los migrantes. También por la igualmente reciente adhesión del país al Comité Intergubernamental para las Migraciones Europeas, entidad dependiente de la Organización de las Naciones Unidas y a la que pertenecía, entre otras naciones americanas, Costa Rica. En el marco de ambas instituciones, la política migratoria elaborada por la dictadura estuvo orientada a medidas de reagrupación familiar, en coordinación con la Comisión Católica Española de Migración, así como a programas específicos de préstamos para el viaje y envió al exterior de mano de obra rural e industrial de baja cualificación.<sup>627</sup> Naturalmente, la salida de Constantino Láscaris no se acogió a ninguna de esas modalidades ni se acomodó a ninguno de esos programas pues, como sabemos, marchó de España con un contrato bajo el brazo como profesor de filosofía de la Universidad de Costa Rica (UCR). Por este motivo en particular, al igual que nunca gustó de recordar las causas que lo habían expulsado de su país, tampoco estuvo tentado

---

<sup>627</sup> CAMPOS ÁLVAREZ (2014: 426).

de reconocerse como un exiliado político. Aunque cabe detectar en él cierta tensión interna si consideramos declaraciones como las que realizó en «Mi agradecimiento a España», texto en el que explicaba cómo siendo profesor adjunto de la Universidad de Madrid y al ofrecérsele un contrato como docente en la universidad costarricense, aceptó, convirtiéndose así en “un emigrante por razones económicas”.<sup>628</sup> La cuestión es que en esa misma página ese migrante económico ligaba su contrato con la UCR con los que desde el siglo pasado venían firmando distintas instituciones educativas costarricenses con profesores españoles. Y retrotraía su caso al ejemplo a los hermanos Valeriano y Juan Fernández Ferraz, llegados a Costa Rica en las décadas finales del siglo XIX con motivo de la “crisis de los profesores krausistas en España”. De forma que, sin decirlo expresamente, Láscaris se reconocía en esa tradición de intelectuales españoles condenados al éxodo.

A su salida de España Láscaris dejó tras sí un régimen político obligado a desprenderse de su parte más anquilosada, de la fracción ahora inservible que debía sacrificarse para la supervivencia del resto. Ilustra bien la amputación de ese tiempo necrosado la famosa conferencia que el recién nombrado secretario general técnico de la Presidencia, el tecnócrata opusdeísta Laureano López Rodó, pronunció en la Universidad de Santiago de Compostela en el verano de 1956, justo cuando el profesor aragonés abandonaba el país. Como prueba de la nueva orientación de la vida política, social y económica española, López Rodó habló en la localidad compostelana de la mejora de las condiciones de vida que facilita la existencia de una buena Administración del Estado y de la necesidad en España de su reforma. Y mientras apuntaba esto se olvidaba en su discurso –y con ello lo enterraba como herramienta política de práctica ordinaria– del espíritu del 18 de julio y de la Cruzada, de las disputas por la historia y la cultura españolas, del “problema” de España y de si ésta era una o eran dos.<sup>629</sup> Láscaris no pudo advertir en primera persona estos y otros cambios habidos en el país, pero sin duda estuvo al tanto de ellos.

Para situar con precisión a Constantino Láscaris en Costa Rica debemos comenzar por recordar a Rodrigo Facio Brenes. Sabemos, por lo visto en los dos capítulos anteriores, que Facio Brenes fue uno de los principales impulsores de la reorganización llevada a cabo allá por el ecuador de la década de 1950 en las estructuras, planes de estudio y organismos dependientes de la UCR, por entonces único centro de enseñanza superior existente en el país centroamericano.<sup>630</sup> Destacado teórico junto al historiador Carlos Monge Alfaro del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales, Facio había formado parte a comienzos de la década de 1940 del conglomerado opositor al gobierno del presidente Rafael Ángel Calderón Guardia, además de ser miembro destacado de la

---

<sup>628</sup> LÁSCARIS (1983: 30). «Mi agradecimiento a España» forma parte de *Cien casos perdidos*, San José, Universidad Autónoma de Centro América, 1983. La obra se incluyó en la colección Opinión. Más tarde regresaré a ella.

<sup>629</sup> Recordar la anterior mención a ese debate. Para la conferencia de López Rodó, JULIÁ (2004: 392).

<sup>630</sup> Como en su momento señalé, la *Revista de Ciencias Sociales* de la UCR le dedicó un monográfico bajo el título *El pensamiento de Rodrigo Facio sobre la universidad*. Ahí se hallan trabajos como el de Daniel Camacho, quien contextualiza histórica y socialmente su pensamiento universitario. CAMACHO MONGE (2017). En un número anterior de esa misma publicación, Jorge Enrique Romero optó por una visión preferentemente biográfica, ROMERO PÉREZ (2012), mientras que José Luis Vega prefirió centrarse en su pensamiento económico y social. VEGA CARBALLO (2012).

conocida como Generación del 40, que incluía a muchos de los intelectuales que venimos visitando a lo largo de estas páginas, caso de León Pacheco, Carlos Luis Fallas, Yolanda Oreamuno, Fabián Dobles, Isaac Felipe Azofeifa o Luis Barahona, entre otros. Licenciado en Leyes a finales del año 1941 y desde el curso 1942-1943 docente en la UCR de materias vinculadas tanto al mundo del derecho como al de la economía, además de autor de trabajos tan relevantes para la historia intelectual del país como los ya citados «Esquema social de la independencia» o *Estudio sobre economía costarricense*, desde finales del mes de septiembre de 1952 Facio ocupaba el rectorado de la UCR. En ese cargo y junto a los también académicos Claudio Gutiérrez Carranza, Enrique Macaya Lahmann y José Joaquín Trejos Fernández, el antiguo socio del CEPN lideró la reforma universitaria en Costa Rica, la cual, en buena medida, resultaba la puesta en práctica del proyecto de política educativa en su momento esbozado por los centristas desde su revista programática, *Surco*.<sup>631</sup>

Una reforma que se llevó a cabo en un país sumido en el proceso de transición de una sociedad agraria tradicional a otra en paulatino avance modernizador, todavía incipientes los fenómenos de urbanización e industrialización, con una población al alza que rondaba el millón de habitantes y un poderoso avance en la institucionalización de la vida pública y en la intensificación del papel desarrollado por el Estado en la economía y en la sociedad. En esa realidad histórica, una nueva generación liderada por Rodrigo Facio tomó las riendas a la hora de diseñar el papel rector que a la universidad le cabía, tal y como vimos ejemplificó Carlos Monge Alfaro al proponer en el año 1954 la búsqueda de la identidad nacional desde la publicación que servía de portavoz a dicha institución, la *Revista de la Universidad de Costa Rica*. En realidad y según expuso su rector en el discurso que pronunció el 22 de diciembre de 1954 con motivo del acto de clausura del año académico, más que de una reforma se trataba de una suerte de refundación de la UCR, pues la creación de la misma allá por el año 1940, “con ser muy importante, fue solo congregación de las escuelas profesionales que venían operando independientemente y adición de otras nuevas”,<sup>632</sup> lo que había supuesto que los propósitos de formación intelectual e investigación científica quedasen supeditados al por entonces primordial afán profesionalizador. Era hora, sin embargo, de dar un paso más y buscar una universidad que funcionase como una verdadera unidad orgánica.

En lo sustancial la propuesta del rector consistió en la introducción del principio de departamentalización, medida con la que se pretendía remediar la dispersión existente de los distintos estudios para centralizar éstos en los correspondientes departamentos exclusivos. Para ello se creó, en sustitución de la Facultad de Filosofía y Letras instituida en 1941, una Facultad de Ciencias y Letras en la que cada disciplina dispuso del oportuno departamento, siendo esa Facultad la encargada de impartir los recién forjados Estudios Generales. Se organizaron, además, otros y variados servicios formativos y de orientación (un Comité de Vida Estudiantil, un Departamento de Orientación y Formación, la

---

<sup>631</sup> Revisa la germinación del proyecto educativo del Centro en la década de 1940 y su puesta en marcha en la siguiente por parte del Partido Liberación Nacional, MIRANDA CAMACHO (2010: 199-210).

<sup>632</sup> Rodrigo Facio, «Discurso del Rector en el acto de clausura del año académico de 1954», en *Anales de la Universidad de Costa Rica*, San José, [Universidad de Costa Rica], [s. d.], pp. 63-73. Cito a partir de FACIO BRENES (2017a: 24-25).



Editorial Universitaria, la Radio Universitaria, un Teatro y un Coro Universitario), además de diseñarse una ambiciosa política de becas. Todo ello en una nueva Ciudad Universitaria.

Pasado un tiempo, algunos investigadores quisieron ver inserto ese plan de reforma en los que por esos mismos años tenían lugar en otros centros educativos superiores de la región bajo influencia del pensamiento del José Ortega y Gasset de *Misión de la Universidad* (1930), del Karl Jasper de *El espíritu viviente de la Universidad* (1946) o del Clarence H. Faust de *La educación general* (1950).<sup>633</sup> Según ese planteamiento, Facio y sus compañeros de proyecto estarían entre quienes, como Carlos Martínez, rector de la Universidad de San Carlos de Guatemala, Octavio Méndez, de la Universidad de Panamá, o Mariano Fiallos, de la Universidad de Nicaragua:

impulsaron las reformas en las universidades centroamericanas, entre cuyas líneas fundamentales se destacaba la enseñanza de la filosofía como columna vertebral de la formación humanística de los profesionales universitarios.<sup>634</sup>

Otros estudiosos han querido ver en el ambiente reformista universitario de la Centroamérica del ecuador del pasado siglo, junto a la sombra de Ortega, el influjo de la universidad norteamericana. Lo demostraría la importación que tuvo en las universidades del istmo el “sistema de selección de ingreso de la Universidad de Chicago, traducido al castellano por la Universidad de San Juan de Puerto Rico”.<sup>635</sup> En cualquier caso, para el caso costarricense y según su máximo responsable, de lo que se trató fue de hacer frente mediante esa reforma a las nuevas responsabilidades sociales de la universidad y, por ende, a las obligaciones de ésta para con la colectividad.<sup>636</sup>

Ese fue el marco en el que las autoridades universitarias costarricenses diseñaron un voluntarista programa de excelencia académica por el que llegaron al país un grupo eminente de profesores extranjeros de diferentes especialidades. En la nueva Facultad de Ciencias y Letras solemnemente inaugurada el día 4 de marzo de 1957 en presencia del presidente de la república, José Figueres Ferrer y de los miembros de su gabinete, de representantes de la Asamblea Legislativa y de la Corte Suprema de Justicia, además de personal diplomático acreditado en el país, de anteriores rectores y de responsables del Consejo Universitario (sin olvidarnos del arzobispo de San José, Rubén Odio Herrera, sucesor de Víctor Manuel Sanabria),<sup>637</sup> en esa Facultad, decimos, cuyo primer decano fue el citado José Joaquín Trejos Fernández, se dispusieron a impartir clase profesores como el historiador italiano Miguel de Fernandini, el fonetista francés Fouché o el lingüista Steiger, pero también el herpetólogo estadounidense Archie Fairly Carr y los españoles

---

<sup>633</sup> GUY (1971: 113). El texto del filósofo francés Alain Guy había aparecido en la parisina *L'enseignement Philosophique*, 21, 8 (1971), pp. 43-52.

<sup>634</sup> MORA BURGOS (2009: 1.239).

<sup>635</sup> FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014b: 106).

<sup>636</sup> Ese es el motivo declarado por Rodrigo Facio en el acto de clausura del año académico de 1956, en el que posiblemente estuviese presente Constantino Láscaris. Rodrigo Facio, «Discurso del Rector en el acto de clausura del año académico de 1956», en *Anales de la Universidad de Costa Rica*, San José, [Universidad de Costa Rica], [s. d.], pp. 127-142. Cito a partir de FACIO BRENES (2017c: 38).

<sup>637</sup> Rodrigo Facio, «Discurso del Rector en el acto de clausura del año académico de 1957», en *Anales de la Universidad de Costa Rica*, San José, [Universidad de Costa Rica], [s. d.], pp. 169-182. Cito a partir de FACIO BRENES (2017d: 89).

Salvador Aguado-Andreut, filólogo, Roberto Saumells, filósofo al que ya hicimos referencia en un anterior apartado (lo citaba Rafael Calvo Serer en enero de 1952 a cuenta de la próxima publicación de una de sus obras), y, como no, Constantino Láscaris Comneno.<sup>638</sup>

Entre los encargos que se le hicieron a Constantino Láscaris apenas aterrizó en el verano de 1956 en el aeropuerto de La Sabana (activo entre 1937 y 1958 y hoy Museo de Arte Costarricense), estuvo el de colaborar en la selección de la plantilla profesoral y en la organización de la cátedra de Filosofía de los Estudios Generales de la UCR –el nombre de esos Estudios Generales era copia de los *studia generalia* de los que habían surgido las primeras universidades europeas, ahora adoptados según el modelo de la Universidad Católica de Lovaina o de las universidades de la Alemania Federal–. Al aceptar esa encomienda, el hasta hacía unos pocos meses profesor de la universidad española tomó la temprana decisión de implicarse de lleno en la vida intelectual y pública del país al que se acogió, rompiendo así una de las posibles características del recién llegado a tierras de diáspora, cuál es su escaso y superficial contacto con la sociedad de acomodo. Esa decisión pronta y radical quedó de manifiesto en el primero de sus muchos textos americanos (como dijera de su anterior etapa española, también en Costa Rica publicó en abundancia), «Mi primer testamento» (1957),<sup>639</sup> que escrito en 1956 se abrió con esta inusitada rotundidad:

Son ya treinta y tres los años que vengo existiendo, dejándome ser de un día para otro, y viviendo en todo momento un día cualquiera. Ahora, quiero hacer un alto, clausurarme mi pasado y recomenzarme. Quiero hacerlo, aunque dudo lograrlo, pero, si no recomenzarme, al menos voy a enterrar lo que hasta ahora he ido siendo: voy a escribir mi testamento.

Voy a testar, dando a quien quiera recibirlo lo que puedo dar: el pálido reflejo que mis presentes idos han ido dejando en mi presente de ahora. Es muy posible que este mi testamento sea baldío, como tantas especulaciones con que he nutrido mi conciencia. Es un don mostrenco que tiro a la calle; si le estorba a alguien el transitar amodorrado, habrá sido un testamento verdadero; si no crepita para nadie, entonces la clausura de estos treinta y tres años míos habrá sido estéril, como un muladar al que ningún bicho se acoge.

Un testamento en el cual lo testado es el testamento mismo; esto es todo lo que puedo exonerar de mi ser. Y voy a escribirlo con la desconfiada pretensión de que este testamento venga a encarnar la huella de mis años idos; dándola al futuro, la traeré al presente; repartiéndola, volveré a hacerla mía. Y el trazo de esta ficticia vivisección me llenará por un día más.<sup>640</sup>

---

<sup>638</sup> Para Fernandini, Fouché y Steiger, PACHECO (2004: 111). Para el resto, CAÑAS (1979: 9). Salvador Aguado-Andreut (Ustároz, 1911-Ciudad de Guatemala, 2001) era un exiliado republicano que desde 1948 ejercía como profesor en la Universidad de San Carlos de Guatemala, a la que regresaría tras su estancia en Costa Rica, donde entre 1957 y 1959 fue director de la cátedra de Lenguaje de la UCR. Roberto Saumells Panadés (Gironella, 1916), compañero de Láscaris en el CSIC y en la Universidad de Madrid, fue contratado por la UCR como director de la cátedra de Matemáticas. En 1958 volvió a la universidad madrileña al obtener en ésta la cátedra de Filosofía de la Naturaleza.

<sup>639</sup> LÁSCARIS, Constantino, «Mi primer testamento», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 1 (enero-junio de 1957), pp. 19-26.

<sup>640</sup> LÁSCARIS (1957d: 19). De seguir leyendo confirmaríamos la poderosa impronta existencialista que marca este "primer testamento", reminiscencia del Heidegger y el Sartre que su autor traía desde España. Así lo señaló Roberto Murillo en relación con el pensador germano, "a quien Constantino Láscaris siempre reconoció como maestro". MURILLO (1982: 80).

Varios apuntes podemos ofrecer sobre lo que decía un documento en el que su autor establecía una definitiva raya con su pasado. Con su pasado geográfico, pues conscientemente se trasplantaba de Europa al trópico; con su pasado vital, pues se veía cruzando la juventud e ingresando en la madurez; con su pasado mental, pues dejaba claro que el suyo era una especie de voluntario destierro, un exilio en apariencia no obligado. Y en esas fronteras cruzadas se manifestaba precisamente lo que el testamento de Láscaris no decía, pero tampoco ocultaba: su decisión de romper definitivamente con la cultura que por entonces se desarrollaba en España –con esa cultura de la España nacional sobre la que venimos escribiendo– y con las prácticas que eran habituales en su universidad –una academia sujeta a los dictados de una política empeñada en la desmovilización y en la atonía intelectual del conjunto de la población–. Moría su madre, Nicasia, tras larga y dolorosa enfermedad en agosto de 1957; y su padre, Eugenio, posiblemente perdida la razón, en la primavera madrileña de 1962.<sup>641</sup> Ni en uno ni en otro caso regresó el hijo a España. Es más, y según escribió Manuel Fernández Galiano en su obituario, tras marchar a Costa Rica “apenas le vimos”, y sólo cita su regreso allá por los años finales de la década de 1960 o primeros setenta en “una estancia brevísima y que apenas nos permitió cambiar impresiones”.<sup>642</sup> Y es que según reseña Gonzalo Díaz, Costa Rica:

ganó su voluntad de tal manera que pese a las varias invitaciones recibidas de otras Universidades americanas sólo raramente se decidió a atravesar sus fronteras para pronunciar algún ciclo de conferencias o dirigir un curso en centros extranjeros como el mantenido en 1964 en la Universidad de Río Piedras de Puerto Rico.<sup>643</sup>

No resulta por tanto extraño que fruto de tan acabada decisión de mantener ese definitivo corte con su pasado, el 21 de diciembre de 1968 culminase los trámites mediante los cuales se nacionalizó costarricense. Una decisión a la que, por otra parte, ayudó la posibilidad de mantener la nacionalidad española, según confesaría años más tarde en algunos de sus numerosos escritos en tierras americanas.<sup>644</sup>

---

<sup>641</sup> SANCHO DOMINGO (2017a: 134).

<sup>642</sup> FERNÁNDEZ GALIANO (1979: 365).

<sup>643</sup> DÍAZ DÍAZ (1991: 596). Roberto Murillo confirma la apreciación de un Láscaris reacio a aceptar las muchas y excelentes ofertas de prestigiosas universidades de fuera de Costa Rica que según aquél recibió. MURILLO (1982: 80). Láscaris sólo se alejó de la UCR el curso de 1963 (no en 1964 como afirma Gonzalo Díaz), cuando impartió docencia en la citada universidad puertorriqueña.

<sup>644</sup> Gonzalo Díaz da el año 1959 como fecha de adquisición de la nacionalidad por parte de Láscaris. DÍAZ DÍAZ (1991: 596). Muy posiblemente de ahí la toma la página que dedica a su figura el proyecto Filosofía en español de la Fundación Gustavo Bueno. <http://www.filosofia.org/ave/001/a441.htm>. Prolonga el error la web de la Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico. <http://www.saavedrafajardo.org/CentroDocumDiazAbad.aspx?letra=L&autor=LASCARISCOMNENOCostantino&idAutor=1010457>. Sin embargo, Láscaris, en el ya citado artículo para *La Nación*, «De Zaragoza a Costa Rica, pasando por Chipre», afirmaba haber solicitado la naturalización “cuando se conjugaron dos factores: llevaba trece años en el país, y Costa Rica y España habían firmado el tratado llamado “de doble nacionalidad”; para solicitar la nacionalidad costarricense, no necesitaba repudiar la española. Entonces lo solicité; en otro caso, no lo hubiera hecho”. LÁSCARIS (1974: 15). Algo que repitió en su ensayo *El costarricense*: “cuando llevaba trece años viviendo en el país, solicité mi naturalización, pues me di cuenta de que incluso a mí se me olvidaba ya que era extranjero”. LÁSCARIS (1975a: 8). Lo cual concuerda con la nota marginal de su partida de nacimiento: “Nota “B” Nacionalidad El inscrito Constantino Juan Alejo Láscaris Micolaw ha optado por la nacionalidad costarricense con fecha veintiuno de Diciembre de 1968, según comunica a este Registro Civil el consulado de España en Costa Rica, por escrito de veintinueve de Marzo de mil novecientos sesenta y nueve. [...] Zaragoza dieciocho de abril de mil novecientos sesenta y nueve”. *Acta de inscripción de nacimiento de Constantino Juan Alejo Láscaris Micolaw* (1923). (RCZ). La posibilidad que se le ofreció a Láscaris hay que enmarcarla en la política iniciada en 1958 por Fernando

### 3.2. La impronta de Láscaris en la Universidad de Costa Rica

Si tuviésemos que reunir en unas pocas páginas la labor intelectual que Constantino Láscaris realizó entre 1956 y 1979 en Costa Rica, deberíamos organizar esa exposición en atención a las que fueron sus cuatro líneas principales de actuación: su empeño en la mejora de la enseñanza en el seno de la UCR, sus pasos fuera de ella como promotor de distintas iniciativas académicas, sus intervenciones como agitador cultural de la vida pública y las obras que allí escribió. Dedicaré este epígrafe al primero de esos espacios, dejando para los dos siguientes su labor docente al margen de la UCR y sus actuaciones públicas. Del estudio de su producción escrita en tierras de Costa Rica me ocuparé en el próximo apartado.

Algo hemos dicho sobre el papel que le tocó en suerte desempeñar a Láscaris en la reforma comandada por Rodrigo Facio de la universidad costarricense. Según escribiría en *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*,<sup>645</sup> acorde a ese plan reformador, la Facultad de Ciencias y Letras de la UCR se dotó del correspondiente Departamento de Filosofía,<sup>646</sup> cuyo primer director fue el costarricense Enrique Macaya (1957-1958) y, a partir de 1959, el republicano exiliado español Teodoro Olarte Sáenz del Castillo, un existencialista heideggeriano de quien ya hemos hablado que en la década de los sesenta impartiría en él el primer curso sobre Karl Marx dado en esa institución universitaria.<sup>647</sup>

Entre finales de la década de 1950 y el primer lustro de la siguiente, en su nómina de profesores titulares de cátedra figuraron, además del aragonés (que compartió la de Historia del Pensamiento con quien sería uno de sus mejores amigos en esos años, José Guillermo Malavassi Vargas), el citado Teodoro Olarte y la profesora Ligia Herrera (ambos en la cátedra de Filosofía Fundamental), Claudio Gutiérrez Carranza (cátedra de Lógica y Teoría del Método), Víctor Brenes (cátedra de Ética) y Luis Barahona (cátedra de Filosofía Social). Los acompañaron en calidad de adjuntos o asistentes Roberto

---

María Castiella desde su cargo en el Ministerio de Asuntos Exteriores, de firma de convenios de doble nacionalidad entre España y las repúblicas latinoamericanas como contribución a la normalización política del régimen en la escena internacional. Costa Rica fue uno de los países firmantes de esos tratados bilaterales. GONZÁLEZ CALLEJA y PARDO SANZ (1993: 142, 171).

<sup>645</sup> LÁSCARIS (1965: 597-604).

<sup>646</sup> Un repaso a su primera década de vida en «El Departamento de Filosofía de la Universidad de Costa Rica», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VIII, 27 (julio-diciembre de 1970), pp. 167-186. Con mayor amplitud cronológica repasa sus dos primeras décadas, CALDERÓN VILLALOBOS (1978).

<sup>647</sup> A cuenta de esas clases se generaría un tenso episodio de alcance nacional. El 31 de mayo de 1967, bajo dirección de Olarte y con la participación entre otros de Constantino Láscaris, se celebró una mesa redonda para tratar y discutir la filosofía marxista. Antes de su celebración, la derecha política costarricense más anticomunista y militante desató una campaña de prensa contra lo que consideraba apología liberticida, y en el periódico *La Nación* de ese mismo día alertaba del evento académico. Al frente de la campaña se situó Guillermo Castro Echeverría, secretario ejecutivo del Movimiento Costa Rica Libre. Sectores universitarios reaccionaron y la polémica se prolongó en la prensa hasta finales de julio. En el entretanto, la UCR celebró el 22 de dicho mes una Asamblea Universitaria en defensa de la libertad de pensamiento, cátedra y autonomía universitaria, de la que resultó una declaración formal. Recoge el episodio y los textos de la transcripción de la mesa redonda y la Asamblea Universitaria, ROVIRA MAS (2018). Según recordó Vladimir de la Cruz en una conferencia celebrada en mayo de 2017 con motivo del sesenta aniversario de los Estudios Generales de la UCR, Láscaris jugó “un papel importante en los debates de ideas y en la defensa de los intereses universitarios y de la autonomía universitaria”. DE LA CRUZ (2017). Vladimir de la Cruz formaba parte en 1967 del movimiento estudiantil costarricense y a finales de los setenta era cabeza de una célula de Vanguardia Popular.

Murillo,<sup>648</sup> Francisco Antonio Pacheco, Carmen Chávez, Manuel Formoso, Sira Jaén, Rosa Luisa Giberstein, Abelardo Bonilla, John de Abate, Francisco José Navarro y Carlos Humberto Rodríguez Quirós, además de los españoles Florentino Idoate, jesuita guipuzcoano doctor en filosofía por la Universidad Gregoriana, Manuel Tebas, natural de El Puerto de Santa María y licenciado en matemáticas y física por la Universidad de Barcelona, y el canario Plutarco Bonilla, llegado en 1955 a Costa Rica para estudiar en la UCR y en el Seminario Bíblico Latinoamericano.

Junto al Departamento de Filosofía, el segundo espacio en el que Láscaris se acomodó en la UCR fue el recién creado Departamento de Estudios Generales, a cuyas clases todos los estudiantes universitarios de primer año debían asistir. En él se incluían tres cátedras, entre ellas la de Filosofía,<sup>649</sup> de la que Láscaris fue director. Estuvo acompañado en esa cátedra por los citados Olarte, Gutiérrez Carranza, Malavassi, Brenes, Herrera y Barahona, a los que hay que sumar las profesoras Marta Jiménez y María Eugenia Dengo, todos profesores titulares. Impartieron docencia como asistentes la referida Carmen Chávez, además de Ilse Hering, Miriam Hoffmann, Roberto García Murillo y Alberto Soto. Como prueba del interés que se tomó por el buen funcionamiento de ese Departamento, Láscaris publicó una selección de textos sobre su problemática y oportunidades docentes que tituló *Teoría de los Estudios Generales* (1958),<sup>650</sup> para la que preparó una introducción, un comentario metodológico y la oportuna bibliografía.

De esos primeros tiempos como titular de la cátedra de Historia del Pensamiento, adscrita al Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias y Letras, y como director de la de Filosofía del Departamento de Estudios Generales, resultó un trabajo que Láscaris preparó para ayudarse en la impartición de sus clases en esta última cátedra que tituló *Antología* (1957).<sup>651</sup> Se trataba de una selección mecanografiada de textos filosóficos, una “antología asistemática”, en palabras del autor, dirigida tanto a los alumnos como a quien hubiese de colaborar con él como profesor asociado. Importa atender a este trabajo pues suponía el temprano intento de poner en práctica un modelo de enseñanza basado en el seminario alemán que Láscaris había conocido durante sus estancias europeas –

---

<sup>648</sup> Por su cercanía a Láscaris y su importancia en el mapa intelectual de la Costa Rica del último tercio del siglo XX, ofrezco una breve noticia del personaje. Tras estudiar filosofía en la UCR, donde tuvo por profesor al aragonés, Roberto Murillo Zamora (1939-1994) se doctoró en la Universidad de Estrasburgo bajo la dirección de George Gusdorf con una investigación dedicada al filósofo idealista y místico francés, premio Nobel de literatura, Henri Bergson. La tesis, publicada con el título *Comunicación y lenguaje en la filosofía de Bergson*, San José, Universidad de Costa Rica, 1965, facilitaría a su autor la consecución de su primer Premio Nacional de Ensayo, el cual obtuvo en 1969 con *Notión de Casualité dans le Philosophie de Bergson* (el segundo lo lograría en 1975 con *Antonio Machado: ensayo sobre su pensamiento Filosófico*). A estas distinciones sumó en 1987 el Premio Jorge Volio por *La forma y la diferencia* –otorga dicho premio el Colegio de Licenciados y Profesores en Letras, Filosofía, Ciencias y Arte de Costa Rica (Colypro)– y la *Ordre des Palmes académiques*. En el entretanto, además de ejercer como docente en la UCR, Murillo publicó un texto en su momento destacado, *Estancias del pensamiento*, San José, Editorial Costa Rica, 1977.

<sup>649</sup> Sobre sus primeros años de vida, «Cátedra de Filosofía», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VIII, 27 (julio-diciembre de 1970), pp. 209-215.

<sup>650</sup> Constantino Láscaris (selec.), *Teoría de los Estudios Generales*, San José, Universidad de Costa Rica, 1958. La introducción en pp. 3-8, el comentario en pp. 19-22 y la bibliografía en pp. 91-97.

<sup>651</sup> LÁSCARIS, Constantino, *Antología*, San José, Universidad de Costa Rica, 1957. Un par de años más tarde y a partir de estos materiales publicaría una selección de textos titulada *Antología filosófica. Antropología y filosofía práctica*, San José, Universidad de Costa Rica, 1959. En ella incorporó «Estudio de la universalidad semántica», pp. 59-68, un extracto de *Las estructuras “metafinitas”* de Gustavo Bueno originalmente publicado por el Instituto de Filosofía Luis Vives en su *Revista de Filosofía*, XIV, 53-54 (1955), pp. 223-291 (se trata, como puede suponerse, de uno de los muchos guiños enviados desde Costa Rica por Láscaris a sus amigos en España).

recordemos su paso por la Universidad de la Sorbona, por la Católica de Lovaina y por la de Bonn— y a cuya estela buscaba encauzar su nueva experiencia como docente. En la presentación de esa antología planteó el siguiente sistema de aprendizaje:

El alumno, por una parte, oirá la conferencia semanal del Director de la Cátedra; por otra parte, oirá el comentario íntegro, en clase, de una obra clave de la Historia de la Filosofía; dos clases por semana las dedicará a profundizar, con la ayuda del Profesor Asociado, el tema filosófico propuesto; y a lo largo del curso leerá y resumirá otras dos obras fundamentales, de creación filosófica. De esta manera, habrá de enfrentarse con varias perspectivas, que, es de esperar, le lleven a realizar la labor de análisis y de síntesis. En esta labor, el Profesor no puede pasar de ser estímulo y orientación técnica.<sup>652</sup>

Los temas sobre los que trataban los textos seleccionados y, por tanto, los que a Láscaris interesaba que sus alumnos conociesen, versaban sobre el concepto de filosofía, el mundo, el hombre, la historia, el conocimiento, el arte, la moral y la religión (en expresión suya, la “religación”). Y los autores estudiados iban desde los clásicos grecolatinos y los Padres de la Iglesia a filósofos europeos de los siglos XVI al XX, para finalizar, no casualmente, con un apéndice en el que figuraba un texto extraído de las *Meditaciones Cartesianas* de Edmund Husserl.

A la labor docente desde las cátedras de Historia del Pensamiento y de Filosofía, Láscaris sumó como primera gran contribución al acervo bibliográfico de la UCR la fundación en el año 1957 de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Inserta en el clima de reforma universitaria al que nos venimos refiriendo y con interés por el resurgir de la ciencia y las humanidades en el país, la publicación actuó como plataforma científica del Departamento de Filosofía de la citada Facultad y órgano de expresión del trabajo de sus profesores y académicos, así como de las actividades que en relación con la filosofía tenían lugar dentro y fuera de Costa Rica, siempre que estas últimas fueran consideradas relevantes. En su número de presentación, correspondiente al primer semestre de 1957, se nominaba a Enrique Macaya como su director, si bien se trató de una cuestión que atendía más a la formalidad institucional que a la realidad de la publicación, dado que Macaya era en ese momento director del Departamento de Filosofía. En realidad, el verdadero hombre fuerte de la revista era Constantino Láscaris, quien aparecería como director en el siguiente número, cargo del que no se desligaría en los próximos dieciséis años, hasta que según reflejó el número de julio-diciembre de 1973, dejó la dirección en manos de Rafael Ángel Herra para pasar a ocupar un puesto en el consejo de redacción (se trató de un acto voluntario de quien como luego veremos se hallaba por esas fechas en la cúspide de su carrera académica y gozaba del máximo reconocimiento público, necesitado de más tiempo para la gestión de sus múltiples asuntos).

Sea como fuese, en el primer número de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* aparecieron, junto a Enrique Macaya en calidad de director, los nombres de Teodoro Olarte como jefe de redacción, Láscaris como secretario y Luis Barahona, Claudio Gutiérrez Carranza, Ligia Herrera y Roberto Saumells como redactores. Y los

---

<sup>652</sup> LÁSCARIS (1957a: 3).

primeros artículos corrieron a cargo del italiano Rodolfo Mondolfo,<sup>653</sup> de los españoles Láscaris –el citado «Mi primer testamento»– y Olarte, y de los costarricenses Barahona –las «Notas fundamentales del hombre español» que mencionábamos en el capítulo anterior– y María Eugenia Dengo. Antes, sin embargo, habían aparecido unas palabras de salutación de Rodrigo Facio en calidad de rector de la UCR en las que al repasar la nómina de autores cuyos trabajos se incluían en ese número de la revista decía respecto de Láscaris:

Siguen luego trabajos de nuestra gente, y uso intencionalmente el posesivo para cobijar, al lado de Barahona, Olarte, Dengo de Vargas, Bonilla, Carr, Wender, Carro, a Constantino Láscaris Comneno, el joven Profesor español contratado por la Universidad para dirigir los cursos de Introducción a la Filosofía en la Facultad de Ciencias y Letras, quien es ya costarricense por lo menos en el ánimo de cuantos hemos podido apreciar, en los pocos meses en que ha convivido con nosotros, la manera delicada con que trata de adaptarse a la manera nacional de ser, pensar y comportarse, para poder rendir a plena satisfacción, tanto en lo académico cuanto en lo humano, el tipo de servicios que la institución tuvo en mente al establecer la nueva Facultad. Para él y sus colaboradores, la voz de gratitud de la Universidad, y los mejores augurios por el triunfo de esta su creatura.<sup>654</sup>

Se trataba de unas amables y cariñosas palabras para quien no era sino un recién llegado que indican con meridiana claridad el rápido y al parecer sincero deseo de integración de Constantino Láscaris en el país. Algo que ayuda a entender que en la segunda entrega de la revista del Departamento de Filosofía de la UCR, la correspondiente a los meses de julio y diciembre de 1957, se anunciase a Olarte como jefe de redacción, a Barahona, Bonilla, Herrera, Macaya y Saumells como redactores y como director a Láscaris. En lo esencial, esa sería la plantilla editorial durante su primer lustro de vida.

Recuperar a quiénes escribieron en esa segunda entrega y sobre qué, nos da una pista de la orientación de la revista en esos primeros tiempos y, también, del carácter que Láscaris le imprimió. Él publicó un trabajo sobre René Descartes en el que a raíz del reciente estudio dedicado al francés por Elie Denissoff en la *Revue Philosophique de Louvain*, indagaba sobre las fases compositivas del *Discurso del método* (1637).<sup>655</sup> Se trató de un breve pero indicativo artículo en el que Láscaris mostró su interés por el racionalismo y el empirismo como formas de aproximación a la realidad y al desenvolvimiento del pensar filosófico. Por su parte, Olarte abordó al también gallo Pierre Teilhard de Chardin, sacerdote jesuita de lectura controvertida, y la profesora Herrera la interpretación de Jacques Maritain de la existencia y lo existente y los vínculos del francés

---

<sup>653</sup> No debe extrañarnos la temprana aparición de un texto de Rodolfo Mondolfo, de quien Láscaris había reseñado antes de salir de España *Problemas y métodos de la investigación en Historia de la Filosofía y Sócrates*, ambos en la *Revista de Filosofía* (en 1950 y 1957, respectivamente). Y en ese mismo número de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Además, Vladimir de la Cruz señaló que Láscaris inició el estudio del marxismo junto a Teodoro Olarte “con textos de Rodolfo Mondolfo”. DE LA CRUZ (2017).

<sup>654</sup> FACIO BRENES (1957: 5).

<sup>655</sup> Constantino Láscaris, «Las etapas de la redacción del *Discurso del Método*», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 2 (julio-diciembre de 1957), pp. 149-151. Hay que recordar que en España había seleccionado, traducido y escrito una introducción a varios textos del francés en «Descartes», *Revista de Ideas Estéticas*, 49 (1955), pp. 75-94.

con Tomás de Aquino. Se incluyó además en ese número una serie de textos epistolares intercambiados en 1911 entre Wilhelm Dilthey y Edmund Husserl y, también, una colaboración del primer gran mentor intelectual de Constantino, Eugenio Frutos Cortés. No es demasiado arriesgado suponer que como vimos posiblemente sucedería con la inclusión del extracto de Gustavo Bueno en la *Antología filosófica. Antropología y filosofía práctica* del año 1959, la colaboración de Frutos, ahora bajo el título de «La indefinición del hombre en su función espiritual», derivase de una invitación hecha por Láscaris para publicar en la revista.<sup>656</sup>

En los siguientes años y como no podía ser de otra manera, la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* atendió preferentemente a cuestiones filosóficas, pero también a problemas asociados a las ciencias puras en sus variables del pensar físico, matemático y técnico (ahí entran los trabajos dedicados a Blaise Pascal, Isaac Newton, Albert Einstein o Werner Heisenberg). En cuanto a la filosofía, la americana y los pensadores centroamericanos y costarricenses tuvieron un papel protagonista (Andrés Bello, Alberto Masferrer, Carlos Vaz Ferreira o Jorge Volio Jiménez), sin negarse la atención a los grandes nombres de la cultura grecolatina (Parménides de Elea, Séneca, Aurelio Prudencio o Agustín de Hipona) y la posterior europea (Nicolás de Cusa, Soren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, Nikolái Berdiáyev, Robin George Collingwood o Jean-Paul Sartre, entre otros).

También abundaron en los más de veinte años en que Constantino Láscaris permaneció ligado a la revista los textos que estudiaban distintas facetas de la cultura española, a algunos de sus más importantes pensadores y la presencia de éstos en Costa Rica. Y dado que de lo que se trata en esta investigación es de determinar las influencias intelectuales españolas en el discurso del nacionalismo costarricense del periodo 1940-1980, considero oportuno hacer ahora, al menos, una reseña de esos textos, pues fueron publicados en uno de los principales medios culturales en que los portavoces de dicho discurso identitario se manifestaron (de los seis pensadores a los que dediqué el anterior capítulo, cuatro de ellos, León Pacheco, Abelardo Bonilla, Luis Barahona y José Abdulio Cordero, escribieron en ella).

Así, entre los referentes de la cultura española a los que la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* dedicó sus páginas entre 1957 y 1979 se halló Francisco Quevedo, objeto de la tesis de doctorado de Láscaris y al que éste recuperó en su artículo «La existencia y el pecado según Quevedo» (1959).<sup>657</sup> Y el poeta Antonio Machado, sobre quien se escribieron hasta ocho trabajos, incluido uno del propio Láscaris, «Consideraciones en torno a la filosofía de Antonio Machado» (1975).<sup>658</sup> Pero también,

---

<sup>656</sup> Eugenio Frutos Cortés, «La indefinición del hombre en su función espiritual», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 2 (julio-diciembre de 1957), pp. 125-135. Algo similar puede pensarse de la aparición años más tarde de un artículo de su hermano Teodoro Láscaris, «Latinoamérica en el pensamiento filosófico», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IX, 28 (enero-junio de 1971), pp. 43-53.

<sup>657</sup> Constantino Láscaris, «La existencia y el pecado según Quevedo», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 5 (enero-junio de 1959), pp. 39-44.

<sup>658</sup> Constantino Láscaris, «Consideraciones en torno a la filosofía de Antonio Machado», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XIII, 37 (julio-diciembre de 1975), pp. 235-257. El resto de artículos dedicados al poeta sevillano fueron los de Mirian Hoffman de Gabor, «El dios de Antonio Machado», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 15-16 (julio de 1964-julio de 1965), pp. 339-345; Jorge A. Camacho, «Quietud y éxtasis en la poesía de Antonio Machado», *Revista de Filosofía de la Universidad de*



como no, Miguel de Unamuno,<sup>659</sup> José Ortega y Gasset<sup>660</sup> o Xavier Zubiri.<sup>661</sup> Vemos, pues, que la presencia de la cultura española en la revista filosófica de la UCR se manifestó tanto por quienes en ella escribieron como por lo que en ella se dijo sobre España y sus gentes. Además, claro, y tal y como en su momento vimos sucedió con la revista del CEPN, *Surco*, la influencia de la cultura española se dejó sentir por contraste en la publicación del Departamento de Filosofía de la UCR –y a través de ésta, en la vida culta de la nación– por los que en ella no estuvieron, por unos ausentes Ángel Ganivet, Marcelino Menéndez Pelayo, Ramiro de Maeztu o Manuel García Morente, entre otros.

Desde el año 1957 y hasta la primavera de 2020 la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* ha sacado a la luz ciento cuarenta y nueve números, lo que la ha convertido en una de las más antiguas y relevantes publicaciones periódicas de esa institución, además de referencia clave de la producción filosófica nacional y centroamericana. Ha hecho así justicia a lo que sus creadores prometieron en su primer editorial, cuando dijeron:

*Junto al aspecto creador y a la investigación histórico-filosófica, la Revista de Filosofía, puesto que es de Costa Rica, procurará informar de la vida filosófica en este país; y puesto que lo es de la Universidad, especialmente de la vida filosófica en su seno. Sin embargo, por encima de nacionalismos, aspira a mantenerse, con todas sus fuerzas, en un plano universal, y a ser en éste una aportación desde Centroamérica.*<sup>662</sup>

---

Costa Rica, VII, 25 (julio-diciembre de 1969), pp. 167-171; Carlos Molina, «Antonio Machado y la aporía de Zenón de Elea», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IX, 29 (julio-diciembre de 1971), pp. 243-247; Francisco Mendizábal Prem, «El problema del otro en Sartre y Machado», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XI, 33 (julio-diciembre de 1973), pp. 271-280; Giovanna Giglioli, «Antonio Machado y el argumento ontológico», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XIII, 34 (enero-junio de 1974), pp. 71-85; Francisco Antonio Pacheco, «Machado, Teoría de la acción», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XIII, 37 (julio-diciembre de 1975), pp. 225-234; y «La acción salvadora de los entes en la poesía de Antonio Machado», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XVI, 44 (julio-diciembre de 1978), pp. 175-185.

<sup>659</sup> Víctor Brenes, «El concepto de fe en Miguel de Unamuno», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 5 (enero-junio de 1959), pp. 27-38; Rigoberto Juárez, «Unamuno, su concepción filosófica del mundo», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 15-16 (julio de 1964-julio de 1965), pp. 323-327; y Claudio Young, «La presencia de William James en el pensamiento de Miguel de Unamuno», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 15-16 (julio de 1964-julio de 1965), pp. 329-338. A esta relación hay que sumar los artículos comentados en capítulos precedentes de PIÑERA, Humberto, «Unamuno visto por un hispanoamericano», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 8 (julio-diciembre de 1960), pp. 367-376, y BARAHONA, Luis, «Unamuno e Hispanoamérica», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, V, 17 (julio-diciembre de 1965), pp. 53-62.

<sup>660</sup> Ilse Hering, «El hombre-minoría según Ortega y Gasset», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 8 (julio-diciembre de 1960), pp. 381-384; Rosita Gilberstein de Mayer, «El concepto de Universidad en José Ortega y Gasset», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VI, 22 (enero-junio de 1968), pp. 261-295; y Francisco Antonio Pacheco, «El derecho en el pensamiento de Ortega y Gasset», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XIV, 39 (julio-diciembre de 1976), pp. 139-190. Como en el caso anterior, hay que añadir el artículo ya referido de BARAHONA, Luis, «Hispanoamérica en el pensamiento de José Ortega y Gasset», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VII, 25 (julio-diciembre de 1969), pp. 153-162.

<sup>661</sup> Marta Jiménez Valverde, «La religación en el pensamiento de Xavier Zubiri», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 6 (julio-diciembre de 1959), pp. 60-64; y María de los Ángeles Giralt, «El diálogo: Zubiri-Aristóteles, Zubiri-Teilhard», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IX, 29 (julio-diciembre de 1971), pp. 223-242.

<sup>662</sup> EDITORIAL (1957: 8).

La siguiente gran contribución de Constantino Láscaris a la UCR fue la creación a finales de la década de 1960 del doctorado en Filosofía,<sup>663</sup> estudios que favorecieron el robustecimiento de dicha institución académica, el prestigio de la filosofía en Costa Rica y el de quienes en ellos se doctoraron. Se trataba de una aspiración que como la revista que acabamos de repasar, aquél traía consigo desde España y que lideró desde su alto puesto en la cátedra de Filosofía del Departamento de Estudios Generales cuando consideró que la UCR estaba lista para incluir en su oferta académica esos saberes, lo que sucedió en el momento en el que, a su parecer, aquella contaba con suficientes profesores de filosofía graduados en universidades europeas y estadounidenses de reconocido prestigio. Y si esto último sucedió fue, según afirmó Francisco Antonio Pacheco, colaborador desde primeras horas del Departamento de Filosofía de la UCR y desde 1970 profesor de sus estudios de doctorado, porque a finales de la década de 1960 y “gracias sobre todo al empeño de Láscaris, esa Escuela [el Departamento de Filosofía] había logrado que todos sus profesores tuviesen el grado de doctor, obtenido en el extranjero”.<sup>664</sup> Confiado en la aptitud de esos nuevos doctorados en países extraños, y en colaboración con Claudio Gutiérrez Carranza y Manuel Formoso, en septiembre de 1967 Láscaris elaboró el proyecto y reglamento del Plan Experimental para el Doctorado en Filosofía, que el Consejo Universitario analizó en el inmediato mes de abril. Tras un paréntesis de más de un año, en octubre de 1969 se aprobó dicho doctorado, que comenzó sus primeras clases al siguiente curso. Como director de su comité académico se nombró a Constantino Láscaris, quien por entonces ya gozaba en el país, por su magisterio, obra escrita y presencia en la vida cultural costarricense, de un elevado reconocimiento público. Le acompañaron en el citado comité muchos de los profesores y profesoras que venimos nombrando, caso de Gutiérrez Carranza, Formoso, Barahona, Jaén, Giberstein, Soto, Pacheco y Murillo, además de Arnoldo Mora Rodríguez y Óscar Enrique Mas Herrera.

El doctorado en Filosofía que Constantino Láscaris dirigía orientó sus estudios hacia campos específicos del saber disciplinar, destacando entre ellos la filosofía fundamental, la lógica y la ciencia, así como la filosofía moral, política y social. También hacia dos ámbitos especialmente gratos al profesor zaragozano: la historia de la filosofía y la filosofía de la educación. Quien primero logró el grado de doctor en Filosofía por la UCR fue una mujer, Rose Marie Karpinski Doderó, quien desde el año 1957 ejercía como profesora en los Estudios Generales y que disertó ante el tribunal que la examinaba sobre el concepto de revolución en la historia. Le siguió Jorge Enrique Guier Esquivel, cuya tesis versó sobre el historiador y filósofo de la historia Arnold J. Toynbee. Posteriormente alcanzarían el doctorado Carlos de la Osa, Fernando Leal, el propio Teodoro Olarte o Giovanna Giglioni. Pero lo que interesa destacar es el hecho de que la iniciativa de Constantino Láscaris de crear un doctorado en Filosofía contribuyó, sin duda alguna, a que la UCR diese un paso más en la senda de la madurez institucional.

---

<sup>663</sup> «Estudios de Doctorado en Filosofía en el Departamento de Filosofía», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VIII, 27 (julio-diciembre de 1970), pp. 187-193; y <https://www.ucr.ac.cr/noticias/2014/12/10/ucr-celebra-45-anos-del-doctorado-en-filosofia.html>.

<sup>664</sup> PACHECO (2004: 138).

Algunos de los avances hasta aquí apuntados entraron en cuarentena transcurridos los primeros años de la década de 1970, cuando la UCR, al igual que sucedía en el conjunto del país, comenzó a introducirse en un nuevo ciclo de su historia. En un clima en el que los estudiantes volvían a salir a las calles para participar de la protesta social (las manifestaciones estudiantiles que en el año 1970 tuvieron lugar en San José contra el intento de la transnacional Aluminium Company of America (ALCOA) de explotar la bauxita del sur del país eran las primeras habidas en la capital desde el final de la guerra civil de 1948),<sup>665</sup> la universidad costarricense se vio obligada a responder a las nuevas demandas sociales de ampliación de matrícula, democratización de su vida interna, aumento de presencia en el territorio y compromiso con la sociedad. Unas presiones que tuvieron como respuesta la tendencia a la articulación de un esquema orgánico más integrador en la estructura universitaria y que determinaron el ingreso de la UCR en una fase de profunda reorganización, abierta con el III Congreso Universitario celebrado en dos etapas en los años 1972 y 1973. Entre los cambios más significativos de ese periodo estuvo la creación en 1973 de una Facultad de Estudios Generales y Graduados, pensada para la gestación de doctorados, y la apertura ese mismo año de la Sede del Atlántico, un nuevo recinto universitario sito en la localidad de Turrialba, provincia de Cartago. En ambos casos se contó con la activa participación de Constantino Láscaris.

Similar influencia tuvo el cambio de mentalidad que se extendió por un mundo académico directamente afectado por aquellas corrientes ideológicas que, ligadas a las tesis del subdesarrollo y la dependencia y a los preceptos marcados por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y sus políticas de industrialización por sustitución de importaciones (ISI), gestaron en la universidad una conciencia crítica que demandaba ampliar la base social de la educación superior y la contribución de ésta al diagnóstico y solución de los que como en la década de 1940 continuaban considerándose en Costa Rica “problemas nacionales”. Derivada de esa demanda de ampliación de la oferta universitaria, la UCR debió enfrentarse a la rivalidad que a partir de ese momento le presentaron los distintos centros de educación superior creados por el Estado y con los que aquella debió compartir recursos humanos y financieros: el Instituto Tecnológico de Costa Rica (1971), la Universidad Nacional (1973) y la Universidad Estatal a Distancia (1977), primera en impartir enseñanza no presencial en Latinoamérica. Para Carlos Araya, los cambios habidos en la UCR de la última década de vida de Constantino Láscaris muestran con claridad que:

los inicios de los años setenta señalan un punto clave en la periodización de la Universidad de tanta magnitud como lo fue en 1940 la creación de la Institución o 1957 con su reforma académica ya que las transformaciones generadas en el Tercer Congreso Universitario han tenido fuertes efectos sobre la vida de la Universidad de Costa Rica hasta el presente.<sup>666</sup>

También desde el plano de la política externa los acontecimientos que por los primeros años de la década de 1970 tuvieron lugar en la región confluyeron en el cambio

---

<sup>665</sup> José Manuel Cerdas presenta las manifestaciones contra la ALCOA como un hito en la historia de la movilización social costarricense, tras la casi total ausencia durante un par de décadas de ese tipo de acción colectiva en San José, centro geográfico y sociopolítico del país. CERDAS ALBERTAZZI (2017: 78-80).

<sup>666</sup> ARAYA POCHET (1990: 255).

de rumbo de la UCR. Como afirman Montserrat Sagot y David Díaz, multitud de docentes y estudiantes latinoamericanos debieron huir de sus países ante la represión que la puesta en marcha del modelo de Estado de Seguridad Nacional instauró en sus respectivas sociedades, hallando en Costa Rica una nación de acogida. Salvadoreños y nicaragüenses, huyendo estos últimos del clan de los Somoza, pero también oriundos del Chile de Augusto Pinochet, junto a otros muchos intelectuales procedentes de distintas naciones de la América de habla hispana, utilizaron Costa Rica como plataforma para denunciar las dictaduras que sometían a sus compatriotas, con lo que en esa nación centroamericana se multiplicaron los espacios de discusión y participación política, así como los de publicación y expresión artística.<sup>667</sup> A resultas de todo ello la UCR inauguró en 1973 una Escuela Centroamericana de Sociología y, justo un año después, abrió sus puertas la nueva Facultad de Ciencias Sociales.

En cualquier caso, en esa UCR en transformación de los primeros setenta, el profesor Constantino Láscaris, contrario a las corrientes ideológicas y a los preceptos políticos por entonces en boga, descubrió cómo su espacio académico comenzaba a achicarse. Prueba de ello fueron las dificultades que hubo de pasar para lograr lo que apenas un lustro atrás hubiese conseguido con relativa facilidad, ser nombrado para un alto cargo en la recién constituida Escuela de Filosofía, recambio en 1974 del Departamento de Filosofía nacido de la reforma universitaria del año 1957. Según escribió Roberto Murillo, Láscaris fue electo por un estrecho margen de votos como subdirector de dicha Escuela.<sup>668</sup>

Pero justo cuando el suelo que pisaba en la UCR comenzaba a resquebrajarse, Láscaris levantó en él una de las empresas más meritorias y de más prolongado recorrido de cuantas emprendió en Costa Rica. Me refiero a la creación del Instituto de Estudios Centroamericanos (IECA) y de su revista, el *Anuario de Estudios Centroamericanos*.<sup>669</sup> Efectivamente, en el paisaje de cambio de época antes descrito, mediado el año 1972 nació en el seno de la Facultad de Ciencias y Letras de la UCR el IECA, siendo sus dos principales promotores Constantino Láscaris y el nicaragüense Chester Zelaya Goodman, quien como decano de la citada facultad le prestó su apoyo incondicional. Dado el organigrama departamental que regía en la UCR, sus promotores pretendieron que el IECA actuase como un precipitante de estudios y publicaciones interdisciplinarias que permitiese conectar las labores de índole centroamericanista que algunos de esos departamentos universitarios desarrollaban, singularmente en los campos de la antropología, la arqueología, la filosofía, la historia o los estudios literarios. Se trataba, según explicaba su órgano portavoz, el referido *Anuario de Estudios Centroamericanos*, de aplicar un criterio extensible a toda la UCR mediante el cual “estudiar Centroamérica desde Costa Rica”.<sup>670</sup> Una iniciativa que si pudo resultar grata a su primer director, el historiador costarricense Carlos Meléndez Chaverri, sin duda lo fue a quien a los pocos meses de la fundación del IECA lo sustituyó en el puesto, Constantino Láscaris.

---

<sup>667</sup> SAGOT y DÍAZ ARIAS (2019: 15).

<sup>668</sup> MURILLO (1982: 84).

<sup>669</sup> Traté la participación de Láscaris en la creación del IECA y el *Anuario de Estudios Centroamericanos* en SANCHO DOMINGO (2020b: 46-49).

<sup>670</sup> INSTITUTO DE ESTUDIOS CENTROAMERICANOS (1974: 351).

*El Dr. Constantino Láscaris* ha sido nombrado Director del Instituto de Estudios Centroamericanos de la Universidad de Costa Rica. Este Instituto, de reciente creación, está preparando una serie de planes de investigación: edición de fuentes históricas centroamericanas, un catálogo arqueológico centroamericano, una colección de 80 monografías sobre los cantones de Costa Rica, un Centro de educación comparada y un archivo y biblioteca centroamericanos. Tendrá tres publicaciones: "Anuario de Estudios Centroamericanos", "Revista Crítica de Literatura Centroamericana" y "Revista de Poesía Centroamericana", y se proyecta para más adelante una "Revista de Arqueología Centroamericana".<sup>671</sup>

El nombramiento de Láscaris como director del IECA en enero de 1973 debe interpretarse como señal del interés de las autoridades académicas por prestigiar y dar la mayor proyección posible al Instituto, dado que por esas fechas la estrella del filósofo despedía su máximo brillo. Auxiliado por dos subdirectores, Óscar Aguilar Bulgarelli, por entonces profesor de Historia de las Instituciones de Costa Rica en la UCR y director del Instituto de Geografía de la Universidad Nacional, y Carlos Aguilar Piedra, profesor de Arqueología en la UCR, el aragonés orientó la labor del IECA en función de algunas de sus grandes áreas de interés académico: la planificación e implementación de distintos planes de estudio de educación superior, el desarrollo de estudios centroamericanistas y la ejecución de una poderosa política editorial. Como resultado combinado de esas inquietudes y apenas transcurrido un año desde su fundación, el IECA y la Facultad de Ciencias y Letras de la UCR pusieron en marcha para el curso 1973-1974 un plan de licenciatura de Estudios Centroamericanos, además de proponer la compilación de unas *Fuentes de historia de Centroamérica* (proyecto con el que se esperaba editar cuatro o cinco volúmenes por año y con el que Láscaris se comprometió de manera personal), la elaboración de un *Catálogo Arqueológico* y la edición de dos publicaciones periódicas, la *Revista Crítica de Literatura Centroamericana* y la *Revista Centroamericana de Poesía* (el primer número de ésta última salió al mercado en agosto de 1973). Contó también el IECA con el apoyo del italiano Franco Cerutti, investigador y bibliófilo contratado con el aporte de su biblioteca y hemeroteca especializada en pensamiento centroamericano y nicaragüense en particular. Láscaris logró su llegada a San José desde Palma de Mallorca con sus millares de libros y folletos antiguos, periódicos y revistas obtenidos de bibliotecas familiares compradas en Nicaragua a lo largo de muchos años para sus propias investigaciones.<sup>672</sup> Un gran tanto del profesor de la UCR celebrado en la época.

El 6 de septiembre de 1974 fue inaugurada la Biblioteca Centroamericana con la Colección Cerutti en el Edificio de Aulas de la Universidad de Costa Rica. La Biblioteca, donada por el Dr. Franco Cerutti, es la más completa en su género, pues contiene 10.000 ejemplares de obras, revistas, periódicos, de Centroamérica (época colonial y republicana). "IECA" ha expeditado el servicio bibliográfico a la comunidad universitaria, sobre todo en tareas de investigación.<sup>673</sup>

---

<sup>671</sup> «Noticias» (1973: 289).

<sup>672</sup> FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014c: 7). Cerutti contactó con Nicaragua a través de su amistad con Pablo Antonio Cuadra. Dotado de posibles, una vez en ese país adquirió a grandes familias venidas a menos sus fondos documentales.

<sup>673</sup> EQUIPO DE AECA (1976: 449).

Por su parte, el *Anuario de Estudios Centroamericanos*, elemento sustancial del proyecto del IECA y de su política de divulgación científica, vio la luz en enero de 1974 bajo la dirección de quien lo era de dicho Instituto, Constantino Láscaris (en buena medida, fueron estas nuevas responsabilidades las que le llevaron a renunciar, mediado el año 1973, a la dirección de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*). Fue su secretario el salvadoreño Mario Flores Macal, profesor exiliado de la ocupación militar de la Universidad de El Salvador en 1972. El *Anuario* proponía una visión regional superadora de los estrechos horizontes nacionales que por entonces regían entre la mayoría de los intelectuales e instituciones de la zona, y alguno ha querido verlo inspirado en los *Annales d'histoire économique et sociale* de Bloch y Febvre.<sup>674</sup> Durante el periodo en que Láscaris la dirigió, la revista del IECA sacó a la luz cinco números (falló el que hubiese correspondido al año 1975), lo que permitió que se asentase como un referente de las ciencias sociales no sólo en Costa Rica sino y según era su misión declarada, en el conjunto del istmo centroamericano. Al fallecer en 1979, reemplazó a Láscaris en la dirección quien era su segundo en la publicación, Flores Macal.

Mientras el *Anuario de Estudios Centroamericanos* se consolidaba al cuidado y protección de Constantino Láscaris, el IECA, a pesar de sus prometedores inicios, entró en profunda crisis. Perdido el impulso fundacional y buena parte de la contribución económica otorgada por la UCR, además de la concedida por el Consejo Superior Universitario Centroamericano (el CSUCA, del que hablamos en un capítulo anterior),<sup>675</sup> así como el consenso político e intelectual del que hasta entonces había gozado, el Instituto sólo alcanzó a cruzar los meses finales de 1974 merced a los esfuerzos conjuntos en favor de su mantenimiento de quienes habían sido sus dos principales promotores, Láscaris y Zelaya Goodman. Apoyos que, finalmente, no lograron evitar que en 1975 el Consejo Universitario de la UCR decidiese clausurarlo. Testigos de los hechos fueron José Guillermo Malavassi, quien aseguró que a Láscaris le “dolió la forma en que tuvo que separarse de “su” Instituto de Estudios Centroamericanos”,<sup>676</sup> y Manuel Fernández Vílchez, quien opina que la obra centroamericanista que Láscaris y el decano Chester Zelaya defendían en el IECA acabó tumbada por la ofensiva desencadenada a partir de 1974 en la universidad por el desarrollismo, “las teorías económicas de la CEPAL, y un coro de sociólogos alineados con FLACSO”.<sup>677</sup>

Podemos preguntarnos, para concluir este somero repaso a estas dos importantes iniciativas de Constantino Láscaris en el seno de la UCR (el Instituto de Estudios Centroamericanos y el *Anuario de Estudios Centroamericanos*), si algo valioso queda de

---

<sup>674</sup> FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014c: 5). *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, en el momento de creación de, para el autor, su contraparte centroamericana.

<sup>675</sup> El IECA también contó con apoyo económico del Instituto de Cultura Hispánica, según se desprende de la siguiente noticia ofrecida en el *Anuario de Estudios Centroamericanos*. “El 1 de septiembre de 1974 el Embajador de España en Costa Rica, Dr. Ernesto de La Orden, por conducto del “IECA”, entregó al señor Rector de la misma [la UCR], Dr. Claudio Gutiérrez, la suma de 1.500.000 dólares para investigaciones del Instituto”. EQUIPO DE AECA (1976: 449).

<sup>676</sup> MALAVASSI VARGAS (1982: 88).

<sup>677</sup> FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2016: 153).

ellas y, en ese caso, de qué valor hablamos. El IECA dejó de existir en el año 1975,<sup>678</sup> pero su breve vida despertó en Costa Rica y en el resto de los países de la región la ilusión necesaria de laborar un campo hasta ese instante casi yermo: el de la investigación desde las ciencias sociales de la realidad pasada y presente de la América Central. Sus planes de estudio universitarios y sus proyectos para la recopilación y edición crítica de fuentes históricas centroamericanas han dado sus frutos, y la base humana y material del IECA sirvió de plataforma al Instituto de Investigaciones Sociales, el cual ha superado las cuatro décadas de existencia. Por ello tal vez sea cierto lo que pensando en Láscaris escribiera Roberto Murillo respecto a que quizá no “pueda contarse como fracaso su empeñosa e inteligente labor” en el IECA.<sup>679</sup> Si a esto añadimos que el *Anuario de Estudios Centroamericanos* no sólo sobrevive, sino que tras publicar en el año 2019 su volumen número 45 conforma una sólida referencia para el estudio y la comprensión de la cultura e historia de la región, estaremos en disposición de responder a la pregunta antes planteada y decir que el valor de ambas iniciativas fue y es importante, hasta el punto de ser capaz de alimentar la proyección de la conciencia histórica en las nuevas generaciones de hombres y mujeres centroamericanas.

### **3.3. Su actividad en la Universidad Nacional, en la Asociación Costarricense de Filosofía y su lucha por la restauración de la filosofía en la enseñanza secundaria en Costa Rica**

Como antes señalé, al margen de la tutela de la UCR Láscaris desarrolló en Costa Rica distintas actividades académicas. Dado que fueron muchas y para no despistar nuestra atención, considero conviene atenderlas por separado, aunque no debemos olvidar que fueron numerosos los vínculos personales e institucionales por los que dichas actividades se unieron. Así y siguiendo la antes expuesta relación de centros de educación superior creados por el Estado en la década de los años setenta, hay que comenzar recordando que en 1971 y bajo el último de los tres gobiernos presididos por José Figueres Ferrer (1970-1974), se fundó el Instituto Tecnológico de Costa Rica (ITCR). Teniendo como modelo el Tecnológico de Monterrey, el Instituto centroamericano se diseñó desde su sede en la localidad de Cartago como institución autónoma dedicada a la docencia, investigación y extensión de la tecnología y las ciencias conexas. Y rememorando sus tiempos en España, cuando siguiendo la estela de Hegel había proclamado en diversas charlas y escritos la necesidad de vincular técnica y filosofía, o atendiendo a Menéndez Pelayo, ciencia y filosofía,<sup>680</sup> Láscaris no dudó ahora en apoyar la creación y posterior desarrollo del ITCR.

---

<sup>678</sup> Desgraciadamente para la UCR, junto al IECA, algunas de las victorias logradas para ella por Láscaris se dejaron pronto escapar. Es el caso de la Colección Cerutti, que a los dos años de la desaparición de Constantino, en 1981 y por desinterés en ese fondo y en las investigaciones de su mentor, fue vendida a la Universidad de Yale para su *Latin American Collections*. FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014c: 7).

<sup>679</sup> MURILLO (1982: 84).

<sup>680</sup> En esa línea podemos situar su artículo «¿Facultad Politécnica?», aparecido en *Alcalá*. En él apostaba porque las escuelas técnicas usasen un título propio a las humanidades como era el de facultad: “En primer lugar, parece notarse una reacción a aceptar que puedan unirse las dos palabras, Facultad y Politécnica. Algo así como si la palabra Facultad debiera reservarse para las clásicas y no ampliar su uso, mientras que Politécnica estaría ligada «in aeternum» a la palabra Escuela. Sobre esto nos parece que no hay ningún inconveniente en hablar de Facultad Politécnica”. LÁSCARIS (1952b: 5).

Un lugar más importante ocupó en su vida la Universidad Nacional (UNA). Auspiciada como el ITCR por el gobierno del Partido Liberación Nacional, en el año 1973 la UNA inauguró su primer curso lectivo en la población de Heredia, con el presbítero Benjamín Núñez como rector (el mismo padre Núñez que en su momento vimos como figura clave del sindicalismo católico anticomunista de la década de 1940). Siguiendo la estela de la Escuela Normal de Costa Rica, dedicada desde 1914 a la formación de maestros, y tomando como base la Escuela Normal Superior, creada en el año 1968 para la instrucción de los futuros profesores de enseñanza media, y las Escuelas Normales de Heredia, San Ramón, San Isidro y Liberia, la nueva universidad –la “Universidad Necesaria”, en palabras de su primer rector– heredó de esas escuelas la infraestructura y una cultura pedagógica muy del agrado de un Constantino Láscaris que venimos observando hondamente ocupado por cuestiones de organización y práctica educativa. No es por ello extraño que formase parte del cuadro docente de la Facultad de Estudios Generales de la UNA, cuyo decano era Francisco Antonio Pacheco, siendo Láscaris incluido como profesor en la cátedra de Filosofía que dirigía el exiliado español Francisco Álvarez González.<sup>681</sup> Tampoco lo es que colaborase en la fundación, junto a Roberto Murillo, del Instituto de Teoría e Historia de la Ciencia y la Tecnología, de vida efímera en el seno de dicha universidad.<sup>682</sup> Un fracaso agriamente sentido por Láscaris que hay que situar en el marco de su ya comprobada dificultad para acceder en 1974 a la subdirección de la Escuela de Filosofía, y acorde a otros desengaños próximos. Todo ello en una coyuntura personal que lo dejaba, según quien por esos años era uno de sus más próximos colaboradores, el filósofo nicaragüense Manuel Fernández Vílchez, en “minoría, pero más en resistencia que en minoría”.<sup>683</sup> Prueba de esa resistencia o, tal vez,

---

<sup>681</sup> Francisco Álvarez González (Madrid, 1912-Heredia, 2013) fue uno de los siete alumnos que terminaron sus estudios en la Sección de Filosofía de la Universidad de Madrid en 1936, último de los que impartió Ortega y Gasset en aquel centro, donde también tuvo como maestros a Manuel García Morente, José Gaos y Xavier Zubiri, y como compañeros a Javier Marías y Manuel Granell. Llamado por las autoridades educativas ecuatorianas para organizar la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuenca, dio clases en ella entre 1951 y 1965. Invitado por la Universidad de Concepción, residió en Chile de 1965 a 1971. Requerido ese año por Claudio Gutiérrez, entonces rector de la UCR, partió hacia San José. Trata su estancia costarricense JIMÉNEZ MATARRITA (2001). También estuvo en la Facultad de Estudios Generales de la UNA, junto a Láscaris, otro aragonés, el exiliado republicano Mariano García Villas (Santalecina, 1906-Mac Halen, 1989), quien tras recalar primero en Honduras y luego en El Salvador, donde fue director del Departamento de Bibliografía de la Biblioteca Nacional y profesor de la Escuela Normal Superior, huyó a Costa Rica (su hija Marianela, presidenta de la Comisión Independiente de Derechos Humanos de El Salvador, sería asesinada en el año 1983 por fuerzas militares). Para la relación de estos tres españoles – Láscaris, Álvarez González y García Villas– con la UNA, «Noticias» (1973: 289).

<sup>682</sup> Menciona la participación de Láscaris en la creación del Instituto de Teoría e Historia de la Ciencia y la Tecnología, SAXE FERNÁNDEZ (2014: 18). Hablan del fracaso, FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014d: 40) y Roberto Murillo, que lo ve clausurado “en hora de bajamar de nuestra vida universitaria”. MURILLO (1982: 84). En diciembre de 1974 el Instituto de Teoría e Historia de la Ciencia y la Tecnología publicó el primer número de su revista *Prometeo*, que al año siguiente dirigió Láscaris. CAMACHO NARANJO (2020: 36).

<sup>683</sup> FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014d: 40). A comienzos de la década de 1970 Manuel Fernández Vílchez viajó a varias universidades centroamericanas, comisionado por la revista *Universitas Humanística* de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, con el encargo de gestionar el canje institucional de publicaciones. A finales del año 1971 se encontró por vez primera con Constantino Láscaris en el despacho de éste en las oficinas de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Así recuerda el episodio el pensador nicaragüense: “De hecho, nuestro primer encuentro intelectual (en la oficina de *Revista Filosofía* UCR, él sale del escritorio sobre el que hemos firmado el canje de *Universitas Humanística* de la Javeriana, un papel que ha mecanografiado su secretaria Jeanette, que estaba en otro escritorio al lado, mientras saca un cigarrillo Ticos me invita a sentar en un sillón con mesa de centro en la misma oficina), aquella tarde de fines de noviembre o inicios de diciembre del 71”. Conversación con FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2016). Con el



de una terquedad aragonesa a la que se refieren muchos de quienes en Costa Rica lo trataron, Láscaris todavía pugnó por acceder al Consejo Universitario de la UNA. El hecho de ser eliminado en esa elección afectó a algunos de sus más próximos, caso de Roberto Murillo.

Por ejemplo, me sentí conmovido al verlo luchar, por amor a tesis de excelencia académica, por la elección a un puesto en el Consejo Universitario, de la Universidad Nacional. Hay que meterse en Séneca y en *Don Quijote* como él lo hizo, quepa la expresión, desde antes de su nacimiento, para estar a la vez tan más allá y tan dentro, en la paradójica convivencia humana, en este país de pecados veniales, como él decía.<sup>684</sup>

Lo cierto es que a Láscaris, hasta ese momento, no le había interesado en demasía integrarse en la administración universitaria costarricense, importándole más desarrollar su vertiente docente y, sobre todo, promocionar distintas iniciativas académicas entre sus compañeros y sus jóvenes alumnos. Un ejemplo de ello sería la formación de un importante grupo de discípulos que viajaron con becas y ayudas estatales, en muchos casos logradas a través suyo, a otras naciones de América y Europa, de donde regresaron con flamantes doctorados.<sup>685</sup> Otro, el proyecto de los Estudios Generales Libres que diseñó en el seno de la UNA. Resultado de dicho proyecto fue el Centro de Estudios Generales (no confundir con el Departamento de Estudios Generales creado en la UCR con la reforma de 1957), que en un informe del año 1988 explicaba:

El afán por llevar a la Universidad a quienes no tienen el privilegio de asistir a ella; el deseo de ampliar los horizontes culturales de los costarricenses, y la inquietud por ofrecer un refuerzo educativo a los estudiantes universitarios, hizo concebir al Dr. Láscaris el proyecto de “Estudios Generales Libres”.<sup>686</sup>

Para sacar adelante el proyecto de los Estudios Generales Libres, Láscaris contó con el apoyo, claro es, de la propia UNA, además del de la recién creada Universidad Estatal a Distancia (UNED) y del Canal 13 de televisión, ente público inaugurado en 1978 y controlado por el Sistema Nacional de Radio y Televisión (SINART) –el cual, por cierto, tuvo para su puesta en marcha financiación y ayuda técnica de Televisión Española (TVE)–. Láscaris actuó como gestor y coordinador del citado proyecto, en cuyo seno comenzó a funcionar en el mes de mayo de 1979 la Cátedra Constantino Láscaris. La cercana muerte del filósofo no paralizó estas iniciativas. Lo prueba el informe antes citado, por el que entre otras cosas sabemos que del proyecto derivó el Centro de Estudios

---

apoyo de Láscaris, Manuel Fernández Vílchez fue profesor a tiempo parcial de filosofía en el Departamento de Estudios Generales de la UCR entre 1973 y 1978.

<sup>684</sup> MURILLO (1982: 84). También dan cuenta de ese dolor MALAVASSI VARGAS (1982: 88) y FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014d: 40).

<sup>685</sup> MORA BURGOS (2009: 1.239). El belga Víctor Valembois refiere que la relación de Láscaris con la Universidad Católica de Lovaina hizo que aquél mandase a esa institución a Carlos Villalobos Valverde, alumno suyo que se doctoró allí. VALEMBOIS (1999: 434). Por su parte, el canario Plutarco Bonilla confiesa que hacia el año 1970 Láscaris le consiguió una ayuda para marchar a la Universidad de Salónica. BONILLA (2004: 224-225).

<sup>686</sup> *Proyecto “Cátedra Constantino Láscaris”*, Heredia, Centro de Estudios Generales de la Universidad Nacional, 1988.

Generales de la UNA, y que la Cátedra Constantino Láscaris, al menos a la altura del año 1988, seguía activa.

En esa línea de activista de la filosofía en el país de acogida podemos situar su presencia en la Asociación Costarricense de Filosofía, entidad gremial promovida a comienzos de 1958 por tres profesores de la materia de la UCR: Abelardo Bonilla, Teodoro Olarte y el propio Constantino Láscaris. La primera sesión preparatoria de la nueva asociación se celebró el día 15 de marzo de ese mismo año, nombrándose una comisión de trabajo para coordinar su puesta en marcha integrada por los tres citados más el licenciado Carlos José Gutiérrez, en sus años de juventud colaborador del CEPN. La primera sesión académica tuvo lugar justo un mes después, interviniendo Láscaris –y con ello inaugurando en el terreno de la actividad práctica la fraternidad filosófica– con la charla “Investigaciones sobre los orígenes del pitagorismo”. Algo más tarde, el 6 de junio, tomó la palabra un viejo conocido suyo, el padre José Todolí Duque, compañero de aulas en la Universidad de Madrid, hombre fuerte del Instituto de Filosofía Luis Vives y presencia destacada en la organización de las tres Semanas Españolas de Filosofía en las que Láscaris había participado. El dominico disertó en conferencia pública sobre “El ideal griego y el ideal cristiano del hombre”.<sup>687</sup> Otro acto destacado en esos primeros meses de vida de la Asociación tuvo lugar el 15 de octubre del citado año en la Casa de España de San José. El encuentro estuvo dedicado al cuarto centenario del fallecimiento del religioso Alfonso de Castro, consejero del emperador Carlos y de su hijo el rey Felipe, a quien Teodoro Olarte había dedicado su tesis doctoral y sobre quien conferenció.<sup>688</sup> Y aunque sabemos de estas y de sucesivas reuniones mantenidas por la citada Asociación, lo que no es tan claro es quién fue su primer presidente, si Constantino Láscaris o Abelardo Bonilla. Por la primera opción parece decantarse Luis Camacho.<sup>689</sup> Por mi parte, sólo puedo decir que en la relación de miembros ofrecida por el número de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* del primer semestre de 1959, y más allá de la presencia de Cornelius Krusé y William Warner como miembros de honor, el resto de asociados aparecen consignados exactamente como eso, es decir, como “Señores Socios”.<sup>690</sup> Lo que no resta para reconocer que, fuese o no su primer presidente, Láscaris fue figura clave en la creación de la Asociación.

Fue precisamente a través de su presencia en la Asociación Costarricense de Filosofía que Láscaris participó en algunos de los más importantes eventos académicos de ámbito internacional que por esos años tuvieron lugar en la república ístmica. Así sucedió con el Congreso Internacional de Americanistas,<sup>691</sup> que en 1958 y por vez primera se reunió en Costa Rica. Entre los días 20 y 27 de julio de dicho año, la comunidad internacional de estudiosos en temas americanos mantuvo su XXXIII encuentro en San José, siendo la presidenta del evento, también por vez primera, una mujer, la antropóloga y arqueóloga norteamericana residente en Costa Rica, Doris Zemurray Stone, y su secretario general el ya citado Carlos Meléndez Chaverri. Hasta ese momento los

---

<sup>687</sup> «Asociación Costarricense de Filosofía» (1958: 379).

<sup>688</sup> «Asociación Costarricense de Filosofía» (1959: 73).

<sup>689</sup> CAMACHO NARANJO (2009a: 100-101).

<sup>690</sup> «Asociación Costarricense de Filosofía» (1959: 76).

<sup>691</sup> <http://www.filosofia.org/his/1958amer.htm>.

anteriores congresos americanistas –e iba casi un siglo de ellos desde el primero de Nancy en 1875– apenas habían tenido en cuenta a la filosofía a la hora de planificar sus programas, siendo precisamente el celebrado en San José pionero en reivindicar la inclusión en éstos de lo que podía definirse como un área de estudio dedicada a la filosofía en América. Por esa inclusión apostó la citada fraternidad filosófica costarricense, lo que se tradujo en que muchos de sus miembros participasen del encuentro. Según figura en las *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas* (1959), expusieron en él sus trabajos Teodoro Olarte, Víctor Brenes, María Eugenia Dengo, José Guillermo Malavassi,<sup>692</sup> Abelardo Bonilla, Roberto Saumells o Ligia Herrera, entre otros y otras profesoras de la UCR, además de un viejo conocido de Láscaris, el nicaragüense Pablo Antonio Cuadra. Por su parte, aquél intervino con la ponencia “Continentalización y universalización de la razón”, que presentó el día 21 de julio, además de presidir la siguiente jornada y participar en los debates de ese y de los próximos días.

En un plano similar, en 1961 participó del II Congreso Interamericano Extraordinario de Filosofía,<sup>693</sup> celebrado en la capital costarricense bajo presidencia de quien, ahora sí, sabemos en esa fecha regía los destinos de la Asociación Costarricense de Filosofía, Abelardo Bonilla. La reunión tuvo lugar del 17 al 22 de julio en San José, siendo sus vocales los citados Olarte, Brenes, Dengo, Saumells y Herrera, participantes en el evento americanista del año 1958, además de la profesora Rosita Gilberstein de Mayer y los docentes José Joaquín Trejos Fernández (futuro presidente de la república entre 1966 y 1970), Florentino Idoate, Alfonso Carro, Daniel Oduber (como el anterior, presidente de la nación en la legislatura 1974-1978), Fabio Fournier y un Carlos José Gutiérrez recién nombrado profesor. Constantino Láscaris actuó como secretario del Congreso, además de participar con la ponencia “Formas de no ser en política” en una de las secciones de estudio, la dedicada a la Filosofía Política (trató esa sección de asuntos como el Estado, la libertad política, los regímenes políticos, la economía y la política, el liberalismo y el socialismo o el individualismo y el estatismo). Junto a muchos de quienes venimos repitiendo, expusieron desde la tarima hombres como el exiliado republicano español Luis Recaséns Siches, profesor por entonces en la Universidad Nacional Autónoma de México, quien disertó en la sesión de apertura sobre “Liberalismo y socialismo: teoría y práctica de las relaciones entre capital y trabajo”, además de presentar en sesión plenaria la ponencia “La libertad política” y en la sección de Filosofía del Derecho hablar de la “Problemática de la Filosofía del Derecho”. Junto a él el italiano

---

<sup>692</sup> MALAVASSI VARGAS (1959). Ver anexos.

<sup>693</sup> «Crónica» (1961). Además de a este encuentro filosófico, asistió a los dos primeros de profesores de filosofía habidos en la región. El primero tuvo lugar del 1 al 3 de octubre de 1964 en las ciudades de Guatemala y Antigua, estando la representación costarricense compuesta por Láscaris, Olarte y Malavassi; el segundo del 6 al 8 de noviembre de 1967 en San José. Presidido por Malavassi, en esos momentos ministro de Educación Pública en la administración de José Joaquín Trejos Fernández (1966-1970), eran sus vicepresidentes John P. Wolf, de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Sergio Ramírez Mercado, adjunto al CSUCA y futuro vicepresidente de la Nicaragua sandinista, y Constantino Láscaris, en calidad de director de la cátedra de Filosofía del Departamento de Estudios Generales de la UCR. «I Coloquio universitario centroamericano de profesores de filosofía», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 15-16 (julio de 1964-julio de 1965), pp. 415-424; y «II Coloquio centroamericano de profesores universitarios de filosofía», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VI, 22 (enero-junio de 1968), pp. 315-320. Además de en los encuentros hasta aquí referidos, participó en el Primer congreso centroamericano de filosofía que se llevó a cabo la última semana del mes de febrero de 1971 en San José, siendo uno de los cuatro presidentes honorarios. CALDERÓN VILLALOBOS (1978: 123).

Franco Lombardi, el francés Alain Vieillard-Baron o el asturiano Manuel Granell, llegado desde la Universidad Central de Venezuela. Y quien sabe si invitado por Constantino, también anduvo por allí su hermano Teodoro, desde su salida de Madrid en el año 1958 profesor de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. El mayor de los Láscaris participó en la sección de Filosofía de la Historia hablando sobre "El conocimiento filosófico-histórico".

Pero tal vez lo más singular del II Congreso Interamericano Extraordinario de Filosofía es el hábil uso propagandístico que de él hizo la administración del entonces presidente Mario Echandi Jiménez (1958-1962). Además de facilitar una aportación sustanciosa para la celebración del evento, la cual alcanzó los 50.000 colones, Echandi, recordando la célebre frase del también jefe de Estado costarricense, el liberal Tomás Guardia Gutiérrez (1870-1882), quien al parecer dijo aquello de que en Costa Rica había "más maestros que soldados", cedió la presidencia por unos días a su segundo, el primer vicepresidente, Abelardo Bonilla, para que en su calidad de presidente de la Asociación Costarricense de Filosofía y, por ende, del encuentro que iba a celebrarse en Costa Rica, fuese temporalmente regente máximo de la nación.

El Sr. Lic. Mario Echandi, Presidente de la República de Costa Rica, tuvo un gesto de extraordinaria gentileza al ceder el uso efectivo de la Presidencia durante la semana en que tuvo lugar el Congreso al Prof. Abelardo Bonilla, Presidente del Congreso, en su condición de Vicepresidente de la República, para que el Presidente del Congreso fuera también Presidente del país.<sup>694</sup>

Hubo así en la persona del de Cartago un presidente filósofo y un filósofo presidente. Resulta difícil encontrar un ejemplo más acabado de pericia política en el intento de perpetuar una determinada imagen mítica de la nación, presentada ante el mundo como una república de virtuosos ciudadanos sabios presidida, justamente, por uno de ellos.

Notas curiosas aparte, las iniciativas de Constantino Láscaris en favor de las enseñanzas filosóficas que hasta aquí venimos repasando se ubicaron mayoritariamente en el terreno de la educación superior, fundamentalmente bajo su adscripción como catedrático del Departamento de Filosofía de la UCR, pero también como profesor del Centro de Investigaciones de las Ciencias Educativas de la UNA, donde como dijimos impartió tales enseñanzas. Asimismo, dedicó grandes esfuerzos a la introducción de la filosofía como materia obligada en los planes de estudio de los futuros maestros, en línea con lo que había expuesto en *Ensayos sobre educación* (1956) o en los distintos artículos que sobre ese tema escribió antes de abandonar Madrid. Una vez en América publicaría algunos trabajos de similar tenor, caso de «La Filosofía en las Escuela Normales» (1963),<sup>695</sup> artículo en el que señalaba la importancia de los maestros para que los niños y niñas a su cargo llegasen a comportarse en un futuro como personas plenamente

---

<sup>694</sup> «Crónica» (1961: 195).

<sup>695</sup> Constantino Láscaris, «La Filosofía en las Escuela Normales», en *Proyecto Principal de Educación*, [s. l.], Unesco/América Latina, 1963, pp. 21-27. Reproducido en *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 24 (1964), pp. 61-72 y, en España, en *Revista de Educación*, 164 (1964), pp. 114-118. Cito a partir de la primera, LÁSCARIS (1964c).

conscientes. Para ello, decía, aquellos debían disponer de un conocimiento de la filosofía con el que contribuir a la maduración de quienes conformarían la nueva sociedad del mañana. La filosofía que debía enseñarse en la Escuela Normal, según escribió Láscaris:

básicamente debe reconocer unos pocos dogmas, el dogma del valor del hombre que se comporta como persona, el dogma de la convivencia, el dogma de la fecundidad del trabajo y el dogma del respeto a la razón. Y debe repudiar violentamente los dogmas que no son fruto reelaborado por cada hombre responsable.<sup>696</sup>

Junto a los trabajos dedicados a la importancia de introducir la filosofía como materia obligada en los planes de estudio de los futuros educadores, la preocupación de Láscaris resbaló a la necesidad de adaptar y hacer también extensiva esa materia en forma de asignatura reglada a los jóvenes alumnos de enseñanzas medias. Participó así de la corriente que los profesores y profesoras de filosofía del país y la referida Asociación Costarricense de Filosofía promovieron a finales de la década de 1950 y en los primeros años de la siguiente en favor de introducir la filosofía en el bachillerato, para lo que no dudó en utilizar el prestigio que hasta entonces había atesorado y encabezar una dura batalla por la restauración de esa materia en la enseñanza secundaria costarricense, desaparecida como tal a principios del siglo XX. Un buen ejemplo lo tenemos en el dossier «Los cursos experimentales de Filosofía en la Segunda Enseñanza de Costa Rica» (1964), en el que recogió los esfuerzos hechos en tal sentido entre 1957 y 1963 por muchos de quienes aquí venimos conociendo: Saumells, Olarte, Gutiérrez Carranza, Malavassi, Herrera o Brenes.<sup>697</sup> Los centros educativos en los que se proponía introducir esos cursos experimentales para, a partir de ellos, reglar las próximas enseñanzas filosóficas, fueron el Liceo de Costa Rica, el Colegio de Señoritas, el Liceo Vargas Calvo y el Liceo San José, extensibles dada su trayectoria en la historia de la educación nacional al Colegio San Luis Gonzaga de Cartago. En prueba de su compromiso con el proyecto Láscaris comenzó dando sus primeras clases en el Colegio de Señoritas de San José en el año 1958.

### **3.4. Una estrella en los medios de comunicación de masas (prensa, radio y televisión)**

Corresponde hablar ahora del tercero de los espacios por los que se extendió la labor intelectual de Constantino Láscaris en Costa Rica. Además de atender a sus quehaceres en la UCR y acompañar las tareas emprendidas por distintos entes de la educación superior estatal costarricense (ITCR, UNA), de promover asociaciones de carácter gremial como la Asociación Costarricense de Filosofía y participar en las actividades en las que ésta se involucró (XXXIII Congreso Internacional de Americanistas, II Congreso Interamericano Extraordinario de Filosofía) y de fomentar la introducción de la enseñanza de la filosofía tanto en las Escuelas Normales como en el bachillerato, Láscaris fue, en la más amplia acepción del término, un auténtico agitador desde la cultura de la vida pública de la nación. Son múltiples las anécdotas al respecto: la que lo presenta provocando no pequeña conmoción al negarse a recibir en los Juegos Florales del año 1963 un premio en la categoría de cuento si no se reconocía antes el que correspondía al vencedor, el escritor

---

<sup>696</sup> LÁSCARIS (1964c: 72).

<sup>697</sup> LÁSCARIS (1964d: 113). El trabajo apareció sin firma.

José León Sánchez, premio que se pretendía dejar desierto por estar éste en prisión acusado de haber cometido un robo sacrílego (en el acto de entrega Láscaris hizo que unos ayudantes colocasen una silla vacía en el estrado, y un ramo de rosas, con lo que finalmente se reconoció el premio al convicto);<sup>698</sup> la que lo recuerda reconociendo en «La yerba» (1968) haber fumado un cigarrillo de marihuana y reclamar la legalización de su consumo;<sup>699</sup> amparando en otro artículo del año 1973, «Defensa de un libro que no he leído», y en nombre de la libertad ideológica y creativa, la novela en riesgo de censura *Murámonos Federico* (1973), de Joaquín Gutiérrez Mangel, un declarado izquierdista que reflejaba en esa obra determinados comportamientos íntimos de la burguesía costarricense (la defensa de Láscaris acrecentó la fama de la novela);<sup>700</sup> o protagonizando controversias subidas de tono que parecían irresolublemente abocadas a los tribunales de justicia.<sup>701</sup> Por estas y algunas otras anécdotas ocurridas en esos años, bien puede decirse que Láscaris actuó como un intelectual incisivo, difícil de controlar, en cierta medida incómodo y, sobre todo, libre.

Una libertad de pensamiento y actitudes que motivó su popularidad entre buena parte de la población costarricense, singularmente entre su juventud. A ello se unió, de hacer caso al testimonio que pasados unos años dejó Arnoldo Mora, su capacidad para reunir en derredor de su persona una corte de los milagros similar a aquella a la que él había asistido en el Madrid de finales de la década de 1940, constituida en torno a Santiago Montero Díaz. Aunque ahora en Costa Rica las reuniones no eran nocturnas, sino que se celebraban a plena luz del día en la soda Guevara, una cafetería hoy desaparecida muy próxima al campus de la UCR.

Hizo de la Soda Guevara, frente a la Escuela de Estudios Generales, un lugar de tertulias donde se arreglaba el mundo y, en concreto, nuestro país. Allí se hablaba de todo con hondura y amenidad, rodeados de curiosos jóvenes estudiantes de todas las carreras y disciplinas, hambrientos de saber. Allí se reunían espontáneamente las más connotadas figuras de la intelectualidad y el arte nacionales. En torno a las mesas de la Soda Guevara y con su infaltable taza de café negro y fumando cigarrillos de fuerte aroma, se reunían personalidades como Abelardo Bonilla, Enrique Macaya, Teodoro Olarte, Rafael Obregón, Isaac Felipe Azofeifa, Carlos Monge y, por supuesto, sus discípulos de la Escuela de Filosofía, como Roberto Murillo, Claudio Gutiérrez, Víctor Brenes, Guillermo Malavassi, Tony Pacheco, Fernando Leal y quienes fueron sus asistentes y confidentes por largos años. Me refiero a Rafael Ángel Herra y, más tarde, a Eduardo Saxe, ambos aquí presentes.<sup>702</sup>

---

<sup>698</sup> No está claro si Láscaris quedó segundo en esos Juegos Florales, como afirma FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014a: 32-33), o tercero, como señaló a partir de un trabajo sobre las noticias culturales publicadas en el país, ZÚÑIGA (1990).

<sup>699</sup> «No tengo reparo en reconocer públicamente que una vez fumé un cigarrillo de marihuana. Mi experiencia personal fue de una ligera euforia y ver la vida en rosa. [...] Y he llegado a pensar si no sería preferible que dejen en paz a la gente que procura tener un rato de vida en rosa, y el Estado podría dedicarse a esa multitud de problemas serios que desatiende». LÁSCARIS, Constantino, «La yerba», *La Nación*, 6 de noviembre de 1968, p. 15. A lo largo de los días siguientes, profesionales de la medicina, profesores de la UCR y lectores varios lo censuraron. Incluso fue reprendido por un editorial del propio periódico. Láscaris sólo respondió a las acusaciones de predicar en favor del uso de las drogas que le hizo el Patronato Nacional de la Infancia.

<sup>700</sup> FERNÁNDEZ (1983: 9); y FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014a: 33).

<sup>701</sup> Dice de él José Alberto Soto: «Fue un gran polemista hasta el alcance de las amenazas judiciales; lo era también en las asambleas en la Universidad de Costa Rica y en su programa en Telenoticias. Quiso decir siempre la verdad concreta, su verdad, su punto de vista». SOTO (1982: 90).

<sup>702</sup> MORA RODRÍGUEZ (2014: 14).

Pero más allá de la soda Guevara y la cafetería universitaria de Ciencias y Letras en la que a primeras horas de la tarde era fácil encontrarle, el espacio en el que Constantino Láscaris mejor se desarrolló como agitador de la vida pública de la nación fue el de los principales medios de comunicación de masas: la prensa, la radio y la televisión. En el primero de esos medios su presencia resultó evidente desde una fecha tan temprana como noviembre de 1956, es decir, apenas transcurridos unos meses de su desembarco en el aeropuerto de La Sabana. Poco prolífico en esos primeros tiempos dado su lógico desconocimiento del entorno, tras publicar «El intelectual y el humanista» en el diario *La Nación* el día 7 del citado mes y año, habría de esperar hasta el 30 de noviembre de 1958 para que *El Sol* de Alajuela imprimiese el que sería su segundo artículo de prensa en tierras centroamericanas, «El pecado original de la Didáctica». Con apariciones irregulares en los siguientes años, fue a partir de 1968 cuando su colaboración con *La Nación* se disciplinó, comenzando entonces a publicar sus artículos de libre pensador en la columna que le asignó dicho periódico en su página 15. El motivo de esa continuidad estuvo ligado a la llegada en ese año de Guido Fernández Saborío a la dirección del rotativo y el fichaje de Láscaris, junto a Azofeifa, Macaya, Murillo, Olarte o Pacheco, como colaborador. Formando parte de ese plantel de intelectuales, continuó escribiendo durante la década de los setenta en *La Nación*. Fruto de ese trabajo fue la edición póstuma en 1983 de la ya citada *Cien casos perdidos*, selección de los más del medio millar de artículos que llegó a redactar. La introducción de esa obra, a cargo de Guido Fernández, es, según Manuel Fernández Vílchez, “el mejor texto de los que tratan de indagar en las características literarias del lenguaje de Constantino Láscaris”.<sup>703</sup>

Por lo que a la radio respecta nos ha quedado entre otros testimonios el del filósofo Luis Camacho Naranjo, quien en una breve nota publicada en el blog de la Asociación Costarricense de Filosofía con motivo de los treinta años del fallecimiento del profesor español, lo recordaba así:

Por mucho tiempo lo que conocí de Láscaris fue su voz. Era la década de los 50s, mis años de secundaria. La Radio Universitaria transmitía todas las noches una conferencia de cátedra, y aunque no los conocíamos en persona sabíamos distinguir las voces de Ernesto Wendel, Allain Veillard-Baron [sic], Rafael Lucas Rodríguez, Salvador Aguado Andreut, Constantino Láscaris. Su voz era persuasiva, pausada, sin estridencias. De aquel grupo de extranjeros contratados por la Universidad de Costa Rica con motivo de la Reforma Universitaria de 1956 solo Láscaris se quedó en nuestro país. Recuerdo que en una de esas conferencias dijo que Sexto Empírico le había hecho un gran favor a Crisipo al mencionar varias de sus ideas para criticarlas, pues de otro modo esas ideas se hubieran perdido para siempre. En la Costa Rica con muy poca población de hace poco más de medio siglo escuchar aquella voz en el silencio de la noche tenía un efecto inolvidable. Ya para entonces entre los estudiantes de secundaria corrían anécdotas de aquel profesor un poco desaliñado y siempre interesante.<sup>704</sup>

Finalmente, la televisión, como la prensa, fue ganando paulatinamente el gusto de Láscaris. Así lo señalaba Luis Camacho unas líneas más adelante del párrafo aquí

---

<sup>703</sup> FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014d: 31).

<sup>704</sup> CAMACHO NARANJO (2009b). También sabemos de su labor de fomento de Radio Universidad por Plutarco Bonilla. BONILLA (2004: 226).

recuperado. También Roberto Murillo, quien lo veía como formador de opinión en sus últimos meses de vida gracias al programa emitido por el Canal 13, emisora propiedad del Estado que ayudó a organizar y en la que participaba.<sup>705</sup> O Fernández Vílchez, que situándolo en el ecuador de la década de los setenta lo observaba cada vez más volcado en su trabajo de comunicador por radio y televisión, particularmente con sus intervenciones en el Canal 7, propiedad del empresariado costarricense a través de la Asociación Nacional de Fomento Económico (ANFE). La gran audiencia televisiva que tuvieron esos programas –la “Cátedra Constantino Láscaris” del Canal 13, los “Diálogos con el doctor Láscaris” del Canal 7– ha permitido, al parecer de este autor, que de forma anecdótica, pero vivamente, mediada la segunda década del siglo XXI los costarricenses de cierta edad tengan aún “presente al Constantino maestro y publicista formador de opinión pública”.<sup>706</sup> Fuera como fuese, hasta tal punto resultó importante la faceta de publicista en la vida de Constantino Láscaris, que en la reseña que vimos a su figura, pensamiento y obra le dedicó Gonzalo Díaz, se lee lo siguiente:

La huella que nuestro autor dejó en la vida cultural y hasta en la social y política de aquel país, cuya nacionalidad adoptó en 1959, fue honda y perdurable, pues junto a su labor renovadora de las instituciones universitarias, ejerció también su fecundo influjo a través de numerosas conferencias e intervenciones en radio y televisión.<sup>707</sup>

Parece ser entonces que conforme Láscaris comenzó a tener ciertos problemas en los cenáculos universitarios y académicos costarricenses, sustanciados en su no elección para formar parte del Consejo Universitario de la UNA, en la abrupta clausura del IECA o, entre otros reveses, en los obstáculos con que tropezó a la hora de editar sus últimas obras y de los que hablaremos en un próximo apartado, conforme comenzó a tener esos problemas, repito, esto es, allá por el año 1974, el aragonés derivó parte de sus energías a incrementar su presencia en los medios de comunicación de masas, especialmente en prensa –su columna en la página 15 de *La Nación*– y en televisión –sus programas semanales en Canal 7 y Canal 13–. Una popularidad que le obligó a dejar de lado una de sus mayores aficiones, la pesca,<sup>708</sup> haciéndole participar en cuanta conferencia, charla, presentación o debate fuera invitado. Algo que si bien sucedió cada vez con mayor frecuencia, tampoco era cosa nueva: ya en 1966 y según informaba puntualmente *ABC*

---

<sup>705</sup> “La televisión llegó a interesarle por sí misma; en la última conversación que sostuvimos, cuatro días antes de su muerte, me decía que la mayor revolución del siglo XX es este medio comunicativo, que las verdaderas revoluciones son las tecnológicas, no las políticas”. MURILLO (1982: 80-81).

<sup>706</sup> FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014d: 32). A las anteriores referencias de Camacho Naranjo, Bonilla, Murillo y Fernández Vílchez, podemos sumar las palabras que le dedicara el antiguo socio del CEPN, Alberto F. Cañas Escalante, siendo decano de la Facultad de Bellas Artes de la UCR y miembro de la Academia Costarricense de la Lengua, en el acto póstumo que el Instituto Costarricense de Cultura Hispánica rindió a Láscaris. Según recoge la publicación resultante de dicho evento, Cañas centró su participación en resaltar la faceta pública, periodística y comunicativa de Constantino, vertientes en las que ofreció sus opiniones políticas, libres y sin compromisos. CAÑAS ESCALANTE (1979).

<sup>707</sup> DÍAZ DÍAZ (1991: 596). Hay que recordar que no fue en 1959, sino a finales de 1968 cuando Láscaris culminó su proceso de adquisición de la nacionalidad costarricense.

<sup>708</sup> En *El costarricense* declaró repetidamente su condición de pescador de caña. Por ejemplo: “Y cuando yendo de pesca”, “como soy pescador aficionado”, “durante mis numerosos viajes de paseo (oficialmente, de pescador de caña)”. LÁSCARIS (1975a: 23, 81, 94). También en algunos de sus artículos de prensa, caso de «La pesca con red», publicado en *La Nación* el 18 de abril de 1976 y en el que dice conoció ese tipo de arte de joven, “en los muelles del puerto pesquero de San Sebastián, en el País Vasco”, ciudad a la que sabemos su padre había sido destinado como juez de responsabilidades políticas. LÁSCARIS (1976c: 15).



desde Madrid, lo encontramos actuando en calidad de vicepresidente de la recién constituida Asociación Centroamericana de Amigos del Libro Español, con sede en San José.<sup>709</sup> No resulta así descabellado pensar que mediada la década de los años setenta, estas y otras actividades distrajeran a Láscaris y le sirvieron para paliar un cada vez más profundo distanciamiento académico hacia su persona.

Y tal vez hubo también algo de eso en su tardía y un tanto extemporánea participación en la política partidista costarricense. Lo hizo mediante su presentación en 1974 a diputado a la Asamblea Legislativa de Costa Rica como candidato independiente por las filas de la coalición Partido Unificación Nacional (PUN). De ideología liberal, el PUN había sido formado para las elecciones de 1966 mediante la alianza de dos partidos tradicionales del país y antaño rivales, el Partido Republicano Nacional del expresidente Rafael Ángel Calderón Guardia y el Partido Unión Nacional del también expresidente Otilio Ulate Blanco. En esos comicios, el PUN venció y resultó electo presidente de la nación su candidato, José Joaquín Trejos Fernández (1966-1970). Tras perder el poder en 1970 ante el PLN de José Figueres Ferrer, el PUN optó por seleccionar como líder a Fernando José Trejos Escalante, primo hermano de Trejos Fernández. El nuevo candidato era médico de profesión, además de fundador y presidente desde sus comienzos en 1958 y hasta el año 1965 de la asociación del empresariado costarricense, la citada ANFE, con la que vimos Láscaris colaborar mediante su asidua participación en el Canal 7 de televisión. Existía por tanto una relación de proximidad ideológica –la prédica liberal– y profesional –la labor de Láscaris en la cadena televisiva del empresariado costarricense– entre ambos hombres, y también de afinidad personal. Vínculos más que suficientes para formalizar la participación de este último en las papeletas que bajo las siglas del PUN concurrieron a la contienda electoral. Así lo acredita el texto que a modo de epitafio Trejos Escalante dedicaría a Láscaris.

Por mi relación de tantos años con ANFE, lugar que él visitaba semanalmente, tuve múltiples oportunidades de cultivar su amistad, de conocerlo a fondo y de apreciarlo en su verdadero valor. Teníamos algo importante que nos unía: nuestro liberalismo francés, para llamarlo de alguna manera. Esto lo hizo ser un ferviente partidario mío en las elecciones de 1974.<sup>710</sup>

---

<sup>709</sup> «Asociación Centroamericana de Amigos del Libro Español», *ABC*, 5 de noviembre de 1966, p. 99. La Asociación, decía el rotativo, había sido creada “con el noble propósito de fomentar la difusión y el conocimiento de los libros españoles en el conjunto de países de América Central. El promotor y primer secretario general de dicha Asociación es don Santiago Pedraz, director de la distribuidora “El Libro Español”, organización creada hace unos meses en Costa Rica y patrocinada por el Ministerio de Información y Turismo y el Instituto Nacional del Libro Español. La presidencia de dicha Asociación le fue ofrecida a don Juan Trejos, prestigioso librero costarricense y padre del actual presidente de la República. La vicepresidencia la ostenta el doctor Constantino Láscaris, profesor de la Universidad de San José. El ministro de Educación de Costa Rica, don Guillermo Malavassi; el embajador de España, don José Manuel de Abaroa, y el presidente del Instituto Costarricense de Cultura Hispánica, don José María Cañas, fueron designados presidentes de honor de la citada Asociación. Para iniciar sus actividades, y con el fin de dar a conocer sus propósitos, la Asociación ha convocado dos concursos literarios para universitarios y estudiantes de enseñanza media denominados, respectivamente, “Premio Lope de Vega” y “Premio Magón”, dotados con sendos diplomas y lotes de libros y cuyo tema es la exaltación de los valores del libro”. Como puede verse, *ABC* no olvidó a Constantino tras su marcha de España.

<sup>710</sup> TREJOS ESCALANTE, Fernando José, «Láscaris», *La Nación*, 9 de julio de 1979, p. 15.

En las elecciones legislativas celebradas el domingo 3 de febrero de 1974, el PLN, presidido ahora por Daniel Oduber Quirós, obtuvo una ventaja de más de 100.000 votos respecto al PUN, lo que se tradujo, respectivamente, en 27 y 16 diputados para cada una de esas formaciones políticas. Constantino Láscaris no resultó electo diputado por la circunscripción provincial por la que se presentó, lo que indica que su ubicación como actor independiente en las listas del partido derrotado pudo hacerse desde posiciones tardías y, tal vez, que su presencia fuese pensada más para dar prestigio a la candidatura de Trejos Escalante que para que aquél alcanzase el acta de curul.<sup>711</sup> Fuese o no así, la aventura política pudo salirle cara a Láscaris, quien hubo de pagar el precio de su atrevimiento no ya con su no elección como miembro de la Asamblea Legislativa, sino con el acrecentamiento de la distancia a que en el ámbito académico se vio sometido, dado lo políticamente polarizado que éste se hallaba. Y es que junto a la UNA y la UNED, la década de los setenta vio nacer en Costa Rica a la Universidad Autónoma de Centro América (UACA), creada en 1976 y primera de titularidad privada del país. Y cada una de esas tres instituciones, merced a distintas mecánicas, se adscribió a una facción política: la UNA al liberacionismo figuerista del padre Núñez, la UNED al liberacionismo oduberista de Francisco Antonio Pacheco y la UACA al conservadurismo del PUN que representaba Guido Fernández y José Guillermo Malavassi. La estrecha relación personal de Láscaris con estos dos últimos –pero Constantino nunca se vinculó a la UACA– pudo hacer que muchos en Costa Rica considerasen que el antaño liberal afrancesado se derechizaba, una percepción a la que sin duda contribuyó su aventura electoral.

De ser cierta, esta hipótesis ayudaría a explicar que su apuesta por caballo perdedor –el PUN de Trejos Escalante frente al PLN de Oduber Quirós– viniese a coincidir en los meses inmediatamente posteriores a esas elecciones con su dificultad para acceder a la subdirección de la Escuela de Filosofía de la UCR, con el prematuro agotamiento del proyecto apenas despegado del IECA que encabezaba o con los hasta entonces desconocidos disgustos a los que tuvo que enfrentarse en ciertas reuniones de trabajo (en relación con esto último, a partir del año 1974 Constantino Láscaris se encaró con serias resistencias en la UCR: en una de las asambleas del Departamento de Filosofía celebrada ese año, él y Claudio Gutiérrez se enzarzaron de forma pública alzándose uno a otro la voz. Se gritaron mutuamente, algo impensable hasta ese momento para con el filósofo español).<sup>712</sup> Y no es que su aventura política, por sí sola, quebrase el consenso que su persona hasta ese momento concitaba, pero posiblemente contribuyó a ello. Esto abunda en lo dicho unos párrafos atrás respecto que a partir del año 1974 Láscaris halló en el incremento de su presencia en los medios de comunicación de masas la forma de acceder a un espacio de alivio de las tensiones profesionales a las que se veía sometido, al tiempo que alcanzaba un estado de indudable gratificación personal.

### 3.5. Persistencia y olvido de su memoria

---

<sup>711</sup> Para Roberto Murillo la participación electoral de Láscaris fue un sueño imposible. MURILLO (1982: 84). Para Manuel Fernández Vélchez, un proyecto de carrera política fuera de lugar. FERNÁNDEZ VÉLCHEZ (2014d: 40).

<sup>712</sup> Uno de los testigos del hecho fue Rafael Ángel Herra, sustituto de Láscaris en la dirección de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, quien se lo contó posteriormente a Manuel Fernández Vélchez. Conversación con FERNÁNDEZ VÉLCHEZ (2020).

Constantino Láscaris Comneno falleció de forma repentina en la madrugada del miércoles 4 de julio de 1979 en su casa de alquiler en Mercedes de Montes de Oca, Sabanilla, en la que residía tras su separación de Elena Galina, con la que al poco de llegar a Costa Rica había tenido a su segunda hija, Tatiana. No fue hasta pasados dos días que ante la falta de noticias suyas su compañera Ana Lucía López y el también profesor, Luis Camacho, lo hallaron.<sup>713</sup> A partir de ese momento y conforme han ido pasando los años, la figura de Constantino Láscaris ha transitado del reconocimiento al olvido, cuando no y en el peor de los casos anclada a una cierta inquina a su memoria. Haré una breve revisión en este último epígrafe a dicho tránsito, en buena medida condicionado por lo poco que sabemos del personaje a través de propia confesión. Y es que, curiosamente, aunque como venimos viendo Láscaris fue un escritor casi compulsivo, apenas nada, por su mano, sabemos de él.

Quienes le conocieron bien testimoniaron que Láscaris fue reacio a hablar de sí. Roberto Murillo, alumno suyo en 1957 y luego compañero en tareas docentes, escribió que en su pluma y “por pudor, un tema privado se deslizaba pronto hacia el terreno institucional o histórico, hacia tareas de interés público, una crisis del alma hacia un asunto de filosofía de la historia”; Enrique Macaya, director del Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias y Letras a la que Láscaris llegó en el verano de 1956, que no era, en verdad, “muy comunicativo Constantino en sus recuerdos, no obstante haber viajado mucho y haber vivido tan intensamente”; Víctor Valembois, también profesor en la UCR, que nuestro “hombre de Zaragoza, o es parco o muy escueto en relación con sus antecedentes de por allá”; y Luis Camacho, al amigo y colega que lo halló muerto, que siempre “siguió la norma kantiana “de nobis ipsis silemus” (de nosotros callamos”.<sup>714</sup> No debemos deducir de estos u otros testimonios semejantes una crítica hacia una frialdad impersonal o una denuncia de vanidosa arrogancia en el filósofo aragonés, pues nada de esto se detecta en ellos. Sí un débil lamento por verse sus responsables obligados a espigar entre los escritos de aquél para intentar rellenar ciertos vacíos o explicaciones a sus acciones –ahí podemos situar los citados artículos de la página 15 de *La Nación*, «De Zaragoza a Costa Rica, pasando por Chipre» o «La pesca con red»–, o por tener que discernir en las dos breves confesiones que dejó –«Mi primer testamento» y «Autobiografía»– determinados indicios en forma de descargo de esa su principal reserva.

Ese no contarse a sí mismo no impidió que otros a su muerte lo hiciesen.<sup>715</sup> Apenas transcurridos dos meses de ésta, el Instituto Costarricense de Cultura Hispánica (ICCH),

---

<sup>713</sup> CAMACHO NARANJO (2020: 35). Parece ser que Láscaris tuvo claro desde tiempo atrás que fallecería en el país. En 1967 fue entrevistado por el periodista Félix Ros, quien preparaba una serie de reportajes sobre América. La reseña de esa charla, «Ciñéndole el talle a América (IX). Costa Rica, una Europa en miniatura», fue publicada por ABC el 23 de junio de 1967 con no pocos errores respecto al entrevistado. Comenzaba así: “El matritense Constantino de Láscaris, de aquellos Láskaris-Comneno que, por “esprit”, pretendían el trono de Grecia, lleva en San José cuatro lustros. Es profesor de Letras en su Universidad. Transcribo, ante todo, que adora estos pagos. –Y aquí moriré–sonríe”. ROS (1967: 57).

<sup>714</sup> MURILLO (1982: 83); MACAYA LAHMANN (1982: 85); VALEMBOIS (1999: 433); y CAMACHO NARANJO (2020: 35).

<sup>715</sup> Claro es que también se habló de él, y bien, en vida. Valga como prueba lo que escribió el citado hispanista galo Alain Guy, quien en su relación de las principales figuras de la filosofía costarricense consideró indispensable “hacer un aparte a un filósofo muy activo, *Last, but not least*, que juega un papel capital en la actualidad de Costa Rica. Se trata de Constantino Láscaris-Comneno [...]. Espiritu sumamente

con el que en tantas ocasiones había compartido actividades,<sup>716</sup> le dedicó un acto de homenaje en una de sus dependencias, bautizada en su memoria sala “Constantino Láscaris, 1923-1979”.<sup>717</sup> De las palabras pronunciadas esa noche por su director, José María Cañas, y de las de José Guillermo Malavassi, Alberto F. Cañas Escalante y la ministra de Cultura, Marina Volio de Trejos, resultó el folleto *Constantino Láscaris Comneno* (1979). A ese primer homenaje siguió de forma casi inmediata la fundación en el Centro de Estudios Generales de la UNA de una biblioteca con su nombre en la que se quisieron preservar sus libros, materiales de trabajo, apuntes y notas de archivo. La inauguración tuvo lugar el 26 de noviembre de 1980 en el marco del denominado “Proyecto Láscaris”, impulsado conjuntamente por la UNA, la UNED y su hija menor, Tatiana, y en el acto pronunció unas emocionadas palabras Herberth Sasso Centeno, decano de los Estudios Generales, las cuales fueron inmediatamente reproducidas en *La Nación*.<sup>718</sup> El “Proyecto Láscaris” llevó adelante algunas actuaciones para ir luego diluyéndose, y los documentos del profesor, sus libros, revistas, cuadernos y anotaciones varias, verse desperdigados. Así se desprende entre otras noticias de lo expuesto por el también decano de Estudios Generales de la UNA y antiguo alumno del aragonés, Benedicto Víquez Guzmán, que pasados los años recordaría la retirada de “esos valiosos libros de la sala”.<sup>719</sup>

A ese descuido institucional de la memoria de Láscaris se añadió pronto el de la publicación que él fundara y que durante tantos años comandó, la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Tras mencionársele por última vez como miembro del consejo de redacción en el número perteneciente al segundo semestre de 1979, en 1980 sólo apareció una nota breve del panameño Alberto Osorio, «Láscaris, amigo de la patria panameña», y otra de Manuel A. Bolaños, «Constantino Láscaris y su *Revista*», relegadas ambas a la sección “Crónica y bibliografía”.<sup>720</sup> Y en el siguiente número el «Texto autobiográfico de Constantino Láscaris» y la «Bibliografía de Constantino Láscaris». <sup>721</sup> Sería en la próxima entrega, correspondiente al primer semestre de 1982, donde se

---

perspicaz y abierto, de una vasta erudición, es un infatigable animador; el impulso que ha dado, desde su llegada, a los estudios filosóficos en Costa Rica es constatado como decisivo”. GUY (1971: 115).

<sup>716</sup> A modo de ejemplo podemos citar la conferencia “Antonio Machado: ser, amor, nada”, que en el curso “El pensamiento filosófico de Antonio Machado” impartió el viernes 27 de noviembre de 1964 en la sede del ICCH. O que en esa misma institución dirigiese entre los meses de abril y junio de 1967 un curso de conocimiento y perfeccionamiento del español. Ambas actividades fueron anunciadas en la prensa: «Antonio Machado en Cultura Hispánica», *La Nación*, 5 de noviembre de 1964; y «Dos cursos simultáneos de castellano», *La Nación*, 5 de marzo de 1967.

<sup>717</sup> El acto tuvo lugar el 13 de septiembre y en él se descubrió una placa y entregó un pergamino a la familia en el que se le reconocía como uno de los hombres más notables del país. «Rindieron homenaje nacional al Dr. Constantino Láscaris», *La Nación*, 15 de septiembre de 1979.

<sup>718</sup> Herberth Sasso Centeno, «En torno a la Biblioteca Constantino Láscaris», *La Nación*, 7 de diciembre de 1980. Antes había aparecido una fotografía del acto, «Inaugurada biblioteca Constantino Láscaris», *La Nación*, 27 de noviembre de 1980, y una nota de Carlos Calvo Gambo, «El proyecto Láscaris», *La República*, 4 de diciembre de 1980.

<sup>719</sup> VÍQUEZ GUZMÁN (2011).

<sup>720</sup> Alberto Osorio, «Láscaris, amigo de la patria panameña», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XVIII, 48 (julio-diciembre de 1980), pp. 205-207; y Manuel A. Bolaños, «Constantino Láscaris y su *Revista*», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XVIII, 48 (julio-diciembre de 1980), p. 208.

<sup>721</sup> LÁSCARIS (1981a) (se corresponde con la «Autobiografía» que en mayo de 1964 publicó *Veritas*, el periódico estudiantil de la Universidad de Río Piedras) y LÁSCARIS (1981b).

editarían, con motivo del primer cuarto de siglo de la revista, algunos de los artículos publicados en la prensa nacional tras la prematura muerte del filósofo.

La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica cumple en 1982 veinticinco años de publicarse. Nada mejor que conmemorar esta fecha evocando a su fundador, al fundador de la Escuela de Filosofía y principal impulsor de los estudios académicos de filosofía en Costa Rica, Constantino Láscaris Comneno.

Para ello recogemos a continuación algunos artículos publicados en la prensa nacional, y seguiremos recogiendo, en el futuro, material relativo a su trabajo en el país.<sup>722</sup>

Así y recolectadas de cosechas anteriores, entre esas esquelas se hallaban los textos de Murillo, Macaya, Malavassi y Soto a los que nos venimos refiriendo, acompañados por los de Rafael Ángel Herra y Jorge Vega Rodríguez. Luego, tras esa recopilación, poco más, apenas una evocación en el segundo número de ese mismo año de la profesora Ana Lía Calderón Villalobos, «En recuerdo de Láscaris. Algunas cuestiones pedagógicas», y en 1984 las notas de Plutarco Bonilla, «La historia como anécdota», y Rafael Ángel Herra, «Dos libros de Constantino Láscaris».<sup>723</sup> No sería hasta el año 1989, al cumplirse los diez de su pérdida, cuando la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* dedicó un número monográfico para editar en él el último de sus libros, *Ideas contemporáneas en Centroamérica (1838-1970)*.<sup>724</sup>

Aunque no todos se distanciaron de Constantino Láscaris. De entre las muchas pruebas posibles que corroborarían esta afirmación, daré cuatro casos concretos datados en el cuarto de siglo que siguió a su muerte.<sup>725</sup> El primero es un texto obra de José Guillermo Malavassi en el que su alumno, compañero y amigo refiere cómo en 1956 y con treinta y tres años recién cumplidos, Láscaris era tenido por las más altas autoridades académicas costarricenses por sabio. Incluso, según quien narra, Rodrigo Facio, rector de la UCR, lo consideraba como tal. Y añade Malavassi que ante esa tesitura el aludido contestaba que él, en España, apenas despuntaba en el mundo académico, y que verse de pronto y a su edad así considerado le resultaba un asunto duro de enfrentar.<sup>726</sup>

La segunda noticia sobre el recuerdo positivo de la memoria de Láscaris la tomo de uno de quienes más y mejor lo han estudiado, el profesor de la Escuela de Filosofía de la UCR, Alexander Jiménez Matarrita. En un artículo en el que intentaba retratar el estado de desencanto en el que a finales del siglo XX se hallaba la sociedad costarricense por los profundos cambios habidos en el país desde el año 1980, Jiménez Matarrita hablaba de la

---

<sup>722</sup> «Crónica» (1982: 79).

<sup>723</sup> Ana Lía Calderón Villalobos, «En recuerdo de Láscaris. Algunas cuestiones pedagógicas», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XX, 52 (diciembre de 1982), pp. 199-202; Plutarco Bonilla, «La historia como anécdota», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXI, 54 (diciembre de 1984), pp. 155-156; y Rafael Ángel Herra, «Dos libros de Constantino Láscaris», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXI, 54 (diciembre de 1984), p. 162.

<sup>724</sup> *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXVII, 65 (junio de 1989).

<sup>725</sup> Podrían darse más, como el artículo con el que a los diez años de su fallecimiento lo recordó Roberto Murillo en *La Nación*, «Constantino Láscaris, Maestro», publicado el día 18 de julio de 1989. O, en otro orden de cosas, el hecho de ser ese mismo año uno de los catorce elegidos para dar nombre a una calle en San José. Una selección que se hizo por la contribución de todos ellos “en el desarrollo de la prensa nacional”. COKYEEN (1989). La calle Constantino Láscaris es perpendicular a la principal arteria de la ciudad, el paseo Colón.

<sup>726</sup> MALAVASSI VARGAS (1982: 87).

escasa fortuna mediática que en el momento en el que escribía, el año 1997, tenía entre la sociedad costarricense su ministro de Educación, el filósofo Arnoldo Mora Rodríguez, en comparación con el reconocimiento y estima pública de que había gozado Láscaris.

El año 1980 comenzó sin el pensador más querido y conocido que ha tenido este país; seis meses antes había muerto Constantino Láscaris. Filósofo venido de España en 1957, nos ganó el corazón y la inteligencia con su gracia, erudición, agudeza y franqueza. Viajero y observador de una geografía plural que lo sedujo, Láscaris conversaba y enseñaba amablemente. Sus libros, conferencias, artículos periodísticos, comentarios televisivos, lo hicieron digno del respeto de estudiantes, obreros, profesores, políticos, mecánicos. En el café, la pesca, o en la calle, era reconocido y abordado por su generosidad.<sup>727</sup>

También lo recordó con palabras igualmente bellas su alumno y amigo Plutarco Bonilla, quien escribió que en el ámbito universitario, aquél era conocido y reconocido como “el Doctor”.

Este casi insignificante detalle, de que lo llamáramos “Doctor” sin necesidad de añadir nombre y apellido, [...] revelaba la alta estima en que fue tenido, prácticamente desde su incorporación a la Universidad de Costa Rica, por sus colegas y, en general, por cuantos tuvieron el privilegio de tratarlo, como académico y como persona. No era necesario hablar del «doctor Constantino Láscaris». Bastaba con decir, simple y llanamente, «el Doctor», y ya sus propios colegas y los estudiantes de filosofía sabían a quién se refería quien así hablaba.<sup>728</sup>

Y todavía podemos citar la semblanza que sin mención de autoría se ofrece de él en un libro de factura importante elaborado por la UNED para recapitular lo acontecido en Costa Rica a lo largo del siglo XX. Bajo la edición de Eugenio Rodríguez Vega y con la participación de lo más destacado de la intelectualidad nacional, en el segundo de los tres volúmenes de *Costa Rica en el siglo XX* (2004) se lee:

De los profesores españoles que contrató la Universidad de Costa Rica para lanzar la reforma de 1955 e inaugurar los Estudios Generales como paso obligatorio, Constantino Láscaris fue el que se quedó entre nosotros y quien se convirtió en parte destacada del paisaje nacional, ejerciendo sobre la cultura del país una influencia similar a la que sus compatriotas los Fernández Ferraz tuvieron a partir de 1870. Nos estudió a fondo, revocó los estudios de filosofía, los convirtió en básicos para toda una generación que estuvo bajo su influencia, y dejó discípulos y seguidores en la primera línea de la cultura y la docencia.<sup>729</sup>

Como colofón a estas cuatro noticias podemos concluir que tras dos décadas y media de ausencia, buena parte de la intelectualidad nacional seguía manteniendo una percepción altamente positiva del papel jugado por Láscaris en la Costa Rica del tercer cuarto del siglo XX. Y en ese clima favorable sucedió que el 25 de marzo de 1998 la Asamblea Legislativa de la república le reconoció el título de “Benemérito de la Patria”. En el acto institucional en que esto sucedió hablaron en su favor los diputados

---

<sup>727</sup> JIMÉNEZ MATARRITA (1997: 166).

<sup>728</sup> BONILLA (2004: 224).

<sup>729</sup> «Semblanza de Constantino Láscaris» (2004: 239). En esta obra, *Costa Rica en el siglo XX*, resaltan la importancia que para la vida intelectual de la nación tuvo la llegada de Láscaris, RODRÍGUEZ VEGA (2004: XIV); DENGO (2004: 40); PACHECO (2004: 111); y MORA RODRÍGUEZ (2004: 400).

Constantino Urcuyo Fournier, Francisco Antonio Pacheco Fernández, Alberto F. Cañas Escalante, Roberto Obando Venegas, Manuel Antonio Barrantes Rodríguez y Gonzalo Fajardo Salas, y la resolución se alcanzó por unanimidad. El texto que acompañó a dicha resolución, en el que se deslizaron algunos pequeños errores, reza así:

Constantino Láscaris Comneno Nicolaw. Nació en la ciudad de Zaragoza, España, el 11 de setiembre de 1923. A los dieciocho años ingresa a la Facultad de Derecho en la Universidad de Madrid, sin embargo, su profunda afinidad con la filosofía lo induce a trasladarse a la Facultad de Filosofía y Letras, donde obtiene la licenciatura al cumplir los veintidós años. Dos años más tarde logra el grado de Doctor en Filosofía. En 1957 llega a Costa Rica, por invitación de don Rodrigo Facio, entonces Rector de la Universidad de Costa Rica, para hacerse cargo de la Cátedra de *Fundamentos de Filosofía* de Estudios Generales. Al poco tiempo de su llegada señala los desaciertos de la pedagogía de la época y se introduce en el vasto campo de nuestra realidad nacional para emprender una de sus obras más importantes, la *Historia de las Ideas Filosóficas en Costa Rica*. Lo cautivó nuestra libertad, estudió a profundidad el alma costarricense, se introdujo en sus raíces por medio de investigaciones sobre determinadas épocas, personas y acontecimientos nacionales, y se prendió de ella, de tal modo, que se nacionalizó por su voluntad. Dada su actividad intelectual escribe numerosos libros y trabajos del acontecer académico y nacional. Algunas de las actividades y fundaciones en las cuales trabajó: *Revista de Filosofía* de Costa Rica, Asociación Costarricense de Filosofía, Cátedra Rodrigo Facio de la Universidad de Costa Rica, propulsor del Centro Universitario del Atlántico en Turrialba, cofundador del Instituto de Estudios de la Técnica de la Universidad Nacional y fundador de los Estudios Generales libres. Su paso por la Universidad de Costa Rica dejó una obra de gran trascendencia académica a la cual estuvo entregado hasta el último día de su vida. La filosofía en Costa Rica tiene, en el Doctor Láscaris Comneno, a su fundador indiscutible en el quehacer universitario y sistemático. Don Constantino, no solo encarna el papel de educador insigne y filósofo comprometido, sino al hombre de pensamiento liberal, amante de esta Patria, con un gran sentido costarricense de la libertad y de oposición a toda dictadura y a toda planificación rigurosa. Disfrutaba tanto dialogar con grandes pensadores y políticos costarricenses como con campesinos y gente humilde, quienes lo querían y apreciaban. Fue formador de hombres de gran pensamiento como: Roberto Murillo, Francisco Antonio Pacheco, forjadores del desarrollo intelectual de muchos costarricenses. Apasionado defensor de la libertad, criticó severamente las prácticas que atentaban contra el sistema democrático del país. Falleció el 8 de julio de 1979.<sup>730</sup>

Un reconocimiento del que en España el siempre atento y bien informado *ABC* se hizo pronto receptor, pues el día 31 del citado mes de marzo recogía la noticia.

Constantino Láscaris, Benemérito en Costa Rica. La Asamblea Legislativa de Costa Rica ha nombrado “Benemérito de la Patria”, por unanimidad, al profesor y filósofo español Constantino Láscaris, quién vivió en el país desde 1956 hasta 1979.<sup>731</sup>

Ha habido sin embargo en estas últimas décadas ciertos ataques a su figura articulados mediante una nociva mezcla de premeditación y desidia (posiblemente más

---

<sup>730</sup> Acuerdo 4.014, de 26 de marzo de 1998, de la Asamblea Legislativa, por el que se declara Benemérito de la Patria al Doctor Constantino Láscaris Comneno-Micolaw, *Gaceta* 86, de 6 de mayo de 1998. Cito a partir de <http://www.filosofia.org/ave/001/a441.htm>. Para la sesión del día anterior, *Acta de la sesión plenaria número 132, de 25 de marzo de 1998, de la Asamblea Legislativa*. Cito a partir de <http://www.filosofia.org.ave/001/img/a441be.pdf>.

<sup>731</sup> «Constantino Láscaris, Benemérito en Costa Rica», *ABC*, 31 de marzo de 1998, p. 52. A los pocos días la prensa costarricense también se hizo eco de la noticia a través de un artículo de Rafael Ángel Herra, «Evocar a Constantino Láscaris», *La Nación*, 5 de abril de 1998.

de ésta que de aquella), mezcla que Eduardo Saxe denominó como “destrucción/condenación de su memoria”.<sup>732</sup> A lo que el antaño director de la Escuela de Filosofía de la UCR se refería con estas palabras no era a que la Biblioteca Constantino Láscaris del Centro de Estudios Generales de la UNA no tuviese ni una sola de sus obras, sino a que el lugar de memoria que en esa institución académica se le había dedicado hubiese sido violado, su busto retirado y la placa inscrita en su recuerdo sustraída (obsérvese que el monumento agredido estaba en la UNA y no en la UCR, donde Láscaris había sido profesor durante veintitrés años y donde en ese sentido nada se ha hecho para conmemorarlo). En un intento de reparación y justicia memorialista, el 26 de febrero de 2014 Saxe participó, junto a la rectora de la UNA, Sandra León, al filósofo, profesor y exministro Arnoldo Mora,<sup>733</sup> y a distintas autoridades y miembros de la comunidad universitaria, en la inauguración de la plaza y busto de Constantino Láscaris Comneno, ubicados frente a la entrada principal del edificio de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNA, en el campus Omar Dengo de la localidad de Heredia.<sup>734</sup> La *damnatio memoriae* del filósofo quedaba así, por el momento, revertida.

---

<sup>732</sup> SAXE FERNÁNDEZ (2014: 17).

<sup>733</sup> Arnoldo Mora pronunció el pertinente discurso bajo el título “Palabras del Dr. Arnoldo Mora Rodríguez con ocasión de la develización del busto del Dr. Constantino Láscaris-Comneno”. Recogido en MORA RODRÍGUEZ (2014).

<sup>734</sup> A partir de esa fecha, a la recuperación del nombre del Constantino Láscaris han contribuido con sus trabajos FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014a), (2014b), (2014c), (2014d), (2014e), (2015) y (2016); JIMÉNEZ MATARRITA (2014a) y (2014b); MORALES ZÚÑIGA (2015); SANCHO DOMINGO (2017b) y (2020b); y CAMACHO NARANJO (2020).



## 4. Publicaciones en Costa Rica

### Resumen

1. Ubico a Constantino Láscaris en la corriente de intelectuales españoles llegados a Costa Rica desde finales del siglo XIX (singularmente en la senda de los profesores krausistas) y lo reconozco como el más significado para esa nación a tenor de las aportaciones que a ella efectuó. 2. Repaso su producción escrita a partir de 1957 con especial atención a su obra poética, a sus ensayos de pedagogía, a sus textos filosóficos y a los de temática histórica, y sintetizo las principales líneas de mutación de su pensamiento respecto a las mantenidas en España. 3. Analizo su aportación al estudio de la historia de las ideas costarricenses y centroamericanas a través de su trilogía *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* (1965), *Historia de las ideas en Centroamérica* (1970) e *Ideas contemporáneas en Centroamérica (1838-1970)* (1989).

### 4.1. Láscaris, un valioso eslabón en la cadena de pensadores españoles llegados a Costa Rica

En la ya citada *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Carlos Beorlegui afirma que durante la segunda mitad del siglo XIX y primeros años de la siguiente centuria, la hegemonía intelectual en América Latina correspondió al positivismo. Según este autor, además de ser un sistema ideológico basado en el progreso científico, en línea con lo defendido por el francés August Comte (1798-1857) y los ingleses James Stuart Mill (1806-1873) y Herbert Spencer (1820-1903), el positivismo fue en Latinoamérica la pantalla que sirvió de cobertura a una nueva clase social emergente, una burguesía capitalista dispuesta a superar la fase de economía feudal tardía que había acompañado los últimos momentos de la presencia colonial española. Sin embargo, incluso en esos años de posición prevalente, el positivismo hubo de compartir espacio en el continente americano con otras corrientes de pensamiento, singularmente con el krausismo. Una de las principales vías de llegada de la doctrina del alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) a la América de habla española fue la difusión de textos de filósofos europeos adscritos a aquella por distintos centros universitarios americanos. En ese viaje, ciertos intelectuales españoles desempeñaron un papel clave en su faceta de intermediarios culturales al servir, bien de traductores de obras de destacados discípulos de Krause, bien de directos introductores a través de sus propios escritos del pensamiento del alemán en América. Entre los primeros podemos destacar al filósofo y político liberal Ruperto Navarro Zamorano (1813-1855), quien tradujo al español el *Curso de Derecho Natural o de Filosofía del Derecho* (1841) del germano Heinrich Ahrens (1808-1874), o a Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), quien trasvasó a ese mismo idioma la *Introducción a la filosofía* (1875) del belga Guillaume Tiberghien (1819-1901). Giner, además, fue uno de quienes junto a las traducciones de discípulos de Krause trabajó por cuenta propia la doctrina del maestro, labor de la que resultó su versión al español de *Das*

*Urbild der Menschheit* (1811) –*El ideal de la humanidad* (1860)– y del primero de los dos volúmenes de *Vorlesungen über das System der Philosophie* (1828) –*Lecciones sobre el sistema de la filosofía. Analítica y Sintética* (1860)–. A estas tareas de introducción del krausismo en América Latina llevadas a cabo por hombres como Navarro Zamorano y Giner de los Ríos hay que sumar la librada por hispanoamericanos formados intelectualmente en España, caso del puertorriqueño Eugenio María de Hostos o el cubano José Martí.<sup>735</sup>

Lo señalado a nivel continental respecto al rol desempeñado por ciertos intelectuales españoles como intermediarios culturales de la doctrina de Krause es perfectamente aplicable al caso particular costarricense, pues, al igual que sucedió en el resto de América Latina, fueron españoles quienes introdujeron en Costa Rica el pensamiento del filósofo de Eisenberg. El caso más notorio fue el de los ya mencionados Valeriano y Juan Fernández Ferraz (a los que hay que sumar un tercer hermano, Víctor), reformistas políticos y pedagogos de ideas avanzadas llegados desde España a Costa Rica para colaborar en las iniciativas educativas y culturales promovidas por las autoridades de la república ístmica.<sup>736</sup>

Superado el tiempo de los Fernández Ferraz y una vez dejada atrás la influencia krausista, serían otros nombres y otras ideas las que desde España se trasladarían y asentarían en Costa Rica. Esa nueva oleada estaría conformada por los exiliados intelectuales de la guerra civil, cuya presencia física en territorio americano se manifestaría en algunos de quienes compartieron con Constantino Láscaris estancia en San José: el vasco Teodoro Olarte, el andaluz Antonio Jaén Morente, el madrileño Francisco Álvarez González o el aragonés Mariano García Villas.<sup>737</sup> Pero tal y como vimos en el escrito que comentábamos al inicio del apartado anterior –«Mi agradecimiento a España»–, fue sin duda en los emigrados krausistas finiseculares y no en los transterrados republicanos en quienes el filósofo zaragozano con mayor nitidez se vio reflejado. Tal vez por ello hayan sido varios los estudiosos que lo han inscrito en la tradición de relaciones intelectuales inaugurada entre ambas naciones por los hermanos Fernández Ferraz. Así lo hizo, por ejemplo, Eugenio Rodríguez Vega, quien destacó la existencia de tres figuras notables para la cultura costarricense no nacidas en esa nación: una era la de Valeriano Fernández Ferraz; otra, la de Constantino Láscaris Comneno.<sup>738</sup>

---

<sup>735</sup> BEORLEGUI (2004: 231-265).

<sup>736</sup> Valeriano (1831-1925), Víctor (1846-?) y Juan Fernández Ferraz (1849-1904) trabajaron durante varios años en Costa Rica, donde Valeriano había arribado en 1869 contratado por las autoridades educativas para organizar un centro de enseñanza secundaria en la ciudad de Cartago (el que luego sería Colegio San Luis Gonzaga). Tanto él como su hermano Juan terminarían sus días en Costa Rica, mientras que Víctor falleció en Cuba. Para promover la implantación de su modelo docente, basado en la doctrina krausista, facilitaron la llegada a San José en las décadas finales del siglo XIX de un nutrido grupo de profesores y profesoras españolas. Sobre la estancia de Juan en Costa Rica y, por extensión, de sus dos hermanos, NEGRÍN FAJARDO (1987).

<sup>737</sup> Aunque debemos recordar que entre los krausistas de finales del XIX y los represaliados del franquismo llegaron a San José intelectuales como Arturo Pérez Martín, catedrático de la Universidad de Oviedo y compañero de Rafael Altamira que tras la negativa de éste de hacerse cargo de la dirección del Liceo de Costa Rica ocupó dicho puesto entre 1907 y 1913 (Pérez Martín acabaría siendo fusilado por los sublevados en el Valladolid de 1936). De forma algo más anecdótica puede ensartarse en ese hilo que unió a España con Costa Rica el nombre de la librepensadora feminista Belén Sárraga, quien recaló en ese país durante la gira de conferencias por América Latina que inició en octubre de 1911. Refiere el viaje, PÉREZ LEDESMA (2005: 397).

<sup>738</sup> RODRÍGUEZ VEGA (2004: XIV).

Al krausismo en Costa Rica y a la persona del mayor de los Fernández Ferraz dedicó Láscaris no pocas líneas. Prueba de ello es el artículo que en 1964 publicó en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, «Valeriano Fernández Ferraz. Memorias», en el que a partir de la selección de determinados textos del pedagogo canario elaboró una visión positiva tanto de lo que el krausismo significó en España como de lo que Valeriano y sus hermanos aportaron a Costa Rica. Respecto a lo primero no dudó en asegurar que en la España del XIX el krausismo había representado el proceso filosófico y pedagógico más importante de cuantos habían sucedido en el país, doctrina de la que casi la totalidad de sus intelectuales había disfrutado y que Láscaris se encargó de ligar al liberalismo del que tanto gustaba.

La adaptación llevada a cabo por Sanz del Río y sus discípulos, del panenteísmo [sic] de Krause llevó a la instauración de una Metafísica "armonista", de sentido religioso, que propiciaba, por medio de un racionalismo radical, un humanismo, pronto de tendencia liberal. La segunda generación de krausistas españoles, que puede centrarse en Giner de los Ríos, representó el progresivo abandono de la Metafísica y, en cambio, la elaboración de la Pedagogía "nueva".<sup>739</sup>

Y si esto dijo del krausismo, “del viejo profesor” que para los costarricense afirmó fue desde su llegada al país en el año 1869 el mayor de los tres hermanos Fernández Ferraz, escribiría que “su nombre quedó como término de comparación para el futuro, mojón venerable de cultura”.<sup>740</sup>

A esa visión positiva de la doctrina de Krause y de sus propaladores en Costa Rica volvería el docente de la UCR un año más tarde en *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, obra en la que Valeriano pasaba a ser pieza clave en la enseñanza de la filosofía en el país centroamericano y sus escritos en ese campo los más valiosos del siglo en la nación. Al tiempo, su hermano Juan quedaba definido como el agudo polemista, abiertamente librepensador y republicano, que desde las páginas de la revista *La Enseñanza* había divulgado las novedosas ideas pedagógicas del alemán Friedrich Fröbel (1782-1852) en Costa Rica.<sup>741</sup> Además y retomando el móvil político que subyacía en la llegada de Valeriano Fernández Ferraz a San José y, también, el papel que en ello tuvo su imposibilidad de acceder a la cátedra ganada en la Universidad de Madrid (situación esta última con la que podemos pensar de alguna manera Láscaris se identificó), éste añadía, en unas líneas que parecen adelantar su propio proyecto vital en Costa Rica:

Rodeado de una aureola de prestigio (el Doctor, el Catedrático de la Universidad de Madrid, el helenista, arabista y sanscritista, el krausista), causó gran impresión aquel hombre. Alto y seco, barbado y con levita, ojos miopes de dulzura encandilada, sereno en el hablar abundoso y siempre sabio, blando en la disciplina y de severa exigencia en la conducta, fue durante medio siglo en Costa Rica el profesor por excelencia. Respetado siempre, o más bien, venerado, el país le permitió juicios crueles a veces porque transpiraban el afecto. Verdadero santo laico, trabajador infatigable, tres veces intentó organizar un Instituto, que hubiera sido paralelo al Instituto-Escuela de Madrid; las tres veces, desde fuera, le hicieron fracasar, pero en ese fracaso residió a la larga

---

<sup>739</sup> LÁSCARIS (1964b: 211).

<sup>740</sup> LÁSCARIS (1964b: 213).

<sup>741</sup> LÁSCARIS (1965: 558).

su triunfo: la enseñanza entera del país se transfundió lentamente, a través de sus discípulos (que no formaron cenáculo ni “escuela”) de su devoción humanista por la cultura y la convivencia. No creó el estado de ánimo colectivo, que ya existía, sino que encajó, como anillo al dedo, y se dedicó a enseñar.<sup>742</sup>

Y todavía regresó al tema en *Ideas contemporáneas en Centroamérica (1838-1970)*, cuando de nuevo hizo del krausismo la más valiosa corriente intelectual que a lo largo del siglo XIX Costa Rica recibió, a través de una larga pasarela, de manos de España.<sup>743</sup> En esa obra, publicada de forma póstuma, vino a repetir lo que había escrito en su artículo del año 1964 y en su libro de 1965, aquí citados, y habló de la doctrina de Krause y de sus divulgadores en Costa Rica, Valeriano y Juan Fernández Ferraz.

#### **4.2. Obra poética, pedagógica, filosófica e histórica de un intelectual en transformación**

Una vez ubicado Constantino Láscaris en la corriente de intelectuales españoles llegados a Costa Rica entre el último tercio del siglo XIX y el ecuador del XX, singularmente en la estela dejada por los reformadores y pedagogos krausistas, paso a ocuparme del que es asunto central de este apartado: el estudio de su producción escrita en tierras costarricenses. Una bibliografía abundante de algunos de cuyos títulos ya hemos hablado, pero que ahora valoraremos en su conjunto como antesala del análisis en el próximo capítulo de *El costarricense*, ensayo a través del cual nos asomaremos a su visión de la nación y del sentimiento de nacionalidad en Costa Rica. Así, en este primer epígrafe repasaré los trabajos más destacados que publicó mientras vivió en esa nación, esto es, de 1956 a 1979, dejando a un lado la trilogía sobre la historia del pensamiento filosófico y las ideas políticas e intelectuales que conforman *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, *Historia de las ideas en Centroamérica* e *Ideas contemporáneas en Centroamérica (1838-1970)*, títulos que analizaré en el siguiente.

Si como vimos en un apartado anterior Láscaris fue prolífico en su producción escrita durante sus años en España, no lo fue menos en Costa Rica, donde continuó publicando con asiduidad artículos y reseñas en revistas especializadas, contribuciones en actas de congresos y asambleas científicas, traducciones, monografías y un sinnúmero de trabajos en semanarios y periódicos varios (especialmente en *La Nación*, rotativo en el que como señalé, con la llegada a la dirección de Guido Fernández en el año 1968 Láscaris pasó a disponer de un espacio reservado en su página 15, y donde hasta su muerte más de medio millar de textos aparecieron bajo su firma). Ni siquiera la poesía lo abandonó por esos años americanos, sino que más bien recuperó el cariño que por ésta había demostrado en su primera juventud. Puede decirse, sin temor a errar, que el trópico despertó en él al poeta dormido. En *Brecha*, revista de orientación literaria y artística de la que hablamos en el capítulo anterior, el profesor de filosofía de la UCR publicó el poema «A uno», junto a artículos en los que trataba la poesía griega contemporánea o la obra lírica de Isaac Felipe Azofeifa.<sup>744</sup> En *Crátera* habló de Rubén Darío, en *Cuadernos Hispanoamericanos*

---

<sup>742</sup> LÁSCARIS (1965: 207).

<sup>743</sup> LÁSCARIS (1989: 45-51).

<sup>744</sup> Constantino Láscaris, «A uno», *Brecha* (1959), p. 3; «Poesía griega contemporánea», *Brecha* (1961), p. 5; y «Conciencia dolorida. En torno a la poesía de Isaac Felipe Azofeifa», *Brecha* (1961), pp. 5-6.

de Carlos Martínez Rivas (del que además publicaría en acto de reconocimiento y afinidad poética su «Zoón optometrón» en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*) y en la *Revista del pensamiento centroamericano* de José Coronel Urtecho.<sup>745</sup> Mientras, algunos textos sobre estos y otros poetas nicaragüenses tuvieron que esperar al deceso de su autor para ver la luz en revistas como *El pez y la serpiente* o *Revista de temas nicaragüenses*. A estos trabajos hay que añadir el prólogo que preparó para *Rítmico salitre* (1968),<sup>746</sup> poemario del costarricense Jorge Charpentier García.

Pero la obra que mejor muestra la pasión de Láscaris por la poesía es *De Salomón a Demóstenes Smith* (1972).<sup>747</sup> Y es que, en verdad, no es del todo adecuado hablar del filósofo zaragozano como hice en el párrafo anterior como de un poeta dormido, y sí como de un poeta reprimido. Explica tal afirmación la anécdota que voy a contar. Durante sus escauceos juveniles con las musas poéticas y según él mismo confesó, en Madrid había mostrado a Martínez Rivas un largo poema suyo que éste despachó con juicio severo, al salvar un solo verso de los muchos que aquél le presentó. Ante la reprimenda de un poeta por el que sintió a lo largo de su vida una sincera admiración, Láscaris optó por ocultar al resto del mundo la práctica totalidad de sus posteriores pinitos poéticos.<sup>748</sup> Una prevención que tal vez alentado por el reconocimiento de que en ese momento disfrutaba, decidió saltarse a comienzos de la década de los setenta, cuando publicó en San José el poemario aquí referido. A partir de ahí y si tuviésemos que sintetizar *De Salomón a Demóstenes Smith*, deberíamos decir que supone una original mezcla de oda anticolonial y canto a la sensualidad de la costa caribe de Costa Rica en la que el autor contrapone dos personajes ganados por el ardor erótico: Salomón, el anciano y sabio rey bíblico, y Demóstenes Smith, una figura de su invención construida a modo de alegre don Juan tropical. En ese juego de reflejos en el que se trasparenta el *Cantar de los Cantares* y los versos mulatos del cubano Nicolás Guillén, la vena poética de Constantino Láscaris acentuó su voluptuosidad.<sup>749</sup> Sin embargo y sin duda para desánimo suyo, cuando la obra

---

<sup>745</sup> Constantino Láscaris, «Dos notas sobre Rubén Darío», *Crátera* (1966), pp. 7-14; «Carlos Martínez Rivas», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 299 (mayo de 1975), pp. 474-476; «Zoón optometrón», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XV, 42 (diciembre de 1977), p. 380; y «José Coronel Urtecho», *Revista del pensamiento centroamericano*, XXXI, 150 (enero-marzo de 1976), pp. 90-94. *Revista del pensamiento centroamericano* tuvo sus orígenes en *Revista conservadora*, importante publicación en la Centroamérica de la época cuyo primer número vio la luz en Nicaragua en agosto de 1960 bajo la dirección de Joaquín Zavala Urtecho y con Orlando Cuadra Downing como jefe de redacción. Entre los números 46 (julio de 1964) y 140 (mayo de 1972) cambió de nombre a *Revista conservadora del pensamiento centroamericano*, al que le siguió, tras el número doble 141-142 (junio-julio de 1972), el de *Revista del pensamiento centroamericano*. A lo largo de todos esos años Láscaris se mantuvo ligado a la publicación por motivos tanto de afinidad personal con sus promotores como de concordancia con la línea editorial que aquella mantenía. En mayo de 2008 y editada por José Mejía Lacayo tomó por título *Revista de temas nicaragüenses*, publicándose en línea.

<sup>746</sup> Constantino Láscaris, «Prólogo», en Jorge Charpentier, *Rítmico salitre*, San José, Editorial Costa Rica, 1968.

<sup>747</sup> Constantino Láscaris, *De Salomón a Demóstenes Smith*, San José, [s. n.], 1972.

<sup>748</sup> Cuenta la anécdota Carlos Porras, <https://mislibrosconnotas.blogspot.com/2017/10/articulos-de-constantino-lascaris.html>. De la admiración de Láscaris por Martínez Rivas da prueba el citado artículo de mayo de 1975 de *Cuadernos Hispanoamericanos*, en el que aquél recordaba sus tiempos universitarios: «No he olvidado una página de prosa que me leyó una vez en mi cuarto del Colegio Mayor «Cisneros». Una minuciosa descripción de la micción. Creo que no la ha publicado todavía. Era una joya». LÁSCARIS (1975b: 474).

<sup>749</sup> Valga como muestra de esa pulsión el poema «Jadeo de manigordo». «Con mi zamba patinegra entre mis brazos / dedicado a hacer feliz a mi zamba patinegra, / mordisqueando su orejita de charol, / yo me daba por entero, / yo Demóstenes Smith la sacudía / y me la daba por entero. / La muy ladrona se abría como un aguacate maduro, / como una guanábana que destila felicidad / y me devoraba entre sus muslos

se publicó apenas despertó impacto alguno, y el poeta, herido en su orgullo, se reafirmó en su silencio público.

Dejando a un lado la pasión poética, Láscaris mantuvo vivo el interés manifestado en Madrid por la problemática de la educación, adecuado ahora a la nueva realidad que le correspondía vivir. Se olvidó de los colegios mayores, que tanto le habían ocupado entonces, pero mantuvo su atención centrada en la enseñanza media y superior, así como en la impartida en las Escuelas Normales.<sup>750</sup> A ello sumó como tema preferente el de la implantación de las reformas propuestas en el meridiano de la década de 1950 por las autoridades universitarias del país centroamericano (departamentalización, Estudios Generales, doctorado en Filosofía),<sup>751</sup> el de la investigación humanística y científica,<sup>752</sup> y el del desarrollo de las enseñanzas técnicas.<sup>753</sup> Se trató de una atención planteada desde una perspectiva holística de la problemática educativa, orientación que signó muchas de las páginas que escribió tanto en publicaciones editadas en Costa Rica como en algunas otras con las que venía colaborando desde sus años en España.<sup>754</sup> En cualquier caso y dada su condición profesional, mantuvo como epicentro de su producción escrita sobre tema docente la enseñanza de la filosofía, muchos de cuyos materiales le sirvieron de apoyo a sus clases en la UCR. Ahí destacaron trabajos como la selección mecanografiada de textos filosóficos que preparó en 1957, *Antología*, o la *Antología filosófica. Antropología y filosofía práctica* de 1959, referidos ambos en el apartado anterior. Unos materiales renovados cada poco tiempo por otros de similar calado que se vieron acompañados por diversas contribuciones de carácter histórico aparecidas en publicaciones especializadas en educación y filosofía.<sup>755</sup>

---

prietos como un pulpo. / Me deje exprimir entero / hasta quedarme yerto, / dichosamente vacío sobre su pulpa sazónada, / feliz de darme yo tomándola devoradora. / Y sonreía / los gordos labios abiertos al aire / con leve jadeo de manigordo ahíto". Cito a partir de <https://mislibrosconnotas.blogspot.com/2017/10/articulos-de-constantino-lascaris.html>.

<sup>750</sup> Constantino Láscaris, «La Filosofía en las Escuelas Normales», en *Proyecto Principal de Educación*, [s. l.], Unesco/América Latina, 1963, pp. 21-27; y «Los cursos experimentales de Filosofía en la Segunda Enseñanza de Costa Rica», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 24 (1964), pp. 111-164.

<sup>751</sup> Constantino Láscaris, *Teoría de los Estudios Generales* (selección), San José, Universidad de Costa Rica, 1958; «Estudios de doctorado en Filosofía en la Universidad», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VIII, 27 (julio-diciembre de 1970), pp. 187-193; y «Primer seminario del Departamento de Filosofía (18,19 y 20 de junio de 1969). Informe sobre el Doctorado en Filosofía», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VIII, 27 (julio-diciembre de 1970), pp. 195-196.

<sup>752</sup> Constantino Láscaris, «Las ciencias y sus complejos», *Índice*, 180 (diciembre de 1963); y «La investigación», en *II Congreso Universitario (San José)*, San José, Universidad de Costa Rica, 1966.

<sup>753</sup> «Educación general y profesionalismo», en *Proyecto Principal de Educación*, [s. l.], Unesco/América Latina, 1962, pp. 47-53.

<sup>754</sup> En Costa Rica: «El pecado original de la didáctica», *El Sol* (30 de noviembre de 1958); «Bibliografía sobre Filosofía de la Educación», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 24 (1964), pp. 73-79; *Educación y desarrollo humano* (compilación de textos de Carlos Monge Alfaro), San José, Universidad de Costa Rica, 1965; y «Perspectivas educativas en el Guanacaste», en *Conferencia sobre el Guanacaste (Liberia)*, San José, Ministerio del Trabajo, 1967. En España: «La intransmisibilidad del saber», *Revista Española de Pedagogía*, XV, 57 (enero-marzo de 1957), pp. 3-14; y «Filosofía de las vacaciones», *Revista de Educación*, VII, XVII, 75 (segunda quincena de febrero de 1958), pp. 1-3.

<sup>755</sup> «El platonismo a través de la Historia de la Pedagogía», *Estudios Pedagógicos*, 20 (1957), pp. 17-25; «La enseñanza de la historia de la filosofía griega», en *I Congreso Español de Estudios Clásicos (Madrid)*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, 1958, pp. 257-259; *Concepto de Filosofía y teoría de los métodos del pensamiento*, San José, Universidad de Costa Rica, 1959; *Antología de fundamentos de filosofía*, San José, Universidad de Costa Rica, 1961; «La Filosofía en la Enseñanza Superior soviética» (traducción), *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 24 (1964), pp. 105-109; *Antología de filosofía*, San José, Universidad de Costa Rica, 1965; *Estudios de Filosofía moderna*, San Salvador, Ministerio de Educación, 1965; *Antología de filosofía. Siglo XIX*, San José, Universidad de Costa Rica, 1968; y *Antología de fundamentos de filosofía*, San José, Universidad de Costa Rica, 1969.

Igualmente conservó grabados en su brújula los nombres de aquellos insignes pensadores de la cultura occidental que traía consigo desde el otro lado del océano. Platón, los filósofos pitagóricos griegos y sus contrarios romanos, la *Alexiada* de la emperatriz bizantina Ana Comnena, san Agustín y santo Tomás, Quevedo, Descartes y su *Discurso del método*, además de su siempre cercano Husserl y sus saberes fenomenológicos. A ellos sumó los de Heráclito de Éfeso y Parménides de Elea, al calagurritano Aurelio Prudencio, a Nicolás de Cusa, Pascal y Antonio Machado, además de continuar su labor de traducción con títulos como *Concepto de libertad* (1965) del filósofo napolitano Franco Lombardi. Y a esa nómina de nombres clásicos añadió algunos otros que posiblemente acababa de descubrir, intelectuales centroamericanos como el salvadoreño José María Cañas, el nicaragüense Augusto César Sandino o los costarricenses Jorge Volio, Max Jiménez, Moisés Vincenzi, Abelardo Bonilla o José Guillermo Malavassi.

Sería precisamente con este último con el que Láscaris prepararía *La carreta costarricense* (1975).<sup>756</sup> Concluida en 1970 su etapa ministerial en Educación Pública y dedicado de lleno a la fundación de la primera universidad privada del país, la UACA, que como sabemos se inauguraría en el año 1976, Malavassi era una de las más importantes personalidades de la vida nacional además de exalumno y compañero de despachos del aragonés. También eran amigos, y en calidad de tal lo había reivindicado –además de intelectual y políticamente– Constantino Láscaris en uno de sus artículos, «Concepto y método de la Malavassíada» (1972).<sup>757</sup> Con esos antecedentes no es extraño que ambos colegas hubiesen decidido escribir a dos manos una obra menor, la cual dedicaron al estudio del carro en Costa Rica, un útil campesino que por sus breves dimensiones era conocido en el país como carreta.

En el libro se contaba cómo, tras ser introducida por los españoles, esa carreta había sufrido un proceso evolutivo por el cual sus dos ruedas de radios habían sido sustituidas por otras compactas, para posteriormente, allá por los comienzos del siglo XX, comenzar a ser pintada y decorada con motivos alegres y coloristas, práctica que se popularizó a partir de 1920. Esas modificaciones propiciaron que, sin perder su uso originario, la carreta derivase en un elemento artístico y folclórico representativo de la cultura del trabajo e íntimamente ligado a la identidad nacional de Costa Rica. Usada todavía cuando Láscaris y Malavassi la hicieron protagonista de su libro, los primeros en estudiar el arte de las carretas habían sido Emilia Prieto, en un artículo del año 1931, y Gilbert Laporte, seguidos años después por Carmen Lyra. Pero en 1975 el nuevo ensayo histórico-artístico escrito por los dos académicos despedía un aroma distinto al de las obras publicadas por Prieto, Laporte y Lyra unas cuantas décadas atrás; como sucedía con muchos de los títulos de los pensadores del nacionalismo costarricense que venimos estudiando, mediados los años setenta del siglo XX la lectura de *La carreta costarricense* provocaba, inevitablemente, nostalgia por un pasado todavía cercano, pero del todo ido, y de esa sensación resultaba su auténtico valor.

---

<sup>756</sup> LÁSCARIS, Constantino y MALAVASSI VARGAS, José Guillermo, *La carreta costarricense*, San José, Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, 1975. La obra abrió la colección Del Folclor. Junto a Láscaris, que figura como profesor de Filosofía Clásica y director del Instituto de Estudios Centroamericanos de la Universidad de Costa Rica, y Malavassi, otros autores escribieron pequeños textos.

<sup>757</sup> LÁSCARIS, Constantino, «Concepto y método de la Malavassíada», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, X, 30-31 (1972), pp. 3-4.

Un año más tarde apareció publicada por Editorial Costa Rica una selección de diecisiete artículos y textos diversos elaborada por Constantino Láscaris para su edición en forma de libro. Se imprimieron 2.000 ejemplares y llevó por título *Palabras*.<sup>758</sup> Una obra que sería continuada en 1983 por la varias veces citada *Cien casos perdidos*, reunión de unas cuantas de sus muchas colaboraciones en la página 15 de *La Nación* –no eran cien, pese al título, sino noventa y tres– también preparada por Láscaris para esa misma editorial y que rechazada por ésta publicaría la Universidad Autónoma de Centro América de forma póstuma. En relación con ese rechazo y en un acto de desagravio ante la familia del autor realizado el día 5 de julio 1983 con motivo de la aparición del libro, Malavassi Vargas pronunció unas palabras en las que explicaba lo sucedido en el verano de 1979 con esa obra que fueron casi inmediatamente reproducidas por el periódico *La Nación*:

Pidió a la Editorial Costa Rica que se los publicara y en este trámite tuvo su último disgusto en esta vida. En una carta que le remitió el 26 de junio de 1979 al Dr. Federico Vargas Peralta, entonces Presidente de la Editorial Costa Rica, le dice en la parte que interesa:

"Hace poco presenté a la Editorial un libro, CIEN CASOS PERDIDOS, y he recibido a vuelta de correo la notificación de que la Editorial acordó no editar colecciones de artículos./ Calculo en cuarenta a cincuenta las ediciones hechas de esta índole. Me ha extrañado que fuera al llegar la mía, cuando se tomara el acuerdo novedoso./ Por todo ello, he pensado que en una Editorial en que no interesa un libro mío, tampoco han interesado gran cosa los otros y yo he perdido la mucha paciencia que tengo. Deseo terminar mis relaciones con la Editorial, aunque esta frase es presuntuosa, pues de hecho es la Editorial la que ha languidecido sus relaciones conmigo./ Les deseo toda la suerte en el futuro como Editorial./ Lo saluda atentamente (f) Constantino Láscaris".<sup>759</sup>

Dice Carlos Porras que a Editorial Costa Rica no le interesó el nuevo proyecto debido a su experiencia negativa con publicaciones similares anteriores, según la cual ese tipo de obras no eran muy apetecidas por el público (no dice nada sobre si en ese planteamiento pesaba la suerte comercial que pudiera haber corrido *Palabras*).<sup>760</sup> Y aunque con carácter general la política de no editar colecciones de artículos de opinión aparecidos en prensa pudiera estar plenamente justificada por móviles económicos, tal y como afirma Porras, es probable que con un personaje de la fama pública de Láscaris hubiese merecido la pena hacer una excepción, pues sus artículos no eran sólo, posiblemente, los más leídos del país, sino que levantaban frecuentes polémicas, suscitaban numerosas réplicas en los medios y se mantenían flotando en la esfera pública por largo tiempo. En realidad, sin embargo, y dejando a un lado el retraso en la publicación del libro, por lo que se refiere al escándalo que pudiesen provocar ciertos

---

<sup>758</sup> LÁSCARIS, Constantino, *Palabras*, San José, Editorial Costa Rica, 1976. Incluía, y daba como fechas de su primera redacción: «Mi primer testamento», pp. 7-16 (1956), «Muerte y perfección», pp. 17-22 (1963), «Teoría de la farsa», pp. 23-31 (1958), «Las Ciencias y sus "complejos"», pp. 33-38 (1964), «La pregunta por el ser», pp. 39-41 (1970), «El ser de los entes», pp. 43-52 (1972), «La persona», pp. 53-56 (1969), «Destino y providencia», pp. 57-61 (1957), «El humanismo liberal», pp. 63-83 (1969), «Las contradicciones del pragmatismo», pp. 85-96 (1964), «Continentalización y universalización de la razón», pp. 97-100 (1959), «Elogio del nacionalismo o la isla del amor y la guerra», pp. 101-126 (1967), «Filosofía de las vacaciones», pp. 127-133 (1958), «La investigación», pp. 135-142 (1966), «Educación general y profesionalismo», pp. 143-155 (1962), «Nuestra sofística actual», pp. 157-161 (1964) y «Filosofía en las Escuelas Normales», pp. 163-171 (1963).

<sup>759</sup> MALAVASSI VARGAS, José Guillermo, «Cien casos perdidos», *La Nación*, 9 de julio de 1983, p. 15.

<sup>760</sup> <https://mislibrosconnotas.blogspot.com/2017/10/articulos-de-constantino-lascaris.html>.



artículos de Láscaris la cosa no era para tanto, y leídos en la distancia esos textos se nos aparecen más como burlas cariñosas que como sátiras despiadadas, más como señales de aviso dirigidas a una sociedad demasiado satisfecha de sí misma que como demoledoras críticas a sus defectos. A Láscaris le tentó ocupar el lugar del *enfant terrible* en una sociedad en ocasiones demasiado puritana (recordar su defensa en «La yerba» de la legalización de la marihuana), pero a muchos costarricenses les costó entender que en sus artículos gustase tomar a broma temas serios –como cuando había hecho de Ernesto Guevara poco menos que un alegre *boy scout*–<sup>761</sup> y con gravedad asuntos sin trascendencia alguna.

Hemos repasado lo escrito por Constantino Láscaris en Costa Rica y atendido a sus aproximaciones a la poesía, a sus trabajos sobre pedagogía y enseñanza de la filosofía, a sus reinterpretaciones de nombres clave del pensamiento occidental y a sus primeros acercamientos a intelectuales americanos de los que hasta llegar a ese continente lo desconocía casi todo. Asimismo, nos hemos asomado a títulos como *La carreta costarricense*, escrita junto a Malavassi, o a las recopilaciones de artículos anteriormente publicados que fueron *Palabras* y *Cien casos perdidos*. A cuenta de estas y de otras obras de las que venimos hablando, y de algunos de los títulos que nos faltan por ver, podemos apuntar ya algunas características sustanciales del pensamiento de Láscaris en Costa Rica y de su transformación respecto a su pasado español. Señalaré tres.

Un primer rasgo sería el acrecentamiento respecto a su etapa en España de un pensar dominado por un sentido ágil, nada escolástico, de la vigencia contemporánea de las ideas clásicas. Si Láscaris continuó trabajando a Platón hasta el final de sus días no fue para rememorar con insistencia al sabio heleno, sino para poder aplicar el pensamiento y el logos racional que aquél representó a la Costa Rica del tercer cuarto del siglo XX. Derivado de ese pensar práctico, Láscaris consideró preciso evitar convertir el aprendizaje en una repetición de lo ya expuesto o en una generalización de ideas abstractas, y así lo señaló en uno de los muchos materiales que preparó para sus clases en la UCR, el ya citado *Concepto de Filosofía y teoría de los métodos del pensamiento*, que reunía los textos de los que pensaba servirse para comenzar sus lecciones como director de la cátedra de Filosofía de los Estudios Generales en el siguiente curso de 1960. Ahí y refiriéndose a un tema que le era grato, el método histórico (recordar sus disquisiciones sobre el particular en su «Introducción» del año 1955 a *La filosofía española* de Marcelino Menéndez Pelayo), escribió que dicho método debía ser experimental, reductivo y singular, pues según su parecer no cabían las generalizaciones dentro de la historia como ciencia. A consecuencia de esa concreta necesidad de lo experimentable, la cual podemos asociar al reinado de la particularidad, continuaba diciendo que si un historiador expresaba un enunciado general y no singular “habrá hecho Filosofía de la Historia, pero se ha salido de la Historia como Ciencia”.<sup>762</sup> Al aplicar ese método de pensar a su trabajo como filósofo, Láscaris puso de manifiesto su querencia por una historia de la filosofía antes que por las reflexiones que le son propias a un saber filosófico puro. Es por ello por

---

<sup>761</sup> Constantino Láscaris, «El Ché, patrono de los exploradores», *La Nación*, 10 de agosto de 1968, p. 15; y «De nuevo con el Ché», *La Nación*, 3 de septiembre de 1968, p. 15. El foco de Guevara en la selva boliviana y con él su comandante había sido aniquilado hacía apenas un año cuando Láscaris lo “santificó”.

<sup>762</sup> LÁSCARIS (1960a: 63). Cito por la segunda edición.

lo que sus coetáneos en la academia hablaron de él como de un “historiador de las ideas” o un “historiador del pensamiento”,<sup>763</sup> recordando, como hizo el canario Plutarco Bonilla, haberle oído pronunciar en una conversación que él no era filósofo si no “historiador de la filosofía, que no es lo mismo”.<sup>764</sup> De esta forma, en Costa Rica su empirismo y sentido práctico se afiló, y aunque continuó abordando temas y autores clásicos de la filosofía universal, lo hizo buscando la lección que de ellos pudiese obtenerse en el presente (la necesaria racionalidad de la vida pública, la bondad de la convivencia pacífica, lo adecuado de la liberalidad en las costumbres o del respeto al individuo), además de apreciar en sus trabajos lo concreto por encima de lo que pudiera imponer el conocimiento teórico anteriormente aprendido.

Otro rasgo de mutación de su pensamiento una vez llegado a América se liga al más nebuloso ámbito de la religión. Si como en su momento vimos Láscaris no estuvo nunca tentado por la noción de hispanidad, tampoco lo estuvo por el catolicismo intransigente y combativo en que ésta se sustentaba. En ese sentido y más allá de intentar no alterar el respeto que por entonces se imponía en España para con la práctica pública de la religión católica (una consideración que cualquiera que deseara medrar académicamente en el país debía al menos cuidarse de mantener), nada de lo que sabemos de su persona nos hace pensar que Láscaris fuese un católico practicante. Y no me refiero con esta suposición a que por imperativo familiar y en tanto que heredero de la bizantina Casa de Láscaris profesase el credo ortodoxo, cosa que no hizo, sino a que no hay prueba alguna que permita afirmar que mientras vivió en España se viese afectado hondamente por cuestiones de fe. Como dije en un apartado anterior, él mismo manifestó su posición escéptica ante los ritos religiosos adquirida en sus años de niñez entre los jesuitas zaragozanos, de la que derivó una profunda aprensión ante toda creencia basada en el dogma. Una característica que acentuó su traslado a Costa Rica, donde sus escritos y, sobre todo, los testimonios de quienes le rodearon, dieron cuenta de su parecer agnóstico y de su definitivo apartamiento de la práctica católica. Valga la siguiente anécdota. Ya en San José, cuando se disponía a matricular a sus hijas, Ana Isabel y Tatiana, en un colegio religioso (desconozco si instigado por su mujer, Elena Galina, o por cualquier otro motivo de carácter práctico), debió rellenar un formulario en el que se solicitaba información sobre la religión del firmante. En el espacio reservado para ello escribió, a modo de broma, pero posiblemente disgustado por la intromisión en su libertad de conciencia: taoísta.<sup>765</sup>

Burlas e incomodidades personales aparte, es posible afirmar que si en España trató con prudente distancia aquellas cuestiones que pudieran tener que ver con las creencias religiosas (recordar, más allá de su cercanía a hombres de Iglesia como el calandino Manuel Mindán, su principal valedor en el Instituto de Filosofía Luis Vives, su irreverente “firma” en la ponencia que junto a su amigo Gustavo Bueno presentó al XIX Congreso Mundial de *Pax Romana* del año 1946), en Costa Rica tal distancia se acrecentó. A ello contribuyó en gran medida el distinto hábitat social existente en uno y

---

<sup>763</sup> MURILLO (1982: 83).

<sup>764</sup> BONILLA (2004: 224).

<sup>765</sup> Narra la anécdota Plutarco Bonilla, quien afirma se la contó Láscaris “con su característica y como medio reprimida sonrisa”. BONILLA (2004: 221).

otro país, lo que pudo conferirle un mayor grado de libertad, pero también su cada vez más acusado impulso por dilatarse como un intelectual agnóstico. A ese envite podemos atribuir lo dicho en «Muerte y perfección» (1958),<sup>766</sup> artículo en el que la vida y la muerte se resolvían en el plano de lo estrictamente natural, manifestada dicha tensión en un movimiento circular pensado como infinito delimitado, a la manera propuesta por Parménides de Elea en el siglo IV a. C. en su poema didáctico *Sobre la naturaleza*. O lo escrito en «La persona» (1968),<sup>767</sup> en el que “hombre” era un concepto puramente zoológico sobre el que el autor construía al ser, a la persona, que dejaba así dispuesta para su estudio desde una perspectiva antropológica, no religiosa. Sin caer en excesos en uno u otro sentido, quizá lo más adecuado sería decir que del estoicismo de médula cristiana que lo había acompañado en sus primeros tiempos, y que la lectura de sus trabajos de aquellos años complica negar, Láscaris transitó hacia un epicureísmo y un sensualismo cada vez más típico de él, reflejo del enfriamiento de su sentir católico y de un agnosticismo creciente, exteriorizado en una deriva de su interés hacia otras áreas de aplicación filosófica, menos vinculadas a la espiritualidad y nada escolásticas.

Finalmente, un tercer rasgo de la transformación de su pensamiento puede vincularse a lo procedimental. Por lo que sabemos, las fuentes documentales y los recursos informativos a los que tuvo acceso en Costa Rica, en relación con los que había dispuesto en España, le hicieron cambiar no sólo algunos de sus temas de investigación, sino también sus métodos de trabajo. Como recordaría en su obituario José Guillermo Malavassi, al descubrir la carencia en San José del acervo bibliográfico del que hasta entonces había podido disfrutar en Europa para sus labores de investigación, el recientemente nombrado profesor de la UCR comprendió la imposibilidad de seguir compitiendo desde su nuevo destino con proyectos dotados de esos elementos básicos de referencia. Ahí decidió dar un vuelco a la orientación de sus actividades investigadoras, pues consideró que había que trabajar nuevos temas y hacerlo con enfoques también nuevos. Distintas preguntas para distintos problemas, podríamos decir. Se trató sin duda de un obligado sacrificio y un profundo giro en la orientación de su empeño intelectual que, sin embargo y como el propio Malavassi reconoció, por los provechosos réditos que de él resultaron debe ser valorado como una de las mayores aportaciones de Constantino Láscaris a la cultura en Costa Rica.<sup>768</sup>

#### **4.3. Una trilogía sobre la historia de las ideas en Centroamérica: *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica (1965)*, *Historia de las ideas en Centroamérica (1970)* e *Ideas contemporáneas en Centroamérica (1838-1970) (1989)***

Hasta mediado el siglo XX no fue frecuente oír hablar de historia del pensamiento o de historia de las ideas como objeto de estudio propio de Latinoamérica. Quienes en esa parte del mundo se dedicaban a ese tipo de quehaceres eruditos preferían hablar de historia de la filosofía, según la tradición importada de la vieja Europa. Hubo que esperar

---

<sup>766</sup> Constantino Láscaris, «Muerte y perfección», *Revista de Filosofía*, 84 (1958), pp. 123-128. Reproducido en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 13 (julio-diciembre de 1963), pp. 3-6, por la que cito. LÁSCARIS (1963).

<sup>767</sup> Constantino Láscaris, «La persona», *Planifamilia* (octubre de 1968). Reproducido en *Palabras*, por la que cito. LÁSCARIS (1976a: 53-56).

<sup>768</sup> MALAVASSI VARGAS (1982: 87-88).

a que el filósofo e historiador uruguayo Arturo Ardao publicase un artículo titulado «Sobre el concepto de historia de las ideas» (1956) para que dicha noción ganase cierta fama, que sería continuada en la siguiente década en los trabajos de intelectuales como el historiador argentino José Luis Romero y ya en los setenta en los de su compatriota el filósofo Arturo Andrés Roig. La apuesta de estos tres académicos del cono sur americano respecto al asunto aquí tratado era simple: las doctrinas filosóficas son tan sólo una parte del conjunto de ideologías y formas de pensamiento atribuibles a una determinada sociedad, y es preciso atender a ese conjunto para acceder al conocimiento de la mentalidad hegemónica de la época en que esa sociedad se asienta. Por ello, tanto desde el punto de vista metodológico como conceptual, era necesario abordar la historia de la filosofía desde el interior de una más general historia del pensamiento o historia de las ideas.

La originaria propuesta de Arturo Ardao de una historia de las ideas que absorbiese a la de la filosofía en América Latina llegó el mismo año en el que Constantino Láscaris aterrizó en La Sabana. Si consideramos que al poco de asentarse en el país comenzó a viajar por él y a tomar notas para su primera gran obra americana, *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, y que esa obra, pese a publicarse en 1965, aparece datada en “*San Pedro, Costa Rica, a 31 de enero de 1962*”,<sup>769</sup> nos daremos cuenta de que tal vez era todavía demasiado temprano para que su autor, siendo además filósofo, prescindiese del concepto sobre el que gravitaba su profesión a la hora de dar título a su trabajo.

En cualquier caso y dejando por el momento la cuestión nominativa a un lado, en este su primer ensayo sobre la historia del pensamiento en Centroamérica –historia a la que se acercó desde el rincón de ese espacio físico que hasta entonces mejor conocía, Costa Rica– podemos advertir algunas de las particularidades que luego se prolongarían en los otros dos textos que conforman la trilogía que ahora comentamos, *Historia de las ideas en Centroamérica e Ideas contemporáneas en Centroamérica (1838-1970)*. Entre esas singularidades compartidas cabe reseñar el acopio de un importante volumen de fuentes documentales que tenía que ver con el deseo de Láscaris de compilar un repertorio de referencias históricas primarias para América Central, deseo que vimos trató de institucionalizar al ser nombrado director, a comienzos de 1973, del Instituto de Estudios Centroamericanos, el IECA.<sup>770</sup> También resulta llamativa la abundancia de notas aclarativas y referencias bibliográficas existentes en dichas obras, en muchos casos comentadas estas últimas por el autor. Tales particularidades, más allá de lo que pudieran tener de nota curiosa, interesan en tanto ilustran el interés del filósofo aragonés por la investigación de lo concreto, de las formas más precisas en las que se expresa el

---

<sup>769</sup> LÁSCARIS (1965: 10).

<sup>770</sup> Es hora de decir que los proyectos de reunir fuentes históricas centroamericanas impulsados por Constantino Láscaris quedaron muy lejos de los objetivos que éste se propuso, una muestra más de su postrer relegamiento en los círculos de poder académico. Así lo confesó el interesado: “Pensé: las Universidades deben (y pueden) hacerlo. Y me puse a la obra. Plané [sic] en la Universidad de Costa Rica una colección de fuentes históricas; recibí apoyo del Rector Eugenio Rodríguez y una subvención del Instituto de Cultura Hispánica, pero, al primer cambio de autoridades, estas declararon que estudiar Centroamérica no entra en las prioridades. No me interesa escharbar en los detalles. Simplemente es una actitud concorde con el presentismo que, en lugar de estudiar el pasado, se refugia en un activismo de apariencias”. LÁSCARIS (1976b: 93).

conocimiento humano, realizada desde la fidelidad a los datos medibles y con la máxima exactitud posible. Alejado así del estudio de cuestiones teóricas de carácter abstracto o de modelos ideales, y dada su aspiración por resaltar la manifestación de una determinada forma de pensamiento, sus historias de ideas filosóficas, su exposición de corrientes, figuras y pareceres intelectuales, lo son de análisis antes que de interpretación. Ello nos recuerda, al leerlo, la labor investigadora, el estilo y la forma de transmitir sus ideas desarrollada en España por Marcelino Menéndez Pelayo, a quien sabemos aquél venía trabajando con frecuencia.

Una vez enumerados y definidos algunos de los principales rasgos de la citada trilogía, nos centraremos en la primera de sus obras, *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*. El libro se estructura en una serie de apartados organizados cronológicamente en la primera parte de los cuales, de carácter marcadamente descriptivo, se ofrece una reseña histórica del periodo en cuestión, seguida de una reseña biobibliográfica de sus pensadores más destacados y la correspondiente bibliografía crítica. En ocasiones hay menciones específicas a instituciones educativas – la Casa de Enseñanza Pública de San José o la Universidad de Santo Tomás, en el siglo XIX; la UCR, en el XX– o a situaciones más particulares de la pedagogía en Costa Rica, especialmente las vinculadas a la enseñanza de la filosofía. Esa estructura y el modo de presentar los distintos tiempos y protagonistas históricos da como resultado, como bien señaló Manuel Fernández Vélchez, la exposición en cada uno de los capítulos de una revista de informes de los que no se sigue ningún mensaje genérico, ninguna tesis o lección en espera de lector.<sup>771</sup> Un estilo de análisis intelectual caracterizado por la falta en un primer plano de una exposición de interpretaciones, excepto si éstas son absolutamente necesarias, que puede definirse de casi impresionista, ligado a la veta fenomenológica del autor.

En lo más concreto, la labor de Constantino Láscaris estuvo motivada por su interés en saber qué habían pensado, fuera lo que fuese, quienes habían habitado la tierra que él ahora pisaba, una serie de gentes carentes a su parecer de sensibilidad histórica pero con una profunda conciencia de colectividad humana y capacidad de convivencia en sociedad. Siguiendo muchos de los tópicos del pensamiento nacionalista costarricense, incluido en éste a un Mario Sancho al que en esa materia no dudaba en tomar como figura de autoridad, Láscaris sentenciaba que debido a ese tipo de conciencia colectiva el pensamiento en Costa Rica se había dirigido hacia la filosofía social en lugar de a la filosofía de la historia.<sup>772</sup> También hacía caso al tópico instaurado allá por el año 1937 por Carlos Monge Alfaro en «Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII» respecto a que desde esa centuria existía en el país una conciencia histórica políticamente democrática y tendente a la igualdad social.

Abundando en lo dicho unas líneas atrás respecto a su cuidado por compilar un repertorio de fuentes históricas que pudieran servirle de base documental, Láscaris creyó que la búsqueda de unas ideas filosóficas costarricenses sólo era posible si previamente

---

<sup>771</sup> FERNÁNDEZ VÉLCHEZ (2014b: 114).

<sup>772</sup> LÁSCARIS (1965: 9). Además de en las *Memorias* (1962) de Mario Sancho, Láscaris basaba sus afirmaciones en lo escrito por Mario Fernández Lobo en su tesis de grado en la UCR, *Historia documental del pensamiento costarricense* (1956).

reunía los materiales que pudiesen sustentar ese empeño. Por ello y en el primer párrafo de la introducción escribió:

*A lo largo de los cinco años que llevo residiendo en Costa Rica, he procurado documentarme sobre las producciones nacionales. Ahora he puesto en orden el resultado de esas lecturas mías. He cuidado especialmente de recoger el material bibliográfico en la forma más completa que me ha sido posible, lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que sea completo.*<sup>773</sup>

Una vez realizado ese acopio bibliográfico, desarrolló su investigación a partir de un amplio marco cronológico que dejando a un lado la época prehispánica –carente a su parecer el indígena, en línea con lo aventurado por Luis Barahona en *El ser hispanoamericano*, de logos filosófico– se iniciaba con la conquista y alcanzaba el momento mismo en que redactaba la obra, los comienzos de la década de 1960. Y de esos siglos coloniales hizo antesala de la forma de ser costarricense, signada por la topografía de un país montañoso con un área central conformada por valles pequeños que propiciaban el aislamiento y una climatología con sólo dos estaciones, una seca y otra húmeda. Los montañeses que poblaban ese escarpado país se habían aislado, apegados a su rincón, formando clanes agrarios y localistas articulados en torno a unas pocas familias coexistentes.<sup>774</sup> Esa Costa Rica colonial, germen de la nación independiente, era la misma de la que habían hablado los pensadores nacionalistas que vimos en el capítulo anterior y, en ese sentido, la misma de la que hablaría unos años después Constantino Láscaris en *El costarricense*.

Proseguía el libro con la Costa Rica de la primera mitad del siglo XIX, donde el autor destacó como pensadores preminentes al diputado en las Cortes de Cádiz, Florencio del Castillo, a los liberales Rafael Francisco Osejo, Víctor de la Guardia y José Toribio Argüello y al conservador José Santos Lombardo. Luego, en la segunda mitad, a los que definía como “liberales ilustrados” Nazario Toledo, Nicolás Gallegos, José María Castro Madriz, Bruno Carranza y Lorenzo Montúfar; a los “doctrinarios católicos” Domingo Rivas, Bernardo Augusto Thiel y Juan de Dios Trejos; a los positivistas Máximo Jerez, Mauro Fernández, Antonio Zambrana y José Torres Bonet;<sup>775</sup> y a los krausistas José María Céspedes, Salvador Jiménez y, como no, a los canarios Valeriano y Juan Fernández Ferraz. El capítulo IV y último, dedicado a la Costa Rica del XX, se detenía en un primer apartado en los ideales políticos del anarquismo, bajo cuya influencia colocaba a Alberto Masferrer, Elías Jiménez Rojas, Joaquín García Monge y Omar Dengo Guerrero (estos dos últimos, decía, fuertemente influenciados por Unamuno); en el liberalismo que representaban las figuras de Ricardo Jiménez Oreamuno, Cleto González Víquez, Juan Trejos Quirós, Hernán G. Peralta Quirós y Norberto de Castro y Tosi;<sup>776</sup> en el

---

<sup>773</sup> LÁSCARIS (1965: 7).

<sup>774</sup> LÁSCARIS (1965: 15).

<sup>775</sup> José Torres Bonet fue un republicano catalán exiliado entre 1880 y 1884 en Costa Rica, donde ejerció como subdirector del Instituto Nacional (1880-1882) y luego como su director (1882-1884), además de impartir en dicho centro docencia en ciencias y filosofía. “Hombre de amplia formación filosófica, tuvo importancia para la difusión del positivismo de Comte en Costa Rica. Profesaba un socialismo mitigado. Fue mayor su influencia personal que la de sus escritos”. LÁSCARIS (1965: 203).

<sup>776</sup> Este de Castro y Tosi, nacido en 1921 en San José, formaba parte de quienes defendían la legitimidad dinástica familiar de los Láscaris Comneno. Pasados los años y agraciado por el padre de Constantino,

“socialcristianismo” del reformista Jorge Volio Jiménez (discípulo a comienzos de siglo en la Universidad Católica de Lovaina de monseñor Mercier), Víctor Manuel Sanabria Martínez y Rafael Ángel Calderón Guardia (educado también en el círculo de Lovaina y guiado por el Código de Malinas y la doctrina de la justicia social cristiana); y en el “socialestatismo” defendido por Carlos Monge Alfaro, Rodrigo Facio Brenes (de quien destacaba su concepción del Estado según los postulados de Luis Recaséns Siches), Isaac Felipe Azofeifa, el padre Benjamín Núñez, Daniel Oduber Quirós, Eugenio Rodríguez Vega, Luis Alberto Monge y, por supuesto, José Figueres Ferrer, de quien decía era “el político costarricense de mayor repercusión internacional, y uno de los pocos del continente con ideas propias”, además de dotado de un ideal mesocrático plasmado en sus escritos sobre tres ideas centrales: “la libertad del individuo, la solidaridad en la producción, la solidaridad continental”.<sup>777</sup> Seguía su repaso a las ideas políticas presentes en la Costa Rica del segundo cuarto del siglo XX hablando del “solidarismo”, que definía como una especie de tercera vía entre capitalismo y comunismo representada en el país por Alberto Martén Chavarría, partícipe del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales y cercano según Láscaris a la “justicia social” preconizada por José Ortega y Gasset.<sup>778</sup> Y lo concluía con el marxismo de políticos como Manuel Mora, pensadores como Mario Sancho y los literatos Carlos Luis Fallas, Fabián Dobles, Joaquín Gutiérrez, Carlos Luis Sáenz y Carmen Lira.

La parte última de *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* abandonaba lo cronológico y se dedicaba a los estudios de filosofía en las distintas vertientes que Láscaris a tal efecto consideró: filosofía general, social, ética, estética, teoría de la ciencia, filosofía del Derecho, psicología y filosofía de la educación. En el campo de la filosofía general comenzaba por referirse a Roberto Brenes Mesén, de quien dijo era la figura de mayor calidad literaria de Costa Rica y una de las señeras del continente. Hablaba luego de Moisés Vincenzi, Abelardo Bonilla, Alexander F. Skutch, Teodoro Olarte y Claudio Gutiérrez, a quien identificaba discípulo de Gabriel Marcel y, en temas sociales, de Ortega y Gasset. Advertido de la influencia del Código de Malinas y del cardenal Mercier en Costa Rica, Láscaris se detenía en sus representantes en ese país a través de una doctrina de tintes neoescolásticos propugnada por Claudio María Volio Jiménez –discípulo del cardenal, doctorado en Filosofía por la Universidad de Lovaina en 1896 y ordenado sacerdote en Malinas dos años después– y continuada en su promoción por su hermano Jorge.

De la filosofía social en “un país sin historia” afirmaba su fortaleza, manifestada en un “análisis de la realidad social en busca de las características de la idiosincrasia nacional”.<sup>779</sup> Situaba como filósofos sociales a Rómulo Tovar, Mario Sancho (de quien dijo sus ensayos sociológicos mostraban una fuerte influencia de Ortega), Alejandro Aguilar Machado, Enrique Macaya (a quien definió como un intelectual afrancesado hondamente sacudido por las obras del citado filósofo madrileño) y Luis Barahona, al que

---

Eugenio, con el título de marqués de Barzala, escribiría una laudatoria biografía de éste. Norberto de Castro y Tosi, *Eugenio II, un príncipe de Byzancio*, Madrid, Prensa y Ediciones Iberoamericanas, 1989.

<sup>777</sup> LÁSCARIS (1965: 312, 313).

<sup>778</sup> LÁSCARIS (1965: 338).

<sup>779</sup> LÁSCARIS (1965: 423).

nombraba a cuenta de dos de sus principales títulos, *El gran incógnito. Visión interna del campesino costarricense* y *El ser hispanoamericano*. Proseguía su estudio de la sociología costarricense con el análisis de todos aquellos textos que Láscaris definió como “ensayos de caracterología nacional”.<sup>780</sup> Señalaba como punto de partida de esa corriente de pensamiento introspectivo *El gran incógnito* de Barahona, continuada por Eugenio Rodríguez Vega con *Apuntes para una sociología costarricense*, José Abdulio Cordero con *El ser de la nacionalidad costarricense* y por todos aquellos trabajos aparecidos en el número monográfico de la *Revista de la Universidad de Costa Rica* del año 1954 que, bajo el marbete colectivo de “En busca de nuestro Ser Costarricense”, llevaban las firmas de Carlos Monge, Eugenio Rodríguez Vega, Abelardo Bonilla, Claudio Gutiérrez Carranza, Enrique Macaya y León Pacheco. Incluyó también los artículos que mientras él terminaba de redactar su libro publicó la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* en su número de enero a junio de 1961, a saber: «La búsqueda del propio ser» y «Vigencias básicas costarricenses» de Cordero, «Una República agraria: Costa Rica» de Paul Gaché, «Algunas observaciones sobre una civilización del café» de Philippe Périer y «Las bases de la realidad social costarricense» de Carlos José Gutiérrez. Aseguraba Láscaris que los temas nucleares de dichos ensayos eran el “individualismo y su posible relación con las condiciones geográficas; aislamiento del país; idiosincrasia pacífica y de convivencia democrática; sentido de la libertad civil y política; etc.”.<sup>781</sup> De todos estos títulos hablamos largamente en el capítulo anterior, y no me detengo más en ellos.

Una vez cerrado el apartado dedicado a los principales escritos conformadores de la sociología costarricense, el autor continuaba abordando la enseñanza de la ética en el país en las figuras del ateniense, luego nacionalizado, Pablo Lueros Floru, y en la de Víctor Brenes, de quien afirmaba desde su cátedra de Ética del Departamento de Filosofía de la UCR era uno de los principales divulgadores de las ideas de Unamuno en Costa Rica (además del ya citado «El concepto de fe en Miguel de Unamuno», Brenes había dedicado al filósofo bilbaíno su tesis de Licenciatura). Después, al hablar de la estética, se refería a Rogelio Sotela, Max Jiménez, Rafael Estrada, Francisco Amighetti, Alfredo Cardona y Ricardo Ulloa, con un subapartado que Láscaris denominó de filosofía poética en el que ubicó a Fernando Centeno y a Manuel Picado. Continuaban luego unas páginas de aproximación a la teoría de la ciencia en las que trataba a los biólogos Clodomiro Picado y Antonio Balli, y a los matemáticos Luis González y Roberto Saumells. Así definía al catalán, durante unos años compañero suyo en la UCR:

Prestigioso pensador español, su labor docente y de especulación en Costa Rica ha sido fecunda, tanto en lo personal como en forma de estímulo. La Teoría de la Ciencia y el enfoque filosófico de la Matemática han recibido por su influencia un trato peculiar que logró profundidad y arraigo.<sup>782</sup>

---

<sup>780</sup> LÁSCARIS (1965: 449).

<sup>781</sup> LÁSCARIS (1965: 451).

<sup>782</sup> LÁSCARIS (1965: 519).



Como representante de la filosofía del Derecho habló del discípulo de Rodrigo Facio (y como éste grandemente influenciado por Luis Recaséns), Carlos José Gutiérrez, primer profesor de la Cátedra de Filosofía del Derecho en la UCR. En el ámbito de la psicología, además de en el vitoriano Teodoro Olarte, profesor de esa materia en el Colegio San Luis Gonzaga entre 1949 y 1952, se detuvo en Francisco Cordero, Juan Trejos, Mariano Coronado y Lilia Ramos. Mientras, para tratar de la filosofía de la educación recuperó a los hermanos Fernández Ferraz, Valeriano y Juan, y a los profesores formados en Chile –los “chilenoides”– y Argentina, caso de Brenes Mesén, Azofeifa, Monge Alfaro, Luis Felipe González o Emma Gamboa.

*Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* ponía su punto final con una exposición del estado de los estudios de filosofía en la enseñanza superior de esa nación en la que se atendía a los impartidos en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias y Letras y en la Cátedra de Filosofía del Departamento de Estudios Generales de la UCR, lugares en los que como sabemos Constantino Láscaris ejercía docencia. Y sin duda que una vez consideró los materiales que en su empeño había recopilado, éste hubo de percatarse de que el suyo no era un libro ordinario de historia de la filosofía, sino que más bien pertenecía a ese nuevo campo de estudio recién inaugurado en Latinoamérica por Arturo Ardao de historia de las ideas. Un libro cuyo título fue tomado a broma –cuando no censurado– por buena parte de la comunidad culta de la nación, recelosa de que en Costa Rica hubiesen existido, y pudiese escribirse un libro serio sobre ello, ideas filosóficas. Puede que no entendieran esos críticos que Láscaris no trató de practicar una recopilación de las ideas filosóficas promovidas “desde” Costa Rica, sino de la presencia “en” ese país de éstas, cualesquiera fuese su origen. Por ese motivo no limitó su ensayo a los pensadores costarricenses, pues en él tuvieron cabida los de otras naciones centroamericanas (Montúfar, Osejo o Masferrer) y europeas (Thiel, Gaché, Périer, Luross o Balli), junto a los llegados desde España (Torres Bonet, los Fernández Ferraz, Olarte o Saumells). Además, y tal vez sea esto lo más relevante, al emplear en el título el término “desarrollo”, Láscaris hacía mención a la existencia de un proceso en marcha, abierto e inconcluso, de avance intelectual en un alejado rincón del planeta, la otrora pobre y depauperada provincia de Costa Rica.

En cualquier caso y pese a la minusvaloración que el título e incluso el contenido del libro pudiese haber despertado en su día en parte de la comunidad culta de la nación, tal circunstancia no impidió que en el año de su publicación *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* obtuviese el Premio Nacional de Historia; ni que recién fallecido su autor Roberto Murillo hiciese de la obra una muestra de la toma de conciencia por parte de aquél de su nuevo hábitat, además de ejemplo único en su género; ni que Arnoldo Mora considerase a comienzos del siglo XXI que seguía siendo el estudio que mejor había sabido recoger el pensamiento costarricense; ni que por esas mismas fechas Rosa María Margarit revalidase la opinión de que se trataba del primer trabajo publicado en el país en el que verdaderamente se indagaba en el campo de la historia de las ideas.<sup>783</sup>

Si me he detenido con cierto detalle en el primer libro de historia de las ideas de Constantino Láscaris ha sido a causa de que su concepción y estructura sirvió de modelo

---

<sup>783</sup> MURILLO (1982: 80); MORA RODRÍGUEZ (2004); y MARGARIT (2004).

al autor para la preparación de los dos siguientes títulos de la trilogía, lo que me evitará repetir algo de lo ya dicho. Efectivamente, publicado cinco años después que el anterior, en 1970 salió a la calle *Historia de las ideas en Centroamérica*.<sup>784</sup> Lo primero que debemos resaltar de esta obra es el cambio de enfoque geográfico respecto a la anterior, pues en ella Láscaris abordó el estudio del pensamiento centroamericano en su conjunto y no sólo en una de sus cinco repúblicas. Ese giro venía a reflejar la consolidación de los impulsos de integración que durante la década de los sesenta habían recorrido el istmo, además de los intereses del autor por ofrecer una visión global de la historia de las ideas en América Central. Consecuente con ello, el sello editor pasó de ser un ente de carácter nacional, la Editorial Costa Rica, a otro regional, la Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), esfuerzo que integraba a cinco universidades públicas, una por cada país del área. Un cambio editorial que también estuvo propiciado por haber sido *Historia de las ideas en Centroamérica* elegida para su publicación por el jurado del I Certamen Cultural Centroamericano, dado que éste consideró que el libro abordaba, con un enfoque original y beligerante, uno de los aspectos fundamentales del proceso formativo de la historia de Centroamérica: el de las ideas políticas. Confiados en una buena difusión y venta, los 2.000 ejemplares de la primera edición de *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* pasaron a ser ahora, con *Historia de las ideas en Centroamérica*, 3.000.

En su nueva obra Láscaris incidió en la dificultad de trabajar una historia de las ideas en América Central ante la carencia de una adecuada imagen histórica de esa región en la que insertar aquella, recayendo a su parecer buena parte de la culpa en la inexistencia de una bibliografía sólida dada la falta de repertorios de fuentes históricas fiables. Por ello se vio obligado a viajar por la zona para recopilar información con la que elaborar su nuevo ensayo, entrevistándose con quien pudiera ofrecerle datos solventes y visitando archivos y bibliotecas. En buena medida, los problemas que le habían asaltado cuando se propuso escribir una historia de las ideas en Costa Rica se repetían ahora en el ámbito centroamericano, lo que le obligó a comenzar por hacerse una interpretación personal de la historia de Centroamérica en la que alternó el estudio de doctrinas y facciones políticas, de instituciones, de intelectuales y personajes más o menos ilustres y de manifestaciones culturales, con anécdotas de menor relieve y temas que carácter casi marginal tratados muy al gusto del autor. Así lo destacó, por ejemplo, la ya citada Rosa María Margarit, que aun reconociéndole aciertos señaló que el “texto oscila entre datos precisos y algunas anécdotas, también en el uso de la información histórica”.<sup>785</sup> Aunque también ha habido quien, como Gerardo Mora, ha preferido hacer de *Historia de las ideas en Centroamérica* el “principal punto de referencia general para los estudios de la época”,<sup>786</sup> o quien como Manuel Fernández Vílchez ha visto en ella una obra cuya principal línea argumental:

---

<sup>784</sup> LÁSCARIS, Constantino, *Historia de las ideas en Centroamérica*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana, 1970. La obra se incluyó en la Colección Seis.

<sup>785</sup> MARGARIT (2004).

<sup>786</sup> MORA BURGOS (2009: 1.232).

pone en evidencia las formas de represión y avasallamiento, sin descuidar las formas de educación y la universidad, así como la introducción de las ideas de la Modernidad, la Ilustración y el Liberalismo.<sup>787</sup>

Juicios críticos al margen, *Historia de las ideas en Centroamérica* supuso la afirmación por parte de su autor de que en esa región del mundo habían existido ideas, formas y representaciones prácticas de pensamiento que merecían ser reconocidas y valoradas, que América Central no había sido un páramo para las ideas, un desierto intelectual. Amparado en los proyectos de integración regional a los que venimos haciendo referencia y que Constantino Láscaris en la medida de sus posibilidades trató de alentar, su ensayo fue un estudio de la cultura oral y letrada existente en el istmo desde antes de la llegada de los conquistadores españoles y hasta el año 1838, momento en el que los distintos Estados que conformaban la República Federal de Centroamérica optaron por un proceso centrífugo que concluyó con la definitiva disolución de dicha entidad política central. Tomando, ahora sí, la cosmovisión de las comunidades aborígenes como punto de partida, prosiguió con el examen de las crónicas de la conquista, pasó luego al de las instituciones jurídicas y eclesiásticas coloniales y terminó con el de los escritos de la primera hornada de políticos e intelectuales independientes. Para llevar esto a buen término y como había hecho en *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, los distintos apartados del nuevo libro presentaban una primera parte en la que se contextualizaba históricamente el periodo y se abordaban algunas de sus problemáticas (la esclavitud del indio, los procesos por herejía, los conflictos de jurisdicción, el negro, la población, la situación de la Iglesia), seguida, en su caso, de una reseña biobibliográfica de sus pensadores más destacados y la correspondiente bibliografía crítica.

En el prólogo Láscaris mostraba su preocupación por los que definía como prejuicios de los “historiadores nacionalistas” que hasta entonces habían elaborado las distintas interpretaciones historiográficas tenidas por canónicas. Después, y tras reconocer los dos principales obstáculos con los que tropezó en su pretensión de escribir una historia de las ideas en Centroamérica (la dificultad de determinar los límites de qué eran ideas y que no, y la insuficiente construcción de la imagen histórica de la región), afirmaba haber escrito más “una Historia de la Cultura en Centroamérica, con énfasis en las ideas [...], que una Historia de la Filosofía”.<sup>788</sup> Siendo esto así, considero pertinente añadir que en buena medida se trató la suya de una historia marcadamente política, pues sobre ese modelo historiográfico, casi tanto como sobre el de la historia de las ideas, asentó su libro.

Fiel a su interés por el marco físico en el que se desenvuelven los procesos históricos, ofreció en la introducción una descripción geográfica de Centroamérica atendiendo a su ubicación en el mapa americano, a su peculiar orografía y climatología “que condicionan la vida de plantas, animales y hombres”.<sup>789</sup> Luego y tras afirmar que lo característico de los indígenas de la zona fue el sometimiento sin lucha al conquistador,

---

<sup>787</sup> FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014c: 9).

<sup>788</sup> LÁSCARIS (1970a: 12).

<sup>789</sup> LÁSCARIS (1970a: 17).

hizo del cacique Nicarao, cuyo diálogo en tierras de la actual Nicaragua con el conquistador Gil González Dávila refería a partir de lo expuesto en sus *Décadas* por el cronista Pedro Mártir de Anglería, el primer filósofo de América Central. Después y tras recorrer los siglos XVI y XVII, atendió a la figura del enciclopedista José Antonio Liendo y Goicoechea, nacido en Cartago en el año 1735 y fallecido en Guatemala en 1814, quien le permitió situarse ante los liberales gaditanos de 1812 y mostrar su acuerdo con sus doctrinas, pues excepto “en religión, en que fueron muy conservadoras, en todo lo demás actualizaron liberalmente el Estado”.<sup>790</sup> Y como si tuviese ante los ojos el retrato de familia que su paisano Francisco de Goya pintó, de los reyes y reina unos años antes de esa fecha destronados dijo:

Carlos IV y Fernando VII eran de una catadura moral tan baja y de una contextura humana tan mezquina, que considero mejor no hablar de ellos. Toda acción suya fue nefasta y desmoralizadora, guiada siempre o por vanidad o por envidia. De la madre del segundo sólo diré que con su marido y con su hijo, estaba en compañía de su gusto.<sup>791</sup>

Llegada la independencia y con ella el apartado final del libro, Láscaris dedicó su atención a distintas figuras del pensamiento y la política centroamericana, la mayoría de ellas de ideas liberales. En esa nómina estaban presentes, entre otros, Florencio del Castillo, José Simeón Cañas, José Cecilio del Valle, Rafael Francisco Osejo, José Toribio Argüello, Francisco Morazán, Víctor de la Guardia y Pedro Molina, a su parecer, “el centroamericano de más personalidad y de mayor importancia en la historia de las ideas”.<sup>792</sup> Con esta selección de nombres el profesor aragonés reforzaba su inclinación por la doctrina y los pensadores del liberalismo, la cual había hecho ostensible en su anterior estudio de las ideas en Costa Rica.

1975 es el año que marca el último instante de favor editorial hacia Constantino Láscaris. En esa fecha publicó *El costarricense* y en coautoría con José Guillermo Malavassi *La carreta costarricense*, además de reeditar la primera de sus obras de la trilogía de ideas centroamericanas, que ahora perdió el vocablo “*filosóficas*” para quedar reducida a *Desarrollo de las ideas en Costa Rica*.<sup>793</sup> A partir de entonces tan sólo vería aparecer en forma de monografía la recopilación de artículos que al siguiente año se publicó con el título de *Palabras*. Sabemos, sin embargo, que en ese momento tenía prácticamente concluido y en espera de quien lo editase el tercer volumen de su saga del pensamiento centroamericano, continuación del que había tenido como punto final 1838. Se trataba de *Ideas contemporáneas en Centroamérica (1838-1970)*, que un Láscaris en proceso de alejamiento de los resortes del poder universitario costarricense y definitivamente fracasados sus proyectos educativos y de investigación social en el ámbito regional, no logró publicar. Un hecho que, al parecer, todavía confiado, le sorprendió, pues en el antes citado «José Coronel Urtecho» –artículo que pese a

---

<sup>790</sup> LÁSCARIS (1970a: 343).

<sup>791</sup> LÁSCARIS (1970a: 342).

<sup>792</sup> LÁSCARIS (1970a: 412).

<sup>793</sup> Constantino Láscaris, *Desarrollo de las ideas en Costa Rica*, 2ª ed., San José, Editorial Costa Rica, 1975.

publicarse a comienzos de 1976 en la *Revista del pensamiento centroamericano* estaba datado en septiembre de 1975– su autor anotó:

Varias veces he escrito artículos breves sobre Coronel, y para una obra que espero salga a la luz en 1976, las Ideas Contemporáneas en Centroamérica, escribí dos cuartillas con la pretensión (a priori fallida) de pergeñar los perfiles intelectuales del escritor.<sup>794</sup>

Resultado de ese no hallar editor a su tercer libro fue que éste permaneció olvidado hasta que a los diez años del fallecimiento de su autor la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, y como homenaje a quien también era su principal promotor y durante muchos años director, decidió recuperarlo.<sup>795</sup> Un tributo tardío y no del todo bien cuidado, pues además de exhibir un error en el título (el incorrecto *Las ideas en Centroamérica 1938-1970* por el adecuado *Ideas contemporáneas en Centroamérica (1838-1970)*), se optó por presentar el trabajo tal y como Láscaris lo dejó una vez comprobó el desinterés por su publicación. A esa falta de una revisión y depuración finales hay que añadir la de un mínimo estudio sobre la génesis y evolución del texto, tanto en sus aspectos formales como en lo que a sus condiciones de producción intelectual se refiere. No obstante, y pese a la carencia de una revisión más fina, la obra que ahora tratamos es una de las más reconocidas de Constantino Láscaris. A ella se refirieron algunos de los compañeros del filósofo español al lamentar su fallecimiento, caso de Roberto Murillo, quien habló de su “inconclusa historia de las ideas en Centroamérica”,<sup>796</sup> y más tarde algún otro como Manuel Fernández Vílchez, quien no sólo valoró su lectura como imprescindible, sino que a través suya hizo del pensamiento y memoria de Láscaris “parte de la Historia de las ideas en Centroamérica”.<sup>797</sup> También el investigador Gerardo Mora la calificó, situándola junto a la *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América* (1960) de Rafael Heliodoro Valle,<sup>798</sup> como la mejor introducción a la historia del pensamiento filosófico centroamericano escrita en el siglo XX, obra de un intelectual liberal por convicción que según Mora no dudó en denunciar que para él el problema mayor con el que se enfrentaba la filosofía en esa zona del mundo no era de naturaleza epistemológica, sino política, dada la histórica presencia de regímenes de fuerza más o menos enmascarados que habían dificultado la expresión en ella del libre pensamiento.<sup>799</sup>

Fuera como fuese, la quiebra de la suerte académica de Láscaris corrió pareja al despertar de un ciclo histórico en América Central que trajo consigo la caída de regímenes

---

<sup>794</sup> LÁSCARIS (1976b: 90). Prueba de que el libro estaba concluso en esa fecha es que el anexo que lo cierra contiene una cronología de la historia de Centroamérica que abarca de 1492 a 1975.

<sup>795</sup> Esto no es del todo cierto, pues Láscaris logró que la citada revista publicase en 1977 «Algunos pensadores centroamericanos», donde se recogían diversos fragmentos del libro. En concreto se hablaba en ese artículo de Juan José Arévalo, José Mata Gavidia, Julio Fausto Fernández, Francisco Peccorini, José Salvador Guandique, Diego Domínguez Caballero y de lo que el autor denominó “la Panameñidad”. También de José Coronel Urtecho y sus *Reflexiones sobre la Historia de Nicaragua* (1962) y de *El nicaragüense* (1967) de Pablo Antonio Cuadra. LÁSCARIS (1977).

<sup>796</sup> MURILLO (1982: 80)

<sup>797</sup> FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014c: 12).

<sup>798</sup> Rafael Heliodoro Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1960. La obra se estructura en torno a varios grandes temas, caso de la unión centroamericana, la problemática indígena, la educación o las universidades.

<sup>799</sup> MORA BURGOS (2009: 1.232-1.234).

políticos (el somozismo en Nicaragua), además de guerras civiles y conflictos internos de distinto signo (de nuevo Nicaragua, pero también Guatemala y El Salvador). También estuvo unida su fortuna a un profundo cambio en los dictados del lenguaje social, que de propugnar el desarrollismo industrializador y la tendencia a la integración regional, transitó a la defensa del fortalecimiento de unos Estados cada vez más represivos y replegados al interior de sus fronteras. En nada ayudaron todos esos cambios, allá por el año 1976, a la suerte editorial de su nuevo libro, singularmente la retracción nacionalista que se apoderó de los medios universitarios y publicísticos costarricenses, hecho que indujo a un repliegue de similar tenor por parte del posible público lector. Afortunadamente para él y antes de que ello pasase, durante los años de confección de *Ideas contemporáneas* pudo recurrir al amparo de muchos de los intelectuales con los que había trabado conocimiento –y en no pocas ocasiones amistad– durante sus primeras pesquisas centroamericanistas, además de acceder a centros de investigación y a fuentes históricas dispersas por la geografía de la región. Contó también con aportaciones como la que le proporcionaron algunos de sus recién sumados compañeros en la aventura del IECA, Mario Flores Macal, David Luna Desola y Franco Cerutti y su biblioteca, y de nuevos aliados como el editor nicaragüense Xavier Zavala Cuadra. Ese sistema de relaciones personales se saldó en un modelo de trabajo que seguía pautas ya consolidadas según las cuales el profesor de la UCR mantenía bajo su dirección a un equipo de investigadores que hacían para él entrevistas y labores de información, cuyos resultados aquél integraba en su texto final.<sup>800</sup> Sólo así se explica que además de atender sus labores docentes en el medio universitario costarricense, sus proyectos de organización académica, su actividad en los medios de comunicación de masas, su nunca interrumpida labor escrita y su continuada presencia en la vida pública de la nación, hallase tiempo para confeccionar una historia de las ideas de alcance internacional en la que se condensaba un enorme volumen de material de investigación.

Como los dos libros anteriores, *Ideas contemporáneas* se organiza primero cronológica y luego temáticamente. El capítulo inicial está dedicado al periodo 1838-1900, atendiendo tanto a la evolución de las ideas en los distintos países, incluido Panamá, como a la de sus elites intelectuales. En él Láscaris se centró en los publicistas del liberalismo y el positivismo en la región, con una mención al krausismo de los hermanos Fernández Ferraz y al pensamiento católico en la persona del canónigo Domingo Rivas. El capítulo segundo trata el siglo XX y en él se habla del unionismo, de la teoría política en la América Central y de lo que Láscaris denomina “paganismo”, una curiosa trasposición de lo que tradicionalmente se ha dado en llamar modernismo literario a cuyos representantes vincula a través del término latino *pagus* con una concepción política unionista y liberal contrapuesta al nacionalismo conservador. Fueron para él “paganos” Francisco Gavidia, Enrique Gómez Carrillo, Roberto Brenes Mesén, Juan Ramón Molina, Rafael Arévalo Martínez, Rogelio Sotela, Fernando Centeno Güell y el Nobel de literatura

---

<sup>800</sup> Manuel Fernández Vílchez, uno de esos “investigadores” que trabajaron por aquellos años para Láscaris, descubre ciertas fuentes de financiación con las que el grupo contó, caso de “alguna “bolsa de viaje” para investigaciones en la biblioteca del Instituto de Cultura Hispánica en Madrid, gestionada personalmente por Constantino con el director duque de Cádiz”. FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014e: 76).

Miguel Ángel Asturias. Y sobre todos ellos Rubén Darío, “uno de esos raros "favoritos de los dioses" portadores del estigma de convertir en oro lo que tocan”.<sup>801</sup>

A partir de ahí el libro deja la cronología y opta por ir tocando distintos aspectos de la historia de las ideas en Centroamérica. “La Filosofía general” aborda a los pensadores del momento, muchos de ellos compañeros de trabajo de Láscaris: Abelardo Bonilla, Teodoro Olarte, Claudio Gutiérrez Carranza, Roberto Murillo, José Alberto Soto o Rafael Ángel Herra, entre otros. El capítulo dedicado a la filosofía social trata del salvadoreño Alberto Masferrer, pero también de los nicaragüenses Julio Ycaza Tigerino, José Coronel Urtecho y Pablo Antonio Cuadra, y de los costarricenses Mario Sancho, Enrique Macaya, Eugenio Rodríguez Vega y Luis Barahona. Luego la filosofía de la educación, con Carlos Monge Alfaro, de quien hace un pensador eminentemente humanista cuyos “escritos sobre educación universitaria son un constante replantearse la búsqueda de los medios de construir la sociedad costarricense”,<sup>802</sup> y el expresidente de Costa Rica José Joaquín Trejos Fernández, alguno de cuyos proyectos políticos, caso de la liberalización de la banca, define como “típicamente neo-liberal”.<sup>803</sup> Los tres últimos capítulos están dedicados, respectivamente, a la filosofía del Derecho, apartado en el que hace especial hincapié en la figura de Luis Recaséns Siches, “la más importante en Filosofía del Derecho y en Sociología, en lengua española, y una de las más destacadas de nuestro siglo en todos los idiomas en esos campos”,<sup>804</sup> a la psicología y a la docencia filosófica universitaria y la vida filosófica centroamericana.

Constantino Láscaris intentó situar cada uno de sus capítulos de historia del pensamiento ante su concreto trasfondo sociopolítico. Sabedor de la necesidad de contextualizar históricamente las ideas y a sus representantes, ubicó a unas y a otros en la realidad de su tiempo, y se ocupó de adecuar sus discursos al espacio geográfico en el que éstos se produjeron, América Central. Atento a los procesos de mudanza del contenido de los conceptos, supo entender también el traspaso de éstos de una a otra ribera del océano, así como dar la oportuna validez a referentes intelectuales extranjeros en el marco de las repúblicas ístmicas. En ese sentido, que no en el terreno de la ideología, podemos conectarlo con el proceder cognitivo de un José Carlos Mariátegui decidido a repensar el marxismo desde y para América Latina. Aunque inversamente y por esa misma distancia ideológica, no es posible afirmar que Láscaris continuase el proceso de vincular la realidad socioeconómica que atisbó con las ideas que estudió, algo que sí hizo el intelectual y político peruano. Le faltó integrar con mayor nitidez en su discurso, como en el próximo capítulo veremos a cuenta de su ensayo *El costarricense*, la presencia de determinadas ideas como manifestación de las tensiones existentes en el campo de las relaciones sociales, dar el salto de la noción de ser social a la de conciencia social. No era ese, sin embargo, ni su objetivo ni su deseo, y sería injusto juzgar su labor por ello.

Hay que señalar por último que además de como una historia de las ideas contemporáneas en América Central, con ciertas dosis de atención a cuestiones políticas, económicas e incluso demográficas y de ocupación humana del espacio, el libro del

---

<sup>801</sup> LÁSCARIS (1989: 123).

<sup>802</sup> LÁSCARIS (1989: 231).

<sup>803</sup> LÁSCARIS (1989: 232).

<sup>804</sup> LÁSCARIS (1989: 247).

profesor zaragozano puede entenderse como una historia de la cultura escrita en la región, singularmente en los campos de la filosofía, el ensayo y la creación poética, prolongación de la que había realizado en las dos primeras partes de su trilogía. El libro también reafirma la presencia en su autor de un profundo sentir liberal, y sirve para entender que el liberalismo fue en él más una actitud vital que un molde intelectual. Asimismo, la obra supone la pervivencia de una mentalidad racional a la hora de determinar los valores, formas y actitudes con que las sociedades de la zona debían resolver su cotidiano convivir. Recuperando el juicio emitido por Gerardo Mora, según el cual Láscaris había conferido en *Ideas contemporáneas* naturaleza política y no epistemológica al problema mayor de cuantos enfrentaba la filosofía en la región (la pérdida de la libertad de pensamiento), cabe añadir que éste culpaba en primer lugar de esa pérdida a los propios intelectuales, quienes por debilidad se habrían dejado desbancar de la primera línea política y pública. Según él, y con esta frase concluía su libro:

En lo que resta de este siglo, los pensadores, los filósofos, sean lo que sean profesionalmente, tienen ante sí la tarea de provocar la "revolución cartesiana": la exigencia de la racionalidad en la vida colectiva.<sup>805</sup>

Situado en el instante en que las ciencias sociales se sumían en un proceso de interdisciplinariedad en el que las tendencias interpretativas, es decir, hermenéuticas, desplazaban de su centralidad a las analíticas, *Ideas contemporáneas en Centroamérica (1838-1970)* supone la fidelidad a un modelo de análisis por el que el autor se declaraba decidido a conocer antes que a interpretar. En los años inmediatamente posteriores, postergado en el ámbito editorial pero no anulada su iniciativa y capacidad de trabajo, Constantino Láscaris continuó su compromiso con la historia del pensamiento en Centroamérica desde una perspectiva similar. Dan fe de ello los materiales que dejó redactados para una futura historia de las ideas en Nicaragua, para la que contaba con el precedente de sus dos historias regionales de ideas –la publicada en 1970 y el original mecanografiado de 1976– y con los resultados obtenidos en los ya referidos artículos sobre Carlos Martínez Rivas –*Cuadernos Hispanoamericanos* (mayo de 1975)– y José Coronel Urtecho –*Revista del pensamiento centroamericano* (enero-marzo de 1976)–. Para dar forma a ese proyecto y acompañado en alguno de sus viajes por Manuel Fernández Vílchez, había estado en el archipiélago de Solentiname, al sur del Lago de Nicaragua, donde se entrevistó con el cura poeta Ernesto Cardenal, y en Los Chiles, pueblo de la Costa Rica septentrional donde visitó a José Coronel. Ya en San José se encontró, entre otros intelectuales nicaragüenses, con Carlos Martínez Rivas, Sergio Ramírez Mercado –por entonces todavía integrado en el CSUCA– y Pablo Antonio Cuadra.<sup>806</sup> Sería éste, precisamente, quien realizase en 1990 una edición póstuma en la revista *El pez y la serpiente* de las páginas iniciales del trabajo de Láscaris, al que su autor había pensado poner por título *Pensadores nicaragüenses*.<sup>807</sup> Hubiera sido el colofón a

---

<sup>805</sup> LÁSCARIS (1989: 265).

<sup>806</sup> FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2015: 211-214).

<sup>807</sup> Constantino Láscaris, «Pensadores nicaragüenses», *El pez y la serpiente*, 29 (1990), pp. 121-144. El texto fue reeditado por la *Revista de temas nicaragüenses*, 91 (noviembre de 2015), pp. 171-192, acompañado en el número del mes siguiente de una segunda entrega inédita, «Pensadores Nicaragüenses



su historia de las ideas en la cintura de América, convertida dicha empresa en una magna tetralogía de no menos de mil quinientas páginas. Pero como bien sabemos, eso no sucedió.

---

(2ª parte): nacionalismo, poetas cósmicos, paganismo dariano, teosofía, poesía social», *Revista de temas nicaragüenses*, 92 (diciembre de 2015), pp. 218-262. Sobre la relación de Láscaris con los pensadores nicaragüenses, FERNÁNDEZ VILCHEZ (2014e) y (2015).

## CAPÍTULO IV. COSTA RICA EN *EL COSTARRICENSE* (1975), UN ENSAYO DE CONSTANTINO LÁSCARIS

### 1. Modelos y contramodelos de *El costarricense*: Pablo Antonio Cuadra, Luis Barahona, José Abdulio Cordero y Carlos José Gutiérrez

#### Resumen

1. Me aproximo a *El costarricense* (1975) de Constantino Láscaris Comneno para descubrir en él un ensayo construido por la *miroir de l'Autre*, un Otro extranjero en el país sobre el cual escribe. Doy algunos datos de su origen editorial, valoro su estructura narrativa y señalo cómo influyó en él la prolongación por más de tres lustros de su proceso de elaboración. 2. Establezco una lectura comparada entre el ensayo de Láscaris y *El nicaragüense* (1967) de Pablo Antonio Cuadra. 3. Igualmente, pongo en conversación su obra con algunos de los trabajos en los que durante la década de 1950 y primeros años sesenta se reflexionó sobre la identidad nacional de Costa Rica: *El gran incógnito. Visión interna del campesino costarricense* (1953) de Luis Barahona, «La búsqueda del propio ser» y «Vigencias básicas costarricenses» de José Abdulio Cordero y «Las bases de la realidad social costarricense» de Carlos José Gutiérrez Gutiérrez, tres artículos publicados en 1961.

#### 1.1. Un ensayo construido por la *miroir de l'Autre*

*El costarricense* (1975) es un ensayo construido por la *miroir de l'Autre*, de un Otro con mayúsculas, a la manera en que lo entendió el psicólogo y psiquiatra francés Jacques Lacan.<sup>808</sup> Un ensayo que fue construido por una mirada absolutamente significativa capaz de dar pleno sentido a lo que vio. Ese Otro constructor fue Constantino Láscaris Comneno, y lo que vio y sobre lo que escribió fue Costa Rica, una nación a la que contribuyó a dotar de un imaginario simbólico que reforzó la percepción que sus habitantes ya tenían y que les permitía imaginarse como piezas constitutivas de un venturoso y bien avenido puzle social. A consecuencia del éxito de su empresa, demostrado con el temprano favor público de que el ensayo gozó en Costa Rica y que aún pervive, el discurso de Láscaris provocó el último gran impulso en la redefinición del

---

<sup>808</sup> «L'inconscient est le discours de l'Autre», escribió Jacques Lacan en sus *Écrits*. Cito a partir de PALMIER (1971: 73).

inconsciente social de esa nación y facilitó a sus naturales reconocerse a sí mismos en el espejo que aquél les ofrecía.

No cabe duda de que uno de los aspectos que más contribuyó a definir la otredad de la mirada con la que Láscaris escrutó a la nación centroamericana y a sus pobladores fue su calidad de extranjero, su condición de *outsider* dotado de una capacidad analítica distinta, más operativa y precisa que la que por el simple hecho de su origen nacional acompañaba a los intelectuales costarricenses. Láscaris no estaba sujeto a los dictados que la pertenencia nacional imponía a éstos, unos dictados que condicionaron su interpretación de la forma de ser de sus compatriotas y de la propia identidad de su nación. De todo ello hablaré a lo largo de este capítulo. Ahora, sin embargo, y a modo de un primer acercamiento al ensayo de Láscaris, señalaré algunas de sus particularidades mediante el repaso a su proceso de elaboración.

*El costarricense* fue publicado en octubre de 1975 por la Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), un organismo de difusión cultural ideado como plataforma editorial conjunta para las universidades públicas de Costa Rica, Nicaragua, Honduras, El Salvador y Guatemala.<sup>809</sup> Confeccionado en la Ciudad Universitaria Rodrigo Facio de la UCR, se incluyó en la colección Séptimo Día y se lanzó al mercado con una tirada original de 5.000 ejemplares, cifra que indica, si la comparamos con anteriores tirajes de otras obras de Láscaris (los 2.000 de *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* y de *Palabras* y los 3.000 de *Historia de las ideas en Centroamérica*), que desde EDUCA se confiaba, dado el predicamento y renombre de que por entonces disfrutaba el autor, en el éxito comercial del libro. Sabemos, sin embargo, que pese a lo que indica la fecha de publicación y tal y como había sucedido con sus estudios de historia de las ideas en América Central, Láscaris venía pensando en la realización de un ensayo en torno a Costa Rica y los costarricenses desde apenas llegado al aeropuerto de La Sabana en el verano de 1956. Desde ese momento y durante los años que tardó en concluirlo, el español se dedicó a recorrer el país de punta a cabo, observando, escuchando, conversando con sus gentes. Desarrolló en ese tiempo un método de trabajo en el que mezcló los usos de la investigación sociológica y la antropológica y cuyo resultado, cribado por el cedazo filosófico del autor, plasmó en *El costarricense* con el lenguaje propio a la crónica publicística. En ese sistema de trabajo tuvo cabida la inclusión de textos propios y ajenos, de materiales nuevos y de fragmentos extrapolados de algunos de sus anteriores escritos

---

<sup>809</sup> EDUCA se fundó en el año 1969 en el ámbito del Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA), constituido, como en su momento indiqué, como antesala a las iniciativas de integración regional que también en el terreno de las políticas educativas públicas recorrieron América Central a comienzos de la década de 1950. Así veía el *Anuario de Estudios Centroamericanos* por las fechas en que salía a la luz *El costarricense* la labor editorial de EDUCA: "Al cumplirse en 1975 el sexto aniversario de su fundación la Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA) se acerca rápidamente a la cifra de medio millón de ejemplares publicados, algo que no tiene paralelo en la historia cultural de nuestros países, donde antes de la aparición de EDUCA la actividad editorial estaba restringida, y era muy pobre; además de la importancia numérica de su tiraje conjunto, EDUCA ha logrado entre otras cosas, contribuir a una valoración del autor centroamericano que estaba relegado a la condición de "consignado" en las librerías, sus obras ocultas en el más apartado rincón de los estantes". EQUIPO DE AECA (1977: 384). Uno de los fundadores de EDUCA fue el historiador y poeta Ítalo López Vallecillos (San Salvador, 1932-México D. F., 1986), con quien Láscaris reconoce estar en deuda en el prólogo de su obra: "En todo caso, el culpable de este libro es el escritor salvadoreño Ítalo López Vallecillos, que me dio la idea de escribirlo". LÁSCARIS (1975a: 11).

–periodísticos la mayoría, pero también académicos y de divulgación científica– que Láscaris insertó en su ensayo.

El autor organizó esos variopintos materiales de escritura a partir de una estructura interna en la que destaca la presencia de un par de bloques en los que aquél reunió lo principal de su discurso. Situado cada uno de ellos en uno de los quicios del ensayo, el primero comprende el prólogo y los seis primeros apartados del capítulo I, dedicado según su encabezamiento a “La formación del costarricense”;<sup>810</sup> el segundo engloba al capítulo IX, titulado “Las superestructuras”, y el epílogo. En ambos bloques, pero sobre todo en el inicial, se compendia buena parte de lo que Láscaris interpretó como rasgos sustanciales del hombre y la mujer costarricenses. De esa forma y con lo hasta aquí apuntado, podemos decir que *El costarricense* es un texto de larga preparación previa además de heterogéneo tanto en lo que se refiere a los métodos de investigación como a los materiales empleados. A esto habría que sumarle algunas otras peculiaridades que hacen que de su lectura se desprenda una sensación de cierta irregularidad. Es el caso del desigual valor e interés que despiertan los asuntos que trata o el oscilante pulso narrativo del discurso que los canaliza.

Pero sin duda que una de las características fundamentales que signan el trabajo de Constantino Láscaris es el hecho de que su proceso de elaboración se demorase por más de tres lustros, lo que dio tiempo a que se sucedieran una serie de importantes cambios en el panorama nacional que forzosamente debían repercutir en el resultado que aquél ofreció. Sucedió así porque durante esos años tuvieron lugar en Costa Rica una serie de rápidas y profundas transformaciones políticas y sociales que hicieron del país que en 1956 Láscaris descubriera entreabriendo los ojos a la contemporaneidad, una nación, a la altura del año 1973, cuando aquél finalizó su obra, en acelerado proceso de modernización. De tal proceso y de las mutaciones que lo acompañaban los costarricenses comenzaban entonces a pagar el debido peaje psicológico, y el libro deja manifiesta constancia de ello. Y a los efectos que imprimió en el ensayo esa disrupción del tiempo histórico costarricense deben añadirse los que dejaron en la obra ciertos cambios en los modos de pensamiento que con carácter universal tuvieron lugar por esas mismas fechas. Unos cambios que obligaron al profesor aragonés a recurrir a modelos a los que ni por tradición intelectual ni por vocación ideológica parecía en un principio destinado. Así, y siendo partícipe del existencialismo, la fenomenología y la experiencia cotidiana de los individuos como bases desde las que estudiar y delimitar el ser social de una determinada comunidad humana, hubo de echar mano de los preceptos del estructuralismo –tan en boga allá por la década de los años sesenta y primeros setenta, periodo que coincidió con el núcleo duro en el que gestó la escritura de su libro– como útil analítico con el que interpretar el pasado y el presente de Costa Rica y con el que tratar de desvelar las verdaderas razones de su vida en sociedad. Ello le llevó a analizar en el capítulo final las superestructuras que al parecer regían la vida pública costarricense, las mismas que había desechado auscultar cuando escribió en el prólogo que “a mí no me interesa ahora la

---

<sup>810</sup> Esos seis primeros apartados del capítulo I llevan por título “Descripción geográfica”, “Origen étnico y cultural”, “Aislamiento y enmontañamiento”, “La expansión demográfica”, “Defensa de la pulpería” y “Las ciudades”. LÁSCARIS (1975a: 13-74).

hojarasca, o, para hablar en términos a la moda, las superestructuras”.<sup>811</sup> Un capítulo este último, por cierto, de gran relevancia respecto al conjunto de la obra, aunque, curiosamente, el más dado al olvido por quienes la han estudiado.

## **1.2. *El nicaragüense* (1967) de Cuadra versus *El costarricense* de Láscaris**

Constantino Láscaris tuvo en *El nicaragüense* (1967)<sup>812</sup> de Pablo Antonio Cuadra un primer modelo en el que fijarse a la hora de redactar su ensayo. Ambos hombres habían coincidido en el verano de 1946 en el XIX Congreso Mundial de *Pax Romana* celebrado en Salamanca y El Escorial, y mantenido posterior relación cuando el primero era un veinteañero que rondaba las aulas de la universidad madrileña y los despachos de redacción de alguna de las más significadas revistas universitarias y culturales del momento y, el segundo, un intelectual que desde posiciones conservadoras y profundamente católicas colaboraba con dichas publicaciones en la exaltación del ideario de la hispanidad. Y aunque sabemos que ni por esos ni por otros tiempos compartió Láscaris con Cuadra tales inquietudes de fervor hispanista (recordar que las únicas adherencias de esa doctrina imperial y mesiánica que encontramos en aquél lo fueron a cuenta de su artículo del año 1948 en *Cuadernos Hispanoamericanos*, «Ganivet, cara a la Hispanidad», circunstanciales ante su posterior bibliografía y la expresa declaración contraria que en tal sentido hizo en 1976 en su semblanza de José Coronel Urtecho), el vínculo entre uno y otro, Láscaris y Cuadra, se consolidó una vez el primero llegó a Costa Rica y el segundo se asentó en su Nicaragua natal. Un vínculo que fue doble, de amistad y de trabajo, como lo prueba que el español estuviese preparando en el momento de su fallecimiento un estudio de historia de las ideas en Nicaragua en el que, entre otros, tenía pensado ocuparse de Pablo Antonio Cuadra. Un estudio que, como vimos en el capítulo anterior, Cuadra editó tras la muerte de Láscaris en *El pez y la serpiente*. Pero dejemos de lado esas viejas amistades y centrémonos ahora en *El nicaragüense* y en aquello que Láscaris pudo tomar de él.

*El nicaragüense* se organiza mediante una retahíla de breves textos independientes entre sí en los que se aborda la realidad del país y la forma de ser de sus habitantes a través de asuntos tales como la geografía, las ciudades, la vida campesina, ciertas reflexiones geográfico-espaciales, la espiritualidad, lo indígena, el sentimiento patriótico, el folclore o los juegos con los que aquellos se entretenían. Para ello el autor echó mano de textos propios, artículos que venía escribiendo para la columna editorial “Escrito a Máquina” del diario *La Prensa* de Managua, de la que Cuadra era responsable. Estas características formales aparecen también en *El costarricense*, que antes definí como una obra heterogénea en la que se mezclaron diversos materiales de escritura, algunos de ellos procedentes de anteriores contribuciones periodísticas de su autor (las muy numerosas que éste publicó en la página 15 de *La Nación*). Además, y resulta casi innecesario señalarlo, también Láscaris tomó para título de su ensayo el oportuno gentilicio nacional.

---

<sup>811</sup> LÁSCARIS (1975a: 9-10).

<sup>812</sup> Pablo Antonio Cuadra, *El nicaragüense*, Managua, Editorial Unión, 1967. Cito a partir de CUADRA (2003). Láscaris manejó la edición española: *El nicaragüense*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1969. Esta edición formó parte de la colección Nuevo Mundo, que entre los años 1960 y 1970 el ICH dedicó, principalmente, a temas históricos y literarios hispanoamericanos.

A partir de ahí, sin embargo, el filósofo prefirió desmarcarse de su amigo literato a la hora de canalizar su estudio social.

Cuadra trató de llevar a cabo una reflexión sobre la idiosincrasia nacional, sobre la naturaleza del ser nicaragüense, a partir de las dos vías que según él conformaban la nicaraguanidad: la española y la indígena. De la primera derivó la Nicaragua civilista y demócrata –no tanto en lo político como en unas supuestas formas sociales colectivas– partícipe de un nacionalismo de signo político; de la segunda, la Nicaragua guerrera y totalitaria amasada con la levadura de un nacionalismo de orden cultural. Con esa doble visión de lo nicaragüense reflejó en su ensayo la óptica dual propia del pensamiento cristiano que caracterizó al conjunto de su obra, la misma que había planteado unos años antes en «Apuntes sobre el nicaragüense» (1961),<sup>813</sup> artículo situado a medio camino entre lo sociológico y lo ensayístico en el que el autor ofrecía una mirada crítica hacia el carácter nacional.

Algunos años más tarde el propio Constantino Láscaris reflexionaría en torno a esa mirada doble de su amigo Cuadra. Como sabemos, en el número correspondiente al segundo semestre del año 1977 el filósofo español publicó en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* «Algunos pensadores centroamericanos», artículo en el que le dedicó un apartado.<sup>814</sup> En él y tras definirlo en lo político como conservador y en lo espiritual como católico militante, Láscaris recordaba que Cuadra había publicado en los últimos años varios ensayos tratando de delimitar los caracteres de lo nicaragüense a partir de la dualidad imaginación-sobriedad. Refiriéndose ya de forma concreta a *El nicaragüense* afirmaba que su autor había tratado de poner de relieve en esa obra dicha dualidad mediante el examen de cuestiones tales como la figura del poeta Rubén Darío, la práctica del cristianismo en Nicaragua, las representaciones de la estatuaria indígena, las viviendas que habitaban los naturales del país o lo que Cuadra había denominado el carácter "procesional" de su vida colectiva.

Láscaris, sin embargo, no creyó oportuno aplicar esa mirada binaria en su ensayo, pues no halló oposición alguna entre dos modelos de nación en Costa Rica, dado que a su parecer la opción guerrera y totalitaria que Cuadra había visto en Nicaragua no había existido en su vecino del sur. Esto le permitió una lectura optimista de las formas de organización social en Costa Rica contraria al pesado manto de pesimismo con el que el poeta de Managua había cubierto su análisis de la idiosincrasia nicaragüense. Así y mientras para éste el pasado de su país formaba parte de una "historia incómoda",<sup>815</sup> para Láscaris la innegable capacidad de convivencia en sociedad de los costarricenses era la causante de una historia patria felizmente compartida.

---

<sup>813</sup> CUADRA, Pablo Antonio, «Apuntes sobre el nicaragüense», *Revista conservadora*, 14 (noviembre de 1961), pp. 23-37.

<sup>814</sup> LÁSCARIS (1977: 298-299). También habló de él y de *El nicaragüense* en *Ideas contemporáneas en Centroamérica (1838-1970)*. LÁSCARIS (1989: 212-214).

<sup>815</sup> Aunque gravita en las páginas de *El nicaragüense*, para descubrir en Cuadra el desarrollo de la idea de una "historia incómoda" y, de alguna forma, incompleta de Nicaragua, hay que remontarse a su artículo «Apuntes sobre el nicaragüense», en el que escribió: "Dentro de esta naturaleza se ha vertido una historia incómoda con doble herencia hispano-indígena, un mestizaje cultural todavía constituyente, un proceso económico desigual y tortuoso donde conviven el arado primitivo y el tractor, el avión y la carreta de bueyes, el rancho y el edificio de concreto, tipo rascacielo". CUADRA (1961: 36).

Más allá de esta importante desavenencia a la hora de enfocar una y otra realidad histórica –pesimista en Cuadra, optimista en Láscaris–, la mayor diferencia respecto al hecho nacional entre ambos ensayos radica en que mientras en *El nicaragüense* se insiste de forma persistente en la búsqueda del nacimiento de una supuesta identidad colectiva, de un instante constitutivo de la nación, en *El costarricense* eso parece no interesar. En el caso de Cuadra esa búsqueda desembocó en hacer del episodio que la historiografía patria había bautizado como Guerra Nacional –es decir, la lucha mantenida entre 1856 y 1857 contra los filibusteros de William Walker que culminó con la expulsión de sus tropas del territorio nacional, y que en Costa Rica los historiadores habían denominado Campaña Nacional– epifanía de la nacionalidad.<sup>816</sup> A esa búsqueda afortunada del origen de la nación dedicó Cuadra el capítulo “El desarrollo de nuestra conciencia de nacionalidad”, en el que cifró en la lucha contra los invasores del norte el amanecer del sentimiento nacional en Nicaragua.<sup>817</sup>

Aunque regresaré a lo largo de las próximas páginas a esta idea, merece la pena insistir en que la razón última que separó los dos ensayos aquí comentados se halla, precisamente, en el punto que acabó de señalar. A Constantino Láscaris no le interesó en demasía buscar los orígenes de la identidad nacional de Costa Rica, y todavía menos hacer de ésta una realidad ontológica fundamentada como nación sobre la base de una comunidad entendida como un ser constante e insensible al transcurrir del tiempo.<sup>818</sup> Antes, al contrario, trató de desentrañar sus claves desde el plano de la experiencia histórica y, sobre todo, desde los significados que los costarricenses habían atribuido a su particular universo social. De ello resultaba que, para Láscaris, la nación en Costa Rica equivalía a la experiencia de sus gentes, una idea que dado su carácter humanista y liberal reforzó al considerar lo costarricense como una realidad humana libremente constituida en torno al deseo de una convivencia en armonía y libertad. Según él, existía en el país una razón cívica que regía y gestionaba el comportamiento de sus ciudadanos, una razón que nacía en lo individual para después generalizarse a lo colectivo y gracias a la cual podía explicarse la armonía pública de la que se disfrutaba en Costa Rica. Los costarricenses sobre los que el aragonés escribió en su ensayo eran unos individuos empeñados en la construcción de una unidad social de convivencia, o en palabras suyas, esforzados en hacer de Costa Rica “una comunidad vivible”.<sup>819</sup> Considero que, además de implicar otras importantes cuestiones, esto separa definitivamente la interpretación feliz de la historia costarricense de Constantino Láscaris del pensamiento agonístico que para la identidad nicaragüense esgrimió Pablo Antonio Cuadra.

### **1.3. Diálogos sobre la nación en el interior de la nación: réplicas a Barahona, Cordero y Gutiérrez**

---

<sup>816</sup> Tanto para Costa Rica como para Nicaragua, Víctor Hugo Acuña da a la victoria contra los filibusteros “un valor sintomático sobre el nivel alcanzado por ambos países en su proceso de formación del Estado”. ACUÑA ORTEGA (2018: 257).

<sup>817</sup> CUADRA (2003: 85).

<sup>818</sup> Es cierto que a lo largo de las casi quinientas páginas que componen *El costarricense* su autor habló en varias ocasiones de la comida, el baile, el himno, la industria o el orgullo nacionales. Pero nunca de un ser nacional, y sólo en dos ocasiones del “carácter nacional”. LÁSCARIS (1975a: 114, 234).

<sup>819</sup> LÁSCARIS (1975a: 8).

Junto a modelos exógenos como el que Cuadra representaba, Láscaris tuvo como referencia a algunos de los pensadores costarricenses más comprometidos con la reflexión en torno a la identidad nacional de su propio país y con lo que suponía ser ciudadano de Costa Rica. Como tuvimos ocasión de comprobar en un capítulo anterior, a partir de los años finales de la década de los cuarenta del pasado siglo y desde distintas disciplinas del saber humanístico, ensayistas, filósofos, historiadores, estudiosos de la literatura y hombres del Derecho discutieron sobre el “ser”, las “bases”, las “vigencias” o la “esencia” de lo costarricense. Tomando como punto de partida lo expuesto por esos intelectuales, creo pertinente establecer en este apartado un primer recuento de a qué imágenes y conceptos usados por éstos regresó pasados los años Láscaris en *El costarricense* para, según los casos, aceptarlos, reelaborarlos o rebatirlos. Revisiones como ésta nos irán acercando al posicionamiento del filósofo español respecto a las tesis defendidas en torno a la nacionalidad costarricense por quienes en San José fueron sus amigos y colegas de reunión y despacho.

De entre los pensadores del nacionalismo costarricense presentes en el microcosmos cultural que a Constantino Láscaris le cupo en suerte vivir (una nómina que incluye, entre otros, a Carlos Monge Alfaro, Hernán G. Peralta, Abelardo Bonilla Baldares, Eugenio Rodríguez Vega, José Guillermo Malavassi Vargas y Arnoldo Mora Rodríguez), tal vez sea con Luis Barahona y con José Abdulio Cordero con quienes en *El costarricense* el filósofo español entabló un más cercano y fluido diálogo intelectual. En ese sentido y por lo que a Barahona se refiere, sabemos que su relación con Láscaris venía de antiguo, concretamente de cuando allá por el año 1955 o inicios de 1956 éste recibió en Madrid la llamada de la UCR a través de aquél, por entonces empleado como agregado cultural de la embajada costarricense en España. También descubrimos en su momento que Barahona era un destacado defensor de la tesis hispanista a la hora de explicar la esencia de Latinoamérica, incluida en ella Costa Rica. En *El ser hispanoamericano* había postulado la importancia que tenía para esa región del mundo –a la que él prefería llamar Hispanoamérica– el legado cultural clásico asimilado de Grecia y Roma, la espiritualidad cristiana sublimada en el catolicismo, una lengua común representada en el español y la idea de hispanidad a modo de imperio espiritual. Si bien algunas de esas propuestas podían ser compartidas por Láscaris, caso de aquella que hacía del clasicismo grecolatino y del idioma español lo sustancial de la herencia dejada por España en América, otras no. Entre esas propuestas no compartidas se halló, tal y como acabamos de comprobar había sucedido entre Láscaris y Pablo Antonio Cuadra, la visión negativa de Barahona de la base social sobre la que según éste se erigía la historia de Costa Rica: el campesinado. Una interpretación que el pensador de Cartago había ofrecido en el año 1953 en *El gran incógnito. Visión interna del campesino costarricense*, libro que en su momento definimos como un intento de acercamiento a la idiosincrasia nacional a través del estudio del violento proceso de transformación de las tradicionales formas de vida campesina que mediado el siglo XX tenía lugar en Costa Rica.<sup>820</sup> Láscaris, aunque coincidió en que el

---

<sup>820</sup> Antes de salir de España, pero posiblemente haciendo ya las maletas que habrían de acompañarlo a él y al resto de su familia hasta San José, Láscaris había reseñado el libro de Barahona. LÁSCARIS, Constantino, «El gran incógnito, visión interna del campesino costarricense», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 75 (marzo de 1956), pp. 376-377. Según el autor, la “agudeza de las descripciones y



elemento campesino explicaba la historia de esa nación, rebatió la visión negativa que Barahona derramó sobre aquél y lanzó al mismo una mirada mucho más amable.

Luis Barahona resaltó en *El gran incógnito* algunos de los que consideró aspectos más negativos del comportamiento en sociedad del campesino nacional. Un ejemplo de ello lo tenemos en cómo abordó ciertos de sus hábitos de esparcimiento y ocio, caso de los manifestados con ocasión de las reuniones que los hombres del campo mantenían en derredor de uno de los principales espacios en los que se había gestado la sociabilidad en Costa Rica, las pulperías, una suerte de tiendas de abarrotes en las que se vendía al por menor todo tipo de artículos de uso cotidiano.<sup>821</sup> Unas pulperías que el pensador costarricense consideró como lugares pavorosos en que los campesinos pasaban las horas en ocio improductivo, cuando no nocivo, en las que se producían pendencias y riñas y en las que el gasto por consumo de alcohol devoraba el sueldo de toda una familia. Láscaris, por el contrario, denunció el dibujo hecho en su libro por Barahona y renegó de considerar así esos lugares.

Para el zaragozano, las pulperías, y sobre todo las pulperías rurales, eran objeto de inmerecida mala prensa, pues respondían a necesidades de subsistencia cotidiana, al mantenimiento de vínculos económicos y al reforzamiento de las relaciones sociales.<sup>822</sup> Para él, la historia de Costa Rica, la historia auténtica, la historia de la vida cotidiana de los hombres concretos, se había gestado en la pulpería, único lazo de contacto entre los habitantes aislados en los valles de montaña. Y a su parecer, cuando escribía esas líneas en *El costarricense*, seguía siendo la pulpería el lugar al que los campesinos acudían una vez por semana a abastecerse, canal por el que géneros y dinero circulaban en el mercado, espacio en el que se hablaba y se bebía para animar la conversación remisa de quien estaba acostumbrado a vivir en soledad, donde se bailaba y, llegado el caso, donde los jóvenes de ambos sexos se conocían y entablaban relaciones. La pulpería era también el lugar en el que se hacían presentes cada cuatro años las campañas electorales, allí donde se discutía de política, se planteaban y hacían colectas, se escribían memoriales para solicitar el arreglo de un camino, de un puente, la apertura de un abra.<sup>823</sup> La pulpería había modulado, además, la historia demográfica de Costa Rica y servía para testar la ocupación humana del territorio. Por ese motivo, y siempre según Láscaris, la expansión demográfica de la nación se explicaba en función del proceso de expansión de las pulperías por el Valle Central,<sup>824</sup> ya que éstas habían dado lugar a acumulaciones humanas cada vez más

---

el preciso criterio valorativo realzan la que constituye, ciertamente, una valiosa aportación a la sociología hispanoamericana". LÁSCARIS (1956b: 377).

<sup>821</sup> El filólogo Guillermo Barzuna afirma que la pulpería convive en Costa Rica desde tiempos coloniales con establecimientos del tipo de vinaterías y tiendas de ultramarinos, y que en todos ellos se dispensaban, entre otros productos, vinos, quesos y especias de procedencia diversa. BARZUNA PÉREZ (2009).

<sup>822</sup> LÁSCARIS (1975a: 56-57). Como anteriormente señalé, Láscaris dedicó a la pulpería un apartado completo, inserto en el capítulo inicial de *El costarricense*: "Defensa de la pulpería", pp. 55-64.

<sup>823</sup> Las abras son espacios de montaña abiertos, sin árboles. Los mismos que dieron título a la ya citada novela del antiguo miembro del CEPN y colaborador de *Surco*, Fabián Dobles Rodríguez, *El sitio de las abras*.

<sup>824</sup> La sensibilidad de Constantino Láscaris en favor de la opción procesual a la hora de definir la manera en la que en Costa Rica se había llevado a cabo la nacionalización queda demostrada por la frecuente reiteración de la palabra "proceso" en las páginas de *El costarricense*. Además de para tratar el "proceso" de expansión de las pulperías, la empleó al tratar el "proceso" de urbanización, el "proceso" de enmontañamiento, el "proceso" de apertura del país al exterior, la irrupción de nuevos "procesos" económicos o, entre otros, el "proceso" de industrialización.

importantes al actuar como elemento aglutinador de un pequeño número de casas, las cuales habían ido progresando en número hasta convertirse en aldea.

Más allá de servirnos de ejemplo de la contrapuesta visión que del campesinado costarricense mantuvieron Barahona y Láscaris, detenernos en contemplar cómo entendió este último la pulpería rural es importante por cuanto nos aproxima a uno de los núcleos centrales de su pensamiento respecto a la identidad nacional de Costa Rica. La pulpería era un elemento doblemente vital del pasado histórico de esa nación –vital por vivo, vital por indispensable– que explicaba algunas de las imágenes que Láscaris tenía como propias de ésta: la pulpería era obra de un tendero individualista dispuesto a sobrevivir en medio de campesinos igualmente individualistas aislados en sus abras de los valles altos, campesinos clausurados con sus familias, ligados en régimen de propiedad a una pequeña porción de tierra y cuya periódica comunicación semanal en presencia del pulpero les hacía tendentes al diálogo.<sup>825</sup> Era así como la necesidad de intercambio de esos humildes labrantines les aproximaba a la amistad y al convivir pacífico, y como su semejanza en la pobreza los convertía en ciudadanos igualitarios en lo político y, por ende, amantes de la democracia.<sup>826</sup> Si para Barahona la pulpería era lugar de riña, pleito y desencuentro, para Láscaris era el espacio en el que se evocaba a través del respeto mutuo que se profesaban quienes a ella acudían la “comunidad vivible” que imaginaba sinopsis de Costa Rica.

Atender a la manera en la que Láscaris se acercó a la pulpería rural también nos permite descubrir en él una lectura relativamente moderna respecto a una cuestión absolutamente marginal para el resto de los pensadores del nacionalismo costarricense: la mujer. Como tuvimos ocasión de comprobar en un capítulo anterior, la mujer, lo femenino en general, se convirtió en un espacio de vacío en la retórica de esos intelectuales, quienes siempre se ocuparon de lo costarricense en su acepción masculina, bien fuese en la figura del indio, del negro o, preferentemente, del hombre blanco. Entendidos estos vocablos en tanto que construcciones culturales portadoras de una enorme carga normativa, cuyo peso dichos pensadores trasladaron al devenir histórico de la nación, su mirada profundamente patriarcal les indujo a asociar lo femenino con la naturaleza, presentida y limitada la mujer a sus formas más receptivas, a la tierra virgen dispuesta para ser conquistada y trabajada por el hombre, a la pasividad de la hembra ante la fuerza genitora del varón. Vimos que así lo había manifestado el propio Luis Barahona en *El ser hispanoamericano*, y de hombres y sólo de hombres hablaron el resto de sus

---

<sup>825</sup> Tan poderoso fue ese discurso sobre el individualismo costarricense en el aragonés que se ha hecho de él su máximo defensor: “El discurso acerca del individualismo también ha servido a muchos intelectuales cuando han intentado definir la identidad nacional. Quizá sea Constantino Láscaris, en su clásico libro *El costarricense*, quien más desarrolló esta tesis del aislamiento como causa o como efecto del individualismo”. *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2013. Aprendiendo a vivir juntos: convivencia y desarrollo humano en Costa Rica* (2013: 110). Bajo el auspicio de las Naciones Unidas, entre otras cuestiones el informe estudia cuatro grandes bloques de relatos imaginarios sobre la nación: los que afectan a la sociabilidad, al pluralismo, a la democracia y a la afiliación (2013: 107-123).

<sup>826</sup> Hay que recordar que hacer de ese igualitarismo por la base uno de los núcleos explicativos de la democracia en Costa Rica fue opinión compartida por los pensadores del nacionalismo costarricense. Luis Barahona la expresó así: “Un común rasero de miserias y pobrezas media lo alto y lo bajo con lo que fue surgiendo cierto sentimiento igualitario que, con el correr del tiempo, habría de favorecer el establecimiento de una sociedad en la que predominase, al menos en sus mejores tiempos, un espíritu democrático y fraternal”. BARAHONA, Luis, «Tres notas sobre el carácter costarricense», en Luis Ferrero Acosta (ed.), *Ensayistas costarricenses*, San José, Imprenta Antonio Lehmann, 1971, p. 297. Las “tres notas” estudiadas por Barahona fueron el conformismo, la tolerancia y el individualismo.

compañeros, desde Carlos Monge Alfaro y Eugenio Rodríguez Vega a León Pacheco Solano, quien al empeñarse en buscar “la presencia del hombre costarricense en nuestra literatura” no extraña apenas encontrarse en dicha disciplina las huellas de ninguna mujer.<sup>827</sup> Para Láscaris, sin embargo, era la mujer la que regía la vida en Costa Rica, un país constituido según él en forma de una sociedad rural gobernada bajo un sistema matriarcal.

En todo pueblo campesino, por imperativos biológicos, la mujer es más responsable. No en balde, en todas las especies vivientes, la hembra es el "sexo fuerte". Le deja al varón trabajar y aparentar que manda a nivel político, pero mantiene, pensando siempre en la descendencia, la línea rectilínea de la familia-clan.<sup>828</sup>

En ese escenario y si bien en su ensayo habló de lo femenino en otras y muy variadas acepciones (las cuales iban de las formas en las que en Costa Rica se hacía referencia a las distintas partes del cuerpo de la mujer, al uso del piropo o a ciertas prácticas espiritualistas, de hechicería y brujería ligadas al universo femenino), acorde a su planteamiento sobre la fuerza de lo rural en el país la costarricense en Láscaris fue eminentemente campesina. Derivado de ello, el lugar que le reconoció como paradigmático de su presencia en la nación fue, precisamente, la pulpería rural. De esta forma, el filósofo español fue sensible a la participación femenina en las relaciones de intercambio económico que allí se producían y al desempeño de la mujer a la hora de conectar socialmente las distintas y dispersas unidades domésticas rurales que en ese comercio se citaban. Respecto a lo primero señaló que fue la mujer campesina la que se acercó, sola o con su compañero, a adquirir en la pulpería mediante compra o intercambio ciertos géneros de consumo corriente en la unidad familiar –artilugios de cocina, sal, azúcar, manteca, productos conservantes, medicinas u otros remedios curativos caseros– que el pulpero, entre otras mercancías, le ofertaba. No le resultó descabellado pensar que, por extensión, la mujer pudiera intervenir en las operaciones de crédito propias de una economía tan necesitada de esa modalidad de usos monetarios, pues las familias campesinas vivían de la cosecha que estaba por venir y no de la que acababa de pasar. De ahí la presencia femenina en esos actos de pago, instante en el que la economía se ligaba a la sociabilidad, ya que “para justificar otra compra a crédito, a la buena mujer le escuchan sus desgracias, lo cual ya es un consuelo”.<sup>829</sup> En ese sentido y si como Láscaris afirmaba la pulpería había sido un lugar privilegiado para el establecimiento de vínculos de vecindad entre las aisladas familias campesinas, era obligado reconocer que entre sus

---

<sup>827</sup> “Es sumamente difícil hallar la presencia del hombre costarricense en nuestra literatura”. Así comenzaba León Pacheco su artículo «El costarricense en la literatura nacional». PACHECO SOLANO (1954: 75). El estudioso apenas halló ejemplos del tratamiento dado a la mujer en la literatura del país que no fuesen idilios libidinosos como los narrados en el cuento *La propia*, presentado en 1909 por Manuel González Zeledón, “Magón”, a los Juegos Florales, o en la novela de Joaquín García Monge *Las hijas del campo* (1900), así como algunos poemas costumbristas de Aquileo J. Echeverría incluidos en sus *Concherías* (1905), caso de los titulados *Diálogo* y *Boda Campestre*. PACHECO SOLANO (1954: 96-103, 122-124). Para ver la incorporación de la mujer como sujeto autónomo capaz de sostener por sí misma una obra de creación literaria hubo que esperar a la publicación en 1946 de la ya citada *La ruta de su evasión*, novela de experiencia personal de Yolanda Oreamuno Unger.

<sup>828</sup> LÁSCARIS (1975a: 126).

<sup>829</sup> LÁSCARIS (1975a: 64).

paredes la mujer había participado tanto o más que el hombre en el tejido de esas relaciones sociales, en la invitación a la celebración de los eventos familiares, en los tejemanajes con los que se acordaban o rompían matrimonios, en el baile y en la fiesta.

Y si hay baile, las cosas cambian. Recuerdo una población de 32 casas. La pulpería tenía "salón de baile", o bien llamado "sala de fiestas". Abierta por dos lados, medio cerrada por uno y limitando por el cuarto lado con la tienda, y en esta pared puerta y mostrador. Es decir, prácticamente un suelo y un techo. De éste colgaban banderitas con anuncios comerciales. Por el río llegaron casi un centenar de personas. Pantalones y camisas muy limpios, con zapatos, todos. Las mujeres, peripuestas y bien arregladas. Muchas con pantalones y camisas semitransparentes. Música, de rokola. Y hubo seis horas de baile. Todo, merengues y boleros. Se bebió en cantidades cerveza y guaro. Hubo muy pocos borrachos y ninguna pendencia. El baile se hacía una vez por mes, y era la gran fiesta de la vida. Los "enmontañados" bajaban a participar de la vida y la alegría de la "urbe". Hambrientos de relaciones humanas, de ver mujeres bonitas, o de sentirse miradas por hombres apuestos, de poder contar cómo crece la milpa y de poder curiosear cómo le ha ido al vecino-lejano recién casado, de mostrar los "trapos" bonitos y bien coloreados y poder lucir el garbo marcando los compases.<sup>830</sup>

Líneas como éstas muestran bien la radical diferencia que antes comentábamos respecto a las miradas contrapuestas de Luis Barahona y Constantino Láscaris hacia la pulpería rural, antros en los que según el primero perdían su tiempo, se emborrachaban, peleaban y arruinaban los hombres, y donde al parecer del segundo estos sociabilizaban festiva y alegremente. Es muy posible que en este punto el manifiesto hedonismo del español y su natural abierto y extrovertido influyese en su postura.

Pero más allá de comentarios adversos o favorables respecto de ese espacio rector de la sociabilidad que en Costa Rica eran las pulperías, y sin dejar de atender al papel que en ellas había desempeñado la mujer, podríamos dar un paso más y apuntar, aunque sólo sea como tema en torno al cual convendría seguir investigando, si es posible que a través de la pulpería la campesina costarricense hubiese logrado evacuar al mercado una serie de productos que en forma de bienes de consumo primario ésta previamente hubiese elaborado en un entorno de obrajes y artesanías domésticas. De ser así, habría llevado a cabo una serie de actividades económicas de un modo similar a como lo había hecho en ciertas zonas de su continente la mujer europea. Y podríamos entonces preguntarnos qué cambios ocasionaron tales actividades en la intimidad del hogar rural costarricense y, más concretamente, en las relaciones de género mantenidas en su seno entre mujeres y hombres.<sup>831</sup>

Sin embargo y dado que la nuestra no es una investigación en clave de género, sino un intento de aproximarnos a las influencias en el discurso de nacionalización

---

<sup>830</sup> LÁSCARIS (1975a: 61).

<sup>831</sup> En el caso europeo, Hans Medick intentó aproximar en clave igualitaria las tareas de hombres y mujeres en la economía protoindustrial del *putting-out system*, así como sus consecuencias en el hogar familiar. MEDICK (1986: 97-101). Una postura que matizó E. P. Thompson al resaltar la firme demarcación de los papeles de cada sexo y sus respectivas y, por ambos, respetadas esferas de responsabilidad. THOMPSON (1995b: 359-363). Para la Costa Rica rural que analizó Constantino Láscaris considero más pertinente la noción de "esfera de responsabilidad" del inglés que la de "estatus de igualdad" del alemán. En el contexto histórico costarricense del siglo XIX y primera mitad del XX, en cuestiones tan importantes como el derecho, la política o la moral, la mujer quedó sin duda sometida al varón, mientras que en cuestiones ligadas a la economía doméstica sí pudo regir un territorio autónomo. Esto último le permitió, precisamente, hacerse presente en la pulpería rural en su doble papel de agente económico y muñidora social.

costarricense de la intelectualidad española, conviene apartarnos de tales inquietudes y retornar a la senda por la que veníamos transitando, esto es, dedicarnos a puntear unos primeros vínculos entre *El costarricense* de Láscaris y lo escrito por algunos de los más destacados representantes de ese discurso nacionalista. Y en ese sentido hay que cerrar la puerta de la pulpería afirmando que hacer de ésta uno de los centros del desenvolvimiento de la vida cotidiana en Costa Rica no fue un hecho gratuito en el profesor español, pues respondió a su creencia de que para acceder al conocimiento de una determinada realidad social era más conveniente recurrir al estudio de las vivencias cotidianas en las que ésta se manifestaba que intentar su abordaje a través de nociones meramente abstractas, tal y como por esos mismos años estaban haciendo los pensadores del nacionalismo costarricense con su búsqueda del ser nacional. Como atinadamente escribió en su ensayo:

Cuando se quiere estudiar la "idiosincrasia" de un pueblo, lo más difícil de delimitar es precisamente lo cotidiano, cuando precisamente lo cotidiano es lo que constituye la idiosincrasia de ese pueblo.<sup>832</sup>

Estas líneas resumen la que podemos definir como su ética de lo cotidiano, y su idea, enmarcada en el orden de lo filosófico, de la nación como realidad plasmada en la experiencia de quienes en ella viven.

Al igual que de Barahona, Láscaris fue amigo de José Abdulio Cordero, al que como en su momento vimos preparó el prólogo a su libro *El ser de la nacionalidad costarricense*. Llegada la ocasión, el intelectual español confrontaría su discurso sobre la identidad nacional de Costa Rica con dos de los trabajos del centroamericano, publicados ambos en 1961 en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*: «La búsqueda del propio ser» y «Vigencias básicas costarricenses». En el primero de esos textos y en línea con lo que por entonces venía defendiendo el *establishment* intelectual del país, Cordero aseguraba que toda nación poseía como calidad principal su inmanencia histórica, y que la labor de sus hombres cultos era la incesante búsqueda de ésta. En el segundo anunciaba cuales eran, en el caso de Costa Rica, las que definía como vigencias básicas capaces de asegurar su inmanencia histórica. Unas vigencias que anclaba, manteniéndose fiel a los postulados tradicionalmente defendidos por buena parte de la inteligencia latinoamericana, en la creencia de que la nacionalidad se caracterizaba por la fidelidad histórica costarricense a sus raíces españolas.

En «La búsqueda del propio ser», artículo del cual hablamos al tratar la deuda intelectual de José Abdulio Cordero para con el filósofo español Julián Marías (compromiso contraído por el uso en ese texto de la noción de unidad de convivencia), su autor esgrimió la idea de que la nación, en tanto que inmanencia histórica, era reflejo y extensión del ser individual de sus naturales. Según Cordero, la condición humana y la condición nacional del hombre corrían paralelas, y el resultado de la suma de ambas constituía la nacionalidad. Una nacionalidad que era así una categoría del ser humano ligada a los valores intrínsecos de hombres y pueblos, una cualidad permanente no sujeta a mudanzas que desde su residencia en el interior del ser individual actuaba como pieza de ese gran puzzle que era el colectivo social.

---

<sup>832</sup> LÁSCARIS (1975a: 266).

Y cada hombre encuentra dentro de sí, al cabo de ese examen, una dimensión social que lo hunde más en sí, al ritmo que lo integra a su grupo o medio humano. Esa dimensión individuante y socializadora es la nacionalidad. Es un descubrimiento, no una invención. De tal modo que la nacionalidad se realiza a base de conciencia. Ella es algo potencial que puede perdurar de esta manera o entrar en acto, realizarse. De acuerdo con la doctrina de las causas, la conciencia sería la causa formal.<sup>833</sup>

La nacionalidad no se inventaba, sino que se descubría, puesto que desarrollada o no, existía bajo la forma de una perenne realidad íntimamente asociada al ser individual de quienes componían la nación. La nacionalidad era el reflejo y la extensión de dicho ser individual, y cuanto mayor fuese el grado de individualidad presente en una sociedad, mayor sería el nivel diferencial de ésta respecto de las demás y, derivado de ello, más elevado el umbral de su nacionalidad.

He hablado de la vida individual. Diríase que la comunidad lleva otra vida, regida por leyes muy distintas. Y es cierto. Pero no lo es menos el hecho de que toda sociedad está formada de individuos; esa comunidad será tanto más avanzada cuanto más marcado esté el desarrollo individual de sus componentes. [...] Tomar a la comunidad como autodegenerándose me suena un absurdo. Entenderla como ser autóctono, cercenando interpretativamente al individuo, me parece un delito de lesa realidad. En la sociedad está íntegro el individuo y de su integridad emerge la definición de aquélla.<sup>834</sup>

Para Cordero eran los individuos, en el desenvolvimiento de su carácter y peculiaridad, quienes hacían la nación, creencia mediante la cual difuminó las barreras existentes entre lo que era un proceso social –la nacionalización– y un fenómeno biológico –el desarrollo de la identidad humana individual–. Una disolución de límites a la que el pensador americano llegó a través de la personificación de la nación. Láscaris, en su ensayo, partió de similares planteamientos, aunque tomó pronto un camino alternativo.

*El costarricense* comparte la creencia de que había sido la agrupación libre de una serie de individuos la causa fundante de una nación llamada Costa Rica. Para Láscaris, al igual que para Cordero, el primer peldaño a través del cual Costa Rica se había formado lo constituían los individuos libres que la habitaban. Sin embargo, la lectura que el español hizo de la nacionalización en tanto que proceso de comunión voluntaria de individuos libres fue mucho más respetuosa con los aspectos sociales que la que de ese mismo fenómeno había ofrecido Cordero. Así y contrariamente a lo que éste escribiera en «La búsqueda del propio ser», Láscaris pensó que la materialización política e institucional de una nación era el resultado de un proceso histórico complejo gobernado por la razón histórica y no por la trasposición a lo social de determinados caracteres de tipo individual. Aunque admitía que los individuos eran los principales protagonistas del proceso nacionalizador, en su interpretación éstos quedaban limitados por las variadas relaciones de fuerzas sociales que constreñían su desenvolvimiento. A partir de ahí y en el caso costarricense, lo que para él había sucedido era la maduración de una empresa

---

<sup>833</sup> CORDERO (1961a: 3-4).

<sup>834</sup> CORDERO (1961a: 4).

común de convivencia, libre y cotidianamente elegida por sus habitantes, aunque supeditada siempre a determinados condicionantes históricos. De esta forma, el carácter de construcción social del proceso de nacionalización costarricense entrevisto por Láscaris alejaba a éste de la metafísica biologicista que para la comprensión de dicho fenómeno usara Cordero.

Tampoco aceptó Láscaris la interpretación de la idea de convivencia que ofertó Cordero. En su intento de cartografiar la forja de la nacionalidad, el costarricense, tras la lectura de la obra de Marías *La estructura social*, entrevió una nación capaz de afirmarse, a través de un ejercicio de toma de posesión de su preexistente conciencia colectiva, como una “sociedad superior”. En virtud de ese proceso comunitario de concienciación, manifestado en la proyección al plano colectivo del ser individual, la nación sufría una dilatación que la colocaba en el oportuno lugar del escalafón de pueblos y naciones. Al provecho obtenido en esa doble operación de ingeniería social –introspectiva primero, externa a la nación después– Cordero lo definía como “renta cultural”, la cual determinaba, precisamente, que unas y no otras naciones alcanzasen a ser verdaderas “unidades de convivencia”.<sup>835</sup> Frente a esta propuesta, Láscaris hizo de Costa Rica una unidad de convivencia sin necesidad de recurrir a “renta cultural” alguna. Para él, la república se había constituido como nación merced a la capacidad de sus naturales para desarrollar, sobre las bases de la libertad individual y la mutua tolerancia, el adecuado clima interno de concordia social. Un estado de confraternidad que tenía en la familia extensa costarricense uno de sus pilares fundamentales, y que se había desenvuelto en un ambiente de paz pública y privada derivado de una virtud cívica generalizada capaz de mitigar el extremismo que caracteriza a toda pasión política.<sup>836</sup> Lo que verdaderamente explicaba el crecimiento del sentimiento de nacionalidad en Costa Rica no era la trasposición de lo psicológico a lo social, sino el ejercicio de determinadas prácticas sociales por parte de sus habitantes que daban como resultado su capacidad de convivencia cívica.

El mayor prodigio de la imaginación, muy superior a la creadora de folklore, el costarricense la ha volcado en crear la forma pública de convivencia. Por esto entre los pueblos

---

<sup>835</sup> CORDERO (1961a: 5).

<sup>836</sup> La tesis de Costa Rica como una nación dada a la voluntad de acuerdo y carente de verdadera ideología política la habían defendido algunos de los pensadores del nacionalismo costarricense de los años cuarenta a setenta del pasado siglo. A ella se sumó Láscaris y tras él perduró. Un ejemplo lo tenemos en otro intelectual llegado desde Europa y afincado en el trópico como él, el psicólogo de origen suizo Pierre Thomas Claudet. Catedrático de la UCR y autor de numerosos ensayos y trabajos de investigación, el suizo-costarricense publicó en 1992 *La cultura del pobrecitico*, una recopilación de algunos de sus textos aparecidos entre 1975 y 1990 en el *Semanario Universidad* y en los periódicos *La República* y *Excelsior*. En ellos Claudet desarrolló diversas caracterizaciones del costarricense, de sus conductas públicas y del proceso de deterioro de sus hábitos y actitudes que, en los últimos años y según el parecer del autor, aquél había sufrido. En «El folclor electoral tico», un breve texto publicado originariamente el 13 de enero de 1989 en el número 854 del citado *Semanario Universidad*, tras valorar positivamente la ausencia en Costa Rica de tensiones sociales y violencia política ligada al proceso electoral, el autor dibujaba una sociedad carente de verdadera pasión política e incluso de serias preferencias ideológicas, pues, en dicho proceso, la “mayoría de la gente se entrega de lleno a disfrutar del acontecimiento, movidas únicamente por la idea de “votar a ganar”, sin que ello implique la obligatoriedad de una toma de posición radical con respecto al candidato o del partido de sus simpatías”. CLAUDET (2012: 53).

hispanoamericanos, Costa Rica entera da la impresión de un país políticamente... folklórico: ¡convivencia republicana en la vida diaria, sin ejército y sin casi policía!<sup>837</sup>

El segundo de los textos de Cordero con el que confrontó Láscaris fue «Vigencias básicas costarricenses». En él y tal y como había hecho en el artículo que acabamos de comentar, Cordero se apoyó de nuevo en Julián Marías, si bien la idea que ahora tomó, la noción de vigencia, no era sino el destilado practicado por aquél de las creencias-vigencias de su maestro José Ortega y Gasset.<sup>838</sup> Vimos en su momento que fueron tres las vigencias fundamentales que Cordero definió para la Costa Rica independiente: el sentido conservador, la propiedad y la libertad. Por lo que a la primera se refiere, el filósofo señaló que el sentido conservador no debía entenderse como una añoranza de lo tradicional, pues, según él, en un pueblo nuevo sin larga y propia tradición como lo era el costarricense no podía darse un quisquilloso apego a viejos moldes. El sentido conservador no era sino lo dado, sin la valoración de viejo o nuevo, conceptos que no contaban, pues “sólo operaba la sensación de algo vigente”.<sup>839</sup> Ese deseo conservador en el que se había venido desarrollando en Costa Rica la vida en sociedad se había visto reforzado por la presencia de un universo cerrado y sosegado que hacía de la propiedad la segunda vigencia básica. Una propiedad que desde la fase primitiva de la Costa Rica independiente había actuado como modo regente de la vida colectiva, capaz incluso de servir como elemento de afirmación del ulterior patriotismo ciudadano. Y aunque más tarde el sentido de la propiedad evolucionó y adquirió diversas formas, “la vigencia es común a todas las generaciones; no se atenúa, permanece; es vigencia básica”.<sup>840</sup> Y en íntima cercanía con el sentido conservador y el de propiedad se incubó la tercera de esas continuidades, la libertad, que para Cordero era una expresión política gestada durante la colonia gracias a la cual los costarricenses, ante la situación problemática que la independencia les planteó, hallaron en el año 1821 la solución factible del Pacto de Concordia, ese gran acuerdo nacional que sólo “fue posible porque ya existía la libertad como vigencia básica implícita”.<sup>841</sup>

Como resultado de estas manifestaciones, quien aceptase el argumentario de Cordero y sus tres vigencias básicas, debía asumir la idea de que apenas liberada la provincia de Costa Rica de la sujeción al Imperio Hispánico, existía ya una auténtica comunidad política costarricense, la cual, además, estaba provechosamente situada en el

---

<sup>837</sup> LÁSCARIS (1975a: 386). De estas líneas se infiere que para el profesor de la UCR el costarricense era un pueblo folklórico no por sus bailes, atuendos o costumbres, sino por su capacidad de unión republicana. Costa Rica era así un país folklórico en lo político, no en lo etnográfico.

<sup>838</sup> Marías dedicó el capítulo tercero de *La estructura social* al análisis de las vigencias sociales de la España romántica. MARIAS (1972: 79-122) (recordar que la primera edición de la obra era de 1955).

<sup>839</sup> CORDERO (1961b: 65).

<sup>840</sup> CORDERO (1961b: 66).

<sup>841</sup> CORDERO (1961b: 67). Aprovechaba el autor el correr de las aguas de la libertad para recordar que el “componente individual indisoluble es nota especificativa de la nacionalidad costarricense, y que por ello, su condición, refractaria a muchas bondades de otros pueblos, lo es también al comunismo, porque éste constituye una amenaza radical a su propia mismidad histórica”. CORDERO (1961b: 67). Un anticomunismo también presente en el artículo antes comentado, «La búsqueda del propio ser», en el que se afirmaba: “De paso quiero adelantar un juicio: porque pretende aniquilar al individuo y sus diversas manifestaciones naturales; el comunismo asistirá siempre a una lucha sin cuartel consigo mismo. Pugnan entre sí la teoría del anonimato individual, exaltando la personalidad colectiva, y la realidad misma de la vida que repudia a la teoría”. CORDERO (1961a: 4-5). Como indiqué en su momento, un radical anticomunismo fue blasón de gala de los pensadores del nacionalismo costarricense.



camino de la historia hacia su transformación exitosa en forma de nación. Pero junto a esa idea debía asumir, también, que había sido la presencia de España por casi tres siglos en el territorio que ahora conformaba Costa Rica lo que había facilitado el arranque de ese provechoso transitar, y que tal y como los defensores de la tesis hispanista proclamaban, entre ellos José Abdulio Cordero, Costa Rica era fruto de unas pervivencias históricas que habían acabado por constituir una nacionalidad simbiótica caracterizada por la mezcla de lo costarricense y lo hispano. Costa Rica era lo que era porque sus habitantes habían luchado por preservar unas vigencias básicas que la mantenían cultural, emocional y espiritualmente próxima a España, y alejada de la perniciosa influencia de estímulos extraños, peligrosos no tanto por su novedad como por su procedencia, ajena a la raíz cultural y espiritual hispana.

Para Láscaris, sin embargo, lo que definía a Costa Rica como nación no era una singular ligazón a su origen español (que no obstante el aragonés no negaba), por lo que no debía hacerse un especial hincapié en la acendrada defensa de su pasado colonial. Según él, Costa Rica se había constituido como comunidad política merced a un ejercicio de libre elección por el cual sus habitantes habían optado por dotarse de un marco propio de convivencia, autónomo en gran medida del pasado hispánico. Así, la conformación identitaria costarricense no dependía tanto de las inercias del pasado colonial como de las acciones puestas en marcha por la nación una vez ésta independiente. En este punto resulta significativo del parecer de Láscaris su amplitud de miras a la hora de repasar las distintas influencias intelectuales llegadas al país a lo largo de su historia, que definía como claramente variadas.

Durante la colonia, claro es, fue española. Durante el XIX, culturalmente se afrancesó, no por presencia de franceses, sino de españoles afrancesados y de libros franceses traducidos en España. En el XX, las influencias son variadas, aunque ciertamente con una creciente influencia de las Universidades Norteamericanas, que se muestra en la enseñanza y en el aumento de los anglicismos en el lenguaje (especialmente, en campo de la mecánica).<sup>842</sup>

Además de con Barahona y Cordero, Láscaris discutió en las páginas de *El costarricense* el asunto de la identidad nacional de Costa Rica con un tercer *partenaire*, Carlos José Gutiérrez Gutiérrez. Nacido en 1927, Gutiérrez había colaborado desde su temprana mocedad en las actividades del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales, del cual llegó a ser miembro de su comité ejecutivo y director de sus transmisiones radiales.<sup>843</sup> Seguidor y discípulo del exiliado republicano español, el abogado y filósofo Luis Recaséns Siches, quien vimos visitó la UCR a comienzos de la década de los sesenta, Gutiérrez fue profesor de Filosofía del Derecho en dicha institución y prominente jurista, lo que pasados los años le facilitaría alcanzar, como les sucedió a la mayor parte de los intelectuales costarricenses aquí tratados, un puesto relevante en la administración del Estado, concretamente la cartera de Relaciones Exteriores de Costa

---

<sup>842</sup> LÁSCARIS (1975a: 30).

<sup>843</sup> Fue nombrado para este último cargo en la sesión celebrada el 6 de marzo de 1944, según recogió la revista del CEPN. «Centromorfía», *Surco*, IV, 46 (abril de 1944), p. 16.

Rica en el gobierno del presidente Luis Alberto Monge Álvarez (1982-1986).<sup>844</sup> En su calidad de canciller de exteriores participó en las negociaciones de paz mantenidas en torno al conflicto armado nicaraguense, siendo uno de los promotores de la Proclama por la Neutralidad Activa, Perpetua y No Armada emitida por el gobierno de Costa Rica. Unos años antes y como vimos ocurría con muchos de los intelectuales costarricenses de la época, publicó alguno de sus trabajos en España, caso de la que sin duda es su obra capital, *Lecciones de Filosofía del Derecho* (1963).<sup>845</sup> Nombrado por el gobierno de ese país caballero de la Orden de Isabel la Católica, falleció en 1999.

Recién estrenado como docente de la UCR, Carlos José Gutiérrez publicó «Las bases de la realidad social costarricense» (1961),<sup>846</sup> artículo en el que recapitaba en torno a la relación existente entre el individualismo de sus conciudadanos y las características definitorias de Costa Rica como nación. Con su reflexión Gutiérrez pretendió rebatir el parecer de todos aquellos pensadores patrios que hacían del individualismo semilla y germen del carácter nacional. Entre esos intelectuales se encontraba José Abdulio Cordero, pero también Eugenio Rodríguez Vega, quien en *Apuntes para una sociología costarricense* había definido al individualismo como una de las características básicas de la idiosincrasia nacional, y del cual había derivado determinadas consecuencias negativas para la convivencia social, caso del personalismo de los costarricenses a la hora de actuar en la arena pública o su espíritu reacio al asociacionismo. Frente a esta caracterización, Carlos José Gutiérrez negó toda posibilidad de explicar convenientemente la historia de Costa Rica a partir de una supuesta particularidad del carácter psicológico de sus habitantes, tal y como había practicado Cordero con sus vigencias básicas o Rodríguez Vega a cuenta del individualismo. Para él, el individualismo no era “más que una creencia, un postulado político, el ideal de una determinada época histórica”,<sup>847</sup> un rasgo particular que no pasaba de ser una nota psicológica carente de cualquier utilidad sociológica o de posibilidad de determinación histórica. Pero, aunque no fuese así, continuaba Gutiérrez, era absolutamente inoportuno tratar de aplicar dicho término como elemento explicativo de la idiosincrasia nacional, pues lo que de veras sucedía en Costa Rica no era que sus habitantes fuesen individualistas en relación con el conjunto social, sino que, a lo largo de su historia, éstos habían optado por formas simples de asociacionismo –familia, vecindario, pequeña comunidad– en detrimento de opciones más complejas –Estado, partidos políticos, sindicatos, empresas–. Esa elección se había basado según el autor en siete factores principales, ninguno de los cuales se situaba en la esfera de lo privado o lo personal, de lo psicológico, en suma: lo pequeño del territorio y la escasez de la población, el peso de las formas de vida rurales,

---

<sup>844</sup> Como vimos es su momento, la administración Monge recuperó a varios miembros destacados del centrismo, caso del propio Gutiérrez o de Eugenio Rodríguez Vega, ministro de Educación Pública en dicho gabinete. También a primeras espadas del movimiento estudiantil de los primeros cuarenta, como el ya mencionado Armando Araúz Aguilar, vicepresidente de Costa Rica con el gobierno liberacionista de Luis Alberto Monge.

<sup>845</sup> Carlos José Gutiérrez Gutiérrez, *Lecciones de Filosofía del Derecho*, Madrid, Tridente, 1963. La interpretación de la Filosofía del Derecho contemporánea de Gutiérrez fue deudora de las pautas marcadas por filósofos del Derecho de signo tan dispar como el citado Luis Recaséns, el también español pero franquista Luis Legaz Lacambra o los mexicanos Eduardo García Máynez y Juan Manuel Terán Mata.

<sup>846</sup> El artículo compartió número en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* con los de José Abdulio Cordero «La búsqueda del propio ser» y «Vigencias básicas costarricenses».

<sup>847</sup> GUTIÉRREZ (1961: 43).

la pobreza relativa, la “insularidad” del Valle Central, una nivelación clasista por lo bajo a raíz del predominio de una pequeña propiedad que favorecía una mentalidad de clase media, el peso abrumador de la mayoría racial blanca y, finalmente, la presencia de unas elites universitarias educadas en torno a unos pocos campos del saber como eran los del Derecho, Farmacia, Educación o Agricultura.<sup>848</sup> Tras esa radiografía sociológica del porqué los costarricenses habían optado por unas y no por otras formas de integración en sociedad, Gutiérrez concluía afirmando que sus compatriotas no se reconocían en el individualismo como postura social y que, simplemente, lo que sucedía era que Costa Rica no había alcanzado:

el grado de evolución propio de otras naciones y vive las formas sociales propias de su especial idiosincrasia, aquellas que corresponden por el tipo de vida de sus habitantes; sea, las formas simples, las de raigambre biológica, las de grupo pequeño y de contacto permanente.<sup>849</sup>

El orden social costarricense se definía así no por el individualismo, tal y como la mayor parte de sus pensadores creían, sino por un porfiado localismo que se traslucía en el exagerado vínculo que los costarricenses mantenían con su pueblo pequeño. También por una forma de vivir singularizada en la familia,<sup>850</sup> la cual en su hipertrofia más nociva y en una nación agraria y preindustrial como lo era Costa Rica se proyectaba socialmente, al igual que sucedía en buena parte de Latinoamérica, en la sombra del cacique, del gamonal. La solución a esas rémoras del pasado se hallaba en los procesos de cambio que Gutiérrez veía desarrollarse en el país por los años en los que escribía su artículo para la revista de la UCR. Su lectura esperanzada nacía de la seguridad de que en un contexto histórico signado por una crisis de crecimiento motivada por el paso de una sociedad agraria y campesina a otra urbana e industrial, la solución vendría de la mano de un mayor sentido de independencia entre el campesinado, de la incorporación a la vida nacional de regiones de fisonomía muy distinta a la de la Meseta Central y hasta entonces excluidas de aquella, de la consolidación de grupos sociales propiamente urbanos y de la formación, en último extremo, de entidades industriales fuertes, de poderosas organizaciones obreras y de partidos políticos consolidados capaces de ofrecer a las masas ciudadanas una definida línea ideológica y un verdadero programa de acción política.<sup>851</sup>

Aunque Constantino Láscaris no estuvo de acuerdo con los argumentos de que se sirvió Carlos José Gutiérrez para rebatir a Eugenio Rodríguez Vega a cuenta del

---

<sup>848</sup> GUTIÉRREZ (1961: 47-50).

<sup>849</sup> GUTIÉRREZ (1961: 56).

<sup>850</sup> Ese orden social basado en la familia explicaba para Carlos José Gutiérrez que Costa Rica no hubiese logrado el nivel óptimo de modernización social. Para llegar a esa conclusión se apoyó en lo expuesto por el sociólogo francés Maurice Halbwachs durante el curso que en la segunda mitad de la década de 1930 éste impartió en la Sorbona, en el que trató a la familia como el grupo social por excelencia del mundo campesino. En realidad, Halbwachs habló en ese curso parisino sobre la familia rural de la moderna Europa occidental, y su interpretación fue quizás ampliada demasiado generosamente por Gutiérrez al hacerla servir no sólo para estudiar al campesinado costarricense, sino al costarricense medio, lo que justificó en función del peso específico del mundo rural en Costa Rica. GUTIÉRREZ (1961: 58). Las disertaciones de Halbwachs aparecieron publicadas bajo el título *Analyse des mobiles dominants qui orientent l'activité des individus dans la vie sociale*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1938, si bien Gutiérrez las tomó de otra de las obras del francés, *Las clases sociales*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1950, traducida por el escritor republicano español, exiliado por entonces en México, Max Aub.

<sup>851</sup> GUTIÉRREZ (1961: 62).

individualismo de los costarricenses,<sup>852</sup> sí concordó con el profesor de Filosofía del Derecho de la UCR en observar con agrado el proceso de modernización que allá por los inicios de la década de 1960 se anunciaba en Costa Rica, el mismo que cuando él publicó *El costarricense* era ya una realidad fehaciente. También coincidió con aquél a la hora de considerar que la resolución acertada de las tensiones sociales implícitas a ese proceso de modernización despejaría las negativas inercias del pasado y facilitaría el desarrollo futuro de la nación, un desarrollo basado, precisamente, en la implantación de las sólidas instituciones sociales, las maduras estructuras administrativas y los cada vez más estables partidos políticos democráticos de los que Gutiérrez había hablado. Asumió de esta forma el filósofo zaragozano que la modernización costarricense era una tendencia histórica irrefrenable y bondadosa ante la que cualquier reacción contraria resultaba absurda y negativa. Y en ello concordó con un intelectual como Carlos José Gutiérrez, si bien que a costa de divergir con la casi totalidad del resto de los pensadores del nacionalismo costarricense con los que interactuó, temerosos ante la pérdida de los valores propios de un mundo al que se negaban a creer irremisiblemente ido.

---

<sup>852</sup> Según el filósofo español, Gutiérrez, creyendo negarla, aceptó la tesis de Rodríguez Vega. LÁSCARIS (1975a: 113).

## **2. Prácticas sociales como metáforas de la capacidad de convivencia**

### Resumen

1. A partir de una ética de lo cotidiano, Constantino Láscaris creyó que la nación en Costa Rica podía interpretarse desde la experiencia de sus naturales. Recurrió para ello al estudio de determinadas prácticas sociales que consideró metáforas de la capacidad de convivencia de los costarricenses. Analizo las dos más importantes: obrar “a la tica”, que define un mesurado carácter individual, y el “voseo”, manifestación a través del habla de un deseo de nivelación social. 2. Muestro que, según Láscaris, ambas prácticas hallaron su más palmaria representación en la figura del campesino costarricense, el “concho”, trasunto de la idiosincrasia nacional. Resultado de su análisis, la convivencia en Costa Rica aparece como una opción racional tomada de manera libre e individual por el conjunto de la población.

### **2.1. Obrar “a la tica” y el “voseo”, dos muestras de una ética de lo cotidiano**

Propuse en el apartado anterior que a partir de la que podíamos definir como una ética de lo cotidiano, Constantino Láscaris interpretó que la nación en Costa Rica podía estudiarse desde la experiencia diaria de sus naturales. Tomó esa idea de la nación como experiencia de la veta fenomenológica presente en su ideario filosófico, veta que había florecido tras su asimilación de los postulados expuestos por Edmund Husserl, así como del concepto “*dasein*” –“ser-en-el-mundo”– trazado por Martin Heidegger. Para mostrar la capacidad explicativa de la experiencia cotidiana de los costarricenses respecto a lo que era Costa Rica como nación, consideró necesario buscar las distintas prácticas sociales en las que ese transcurrir diario se había venido manifestando en la historia del país. Unas prácticas que en tanto que representación sociológica de la nación, eran adecuadas metáforas de aquello que para Láscaris definía a Costa Rica: la capacidad de convivencia de sus habitantes. En el presente apartado voy a abordar algunas de las principales prácticas sociales de las que se sirvió el filósofo español para interpretar la nacionalidad costarricense, y atenderé a cómo encarnó dichas prácticas en la figura del poblador de la Costa Rica rural.

*El costarricense* es un ensayo sobre cómo se comportan, hablan, bromean, se mueven en el espacio y en el tiempo, aman, festejan, se agasajan, comen y beben, se relacionan, piensan y rezan los costarricenses. En todas y cada una de sus páginas late el deseo del autor por indagar y revelar cómo es la vida individual y colectiva de los habitantes de Costa Rica, cómo viven y, sobre todo, conviven los costarricenses. Para desarrollar su propósito, Constantino Láscaris llevó a cabo la investigación de ciertos aspectos de la sociedad costarricense que, aun siendo en apariencia anecdóticos, creyó le servirían en su objetivo de esbozar algunos de los rasgos definitorios de esa sociedad en libre convivencia a la que desde el año 1956 voluntariamente pertenecía. Entre las cuestiones que analizó, entre los usos de aspecto trivial en los que se detuvo, se hallaron

prácticas sociales al parecer tan ampliamente extendidas en Costa Rica como lo era el “choteo”, forma en la que se hacía burla del individuo engreído que pretendía estar sobre los demás. Un uso social que para el profesor de la UCR adquiriría la magnitud de catarsis aristotélica de tono tropical propiciadora de la virtud democrática, pues daba salida a las pasiones y purificaba y educaba la voluntad para la convivencia entre iguales.<sup>853</sup> También habló de las “bombas”, manifestación de la literatura popular costarricense en forma de breve copla de canto individual y temática sensual dirigida por lo general a una mujer, o de ciertas costumbres alimentarias exteriorizadas en las distintas formas en las que en Costa Rica se comía y se bebía, prácticas todas ellas que alentaban la cohesión social. Igualmente mostró cómo el costarricense arquetípico asumía y desarrollaba en el interior de su persona toda una serie de imágenes y símbolos propios de su tradición cultural nacional (advocaciones sacras y ritos píos, figuras fantásticas del folclore oral y escrito ligadas a lo mágico y lo tenebroso como eran los “espantos”), o la unánime consideración como emblemas nacionales de la flor de la guaria morada y la carreta costarricense.<sup>854</sup> Pero las dos principales prácticas sociales de las que se valió Láscaris para interpretar la nacionalidad costarricense fueron el obrar “a la tica” –entendido como una forma de comportamiento propia de los costarricenses– y el “voseo” –una forma hipertrofiada de empleo de la segunda persona del singular del pronombre personal a la hora de dirigirse al otro en la conversación coloquial–. Veamos qué dijo de ambas.

El capítulo segundo de *El costarricense* está dedicado al estudio de “Las coordenadas del costarricense”. En él se trata, entre otras cuestiones, del origen de la expresión “tico”, forma usual empleada en toda Centroamérica como sobrenombre genérico para los nacidos en Costa Rica (frente a los guatemaltecos, a quienes se les llama “chapines”; los hondureños, “catrachos”; los salvadoreños, conocidos como “guanacos” o, también, “pipiles”; o los “nicas”, contracción usada para referirse a los oriundos de Nicaragua). Una vez recordados estos gentilicios alternativos, se discute en el libro sobre cómo actúan los costarricenses, es decir, los ticos. O lo que vendría a ser lo mismo, sobre lo que significa obrar “a la tica”. Para llevar a cabo ese intento de interpretación de un determinado modelo de conducta colectiva, Láscaris comenzó por establecer que los costarricenses tenían una particular manera de ser y comportarse distinta a la del resto de los habitantes de América Latina. Para él, resolver los problemas “a la tica” quería decir evitar que la sangre llegase al río, lo cual, “en un continente bañado en sangre, en el que la vida humana concreta e individual no vale casi nada, es algo peculiar”.<sup>855</sup> Ciertamente, otorgar en una zona del planeta tan habituada al desgarramiento social y a la violencia política como Latinoamérica a un determinado colectivo nacional la capacidad de resolver pacíficamente sus diferencias, suponía hacer de éste protagonista de una hazaña civilizatoria verdaderamente fabulosa. Una hazaña que diferenciaba y sublimaba a sus participantes –que no eran otros que los costarricenses– tanto en el espacio de lo político

---

<sup>853</sup> LÁSCARIS (1975a: 241).

<sup>854</sup> La guaria morada es una especie de orquídea nativa de las selvas húmedas centroamericanas cuya flor es tomada como símbolo de Costa Rica y motivo de una canción popular, *Guaria morada*, considerada el himno no oficial de la nación. De la carreta costarricense, de la que hablé en el anterior capítulo, dirá ahora: “Los costarricenses fijaron su sentido práctico y su imaginación colorista en la carreta, dándole forma peculiar y decoración propia, en forma única en el mundo”. LÁSCARIS (1975a: 428).

<sup>855</sup> LÁSCARIS (1975a: 113).

como en el de lo cultural y lo moral del resto de pueblos americanos de ascendencia latina, y que hacía desencajar a Costa Rica de las coordenadas generales que gobernaban la región.

La razón que explicaba esa distinta capacidad resolutive de su vida comunitaria estribaba en el hecho de que los costarricenses eran dados a evitar las extremosidades y a buscar, en la hora de la verdad, las formas amables de la convivencia. Saber resolver sus problemas a través del trato y la concordia era lo que Láscaris decía haber descubierto durante sus trabajos de investigación en torno a los intelectuales costarricenses de los siglos XIX y primera mitad del XX, tal y como había explicitado en *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, libro en cuya introducción ya había dejado escrito que el “*costarricense es un pueblo de sabia convivencia*”.<sup>856</sup> Era esta una obra de la que decía quedó en un primer momento satisfecho hasta que pasado el tiempo y una vez continuado su proceso de integración en la sociedad y cultura costarricenses, descubrió sujeta a varios errores de interpretación. Así y por lo que el tema que ahora nos ocupa escribió:

Lentamente, me fui dando cuenta de un problema, que muchos de esos doctrinarios políticos, sin contradecirse, actuaban "a la tica". Un marxista costarricense cuida exquisitamente la libertad individual; un "riquillo", como los llamaba Jorge Volio, está más cerca de la pequeña clase media que de cualquier casta. Todo costarricense evita las extremosidades y busca, a la hora de la verdad, la convivencia.<sup>857</sup>

De esta forma e incluso en la arena de la pasión política, los costarricenses eran, según el aragonés, tibios, habiendo existido tan sólo dos casos de posturas radicalizadas y extremas, ambas ubicadas a la izquierda del arco ideológico: una, la del doctrinario anarquista Elías Jiménez Rojas; otra, la del marxista Mario Sancho Jiménez.<sup>858</sup> Frente a esos excesos, el conjunto de la clase política siempre había actuado “a la tica”. Y no solamente la clase política, sino los costarricenses en su totalidad.

Para llegar a tales conclusiones Láscaris revisó la historia de Costa Rica bajo el prisma de ser esa nación un imperio de paz y de sosiego. Para la época colonial no vio otro conflicto que el brote de rebeldía protagonizado en el año 1811 por los habitantes de la ciudad de Guanacaste con motivo de los estancos del aguardiente y del tabaco. Para el resto del siglo XIX y más allá de la pugna entre el Estado liberal y la esfera eclesiástica como consecuencia del intento en las décadas finales de la centuria de un obispo por cobrar el diezmo sobre la cosecha del café (una tentativa que Láscaris dice fracasó), apenas menciona otra lucha que la librada entre 1856 y 1857 contra los filibusteros de William Walker. E incluso esa aventura bélica, inscrita con letras de oro en la memoria costarricense en forma de Campaña Nacional, acababa reducida en la pluma del zaragozano a un conflicto que “no tuvo cantores, ni originó ningún ciclo épico. Los

---

<sup>856</sup> LÁSCARIS (1965: 9).

<sup>857</sup> LÁSCARIS (1975a: 112-113).

<sup>858</sup> Elías Jiménez Rojas (1869-1945), a quien ya hemos citado, fue un intelectual y farmacéutico ácrata que no dejó escapar la oportunidad de criticar con acidez los asomos en Costa Rica de una muy débil y primeriza legislación social: “Lanzado el país (casi digo el mundo) en lo que se llama legislación social o TOTALITARISMO DEL PODER LEGISLATIVO, los individualistas tenemos que cerrar la boca mientras pasa la borrasca. Pero sin abatirnos, porque pasará muy pronto”. Cito a partir de LÁSCARIS (1975a: 114-115), quien da como referencia, Jiménez Rojas, *Apuntes*, 16, suplemento (1945), p. 536.

costarricenses solo vivieron, de aquella hazaña, las terribles consecuencias de la epidemia del cólera”.<sup>859</sup> Tampoco en los casi tres cuartos del siglo XX que contempla *El costarricense* parece que hubiera existido conflicto alguno en Costa Rica, ni externo ni interno, ni político ni económico, ni cultural ni social. En ese orden de cosas, las míseras condiciones de trabajo en las que se habían desenvuelto los jornaleros contratados en las plantaciones bananeras de la costa atlántica y las luchas sociales mantenidas por éstos en las grandes huelgas de los años 1921 y 1934 contra el desmedido poder de la norteamericana UFCO, quedaban reducidas en el ensayo de Láscaris a una nota menor a cuenta del folclore político patrio: según él, habían sido las empresas bananeras las que habían hecho confluir en el país los leves sentimientos antinorteamericanos de sus gentes. Asimismo, la guerra civil de marzo-abril de 1948 sólo merecía una mención tangencial a cuenta de “la generación que "hizo" la guerra de 1948”.<sup>860</sup> Una mención que, por otra parte, y al optar Láscaris por referirse al conflicto sucedido ese año en términos de guerra civil y no de revolución, posicionó su discurso frente al de los pensadores del nacionalismo costarricense, muchos de ellos orgullosos de su presencia en las filas del bando revolucionario vencedor.

Al revisar de esta forma la historia de Costa Rica Láscaris hizo de esa nación un devenir de hombres dotados de vida cotidiana pero carentes de vida histórica, coincidiendo con lo que a comienzos de la década de 1940 había dejado escrito Carlos Monge Alfaro en los siete artículos que en la revista *Surco* había dedicado al tema. Una carencia que según el filósofo venía motivada por el hecho de que el “sentido agudo de la historicidad o temporalidad humana colectiva, es intensificado por las guerras, epidemias y grandes calamidades”,<sup>861</sup> sucesos todos ellos que habían faltado en el pasado costarricense. En su opinión, tan sólo una vez se había deshilachado esta predisposición mental, tan sólo una vez el pueblo costarricense había dejado a un lado su tranquila vida cotidiana y olvidado momentáneamente su anhelo de convivencia para arrojarse en brazos de la ira. Tan sólo una vez, por tanto, los costarricenses habían decidido dejar de obrar “a la tica”.

Sucedió en 1842, cuando se amotinaron contra el que era su gobernante supremo, el liberal Francisco Morazán,<sup>862</sup> quien finalmente sería fusilado. Sin embargo, ni tan siquiera en esa ocasión hallaba Láscaris motivos suficientes para culpar a los costarricenses de un furor desmedido y contrario a la general armonía que reinaba en sus

---

<sup>859</sup> LÁSCARIS (1975a: 133-134). Como dijimos, la Campaña Nacional fue el hito histórico sobre el que las elites liberales decimonónicas se encargaron de consolidar la imagen de una Costa Rica plenamente viable en tanto que nación Estado independiente. Más tarde, pensadores del nacionalismo costarricense como José Abdulio Cordero o Enrique Macaya Lahmann hicieron brotar de ella una verdadera pasión patriótica y un sentimiento de nacionalidad capaz, en virtud de la pervivencia del legado español, de salvar a Costa Rica de la ocupación extranjera y de la definitiva delimitación en el continente entre lo indohispánico y lo angloamericano. Al aminorar su trascendencia histórica, Constantino Láscaris se separó aquí de esos pensadores.

<sup>860</sup> LÁSCARIS (1975a: 114). Usada por Constantino Láscaris, la expresión “la generación que "hizo" la guerra” nos recuerda al ambiente en el que aquél hubo de desenvolverse en la España de su primera juventud, y más concretamente, al que rodeaba al mundo estudiantil universitario que durante el primer lustro de los años cuarenta frecuentó.

<sup>861</sup> LÁSCARIS (1975a: 133).

<sup>862</sup> José Francisco Morazán Quezada (1792-1842) fue presidente de la República Federal de Centroamérica (1830-1839) y Jefe Supremo de Costa Rica entre el 8 de abril y el 15 de septiembre de 1842. Lideró a los liberales centroamericanos frente a los conservadores y fue el máximo adalid del unionismo en la región.



vidas cotidianas. Si se habían opuesto a Morazán y sublevado a su gobierno era porque éste había propuesto una leva para rehacer la unidad de los cinco Estados centroamericanos por la fuerza de las armas. De la lectura de Láscaris se desprende la paradoja de que era el natural pacífico de los costarricenses el que había motivado su levantamiento armado contra un líder belicoso.

No he encontrado ninguna explicación *seria* del fusilamiento de Morazán. En mi opinión, la única explicación de lo que sucedió estriba en admitir que Morazán tenía un ritmo vital muy rápido y quiso hacer en cuatro meses que los ticos hicieran lo que no les gustaba; resultado, los exasperó y lo lincharon. Y lo lincharon entre todos. Es el único acontecimiento de la infra-historia tica que recuerda el primer verso de la *Iliada*: "—Canta, oh musa, la ira de Aquiles".<sup>863</sup>

Además de para negarle la conciencia de su pasado, releer de esta manera la historia de Costa Rica permitió a Láscaris afirmar que la convivencia en ese país no encajaba en las coordenadas generales que definían el valor de la vida humana y las formas de relación política y social en América Latina. Frente a lo que sucedía en el resto de esos países, actuar "a la tica" significaba hacerlo sin arrebatos, evitar por igual la abulia y la violencia, el abandono y la matazón o, en palabras suyas, practicar una suerte de "regateo permanente" en busca de la convivencia en libertad.<sup>864</sup> Claro que esa relectura significaba algo más que la aceptación de ese feliz caminar de Costa Rica por la historia en búsqueda de la armonía social. Significaba alinearse, esta vez sí, con el grueso de los pensadores del nacionalismo costarricense y aceptar el mito de una nación pacífica, hacer suyo uno de los lugares comunes más consolidados y respetados por autores como Hernán G. Peralta, Eugenio Rodríguez Vega o José Abdulio Cordero y minimizar con ellos las constantes guerras civiles de las primeras décadas de la Costa Rica independiente, los posteriores golpes de Estado militares perpetrados en la segunda mitad del siglo XIX o conflictos exteriores como el mantenido en 1921 contra Panamá a cuenta de la invasión por fuerzas expedicionarias costarricenses de la zona de Coto y Bocas del Toro. Sólo a cuenta de estos olvidos podía defenderse esa virtuosa diferencia de Costa Rica respecto de sus vecinos.

Junto al obrar "a la tica", la segunda práctica social de que se valió Láscaris a la hora de interpretar la nacionalidad costarricense fue la del "voseo", un uso lingüístico que definió como una forma arcaizante de conversación generalizada en la España de los siglos XVI y XVII que una vez trasladada al Nuevo Mundo se había conservado en él con mejor o peor fortuna según regiones. Entre los lugares en los que el "voseo" se consolidó a lo largo de los siglos destacaba, al sur del continente, Argentina, y en su zona intermedia el istmo centroamericano. Según ese diagnóstico, el empleo hipertrofiado del "vos" no era un fenómeno exclusivo del habla costarricense, aunque al parecer de Láscaris su evolución en ella sí había sido peculiar. La causa era doble: la conservación de sus formas arcaizantes y su generalización. Pero lo verdaderamente sustancial de cara al asunto que ahora pretendo mostrar —el reconocimiento del sentimiento de nacionalidad en Costa Rica a partir de la interpretación de algunas de las prácticas de vida cotidiana de sus habitantes—

---

<sup>863</sup> LÁSCARIS (1975a: 452).

<sup>864</sup> LÁSCARIS (1975a: 115).

era que, para Láscaris, en su despliegue a lo largo del tiempo, aquello que el “voseo” suponía había trascendido de lo lingüístico a lo psicológico, alcanzado lo sociológico e, incluso, permeado lo político. De tal forma, el estudio de esa práctica social ofrecía una luz capaz de iluminar la idiosincrasia del pueblo costarricense.

Los pobladores de los valles de montaña, perdidos en lo alto de los Andes, a lo largo del XVII, que dieron origen a los costarricenses, no eran ambiciosos. Eran enmontañados que querían vivir tranquilos, lejos de las autoridades. Pero tenían plena conciencia de "ser alguien". Pretendían precisamente mantener formas de vida cotidiana con la clásica libertad de los hidalgos. De ahí, el identificarse plenamente con el voseo. No hubo, supongo, ningún acto consciente ni deliberado. Fue simplemente un aferrarse lingüístico a lo que el idioma ofrecía de auto-individualización. Y como se trataba de pobladores de valles de montaña, no era tanto el origen social peninsular, sino la cotidianeidad del aislamiento en los valles, lo que mantenía vigente el distanciamiento vivido en el lenguaje hidalgo. Y de ahí también la generalización del voseo, o tratamiento de *vosotros* a uno, a todos los pobladores, incluso a los claramente plebeyos de aspecto, como los mulatos, cuarterones, octavones, etc.<sup>865</sup>

El “voseo” había sido así la práctica social presente en el universo comunicativo oral que mejor transparentaba el individualismo costarricense y su espíritu igualitario y republicano. Un uso lingüístico con claras repercusiones sociales que había cumplido una función niveladora y mesocrática, estableciendo la comunicación de los habitantes de Costa Rica en los parámetros medios del hidalgo y no en los extremos del señor o del pechero. Un uso democratizador que al filósofo zaragozano le recordaba la mítica “fórmula del Reino de Aragón: 'Nos, que valemus tanto como vos, e juntos más que vos, os coronamos rey'".<sup>866</sup>

Este intento de mostrar mediante el estudio del empleo del lenguaje una supuesta igualdad social podía inducir en la Costa Rica de las décadas sesenta y setenta del pasado siglo al emborronamiento de las diferencias económicas y de clase por aquel entonces existentes en el país. Diferencias de las que Láscaris era consciente, pues sabía que la costarricense era una sociedad cuyos individuos poseían un nivel económico variado y, a veces, verdaderamente distanciado, si bien, y ahí radicaba a su parecer el quid de la cuestión, a pesar de no pertenecer a ella “todos quieren ser clase media y no quieren que nadie deje de serlo”.<sup>867</sup> Con ese veredicto, la sociedad costarricense aparecía dominada por lo que podemos definir como un deseo aspiracional de pertenencia a la clase media. Demasiado inteligente para tratar de encubrir a través de ese presunto deseo las diferencias socioeconómicas existentes en el país, Láscaris afirmó que a través de la práctica social del “voseo” los costarricenses habían alcanzado una suerte de estado psicológico por el que todos ellos se sentían plenamente integrados en el corazón de la sociedad, a despecho de su real situación económica y de la concreta posición que ocupasen en el escalafón social.

---

<sup>865</sup> LÁSCARIS (1975a: 180-181).

<sup>866</sup> LÁSCARIS (1975a: 169). Así citaba en *El costarricense*, aunque lo que deseaba recordar era la leyenda “Nos, que somos tanto como vos y todos juntos más que vos, os hacemos rey de Aragón, si juráis los fueros y si no, no”.

<sup>867</sup> LÁSCARIS (1975a: 186).

Liberal contumaz, la interpretación de Láscaris de la trascendencia y profundidad que el “voseo” desplegaba en la sociedad costarricense se corresponde a una perspectiva no económica, ni tampoco política o social, sino claramente cultural. Favorable a nociones vinculadas a los conceptos de equilibrio, justo medio y consenso, veía el empleo del “vos” desde una perspectiva doble: de un lado, como representación de la ubicación que el hablante se daba a sí mismo en la estructura social; de otro, y sobre todo, como la manifestación consciente de un deseo colectivo de nivelación social. Desde ambas perspectivas, la generalización y perduración del “voseo” en Costa Rica sólo podía explicarse si se le concebía como el cauce expresivo de una mentalidad de seres individualistas firmemente decididos a tratarse como iguales. A resultas de lo anterior y según Láscaris, la práctica social de la lengua manifestada como vivencia cotidiana a través del “voseo” había contribuido a la gestación en Costa Rica de una sociedad democrática y equitativa en la que era dable la convivencia en libertad. El “voseo” era, por tanto, al igual que el obrar “a la tica”, el “choteo” o ciertas costumbres de sociabilidad establecidas en torno a la mesa o a las creencias espirituales a las que antes me referí, adecuada metáfora de la capacidad de convivencia de los costarricenses.

## **2.2. La primacía de una psicología campesina: “el costarricense es concho”**

Las prácticas sociales que mejor permitían aproximarse a la experiencia cotidiana de los habitantes de Costa Rica y, con ello, a la interpretación de la nacionalidad costarricense, aparecían encarnadas en el ensayo de Láscaris en la figura del poblador de la Costa Rica rural. Algo sabemos ya de cómo leyó el aragonés la figura del campesino en el pasado de esa nación, y cómo frente a la visión negativa ofrecida por Luis Barahona en *El gran incógnito* (y por extensión y para el campesinado de su país, a la que había presentado Pablo Antonio Cuadra en *El nicaragüense*), aquél derramó sobre el campesinado costarricense una mirada mucho más amable. Así tuvimos ocasión de comprobarlo, por ejemplo, cuando vimos lo que escribió sobre el papel central desempeñado en la historia de Costa Rica por la pulpería rural. Esa mirada benigna del campesino, del “concho”, propició que Láscaris rehuyese la acepción tenida por común que hacía de aquél un ser rústico y palurdo, un sencillo y confiado hombre de campo de natural abierto a los demás. Bien al contrario, su labriego era un ser forjado a sí mismo que como todos los individuos de su clase resultaba a la postre astuto y desconfiado, un hombre que a consecuencia de su vivir apartado en los altos valles intermontanos se había vuelto individualista e introvertido, un campesino de montaña que pensaba, calculaba y regateaba sin dudas ni complejos pese a que en muchos casos apenas dominase las primeras letras.

En la formación de la psicología del labriego costarricense había jugado un papel determinante el paisaje y la naturaleza de Costa Rica. Una vez formada, esa psicología había decidido las normas de sociabilidad del habitante de la Costa Rica rural, y por extensión y dado el protagonismo de éste en el tiempo y en el espacio de la nación, las que regían al conjunto del país. Para proceder a esa prolongación de la forma de ser campesina a toda la nación, Láscaris situó a cuantos habían vivido alrededor de la tierra, bien se tratase de peones agrícolas o de grandes finqueros, de pequeños propietarios o de simples aparceros, bajo el imperio de una uniforme mentalidad rural. Y siendo Costa Rica incluso sobrepasado el ecuador del siglo XX una nación eminentemente agraria, la forma

de ser y de comportarse campesina continuaba dominando en la casi totalidad de los núcleos urbanos existentes en el país, salvo, tal vez, en su capital, San José. Podía así concluir afirmando el filósofo que, al menos en el aspecto mental y psicológico, “el costarricense es concho”,<sup>868</sup> y que en la figura del labriego era donde con mayor claridad se manifestaban las prácticas sociales que definían la idiosincrasia nacional.

*El costarricense* es un libro atravesado por la idea de que Costa Rica era un país dotado de unos patrones de convivencia absolutamente particulares en relación con el resto de las naciones del área. En línea con lo que su autor había afirmado en su primera gran obra americana, *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, y a diferencia de lo que les sucedía a los demás países centroamericanos, en los que no era posible “la convivencia al no adoptar los hombres una actitud racional ante la vida”, Costa Rica había sabido “mantenerse en la línea de la “modernidad”, que quiere decir actitud pensante ante los problemas”.<sup>869</sup> El valor de la convivencia presente en Costa Rica –y no en Guatemala, Honduras, El Salvador o Nicaragua– era todavía más loable en cuanto aquella se había gestado no por el mandato imperativo de los distintos poderes presentes en el país, sino por el deseo libre de los individuos que lo poblaban. Allí la convivencia no actuaba siguiendo una orden de línea descendente, de la cumbre al pie de la pirámide social, sino ascendente, del suelo a su vértice superior. Una línea que, además, adquiriría en la práctica un valor nivelador y mesocrático, tal y como Láscaris había tratado de demostrar al traer a colación usos sociales como el obrar “a la tica” o el “voseo”, que veía magistralmente ejemplificados en la semblanza del hombre rural.

Situar a Costa Rica en “actitud pensante ante los problemas” hacía de esa nación modelo de racionalidad. Algo similar habían dicho antes que él los pensadores del nacionalismo costarricense, constructores de un discurso en el que el concepto de racionalidad era consustancial a la historia del país.<sup>870</sup> La simbiosis que establecieron todos ellos, Láscaris incluido, entre convivencia y racionalidad, sirvió para dar una nueva vuelta de tuerca al viejo relato nacionalizador de época liberal. Se cerraba así, siglo y medio después, el cordón sanitario que aislaba y defendía a Costa Rica del resto de las repúblicas de América Central, enturbiadas por el mestizaje étnico, la crónica inestabilidad política y una elevada violencia social a resultas de la irracionalidad de su vida pública. Podemos concluir entonces diciendo que la convivencia costarricense fue entendida por Láscaris como un fenómeno de libre elección individual, reflejo de la solución moderna –en tanto que racional–, justa y democrática –en tanto que actuaba de abajo hacia arriba del entramado social–, que esa nación había sabido dar a los desafíos

---

<sup>868</sup> LÁSCARIS (1975a: 120).

<sup>869</sup> LÁSCARIS (1965: 16, 17).

<sup>870</sup> Este afán por la racionalidad presente en el discurso de los pensadores del nacionalismo costarricense no impidió, sin embargo, interpretaciones de aquella no del todo coherentes. Es el caso de Abelardo Bonilla, quien en su obra más relevante, *Historia y antología de la literatura costarricense*, asoció la posibilidad de racionalidad en Costa Rica a la homogeneidad étnica o, por mejor decir, a la blancura de su población. Sin embargo, en «Abel y Caín en el ser histórico de la nación costarricense» negó tal posibilidad de racionalidad respecto al que para todos esos pensadores era uno de los pilares discursivos en su interpretación de la nación, la democracia rural propuesta por Carlos Monge Alfaro. Como buen pensador esencialista, Bonilla retrotrajo más allá de toda razón histórica el establecimiento de esa secular igualdad campesina, que hizo congénita al ser nacional: “La democracia rural y el patriarcalismo no fueron nunca construcciones de la razón ni decantación de un proceso histórico, sino raíz vital de un modo de ser íntimo del costarricense. Este es el punto de partida hacia una vivencia de nuestro ser histórico”. BONILLA BALDARES (1957b: 10).

de la vida en sociedad. Y la experiencia cotidiana de esa convivencia explicaba, mejor que cualquier otra cosa, lo fundamental de la nacionalidad costarricense.

### **3. La propuesta de un nuevo concepto: el enmontañamiento, una forma de cimarronaje cultural**

#### Resumen

1. Reviso la aceptación de la hipótesis historiográfica de democracia rural de Carlos Monge Alfaro por parte de Constantino Láscaris y cómo éste acuñó un nuevo concepto, enmontañamiento, que definió como un proceso manifestado, primero, como un fenómeno de expansión demográfica hacia los valles altos de la Meseta Central costarricense a través del cual se había ido ocupando el territorio nacional, y después y derivado de aquél, como un episodio de tipo cultural que había terminado por conformar la psicología y la sociabilidad de los costarricenses. 2. Analizo cómo explicó la figura del enmontañado a través de los tres escenarios en los que a su parecer éste se había manifestado: el geográfico, el histórico y el psicológico. 3. Muestro la recepción que tuvo la noción de enmontañamiento en tres textos de sendos intelectuales costarricenses (José Luis Vega Carballo, Alfonso González y Alexander Jiménez Matarrita), y la explico en función de constituir lo que podemos definir como un fenómeno de cimarronaje cultural. 4. Propongo un repaso por la historia de Costa Rica para descubrir si es posible integrar en ella el proceso de enmontañamiento del que habló Láscaris. Finalmente expongo su parecer sobre los efectos que los cambios sociales acaecidos en el país a partir de la década de 1950 podían tener en la pervivencia de la mentalidad del enmontañado y, a consecuencia de ello, en la identidad nacional de Costa Rica.

#### **3.1. Láscaris acepta la hipótesis historiográfica de Carlos Monge y su democracia campesina**

Constantino Láscaris aceptó la hipótesis historiográfica de democracia rural expuesta por Carlos Monge Alfaro en su artículo del año 1937, «Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII». Creyó con aquél, entre otras consideraciones y por lo que al régimen de tenencia y propiedad de la tierra se refiere, que Costa Rica era desde hacía un par de siglos una sociedad agraria de carácter igualitario. Y si bien no repitió en *El costarricense* la que en otros pensadores venía siendo tan manida expresión de “democracia rural”, sí se refirió en una ocasión a “la democracia campesina costarricense”.<sup>871</sup> En cualquier caso y más allá de esa única reiteración, es preciso advertir que la aceptación de la hipótesis de Monge Alfaro por parte de Láscaris apareció en un momento relativamente tardío, cuando los trabajos de Carlos Meléndez Chaverri, Óscar Aguilar Bulgarelli, Rodolfo Cerdas o José Luis Vega Carballo la habían sometido ya a una primera, aunque todavía tímida, revisión. Y digo tímida porque como pudimos apreciar en un capítulo anterior, por los años en los que Láscaris preparaba su ensayo aún no se habían esgrimido los razonamientos de mayor peso que aportarían en sus estudios de comienzos de la década de 1980 historiadores como el estadounidense Lowell Gudmundson o los costarricenses Víctor Hugo Acuña Ortega e Iván Molina Jiménez.

---

<sup>871</sup> LÁSCARIS (1975a: 233).

Fueron éstos y sus continuadores quienes, como vimos, definitivamente arrumbaron el dogma invocado por Carlos Monge sobre la existencia de un sentimiento de igualdad política y una común pobreza entre los labrantines de la Costa Rica colonial. De lo anterior podemos deducir que cuando Láscaris publicó su libro, la presunción interpretativa de Monge Alfaro se mantenía todavía como hegemónico, aunque no incontestado, modelo de exégesis de la historia nacional costarricense.

Sabiendo lo anterior, debemos comenzar por hacernos un par de preguntas. ¿Qué papel desempeñó la creencia en una democracia de tintes agraristas en *El costarricense*? ¿Y qué pretendía hacer ver Láscaris a la sociedad de su tiempo, en 1975, con su reafirmación de la hipótesis de Monge Alfaro, de 1937? Trataré de contestar a ambas preguntas recurriendo a ciertas observaciones realizadas por uno de los padres de la antropología social, el polaco Bronislaw Malinowsky. En su ensayo *Myth in primitive psychology* (1926), Malinowsky escribió que el mito –que no es por supuesto historia, sino algo por completo contrario a ésta– cumple la función de “fortalecer la tradición y dotarle de un valor y prestigio aún mayores al retrotraerla a una realidad, más elevada, mejor y más sobrenatural, de eventos iniciales”.<sup>872</sup> Bajo este presupuesto, un similar deseo al enunciado por Malinowsky en relación con el mito es el que cabe entrever en Láscaris al aceptar la existencia en Costa Rica de una secular democracia campesina. A mi parecer, lo que mejor explica ese deseo es lo que podríamos definir como un intento de justificación por medio de la tradición. Amparado en la confianza que le otorgaba su visión ideológica (de carácter liberal, individualista y racional), el profesor de la UCR creyó factible, como buena parte de los pensadores patrios que por aquellos años lo acompañaban, trasladar desde el pasado costarricense –en concreto, desde los tiempos de la provincia colonial– un escenario de virtuosa democracia campesina hasta hacerlo presente en la Costa Rica en que vivía. Con esa operación de arrastre y trasplante al presente de un supuesto pasado histórico, es decir, mediante la práctica de una inocultable ucronía, Láscaris pretendió que la noción de democracia rural fuese capaz de explicar y justificar el por qué el costarricense había sido y era un ser históricamente democrático.

Desgraciadamente para sus intereses, la hipótesis de democracia rural que prolongó en *El costarricense* no poseía a altura del año 1975 ninguna de las virtudes curativas con las que aquella se había acompañado un tiempo atrás. Esto se entiende mejor si consideramos los cambios acaecidos en Costa Rica entre los años de publicación de ambos trabajos, 1937 y 1975, cambios cuyas manifestaciones principales, tal y como tendremos ocasión de comprobar en próximos apartados, fueron un elevado crecimiento demográfico, unas cada vez más descontroladas y vigorosas migraciones campo-ciudad, un irregular proceso industrializador y un considerable esfuerzo expansivo por parte del Estado. Como consecuencia de algunos de esos cambios se produjeron en el país importantes desajustes socioeconómicos que por los años en los que Láscaris ultimaba *El costarricense* desembocaron en respuestas populares violentas. Entre esas manifestaciones de descontento debemos citar las ya referidas movilizaciones que durante los meses de marzo y abril del año 1970 los estudiantes de la UCR, la misma de la que Láscaris era profesor, realizaron contra el intento de la ALCOA de abrir una planta

---

<sup>872</sup> MALINOWSKY (1974: 181).

procesadora de bauxita en el cantón Pérez Zeledón, en la provincia de San José. Tampoco fue ajeno al incremento de ese clima de tensión social la prolongación en el tiempo de la prohibición de actividad política a los comunistas costarricenses, quienes desde el año 1948 mantenían a su organización referente, el Partido Vanguardia Popular, todavía clandestina.<sup>873</sup> En este nuevo escenario y privada la noción de democracia campesina de la función social paliativa de la que había gozado décadas atrás, la llamada de Constantino Láscaris a aquella no fue sino un retumbo cenital que se descubrió carente de fundamento histórico y valor social. Su intento por mantener a flote en 1975 la idea de 1937 de Carlos Monge Alfaro y practicar con ella una relectura feliz del pasado y una justificación agradable del presente costarricense resultó sin duda anacrónico, y constituyó un discurso que sonó anticuado y viejo. Podemos así afirmar que su pretensión de hacer de esa hipótesis un referente válido para la nueva Costa Rica fracasó.

Aceptado lo anterior, cabe señalar que en su intento de reverdecer la hipótesis historiográfica de democracia rural, Láscaris buscó el apoyo de un término hasta ese momento no empleado por los pensadores del nacionalismo costarricense: enmontañamiento.<sup>874</sup> El filósofo aragonés otorgó a dicho vocablo la calidad definitoria de un proceso histórico sustanciado en un fenómeno de expansión demográfica hacia los valles altos de la Meseta Central costarricense, iniciado en el siglo XVII y finalizado a mediados del XX, a través del cual se había ido ocupando el territorio nacional. Un fenómeno que de manera paulatina se había visto acompañado de un episodio de carácter cultural que había terminado por conformar la psicología y la sociabilidad de los costarricenses. En tanto que hecho demográfico, el enmontañamiento debía entenderse como la respuesta de los habitantes de Costa Rica, la más pobre y meridional provincia del Reino de Guatemala, a determinados intentos de control por parte de la autoridad colonial. Una contestación que se había materializado en su traslado habitacional desde los diminutos núcleos urbanos primitivos hasta espacios rurales situados en los valles altos interiores del centro de la provincia, y que pese a ser tomada de manera independiente había sido respuesta generalizada de la población. De otro lado y en su vertiente cultural, el enmontañamiento había supuesto que las condiciones de vida en la montaña, y muy especialmente, el aislamiento valluno, tuvieron ocasión de moldear la forma de ser de los costarricenses, su psicología individual y sus vínculos de sociabilidad. Como podemos apreciar, el proceso de enmontañamiento de Láscaris se acomodaba bastante bien al horizonte intelectual en el que se venían desarrollando historiadores, sociólogos, filósofos y demás estudiosos sociales costarricenses del tercer cuarto del siglo XX.

Y el resultado del proceso histórico de enmontañamiento fue la figura del enmontañado, que en Láscaris equivalía al labrador inserto en el régimen de pequeña

---

<sup>873</sup> Aunque no se levantó la prohibición hasta el año 1975, dirigentes históricos del Partido Vanguardia Popular concurren a diversas citas electorales celebradas en los primeros años de la década de los setenta en organizaciones no marxistas provenientes del liberacionismo socialdemócrata, caso de Acción Democrática Popular o el Partido Acción Socialista. El sistema también toleró la presencia en las elecciones del año 1974 de la escisión maoísta de Vanguardia Popular, el Frente Popular Costarricense.

<sup>874</sup> El filósofo Alexander Jiménez vio en la idea de enmontañamiento uno de los asuntos centrales de *El costarricense*. JIMÉNEZ MATARRITA (2014b: 35). Láscaris le dedicó un apartado de su ensayo, "Aislamiento y enmontañamiento", pp. 30-39.



propiedad fundiaria del que hablara en su día Carlos Monge Alfaro. En ese hábitat socioeconómico, el enmontañado aparecía como un individuo marcado por un sentimiento de intenso aislamiento, respetuoso de la propiedad y deseoso de gozar de libertad y paz social, un ser que el pensador español trató de explicar a partir de los tres escenarios en los que a su parecer aquél se había manifestado: el geográfico, el histórico y el psicológico.

Antes de analizar con mayor profundidad la visión de Láscaris del enmontañado y de cómo se había manifestado éste en la historia de Costa Rica, es preciso atender a un par de breves cuestiones previas. La primera incide en la necesidad funcional que tuvo aquél de hacer creíble la existencia de dicho personaje. En ese sentido, debemos considerar que más allá de prolongar los dictados de Monge Alfaro, Láscaris necesitaba de una figura como la del enmontañado si deseaba llevar a buen puerto el que sin duda es el asunto central de *El costarricense*: establecer la cualidad diferencial de Costa Rica respecto al resto de naciones del área en tanto que sociedad dotada de unas ejemplares pautas de organización social. Y ello era así porque para su autor, uno de los elementos fundamentales a la hora de determinar dichas pautas sociales era el carácter de los costarricenses, según aquél, propio de quienes viven en la montaña. Los costarricenses eran como eran por vivir en un paisaje de montaña, o lo que es lo mismo, enmontañados. Y tan importante era ese paisaje montañoso que había acabado por determinar la historia de la nación, pues el devenir de Costa Rica era “la historia de una expansión demográfica desde el Valle Central, en un continuo proceso de enmontañamiento”.<sup>875</sup> Y era precisamente el poseer la idiosincrasia de una nación de enmontañados lo que hacía de Costa Rica un país distinto y excepcional, tal y como Láscaris afirmaba que lo era. Por tales motivos necesitaba del enmontañado.

La segunda cuestión de la que estimo pertinente advertir es que quien categorizó, nombró y definió al enmontañado y al proceso histórico que lo acompañaba fue un recién llegado al país. Según él, el que los intelectuales costarricenses no se hubiesen percatado antes de la presencia de esa figura protagonista de su historia nacional era debido a que al ser el enmontañamiento una realidad profundamente arraigada en la mentalidad colectiva, no habían sido capaces aquellos de hacer aflorar ésta y a su exponente máximo, el enmontañado, al plano de la conciencia individual. Sólo un aventajado *outsider* capaz de ver con la mirada del Otro podía percibir, a través de la experiencia vivida en el trato cotidiano con sus gentes, la radical impronta diferencial que el proceso de enmontañamiento había dejado en la conciencia historia de Costa Rica y en el carácter de sus pobladores. Además, apuntaba Láscaris, el hecho de que los costarricenses no fuesen conscientes de conformar una sociedad de enmontañados no limitaba la trascendencia de ese fenómeno en el seno de la nación.

### **3.2. Análisis geográfico, histórico y psicológico del enmontañado**

El español recurrió en su exposición de la figura del enmontañado a los tres escenarios a través de los cuales creyó podía ser éste explicado: el geográfico, el histórico y el psicológico. En relación con la geografía Láscaris partió de la idea de que Costa Rica no

---

<sup>875</sup> LÁSCARIS (1975a: 42).

podía estudiarse en un mapa, pues el país, incluso allí donde los cartógrafos no lo habían marcado, era una casi interminable continuación de paisaje montañoso, siendo toda Costa Rica pura selva, “puro monte”.<sup>876</sup> Esa geografía abrupta y boscosa, sólo dulcificada por las en apariencia idílicas construcciones campesinas (unas casitas de abobe pintadas con los colores de la bandera nacional, blancas las paredes, azules el zócalo y los marcos de puertas y ventanas, rojas las tejas),<sup>877</sup> era en sí misma capaz de revelar la forma de vida del pueblo que la habitaba. En la plasmación de esos paisajes felices Láscaris arrancaba de una idea cierta, la desbordante naturaleza costarricense, aunque sin duda magnificada por el contraste que a un natural de la aridez aragonesa y después habitante de la sobria meseta castellana debió producirle el descubrimiento de la exuberancia orográfica y vegetal de las tropicales tierras de Costa Rica.

El enmontañado era un individuo que había rehuido el mar y optado por la fecundidad de los valles intermontanos del centro del país, situados en la planicie conformada por la cordillera Central y la de Talamanca. Esa decisión por parte del enmontañado explicaba, según Láscaris, que los primeros colonos hubieran ocupado la centralidad del territorio y que a partir de ahí y muy lentamente, en un proceso todavía inacabado en los años en los que él escribía, se estuviesen colonizando las llanuras exteriores al Valle Central y, también, las costas atlántica y pacífica. A su parecer, geografía y climatología habían situado al costarricense en la montaña.

Mi impresión es que los costarricenses no se vuelcan hacia las llanuras. Habrá que esperar otra oleada, si es que se da, que las ocupe. No es atrevido afirmar que la expansión demográfica ha sido vertiginosa mientras consistía en ocupar valles de altura y se ha contraído cuando ya se ofrecían a la vista los valles-llanuras. Indudablemente, hasta hoy, el costarricense-montañés no ha descubierto el mar. De Puntarenas nada más las playas, consecuencia del desarrollo económico de la clase media. No es un pueblo navegante, ni pescador.<sup>878</sup>

No creo necesario remarcar la impronta del determinismo geográfico en lo hasta aquí expuesto, que nos recuerda lo escrito unas pocas décadas atrás por sus amigos, los pensadores del nacionalismo costarricense. Hombres y títulos como los de Carlos Monge Alfaro y su *Geografía social y humana de Costa Rica*, Eugenio Rodríguez Vega y *Apuntes para una sociología costarricense* y «Debe y Haber del hombre costarricense», León Pacheco y «El costarricense en la literatura nacional», Abelardo Bonilla y su *Historia y antología de la literatura costarricense* o, finalmente, Hernán G. Peralta Quirós y su artículo «La nacionalidad costarricense». Posiblemente y al igual que éstos, Láscaris llevaba consigo la sensibilidad por el paisaje como factor explicativo del ser nacional, una inclinación que bien pudo tomar en sus años mozos de la lectura de algunas de las obras literarias y ensayísticas españolas a las que en capítulos anteriores nos hemos referido.<sup>879</sup> Una sensibilidad que, claro está, se transformó en uno de los precios que esos

---

<sup>876</sup> LÁSCARIS (1975a: 21).

<sup>877</sup> Iván Molina analizó el sustrato ideológico subyacente a las representaciones pictóricas de esas construcciones campesinas realizadas por los artistas del país en las décadas inmediatamente anteriores a la llegada de Láscaris a Costa Rica. MOLINA JIMÉNEZ (2015: 43-63).

<sup>878</sup> LÁSCARIS (1975a: 49).

<sup>879</sup> Recordar, sin afán alguno de exhaustividad, la intrahistoria de Unamuno y el vínculo de ese concepto con el campo castellano, la azoriniana “*emoción del paisaje*” presente en las páginas de *La voluntad*, la

intelectuales, Láscaris incluido, hubieron de pagar por su fidelidad a los viejos postulados del determinismo geográfico, por su adscripción a hacer de lo físico factor concluyente de lo histórico. En cualquier caso y por continuar con la recreación de los distintos escenarios en los que Láscaris ubicó a su enmontañado, hay que señalar que, según él, el colono español se había aislado en la montaña costarricense no solo a requerimientos de la geografía y el clima, sino también de la historia.

Afirmó Láscaris que desde el siglo XVII los habitantes de la despoblada y pobre provincia de Costa Rica intentaron sustraerse al control político, económico y espiritual que las autoridades deseaban imponerles huyendo al monte. Tras abrir camino y hallar un terreno lo suficientemente grande como para poder trabajarlo y obtener de su cosecha sustento suficiente para él y su familia, el campesino edificaba una cabaña humilde en la que residir junto a los suyos, aislado y libre. Daba así rienda suelta a su deseo de vivir tranquilo, al margen de las exigencias que la sociedad española establecía a sus miembros y, situado ahora en aquellas montañas, bellas y lejanas, de valles fecundos de clima primaveral, el colono se enmontañaba.<sup>880</sup> Pero si al parecer de Láscaris algo motivó a los enmontañados en su acción, ello fue las rentas económicas y los usos sociales que la Iglesia pretendió imponerles.

Que fue rebeldía anti-clerical es evidente. Dos veces el obispo de León excomulgó a todos los costarricenses. Es verdad que por no pagarle los diezmos, y no por cuestiones teológicas, que a nadie importaban. Y se quedó sin cobrarlos. Otro motivo formal de excomunió DE TODOS LOS HABITANTES era el que huían al campo como medio de abstenerse de los sacramentos. En 1782, un informe dice: "...cuando más concurren a la Iglesia los domingos y días festivos la décima parte de los habitantes, que son los que pueden presentarse medianamente vestidos".<sup>881</sup>

De hacer caso al filósofo y aunque no eran graves cuestiones políticas las que motivaban el comportamiento del enmontañado ni serios dilemas de doctrina los que inducían su peregrinar (pues lo que le había impulsado a enclaustrarse en la montaña era el simple gusto por la libertad), éste podía ser considerado como una suerte de rebelde primitivo o un ejemplo de quien practica una resistencia cotidiana ante la actuación de la autoridad.<sup>882</sup> Pero la peculiaridad de ese primitivo rebelde o cotidiano resistente en el diagnóstico de Láscaris era su inquebrantable afán de singularidad, lo que facilitaba hacer del enmontañamiento un proceso histórico caracterizado como acto particular antes que como empresa colectiva, un avatar individual que se desarrolló sin la necesidad de impulso asociativo alguno. No fue por tanto una iniciativa grupal constituida en forma de comunidades, hermandades o falansterios, sino una apuesta de hombres solos de temperamento duro y recio, seres taciturnos por imperativo del aislamiento en el que se desempeñaban y desconfiados de aquellos que amenazasen con romper su intimidad.

---

dulzura femenina del paisaje andaluz de la que habló Ortega o, por no ir más allá, la tierra como factor perenne, epítome del «espíritu territorial» del que escribió Ganivet en su *Idearium español*.

<sup>880</sup> LÁSCARIS (1975a: 33-34).

<sup>881</sup> LÁSCARIS (1975a: 38).

<sup>882</sup> Pienso en las nociones de "rebelde primitivo" y "resistencias cotidianas", según expusieron, respectivamente, Eric J. Hobsbawm en *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries* (1959) y James C. Scott en *Weapons of the Weak: everyday forms of peasant resistance* (1985). Aunque también podemos ver en la actuación del enmontañado un particular modo de "salida", según la trilogía expuesta por Albert Hirschman en *Exit, Voice and Loyalty* (1970).

Hombres que valoraban a sus semejantes por lo que eran y por lo que hacían, por su conducta concreta y no por las convenciones que la sociedad pudiera dictarles. Esta interpretación arropaba la identificación de los clanes familiares enmontañados con la forma telúrica del valle alto en el que vivían, además de postular al protagonista de la historia de Costa Rica como una suerte de personaje edénico o como el buen salvaje dibujado por el naturalismo romántico roussonian.

La explicación del proceso de enmontañamiento que acabamos de presentar pretendía dejar resuelto el asunto en el terreno de lo social (el enmontañado como un resistente silente en busca de una vida sencilla y apartada en la medida de lo posible de la vigilancia comunal), pero también en el campo de lo económico. En ese sentido y siguiendo la estela que habían trazado antes que él historiadores como Monge Alfaro o Meléndez Chaverri, Láscaris se preocupó de vincular el fenómeno de expansión demográfica desarrollado en la Costa Rica colonial con las formas de propiedad de la tierra allí presentes. También para el filósofo aragonés la provincia había sido un reducto de pequeña propiedad agraria en virtud de una desbordante oferta de tierras libres, unos fundos baldíos que los campesinos habían legítimamente ocupado. En ese escenario, la sostenida expansión demográfica había resultado posible dada la existencia de esas tierras sin dueño, las cuales habían sufrido un débil índice de presión ante el bajo número de población presente en la provincia. Esa falta de tensión entre población y recursos, entendidos éstos en forma de tierras de cultivo y, en menor medida, de monte y pastos, había perdurado hasta la década de 1950, cuando una cada vez mayor tasa de crecimiento demográfico había chocado con la promulgación de importantes cambios jurídicos en la delimitación de las formas de acceso y tenencia de la tierra. Como en tantos otros aspectos, el proceso de transformación y modernización iniciado a mediados del siglo XX había venido a perturbar, con ímpetu de radical cambio, al colono enmontañado costarricense.

En el XIX, las reformas liberales no tocaron la tenencia de la tierra. No había problema de desamortización de tierras "en manos muertas" o no cultivadas, pues el problema era de escasez de población. En las dos últimas décadas la situación ha cambiado. Se han cercado e inscrito en el Registro de la Propiedad casi todas las tierras de acceso fácil, y en consecuencia el emigrante en busca de tierras ya ni las encuentra libres. No están cultivadas pero están "reservadas". O bien lo que es muy frecuente, ni siquiera están cercadas, es cuando ya ha quemado selva y empieza a cultivar, que le informan que es "parásito" pues aquella tierra tiene un dueño nominal. Esto unido a que no ha empezado a cobrarse el impuesto sobre tierras no cultivadas, ha producido en Costa Rica, en un país donde sólo se cultiva el 12% de la superficie, el problema agrario. La actuación estrictamente formalista de los tribunales ha gravado el problema. Se creó el ITCO. Instituto de Tierras y Colonias, que algo, poco, ha empezado a hacer, pero el problema aumenta. Para la década de 1980 será grave.<sup>883</sup>

---

<sup>883</sup> LÁSCARIS (1975a: 49-50). En la Costa Rica de la época se entendía vulgarmente por "parásito" al colonizador campesino que descubría intitulado a nombre de terratenientes y grandes propietarios nacionales o extranjeros, en numerosas ocasiones absentistas, las parcelas de tierra que él venía cultivando. En cuanto al Instituto de Tierras y Colonización (ITCO), hay que decir que había sido creado en 1962 a partir de la *Ley 2.825/1961, de Tierras y Colonización* en respuesta a la precariedad acelerada que generó el agotamiento de la frontera agraria del país. Su objetivo principal fue la "equitativa redistribución de la tierra como factor primordial de producción, y para que se cumpliera la función social de explotación racional, esto mediante la organización campesina para la producción y el reconocimiento legal y legitimidad

Tras el geográfico y el histórico, el tercer escenario al que el profesor de la UCR recurrió en su exposición de la figura del enmontañado fue el psicológico. Fiel a su pensamiento filosófico de tintes fenomenológicos, partió de la creencia de que la cotidiana vivencia individual de los costarricenses como campesinos enmontañados había tenido importantes consecuencias en la forma de ser de éstos. A través del desarrollo de ciertos hábitos vitales ligados a la montaña y en un prolongado y profundo proceso de decantación temporal, había surgido una psicología particular nacida de la experiencia y marcada por el individualismo, la búsqueda de una vida tranquila y el deseo de resolver las desavenencias y los conflictos de manera ordenada y pacífica. Y esa vivencia cotidiana, además de definir en el plano psicológico al enmontañado, había generado en éste una particular señal, un peculiar y reproducible signo identitario que le abría la posibilidad de prolongar su idiosincrasia y hacer de ésta una esencia perdurable en la historia de Costa Rica. O, dicho de otra forma, que la calidad de enmontañado se heredaba, puesto que si en los siglos XVII y XVIII el huir a la montaña había seleccionado un determinado tipo humano, a “lo largo del XIX y del XX, ese tipo humano ha continuado enmontañándose y "heredando" la idiosincrasia del enmontañado”.<sup>884</sup>

Una vez aprobado ese transvase genético y ante el abrumador peso del mundo rural en la distribución poblacional de Costa Rica, era plenamente lógico que los caracteres psicológicos del campesino de los valles altos terminasen por trascender al plano de la identidad nacional. El individualismo, el igualitarismo y el pacifismo de los costarricenses, sumados al hecho de que la escasa población del país se hallaba concentrada en la depresión conformada al pie de las montañas que rodean al Valle Central, definieron un modelo de sociedad y una conciencia colectiva que tenían en el enmontañado su principal seña identitaria. Era la vieja idea del “concho” como expresión del ser nacional, particularizado ahora en su versión más agreste y montuna. Y al ser la suya una conciencia estatuida por los caracteres psicológicos antes mencionados (individualismo, igualitarismo, pacifismo y deseo de aislamiento), de nuevo el costarricense se contraponía a los habitantes de las naciones ístmicas vecinas, marcados por una historia convulsa en lo político y conflictiva en lo social. De nuevo Costa Rica era así, pues, el proyecto forjado por campesinos libres cuyo resultado final era una nación diferente, mejor y excepcional. Una sociedad que como a Láscaris le gustó repetir, se articulaba en forma de una venturosa “comunidad vivible”.

Dicho lo anterior, considero necesario recordar que Constantino Láscaris era filósofo, no historiador.<sup>885</sup> Por ese motivo sus hipótesis se desenvolvían mejor en el terreno de la historia de las ideas que en el del estudio empírico de la historia, a lo que hay que sumar que en las páginas de *El costarricense* ya había advertido de su elusión del respeto a la ortodoxia de las disciplinas por las que en el ensayo había transitado, incluida, por supuesto, la historia. De hecho y si buscamos las fuentes en las que basó su interpretación de los campesinos enmontañados, apenas encontraremos otra cosa que

---

de la propiedad”. *Dirección General del Archivo Nacional de Costa Rica. Entrada descriptiva con aplicación de la norma internacional de descripción ISAG (G). Fondo Instituto Nacional de Tierras y Colonización.*

<sup>884</sup> LÁSCARIS (1975a: 32).

<sup>885</sup> Lo cual no fue óbice para que, como sabemos, *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* obtuviese en 1965 el Premio Nacional de Historia.

varias menciones de tono convencional al proceder de algunos de los primeros conquistadores –Pedro de Alvarado o Pedrarias Dávila– que bien pudo tomar de cualquier manual escolar de historia patria, distintas impresiones fragmentarias de literatos costarricenses –Aquileo J. Echeverría, Isaac Felipe Azofeifa o Fabián Dobles– o el informe del año 1782 del que se bastó para definir al enmontañado como un rebelde anticlerical –documento que posiblemente obtuvo de las *Crónicas coloniales* del “príncipe de los historiadores costarricenses”, Ricardo Fernández Guardia–. De esto se desprende que su análisis en torno al enmontañado debe entenderse no como una investigación histórica sino como una interpretación retrospectiva de la forma de ser de los habitantes de Costa Rica a partir de las experiencias que Láscaris vivió entre ellos.

### **3.3. La recepción de la noción de enmontañamiento en tres intelectuales costarricenses: José Luis Vega Carballo, Alfonso González y Alexander Jiménez Matarrita**

Apenas había transcurrido un año desde el fallecimiento de Constantino Láscaris y al mismo tiempo que veía la luz la segunda reedición de *El costarricense* (tercera salida a la calle del libro, tras la edición del año 1975 y la reedición de 1977), un por entonces joven sociólogo, José Luis Vega Carballo, publicaba *Hacia una interpretación del desarrollo costarricense: ensayo sociológico* (1980). Su “interpretación” es la primera de cuantas voy a considerar en relación con el proceso de enmontañamiento que Láscaris había presentado en su obra (las otras dos serán la del historiador Alfonso González y la del filósofo Alexander Jiménez Matarrita). Con ellas pretendo ofrecer una visión de cómo ha sido recibido el enmontañado del filósofo aragonés por parte de algunos destacados estudiosos sociales costarricenses. No busco por tanto cubrir todo el espectro de respuestas ni todas las opiniones que en la intelectualidad del país centroamericano ha despertado la figura del huidizo campesino que aquél había dibujado. Simplemente espero mostrar alguna de las réplicas más solventes de cuantas públicamente en estos últimos años se han venido planteando en torno a esa imagen, así como la manera en la que tales objeciones han desautorizado la influencia que esa figura –y con ella, la de una pequeña propiedad agraria entendida como origen y baluarte de la democracia en Costa Rica– pudiera haber tenido en tanto que tardío refuerzo al discurso identitario elaborado por los pensadores del nacionalismo costarricense.

Formado profesionalmente en los Estados Unidos, José Luis Vega Carballo ejercía en 1980 como director del Instituto de Investigaciones Sociales de la UCR (aquél que en el capítulo anterior dijimos directo heredero del Instituto de Estudios Centroamericanos –IECA– que entre 1973 y 1975 Láscaris había dirigido). Elaborado como una especie de diálogo intelectual con la obra del ya fallecido Rodrigo Facio Brenes, el libro que ahora comentamos, *Hacia una interpretación del desarrollo costarricense: ensayo sociológico*, dibujó un proceso de desarrollo social en el que resultaba fundamental el papel desempeñado en Costa Rica por el espacio rural. El análisis de Vega Carballo de la historia socioeconómica del país comenzaba por aceptar para la época colonial la existencia de una estructura de propiedad de la tierra fundamentada en el equitativo reparto de la misma entre los agricultores en forma de pequeñas parcelas cultivables, ya que, según pensaba, había existido en la provincia un

“régimen de propiedad fundamentado en la producción parcelaria, no-excedentaria y sub-empresarial, a cargo de campesinos libres dispersos en las fértiles tierras del Valle Central”.<sup>886</sup> Ese régimen de propiedad del fundo costarricense había propiciado el desarrollo de una economía rudimentaria y familiar, orientada al autoabastecimiento y en cierto sentido autárquica. Tal modelo económico, que debemos entender atrasado según los parámetros del moderno capitalismo, había resultado sin embargo un freno eficaz al proceso de acumulación de capitales y a la acentuada estratificación social, además de ser hasta las primeras décadas del siglo XIX el máximo responsable del débil crecimiento de las ciudades costarricenses. Producto de lo anterior, el régimen de tenencia de la tierra en la Costa Rica colonial podía calificarse de premoderno, en cuyo seno se había generado una figura socioeconómica de interés relevante para el futuro del país, el labrador pobre, el labrantín, individuo sujeto a unas duras condiciones de vida material y equiparado socialmente a sus iguales por la estrechez de sus economías.

Como vimos en el capítulo inicial al abordar los primeros intentos de revisión de la hipótesis historiográfica de Carlos Monge Alfaro, la mirada de Vega Carballo al proceso de desarrollo socioeconómico costarricense partía de la aceptación de una originaria igualdad social por la base en el mundo rural de la más meridional de las provincias del Reino de Guatemala. Así, en el texto que entonces tomábamos como referencia, *La evolución agrícola de Costa Rica: un intento de periodización y síntesis (1560-1970)*, el autor coincidía con Carlos Monge. Ahora, sin embargo, y si situamos al Vega Carballo de *Hacia una interpretación del desarrollo costarricense: ensayo sociológico* ante el proceso de enmontañamiento que Láscaris había planteado en *El costarricense*, la respuesta del director del Instituto de Investigaciones Sociales de la UCR no resultaba tan favorable para con éste como lo había sido unos pocos años antes respecto a la hipótesis de Monge Alfaro. Para empezar, en su nuevo ensayo, Vega Carballo no entraba a considerar la posible existencia de las migraciones del espacio urbano a los altos valles de las que hablaba Láscaris, bien hubiesen sido realizadas desde alguno de los grandes núcleos urbanos coloniales a los que el español se había referido, caso de la ciudad nicaragüense de León, bien desde alguno de los pequeños villorrios agrícolas existentes por aquel entonces en la propia Costa Rica. Tampoco encontraba lugar el autor al deseo de control social que según Láscaris habían ejercido las autoridades coloniales, el cual explicaría la dispersión humana característica del agro costarricense. La falta de migraciones a los valles altos y de una importante presión social desde el poder implicaba la inexistencia de unos movimientos de huida al monte por parte de los campesinos que para Láscaris eran inicio del proceso de enmontañamiento, y suponía, simplemente, que tal proceso nunca se había producido. De esta forma, en *Hacia una interpretación del desarrollo costarricense: ensayo sociológico* cabía, como ya sabíamos, la asociación del labrantín, la pequeña propiedad, el Valle Central y la democracia rural de Monge Alfaro; no había lugar, sin embargo, para el individualista extremo echado al monte por Constantino Láscaris.

Transcurridos unos cuantos años, en 1994, cuando *El costarricense* iba por su octava y hasta el momento última reedición, el historiador Alfonso González publicó

---

<sup>886</sup> VEGA CARBALLO (1980: 16).

*Costa Rica, el discurso de la patria (estructuras simbólicas del poder)*. Al contrario que Vega Carballo, quien como acabamos de comprobar había optado por el estudio de los sistemas de tenencia de la tierra en Costa Rica y el rol subsidiario que en ellos había desempeñado el campesinado, obviando por completo la posible existencia de un individuo enmontañado, Alfonso González sí atendió a este sujeto en su trabajo. Dispuesto a acercarse al ensayo del filósofo zaragozano, comenzó reconociendo la valía intelectual de su obra, pues afirmaba rotundo que en el “campo de la etnología, el discurso más descollante es, sin duda, el de Constantino Láscaris sobre el costarricense”.<sup>887</sup> Una vez asentado esto, González afirmaba que en el marco del discurso filosófico que sostenía a *El costarricense*, el envite en favor del reconocimiento del proceso de enmontañamiento y las continuas loas a la figura del habitante aislado en su pequeño valle del altiplano intermontano, tenían por objeto hacer de los usos y valores de la tradicional vida rural costarricense fundamento identitario de la moderna Costa Rica. A su parecer, los enmontañados que había recreado Láscaris eran seres que:

determinaban el curso de sus vidas y tenían un acceso directo a los medios con los cuales garantizaban su existencia y la de sus familias. El tono romántico de la representación describe a estos labriegos sencillos como individuos que experimentaban poca o ninguna coacción externa, social o económica. Vivían en paz, con tranquilidad, dedicados a su trabajo, a su tierra y a la construcción de sus vidas.<sup>888</sup>

Para conseguirlo, continuaba González, el aragonés había puesto en pie toda una matriz discursiva orientada a recuperar la vida cotidiana de aquel mundo plebeyo, patriarcal y campesino con la intención de transmitir una sensibilidad conservadora y acrítica de la sociedad costarricense de la década de 1970. Con observaciones como ésta el historiador encajaba el tratamiento dado por Láscaris a la realidad social del mundo rural costarricense en patrones de análisis propios del romanticismo histórico.

Como podemos percibir, a Alfonso González no le interesó tanto interpelar la veracidad histórica del proceso de enmontañamiento transmitido por Láscaris como determinar la función social que éste cumplía. Una función que según aquél consistía en la idealización de la imagen de una Costa Rica campesina destinada a extenderse al conjunto de la nación como respuesta a los desafíos que la modernización, en la hora en la que el ensayo de Láscaris se publicaba, imponía a Costa Rica. Pero, proseguía González, la antes mayoritaria comunidad rural apenas existía en un país en el que, desde al menos el final de la década de 1960, se había producido la emergencia de unas clases medias urbanas dotadas de novedosos y variados patrones de respuesta ante las exigencias que la nueva articulación social proponía, la aparición de unas amplificadas y cada vez más sofisticadas pautas de consumo y la irrupción de unas renovadas percepciones de identidad individual y colectiva. Las prácticas y valores morales que, según González, Láscaris pretendía sancionar con su discurso en torno al enmontañado, estaban sustentados en la prédica de la cotidianidad rural como fundamento de una identidad que primero se quería social y, más tarde, política. Mas esas prácticas y valores morales sólo

---

<sup>887</sup> GONZÁLEZ (1994: 15). Aunque, recordemos, Láscaris confesaba no haber escrito, entre otras especialidades, “de Etnología”. LÁSCARIS (1975a: 9).

<sup>888</sup> GONZÁLEZ (1994: 62).



tenían cabida en el ámbito de la nostalgia, pues en la realidad de la Costa Rica del año 1975, “el pasado, irrecuperable, se sueña”.<sup>889</sup> De esta forma sentenciaba Alfonso González al enmontañado de Constantino Láscaris como una figura retardataria destinada a desvirtuar el verdadero sentido de la que aquél percibía como una renovada identidad nacional costarricense.

Hubo que esperar a comienzos del siglo XXI para que un tercer pensador se detuviese a observar al enmontañado de Constantino Láscaris. Lo hizo en 2014 el filósofo Alexander Jiménez Matarrita en «Constantino Láscaris y *El costarricense* (Extrañezas de un forastero en Costa Rica)», texto en el que autor se aproximó al análisis del proceso de enmontañamiento mediante la discusión de cuestiones tales como el individualismo del costarricense, su gusto por la convivencia pacífica, su laboriosidad, su afán de igualitarismo social o, entre otros asuntos, sobre cómo se vivía en Costa Rica la supuesta excepcionalidad del país.<sup>890</sup> Jiménez Matarrita comprendía que, de una u otra manera, todas estas variables cabían en el enmontañado de Láscaris. Y dado que ambos hombres compartían la profesión de filósofos y que ambos habían sido profesores de tal materia en la UCR (el costarricense seguía siéndolo), la interpretación que Jiménez Matarrita efectuó de la tesis de Láscaris en favor de una Costa Rica nación de enmontañados se proyectó en un pensar que más allá de entrar a discutir una veracidad histórica por esas fechas difícil de mantener, pretendía abrir nuevas vías de aproximación al razonar del español. En ese sentido y en una línea similar a la que un par de decenios atrás había practicado Alfonso González, la indagación más relevante de cuantas realizó Jiménez Matarrita –quien obvió casi por completo fenómenos como el de la expansión demográfica de la frontera agraria costarricense– fue dirigida a desentrañar los móviles explicativos del proceso cultural anunciado por Láscaris según el cual el enmontañamiento había terminado por repercutir en la psicología, la sociabilidad y la identidad nacional costarricenses.

Jiménez Matarrita comenzó su exploración del proceso de enmontañamiento destacando la capital importancia que en el pensamiento del aragonés tenía la que éste creyó feliz coincidencia existente entre un territorio y unas formas colectivas de vida. Una creencia que suponía que la identidad nacional costarricense se había canalizado a través de unas estructuras sociales geográficamente determinadas, motivo por el que a Láscaris no le importó si los valles de altura producían un determinado carácter o si era un determinado tipo humano el que se iba a vivir a ellos, pues para él, ambos procesos se habían dado y entrecruzado en Costa Rica.<sup>891</sup> A partir de cuestiones como ésta, Jiménez Matarrita estipuló en su artículo que, efectivamente, la correspondencia entre geografía y vida social anunciada por Láscaris suponía establecer una suerte de “causalidad recíproca entre la forma del relieve y las formas identitarias de los costarricenses”,<sup>892</sup> lo que le inducía a identificar en el ensayo que éste había escrito la presencia de una poderosa línea argumentativa basada en la simbiosis de paisaje, idiosincrasia y nacionalidad.

---

<sup>889</sup> GONZÁLEZ (1994: 63).

<sup>890</sup> Matarrita dedicó un apartado al proceso de enmontañamiento, “¿Una identidad de enmontañados?”, pp. 35-37.

<sup>891</sup> LÁSCARIS (1975a: 32).

<sup>892</sup> Ésta y las dos siguientes, JIMÉNEZ MATARRITA (2014b: 36).

De esa concatenación de factores en forma de geografía, formas de vida e identidad nacional, Jiménez Matarrita derivó tres aspectos fundamentales del proceso de enmontañamiento descrito por Constantino Láscaris. El primero hacía referencia a que su visión individualizadora le conducía a una explicación demasiado amable de la vida libre del habitante de la montaña; el segundo a que su propensión por la propiedad privada hacía de ese modelo de posesión de bienes fuente de felicidad; y, el tercero, a que el enmontañamiento era en Láscaris sinónimo de un pacto humano cotidiano alejado de cualquier falseamiento social. A través de estos tres aspectos, proseguía el filósofo costarricense, el español había recreado un relato que implicaba la bucólica idealización del espacio rural como ámbito de retiro, una afable explicación por la vía de la vida serena que conducía a hacer creer en una secular igualdad en el acceso al uso y propiedad de la tierra por parte del campesinado nacional, una lección esta última que sólo era posible admitir de confiar en la presencia de un mundo rural estructurado económicamente sobre una desconcentrada propiedad agraria que hacía del campo –y con ello Láscaris habría cerrado el círculo de su imaginaria representación– un espacio social propenso a resguardar “la transparencia, la inocencia y naturalidad de la intención del ser humano, frente al carácter degenerador de la vida urbana”. De esa forma, venía a decir Alexander Jiménez Matarrita, Láscaris había hecho del mundo rural el ámbito en el que se había fundado y resguardado la democracia política y la igualdad social en Costa Rica. Siendo esto evidente, dada la tradición y los referentes intelectuales en los que para abordar ese asunto el aragonés se enclaustró, el filósofo centroamericano también apuntó que los enmontañados dibujados por aquél no apreciaban a quienes eran sus semejantes por su rango o posición social, sino por su esfuerzo, su trabajo y por las cotidianas relaciones familiares y de paisanaje que entre ellos se establecían. Según Jiménez Matarrita, este rasgo era para Láscaris “el derivado moral más importante del carácter del enmontañado”.

Alexander Jiménez Matarrita vio en el proceso de enmontañamiento expuesto en su ensayo por Constantino Láscaris un recurso explicativo autónomo mediante el cual su promotor había logrado sintetizar algunas de las más trascendentes ideas, imágenes y metáforas sociales que desde unos años atrás venían sirviendo de material constructivo al discurso de los pensadores del nacionalismo costarricense. Entendió Jiménez Matarrita al enmontañado como destilado final de las virtudes morales y cívicas sobre las que se había articulado en el cuarto de siglo inmediatamente anterior a su presentación pública, esto es, entre 1950 y 1975, el relato nacionalizador en Costa Rica. De ser cierto que lo escrito por Láscaris cumplió ese papel –y personalmente así lo considero– y dado el enorme éxito entre la crítica erudita y la masa popular del libro en el que ello se produjo, cabe afirmar que la influencia de la noción de enmontañamiento en la conformación del relato identitario costarricense fue, aunque en un momento ya cenital, poderosa y absolutamente innegable.

Los tres intelectuales que acabamos de frecuentar –José Luis Vega Carballo, Alfonso González y Alexander Jiménez Matarrita– coincidieron en un aspecto fundamental: el proceso de enmontañamiento presentado por Constantino Láscaris estaba basado en una revisión errónea del pasado costarricense. Así y según concluía el primero de ellos, había existido una primitiva igualdad social por la base en la Costa Rica colonial, si bien no se detectaba la presencia de un fenómeno de huida al monte protagonizado por

el campesinado en respuesta a una posible coacción por parte de la autoridad. Mientras, para Alfonso González la vida rural del país no había sido nunca una arcadia compasiva e ideal, siendo esa visión del ayer una interesada contrapropuesta reactiva lanzada desde ciertos estamentos intelectuales del hoy alarmados por los desafíos que les planteaba la modernidad. Finalmente, para Alexander Jiménez, la figura del enmontañado actuaba como pantalla en la que proyectar unos procesos vitales de convivencia destinados a justificar una determinada idiosincrasia nacional. Pero fueron sólo los dos últimos, González y Jiménez Matarrita, quienes verdaderamente apuntaron al corazón del mensaje que Láscaris había desarrollado a partir de lo que ciertos pensadores habían escrito antes que él. Un mensaje, por tanto, que como vengo señalando debemos ubicar en una tradición de pensamiento basada en la sublimación de las ideas de igualdad, individualismo y libertad, tradición tras la que un filósofo como Jiménez Matarrita denunciaba se escondía el secular empeño de las elites patrias por tratar de impedir, en último término, el reconocimiento del “carácter de construcción social del dolor y la desigualdad que tiene la pobreza”.<sup>893</sup> Fuese o no Láscaris consciente de tal proyecto (y no hay motivos para pensar que no fuese un tipo bien informado, sino más bien todo lo contrario), lo cierto es que participó en él y que terminó, al menos en este punto, haciendo de la noción de enmontañamiento no sólo la natural prolongación de la hipótesis de democracia rural de Carlos Monge Alfaro, sino, en su supuesta realidad histórica, una suerte de fenómeno de cimarronaje cultural que explicaba y abarcaba la identidad nacional costarricense.

En ese sentido, su campesino había participado con su huida hacia los valles altos del centro geográfico del país no sólo del proceso demográfico de expansión de la frontera agraria, sino que había sido el auténtico protagonista de un profundo cambio cultural al generar la creación de identidades individuales favorecidas por el aislamiento (el enmontañado como verdadero artífice de la convivencia en libertad), fomentar la constitución de amplias redes locales horizontales de parentesco y amistad (ahí la importancia de la pulpería rural) y consolidar determinados usos y prácticas sociales básicas para la convivencia (recordar lo dicho respecto al obrar “a la tica” o al “voseo”), factores todos ellos necesarios para sobrevivir individual y socialmente en un poco hospitalario hábitat de montaña. Esa transformación en la vida privada y pública de los costarricenses sólo había sido posible en virtud del cimarronaje cultural, materializado en su echarse al monte en un entorno extremo económicamente deprimido marcado por una profunda y retraída ruralización.

### **3.4. ¿Existió un proceso de enmontañamiento en Costa Rica? Una revisión desde la historia**

Considero que como colofón a este apartado cumple considerar con un cierto grado de detalle algunos aspectos de la historia de Costa Rica que pudieran tener relación con el proceso de enmontañamiento del que habló Láscaris y descubrir si es posible integrar éste en aquella. No pretendo enjuiciar un ensayo filosófico en virtud de los usos propios al

---

<sup>893</sup> JIMÉNEZ MATARRITA (2014a). Cito a partir de la ponencia «Constantino Láscaris, un intelectual desencantado». Agradezco al profesor Jiménez Matarrita el envío del texto.

criterio y método históricos, lo cual sería de antemano un intento erróneo y vano, pero dado que para Láscaris el enmontañamiento fue el “eje fundamente del desarrollo de la mentalidad costarricense”,<sup>894</sup> y que de él derivó buena parte de lo que a su parecer explicaba la identidad nacional de Costa Rica, estimo necesario dilucidar hasta qué punto la realidad histórica se compadece con el relato fundacional que aquél construyó en torno al enmontañado. En ese sentido y visto que el filósofo español sostuvo que en el origen del proceso de enmontañamiento se hallaba la presión coactiva que sobre el campesinado ejercieron los distintos poderes sociales existentes en época colonial, voy a intentar comprobar, basándome en la oportuna bibliografía, si ello fue así y, en caso de respuesta afirmativa, determinar los rasgos más característicos de esa originaria imposición y su nivel efectivo de intensidad. Indagaré, además, la forma en la que se materializó la frontera agraria costarricense y, también, si los datos disponibles sobre la estructura de tenencia de la tierra en Costa Rica se avienen con los resultados que cabría esperar de un proceso de colonización protagonizado por unos individuos como los que Láscaris describió en su ensayo. Tras esta revisión crítica del parecer del filósofo, finalizaré señalando su opinión sobre los efectos que los cambios sucedidos a partir de la década de 1950 en Costa Rica tuvieron en la pervivencia de la mentalidad del enmontañado.

Es cierto, como se señala en *El costarricense*, que durante los siglos de presencia española en Costa Rica apenas se pobló y aprovechó económicamente otro espacio que no fuese el Valle Central, en cuyo interior sus habitantes hallaron una geografía de meseta altiplánica apta para la agricultura y, en menor medida, la ganadería.<sup>895</sup> En ese espacio se concentró la escasa población española y sus actividades, pues la ausencia de la suficiente mano de obra indígena que las realizara obligó pronto a los descendientes de los conquistadores al trabajo manual. De la exigua demografía da cuenta el que a finales del siglo XVII se contabilizasen en toda la provincia diecisiete pueblos, los cuales mediado el XVIII se habían reducido a once. A la fragilidad demográfica se correspondía la económica, pues ni minas, ni haciendas, ni estancias, ni puertos de importancia, principales bases de la riqueza económica en la América española, existían en Costa Rica. A estas debilidades debemos añadir la poca importancia de la economía exportadora (contrariamente a lo que sucedía en otras economías vecinas de enclave, caso de Guatemala y El Salvador con el añil), el alejamiento y mala comunicación del territorio con los principales centros de poder regional (las ciudades de León o Guatemala) o la falta casi absoluta de capital disponible para la inversión productiva. Lo único que había, que sobraba en relación con el escaso volumen de población y el resto de los igualmente menguados elementos productivos, era la tierra, la mucha y buena tierra que ocupar y cultivar. De esa forma, la descompensación entre los tres factores productivos enunciados por la economía clásica –trabajo, capital y tierra– era evidente en la Costa Rica colonial: poco trabajo, poco capital y mucha tierra. Una circunstancia que Láscaris observó al señalar que más allá de una población rural insignificante, el “resto del territorio era selva, no virgen quizá toda ella, pero sí radicalmente despoblada”.<sup>896</sup>

---

<sup>894</sup> LÁSCARIS (1975a: 30).

<sup>895</sup> Para lo expuesto sobre la situación de la Costa Rica colonial, LINDO FUENTES (1993), PALMA MURGA (1993) y SOLÓRZANO FONSECA (1993).

<sup>896</sup> LÁSCARIS (1975a: 45).

En ese escenario de despoblamiento y pobreza se inició a finales del siglo XVII un doble proceso respecto a la estructura de propiedad de la tierra que, de un lado, se manifestó en el paso a manos privadas de predios comunitarios y, de otro, en el paulatino predominio de la pequeña y mediana propiedad. Aunque estuvieron íntimamente conectados y las consecuencias finales de ambos procesos resultaron similares (la aparición de numerosos campesinos propietarios de pequeños o medianos fundos), sus secuencias temporales fueron dispares. Así, entre finales del siglo XVII y mediados del XVIII se dio el paso a manos privadas de muchas de las tierras comunales existentes en Costa Rica, unos trasvases de titularidad de fincas hasta ese momento propiedad de los pueblos de indios o de la Iglesia que ya no cesarían hasta la independencia. En dicho periodo tuvieron lugar más de sesenta composiciones (nombre dado a la fórmula jurídica por la cual se aseguraban la propiedad de la tierra quienes la querían o quienes ya la estaban disfrutando ilegalmente), las cuales, además de suponer un relevo en la titularidad de las fincas, favorecieron el avance de la pequeña y mediana propiedad agraria en el Valle Central. Más adelante, entre 1750 y 1821, la gran propiedad todavía existente y que en forma de bosque virgen se había mantenido en su mayor parte inexplorada, se fragmentó ante las reclamaciones de derechos de utilidad pública efectuadas por mestizos y mulatos, quienes paulatinamente fueron ocupando unas fincas ahora disminuidas en su extensión. Según afirma Juan Carlos Solórzano:

Carente de instrumentos efectivos de represión, la elite de origen español no pudo enfrentarse al empuje del emergente grupo social de campesinos, al tiempo que ningún producto pudo –con sus limitadas exportaciones– favorecer la concentración de la tierra.<sup>897</sup>

De esta forma, con el paso a manos privadas entre finales del XVII y el ecuador del XVIII de tierras comunitarias realizado a través de las composiciones, y de esa última fecha y hasta la independencia mediante las reclamaciones de derechos de utilidad pública, la estructura de tenencia de la tierra se decantó en Costa Rica a favor de la pequeña y mediana propiedad.

Dado que en la Costa Rica colonial hubo colonización agraria, podríamos estar tentados a tratar de establecer una primera equiparación entre el enmontañado que postuló Láscaris y el colono agrícola que durante los siglos XVII y XVIII había ido accediendo a pequeñas y medianas parcelas de cultivo en el Valle Central gracias a los procesos de desconcentración de la propiedad rural antes señalados. No en vano utilizó Láscaris indistintamente y junto a los términos de enmontañamiento y enmontañado los de “colonización”, “colonizadores” o “colonos”.<sup>898</sup> En ese sentido y si se tratase de una cuestión meramente nominal, el tema no alcanzaría mayor recorrido. Ahora bien, ¿era cierto, tal y como Láscaris afirmó, que tras la actuación del campesino costarricense anidaba el deseo de escapar al control impuesto por las estructuras de la autoridad colonial?, ¿que su echarse al monte fue resultado de la coacción que sobre él efectuaba el recaudador de impuestos enviado por el gobernador, la presión de los soldados en busca de un nuevo conscripto, los sermones y advertencias del cura local? Ciertamente,

---

<sup>897</sup> SOLÓRZANO FONSECA (1993: 40).

<sup>898</sup> LÁSCARIS (1975a: 47, 48, 135).

considero que no, y que más bien su actuación fue parte de un movimiento migratorio interno cuyas motivaciones fueron eminentemente económicas y en absoluto debidas a factores de represión social. En ese mismo sentido se había expresado en su artículo del año 1937 Carlos Monge Alfaro al escribir:

Los hombres vivían sin importarles el gobierno, cultivando sus parcelas, cosechando lo que se iban a comer y vendiendo lo poco que les sobraba. Cuando alguna medida afectaba sus casi inexistentes intereses económicos, protestaban y hasta sublevaciones llegaron a provocar las cuales les hicieron sentir, pero muy débilmente, el espíritu de cuerpo que existía entre ellos: eran protestas de hambrientos que no tenían ni poder político ni conciencia política.<sup>899</sup>

Hoy, tras lo dicho por Edward P. Thompson en relación con la racionalidad que regía las decisiones en las que se fundamentaba la “economía moral de la multitud”,<sup>900</sup> sabemos que las protestas campesinas de épocas pasadas no resultaron tan espasmódicas como los historiadores en su día creyeron. También que la colonización agraria en la Costa Rica colonial —el enmontañamiento, en palabras de Láscaris— significó el intento protagonizado por una parte de la población campesina de mejora de sus condiciones materiales de vida, directamente vinculado a las ventajas que la calidad de propietarios de la tierra podía suponerles o a aquellas que de tal título dichos campesinos esperaban percibir. Un proceso que fue viable, entre otras razones, merced a la ventana de oportunidades que la fragmentación de la gran propiedad agraria abrió en Costa Rica, fragmentación que, por otra parte y con su presión sobre la tierra, el propio colono contribuyó a acelerar. Y que si algo hubo de contestación social en la actuación del campesino no se debió, tal y como Láscaris escribió, a que la suya fuese una respuesta de carácter evasivo ante los intentos de control protagonizados por las autoridades coloniales españolas, pues estimo ocurrió más bien lo contrario. No fue la fuerza coercitiva de la autoridad local la que creó por oposición y como contrapunto suyo el éxodo rural, sino que fue precisamente la fragilidad económica de esas elites, y a partir de ella su escaso poder y fuerza coactiva, la que permitió la acción colonizadora que en forma de ocupación de tierras, en muchos casos realizada originariamente al margen de la ley, ejecutó el campesinado. El poco músculo de las autoridades coloniales en Costa Rica y la escasa prestancia de sus mecanismos de dominación y control social facilitaron el proceso de colonización agraria en esa región de la Centroamérica española.<sup>901</sup> Algo que, en realidad, Láscaris sabía, puesto que había dado con la pista adecuada mientras se documentaba sobre la historia de los gobernadores de la provincia. Así comentó las penurias que envolvían allá por el año 1675 al que era máxima autoridad del poder civil y militar colonial:

---

<sup>899</sup> MONGE ALFARO (2007: 32).

<sup>900</sup> THOMPSON (1995a).

<sup>901</sup> En cierto sentido, mi propuesta coincide con el tipo de explicación que ofrece Leslie Bethell para un supuesto menor sentimiento de identidad nacional en el Brasil de comienzos del siglo XIX que el existente en los territorios de la América española. Según este historiador, fue la holgura del lazo colonial permitida por Lisboa en comparación a la ejercida desde Madrid, y la libertad que a las elites criollas locales brasileñas eso concedió, una de las principales causas del más prolongado mantenimiento del vínculo colonial entre Portugal y Brasil. BETHELL (1990: 176-177).

Después de haber leído bastante sobre los gobernadores de la Provincia de Costa Rica, un día me enteré de que la capital, Cartago, tenía menos de 600 habitantes, y que el gobernador no tenía ningún soldado a sus órdenes [...]. Claro está que entré en crisis. Para mi uso personal, me dije: aquel gobernador actuaba prácticamente con una misión y un ámbito equivalentes a los de un modesto policía rural hoy en un pueblecillo pequeño.<sup>902</sup>

La debilidad que se desprende de la lectura de estas líneas de la situación de quien en 1675 era gobernador provincial –y, por extensión, de las estructuras del poder colonial en Costa Rica– no debió ser muy diferente un siglo después, cuando entre 1750 y 1821 y como acabamos de comprobar unos párrafos atrás, las elites criollas vieron cómo un emergente grupo de campesinos mestizos y mulatos fue haciéndose cargo de los derechos de propiedad de grandes extensiones de bosque sin talar. Unas apropiaciones que tampoco hallaron enfrente a una autoridad dotada del suficiente poder como para detenerlas. De esta forma, reitero, con gobernadores sin soldados a sus órdenes, en ningún caso puede darse como válida una generalizada huida del campesino a los valles altos intermontanos en respuesta a la supuestamente sofocante vigilancia mantenida por las distintas jerarquías en las que se materializó en Costa Rica la majestad de España. Y también queda sin explicar a cuenta de esa débil presión el surgimiento y consolidación durante el último siglo y medio de la colonia del pequeño y mediano propietario agrario costarricense. La impotencia de ese control social por parte de España se manifestaría en el instante clave de la independencia en el hecho de que ésta se produjo en la provincia de Costa Rica sin lucha ni derramamiento de sangre alguna.

Parece por tanto claro que no podemos aceptar como válida la idea lanzada por Constantino Láscaris en su ensayo de que el enmontañamiento fue la válvula de escape a la que recurrieron los costarricenses como alivio a la presión a que el poder colonial español les sometía. En último término, lo que éstos deseaban era, sencillamente, un pedazo de tierra que trabajar. Ahora bien y dado que aquél prolongó la cronología del proceso de enmontañamiento más allá del periodo de la colonia, haciéndolo llegar hasta la década de 1960, debemos atender a si durante esos ciento cincuenta años de historia costarricense es posible hallar algún hecho que corroboré la viabilidad de tal proceso. Es decir, y visto que el enmontañado no encuentra encaje en la Costa Rica colonial, si al menos se explica a partir de la historia de la nueva república independiente. Para tratar de alcanzar ese objetivo planteo en las próximas páginas un rápido repaso a la expansión de la frontera agraria en la Costa Rica del periodo 1821-1970 y a cómo se estructuró en esa nación la tenencia de la tierra,<sup>903</sup> pues ambos aspectos están íntimamente ligados a la evolución de una población campesina que, de ser cierto lo escrito por Láscaris, seguiría durante ese siglo y medio colonizando el monte.

Según puede leerse en *El costarricense*, tras 1821 se dio, en su faceta de prolongación de la frontera agraria,<sup>904</sup> una continuación del proceso de enmontañamiento

---

<sup>902</sup> LÁSCARIS (1975a: 40).

<sup>903</sup> Para lo expuesto sobre la situación de la Costa Rica independiente, SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1991), CARDOSO (1992) y SAMPER (1993).

<sup>904</sup> Aprovecho para decir que pese a determinadas diferencias en sus resultados, la constante ampliación de la frontera interna –agraria mayoritariamente, pero también ganadera y minera– fue una característica general al continente americano ya en tiempos coloniales. Después y una vez ganadas las independencias,

en similares términos a los manifestados en época colonial. Variaron simplemente sus causas, dado que tras la independencia no había agentes coloniales de cuya autoridad huir. A partir de la liberación del dominio español, fue la sola presión demográfica y la querencia por unas formas de vida bien determinadas (las del enmontañado), y no el deseo de fugarse al monte en busca de la vida libre, lo que motivó las sucesivas oleadas colonizadoras. Ocurrió durante el siglo XIX, centuria marcada por una fuerza actuante “fundamental, la natalidad y su expansión demográfica”; en la primera mitad del XX, instante en que cada “uno de los puntos alcanzados en el XIX, se convirtió en centro de expansión”; y en las décadas inmediatamente posteriores, cuando “los costarricenses ocupan los valles de altura, no solo el Valle Central”.<sup>905</sup> A través de esta secuencia cronológica pretendía mostrar Constantino Láscaris que el costarricense coetáneo suyo continuaba portando los genes del viejo y genuino enmontañado de tiempo colonial.

Y lo cierto es que esa prolongación de la frontera agraria de la que habló el filósofo aragonés y la ampliación de las pautas colonizadoras que la acompañaron deben enmarcarse a partir de 1821, en primer lugar y como aquél escribió en su ensayo, en el ámbito de lo demográfico. Efectivamente, la crónica escasez de población existente a lo largo de la colonia desembocó en el instante de la independencia en un escenario en el que ninguno de los cuatro núcleos habitacionales más importantes del territorio (la antigua capital colonial, Cartago, la capital de la nueva república, San José, y las poblaciones de Alajuela y Heredia), en los que se concentraba la mayor parte de las apenas 60.000 almas por entonces contabilizadas, podían ser tenidos por algo más que villas agrarias. A resultas de esa debilidad demográfica, en sus dos primeras décadas de vida autónoma el desarrollo del país se vio retardado por la falta de mano de obra para el desempeño de actividades auténticamente productivas y rentables, bien fuesen agroganaderas, artesanales o incluso comerciales.<sup>906</sup> A lo limitado del factor humano y como segundo escenario en el que se manifestó la complicada coyuntura histórica inaugurada en 1821, hay que añadir los pocos recursos financieros a disposición de los principales agentes económicos de la nación, restricción que dificultó el avance del capitalismo en Costa Rica. Un buen ejemplo de esto último lo hallamos en lo sucedido a inicios de la década de 1830 a unos apenas capitalizados promotores del “ciclo del café”. Bien es verdad, sin embargo, que tal y como había acontecido en tiempos pasados, el factor tierra vino nuevamente en alivio de esas y otras dificultades. La continuación de la colonización tuvo así a su favor la gran abundancia de tierras baldías y públicas todavía existentes en la Meseta Central, sección geográfica en la que continuaba concentrándose buena parte de la mínima población del país. Una de las consecuencias de esta situación fue que el particular sistema de tenencia de la tierra hasta entonces imperante, una estructura fragmentada de pequeñas y medianas propiedades agrarias, *sui generis* no sólo

---

desde el Canadá a la Argentina los nuevos Estados se fueron definiendo política, social, económica y culturalmente a través de un prolongado y mantenido proceso de expansión de dicha frontera.

<sup>905</sup> LÁSCARIS (1975a: 45, 46, 47).

<sup>906</sup> Aunque no hay que olvidar que tal y como señalé en su momento, siguiendo a ACUÑA ORTEGA y MOLINA JIMÉNEZ (1991), hacia 1821 los comerciantes de la Meseta Central, algunos de ellos dueños de barcos y recuas de mulas, traficaban ya con plazas tan alejadas de sus pequeñas villas como las de Cartagena, Guayaquil, La Habana o Puerto Rico.



en términos centroamericanos sino latinoamericanos globales, incrementó su presencia en el Valle Central Intermontano costarricense.

Escribir sobre la prolongación durante buena parte del siglo XIX de la frontera agraria en Costa Rica obliga a detenerse en el denominado “ciclo del café”, dado que ambas cuestiones estuvieron íntimamente ligadas a través del muy alto porcentaje de tierras que durante esa centuria se dedicaron al cultivo cafetalero.<sup>907</sup> Además y a partir de esa inicial relación entre colonización agraria y café, es posible establecer una hijuela que conecte ese cultivo con la pequeña y mediana propiedad de la tierra en Costa Rica. Una correspondencia entre café y formas de tenencia de los fundos que vino marcada a partir del decenio de 1830, cuando comenzó a darse dicho cultivo en el país, por varios hechos fundamentales. En primer lugar, por la implementación de una política agraria por parte de las elites gobernantes en la que se incluyó la distribución gratuita de cafetos y exenciones fiscales a quienes los cultivasen, lo que propició que comerciantes y campesinos dedicaran muchas de las pequeñas parcelas de tierra a su disposición a la producción cafetalera y, también, el que ocupasen nuevas tierras con vistas a dedicarlas a tal cultivo. Así y hasta el decenio de 1890, los distintos gobiernos fueron relativamente generosos con los particulares a la hora de permitirles el acceso a las tierras públicas. En segundo término, la correspondencia entre café y propiedad de la tierra vino marcada por el hecho de que si durante esas décadas de cultivo cafetalero se producía un crecimiento demográfico que coincidía con una fase de bloqueo del acceso a la tierra por parte de los terratenientes, a numerosos jornaleros no les quedaba otra opción que emigrar en busca de trabajo, bien fuese a otras haciendas cafetaleras, bien hacia las plantaciones bananeras abiertas en la década de 1870 en el área circunvecina a Puerto Limón y en las tierras bajas del valle de Talamanca, bien colonizando el monte en busca de nuevas parcelas que ocupar y trabajar. Esta última posibilidad significó el incremento del número de pequeñas y medianas superficies colonizadas. Un tercer factor que relacionó en el Diecinueve costarricense al “grano de oro” con la estructura agraria fue el importante caudal de beneficios que la comercialización de aquél generó a las partes interesadas, ganancias repartidas en distintos porcentajes entre productores, distribuidores, intermediarios y comercializadores finalistas. Los pingües dividendos que el café forjó incrementaron en las elites políticas patrias sus ya de por sí bien marcadas tendencias en favor de la privatización de la tierra. Ello explica, en un contexto declaradamente propenso a los postulados del liberalismo económico, que la expropiación de tierras eclesiales y comunales por parte del Estado costarricense fuese verdaderamente precoz: la primera estuvo completada a mediados del siglo, y la expropiación de los comunales, en lo fundamental, antes de 1870. A esto hay que sumar que antes incluso de que el café llegase a Costa Rica, apenas anunciada la independencia, el nuevo Estado hiciese generosas concesiones de tierras a precios muy bajos a nacionales y extranjeros con el fin de habitar el país (en línea con el ideario poblador que fijaría en 1852 Juan Bautista Alberdi en las *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* al

---

<sup>907</sup> Ofrecí una relación de los primeros trabajos en los que se revisó el papel desempeñado por el cultivo del café en Costa Rica en el apartado dedicado a la hipótesis historiográfica de Carlos Monge Alfaro. A modo de recordatorio y entre los aquí utilizados, GUDMUNDSON (1977), ACUÑA ORTEGA (1987), GONZÁLEZ (1987), RODRÍGUEZ SÁENZ (1988), ACUÑA ORTEGA y MOLINA JIMÉNEZ (1991) y MOLINA JIMÉNEZ (1993).

proclamar que “gobernar es poblar”), y que durante el resto del siglo ese mismo Estado apenas restringiese el acceso de los colonizadores a extensiones menores de tierras situadas en los márgenes de la avanzadilla agraria. Y todavía podemos admitir un cuarto hecho fundamental en esa relación entre café y propiedad agraria en Costa Rica, ya que como con carácter general para toda Centroamérica afirmó Mario Samper, no sólo la movilidad geográfica de la población aumentó con la colonización espontánea de tierras baldías, sino que el:

café mismo provocó una demanda de trabajadores que generó, mediante incentivos o coacciones, una migración estacional y permanente dentro de cada país, como también internacionalmente.<sup>908</sup>

En Costa Rica y dada su peculiar composición socioeconómica en relación con el resto de las repúblicas del istmo, una parte de esos migrantes interiores acabaron reconvertidos en colonos con título de propiedad sobre pequeñas parcelas agrícolas.

Hacia el año 1900 y de ser posible contemplar una fotografía cenital de la situación en Costa Rica del proceso de extensión de su frontera agraria a través de la colonización (del proceso de enmontañamiento, como diría Constantino Láscaris), aquella nos ofrecería la siguiente imagen. En la Meseta Central descubriríamos un mosaico de unidades productivas de muy diverso tamaño, entre ellas algunas haciendas de mediana extensión y numerosas fincas campesinas de superficie mucho más reducida, atendidas por sus propios dueños en base al trabajo familiar no remunerado. En las zonas de frontera agraria que delimitan dicha Meseta, la situación sería algo distinta. En su parte noroccidental y dado que durante la segunda mitad del siglo XIX se había producido el fraccionamiento de numerosas grandes fincas, resultaría predominante la pequeña y mediana unidad productiva. En el extremo oriental veríamos predominar una gran propiedad en la que además de café se cultivaba la caña de azúcar, con algunos espacios para la cabaña ganadera. Mientras, al otro lado de las montañas que conforman el Valle Central, en sus zonas periféricas colonizadas para el agro a partir precisamente de los primeros años del siglo XX, la distribución de la tierra sería menos desigual que en el oriente de la meseta, sobre todo en el caso de la finca cafetalera (aunque si mantuviésemos la mirada durante unos cuantos años observaríamos una clara tendencia a su concentración). Sólo conforme alejásemos nuestra vista de los bordes exteriores de ese valle constataríamos un contexto de marcada concentración de la propiedad fundiaria.

Durante la primera mitad del siglo XX la situación de las estructuras agrarias en Costa Rica varió poco. Dos fueron los principales modelos de tenencia de la tierra en ese periodo, heredados ambos de tiempos pasados: la producción en enclave y la agricultura a pequeña y mediana escala. Por lo que al primero de ellos respecta, señalar que se trató de una tenencia destinada a la producción exportadora de dos bienes básicos para la economía nacional, el café y el banano. Las grandes fincas cafetaleras que desde mediados del XIX inundaban amplias áreas del extremo oriental del Valle Central y de los márgenes externos del mismo, continuaron haciéndolo; mientras, las haciendas bananeras puestas en marcha en la década de 1870 e íntimamente ligadas a compañías

---

<sup>908</sup> SAMPER (1993: 42).

como la UFCO, se trasladaron en la de 1930 de sus enclaves de la costa atlántica a nuevos espacios productivos de la zona del Pacífico costarricense (este sistema de economía de plantación, en el que la empresa titular del enclave ejercía además como institución política, económica y social dominante en el país en el que se asentaba, rigió amplias zonas de la América tropical durante la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX).<sup>909</sup> El segundo modelo de estructura agraria presente en la Costa Rica de las primeras décadas del siglo XX fue la propiedad a pequeña y mediana escala, cuya distribución espacial complementaba a las grandes haciendas de enclave en la ocupación del conjunto de las áreas cultivadas de la nación. Dedicados tanto a la producción de algunos de los principales bienes exportables del agro nacional (café, banano, caña de azúcar o cacao, entre otros), como a la de alimentos de consumo interno básicos (papa, tomate, repollo, naranja o piña), en esos pequeños y medianos fundos eran sus propietarios quienes cultivaban la tierra, mayoritariamente mediante el recurso al trabajo familiar. Esa autosuficiencia productiva, sobre todo en el caso de la pequeña propiedad, apenas permitió a sus protagonistas alcanzar algo más que una subsistencia precaria y frágil que hizo que durante largas décadas la explotación directa de la tierra en Costa Rica por parte de un campesinado propietario y libre tan sólo sirviese a éste para cubrir las más básicas y acuciantes de sus necesidades materiales.

Este cuadro del espacio agrario costarricense del primer ecuador del Veinte es en ciertos aspectos extensible a los años en los que Láscaris vivió en el país. Según Antonio Luis Hidalgo, la Costa Rica de las décadas cincuenta a setenta ejemplifica un sistema socioeconómico basado en un modelo “primario-exportador doméstico-industrial” en el que la propiedad de la tierra se conservó inalterada.<sup>910</sup> Al igual que había sucedido en los decenios anteriores en otras zonas de América Latina y a partir de la década de 1960 sucedería en el resto de América Central, el motivo de esa prolongación en los sistemas de tenencia de la tierra en Costa Rica debemos buscarlo en la relativa falta de interés por parte de los sucesivos gobiernos por la producción agrícola, una vez introducido el país, aunque tardíamente, en la senda desarrollista que dibujaban las políticas cepalinas de industrialización sustitutiva de importaciones. Marginado políticamente en favor del sector industrial, por los años en los que Láscaris preparaba *El costarricense* el agro nacional mantuvo intactos los sistemas de tenencia de la tierra, una alternativa relativamente poco costosa en términos sociales en un momento en que nuevos y agudos problemas derivados del rápido crecimiento urbano y de la combatividad de ciertos agentes sociales desafiaban la elasticidad y capacidad de respuesta del Estado costarricense.

Esa era la situación cuando el filósofo español escribía su ensayo, una nación en que la pequeña y mediana propiedad agraria se mantenía en porcentajes relativamente elevados, pero donde la expansión colonizadora había concluido, al menos, desde hacía un par de décadas atrás. El propio Láscaris advirtió que una vez mediada la centuria, los costarricenses habían terminado por ocupar la totalidad de los valles de altura existentes

---

<sup>909</sup> Ronny José Viales-Hurtado analizó la costa atlántica sometida entre 1927 y 1950 a la dinámica de una economía y unas relaciones sociales de enclave para terminar afirmando que sólo cuando la UFCO marchó se reveló que la región de “Limón era algo más que bananos, palmeras y playas”. VIALES-HURTADO (1998: 184).

<sup>910</sup> HIDALGO CAPITÁN (2003: 43).

en el país en una dinámica de expansión territorial que, decía, durante años había resultado:

espontánea e inorgánica, empujada únicamente por el crecimiento de la población. Ni había mapas, ni planes de gobierno (de éstos hubo algunos, pero tan raquíticos e insignificantes, tan miopes y escasos, que no me detengo en ellos), ni caminos. Había nada más los trillos que iban abriendo los pasos de los colonos.<sup>911</sup>

Sin embargo y según Constantino Láscaris, ese fin de la expansión colonizadora agraria no había atentado contra la psicología de sus protagonistas, unos pequeños y medianos propietarios en los que pervivía la esencia del enmontañado, la cual, éstos, hacían extensible al conjunto del país. Por ello en Costa Rica el general “carácter montañés sigue siendo el mismo”.<sup>912</sup> Ahí radica, a mi parecer, la importancia del proceso de enmontañamiento propuesto por el filósofo como una forma de cimarronaje cultural capaz de hacer comprensible la identidad costarricense. Una propuesta que comportaba un inequívoco peligro, pues implicaba hacer de los que se suponía principales rasgos psicológicos del campesino, entre otros su afán de libertad y su irreductible propensión al individualismo, motor de la ocupación humana del territorio en Costa Rica. Y aceptar que un proceso histórico tan relevante para el país como lo era el de la colonización agraria se ligaba a determinados rasgos de la personalidad de quienes lo habían protagonizado, suponía reconocer la presencia de unos valores morales en la figura de éstos posteriormente reconvertidos en una de las principales pautas de identidad de la nación. Láscaris participó de tal fórmula, coincidiendo así con el resto de los pensadores del nacionalismo costarricense.

No obstante, con más intensidad que la mayoría de esos pensadores y con una más afilada capacidad crítica, Constantino Láscaris percibió la inevitabilidad del fin de la idiosincrasia del campesino enmontañado como emblema distintivo de la Costa Rica del futuro. Lo supo ver a través de las nuevas tendencias demográficas presentes en el país, de las variaciones radicales en la distribución de la población rural y urbana, de las transformaciones de largo alcance que se habían producido en las estructuras ocupacionales o, también, de la más compleja estratificación de su cuerpo social. Espectador atento, apuntó que el rápido crecimiento demográfico (los algo más de ochocientos mil costarricenses del año 1950 rozaban los dos millones cuando concluía la redacción de su ensayo), el alto porcentaje de jóvenes presente en la estructura de población (en 1970 casi la mitad de los costarricenses tenían menos de quince años), las corrientes migratorias (del campo a la ciudad y del Valle Central a la periferia del país) o el desarrollo de nuevas infraestructuras básicas (caso de la ampliación de las vías de comunicación terrestre y de los transportes aéreos), actuaban contra la pervivencia de la identidad del enmontañado en el tejido social. A resultas de ello, añadía, acabarían por desvanecerse las pautas de organización social que el proceso de enmontañamiento había delimitado, por deteriorarse las formas de ser y de relacionarse que tenían los costarricenses e, incluso, por debilitarse el sentimiento de identidad nacional. Y es

---

<sup>911</sup> LÁSCARIS (1975a: 48).

<sup>912</sup> LÁSCARIS (1975a: 55).

precisamente de esos procesos de modernización, que estaban poniendo en riesgo la pervivencia futura de tales valores, que trataremos en los dos próximos apartados.

## **4. El proceso de urbanización: continuidad cultural y cambio social**

### **Resumen**

1. Láscaris hizo del proceso de urbanización costarricense un elemento clave de su reflexión en torno a las pautas identitarias de esa nación, para lo que utilizó las categorías analíticas de continuidad cultural y cambio social. Para mejor estudiar su propuesta expongo los datos demográficos del periodo 1950-1973 y planteo los vínculos económicos y humanos que se crearon en Costa Rica entre el mundo rural y urbano a cuenta de la migración campo-ciudad. 2. Ofrezco la visión de Láscaris de dicho proceso urbanizador (cuya casusa principal atribuyó a la alta tasa de natalidad existente en el país en la década de 1960) y la pongo en relación con la que tuvieron intelectuales como Carlos José Gutiérrez, Paul Gaché o Luis Barahona. Destaco, como principal punto de divergencia entre los pensadores del nacionalismo costarricense y Láscaris, el que éste consideró el proceso de urbanización habido en Costa Rica como un fenómeno histórico inacabado, lo que suponía, dada la implicación de dicho proceso en la universalización de los valores campesinos que al parecer definían la idiosincrasia costarricense, la imposibilidad de dar por cerrada la conformación de la identidad nacional de Costa Rica.

### **4.1. Demografía y migración campo-ciudad en Costa Rica (1950-1973)**

Evidentemente, Constantino Láscaris no fue el único espectador atento al proceso de modernización que en la década de 1950 despuntaba en Costa Rica. Antes que él, uno de los más brillantes intelectuales del país, el antiguo militante del Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales, Rodrigo Facio Brenes, enunciaba así el desarrollo de dicho proceso en el ya referido discurso de clausura del año académico universitario de 1954:

Resulta, para desasosiego de algunos, que Costa Rica se está haciendo grande o, quizás mejor dicho, que está alcanzando un grado de crecimiento tal que, súbitamente, nos percatamos de que ideas, instituciones, modos de actuar y sentir, a que el país se hallaba habituado, comienzan a quedarle chicos. La aldea como que se desespera y busca convertirse en ciudad. Las calles no son ya suficientes para el tránsito de vehículos motorizados. El agua ya no alcanza para alimentar las nuevas barriadas. La fuerza eléctrica resulta escasa ante las demandas hogareñas e industriales. La política se sale de las manos de los grupos privilegiados. Los sindicatos le plantean nuevos problemas a las gerencias. Las mujeres buscan tomar sitios de trabajo, de influencia o de comando al lado del hombre. El capital se demuestra insuficiente para satisfacer los nuevos proyectos de producción. Los bancos no dan abasto, ni aún manejados con criterio público, para responder a la creciente demanda de crédito. El agricultor quiere consejo técnico y maquinaria; el empresario, la racionalización de su empresa; el obrero, hogar propio; el empleado público, estabilidad; todos, educación para sus hijos y medicinas baratas. Escuelas y Colegios no bastan para recoger los miles de niños y jóvenes que desean estudiar. Puertos, aeropuertos y aduanas están congestionados. Las imprentas se hallan atascadas en tanto quedan inéditos cientos de trabajos valiosos. El campo quiere gozar las ventajas de la civilización. El mundo externo se acerca a nuestras fronteras en forma de presiones, propaganda, inducciones y requerimientos. La administración estatal centralizada resulta impotente para responder a las exigencias colectivas. La administración

descentralizada o autónoma demanda expertos, nuevos métodos, gente preparada. Se quiere conocer, conservar y explotar mejor los recursos de la tierra. Se quiere garantizarle mayor eficiencia y dotar de mayor dignidad al trabajo humano.<sup>913</sup>

Como bien se percató Rodrigo Facio, una de las principales caras del proceso modernizador costarricense fue, dicho con su prosa poética, que la “aldea como que se desespera y busca convertirse en ciudad”, una manera sin duda imaginativa de aludir al proceso de urbanización. Y a ese mismo proceso es al que acudió Constantino Láscaris en su reflexión en torno a las pautas identitarias de la nación. Un proceso sin duda parangonable a los que venían ocurriendo en otras latitudes desde los inicios de la época contemporánea y que en el caso costarricense presentó como causas principales un muy relevante crecimiento demográfico y unos primeros síntomas de efectiva industrialización, y que se detectó con verdadero ímpetu en el salto a la década de 1960, cuando la migración interior campo-ciudad se manifestó en ese país con apariencia de una corriente humana de características irrefrenables.<sup>914</sup> Retrasada temporalmente un par de decenios respecto a los más grandes Estados latinoamericanos (la década clave para el arranque del crecimiento urbano en dichas naciones fue la de 1940), la urbanización de Costa Rica fue así resultado de la expansión demográfica y del inicio de la industrialización, al tiempo que una de las manifestaciones más notorias de su modernización.

Asentado esto, voy a dedicar el presente apartado a considerar la forma en la que Constantino Láscaris estudió el proceso de urbanización acaecido durante las décadas de los años cincuenta y sesenta del siglo XX en Costa Rica, para lo cual optó por el uso conjunto de las categorías analíticas de continuidad cultural y cambio social: a través de la primera, creyó descubrir la pervivencia de los hábitos de comportamiento rural en las ciudades costarricenses una vez migrados los campesinos a éstas; con la segunda, trató de percibir las transformaciones que de ese proceso se habían derivado y obtener un listado de sus consecuencias. Propongo por tanto un análisis centrado en considerar, a través de la mirada del profesor aragonés, cómo influyó en la identidad nacional costarricense la migración campo-ciudad, y qué lección extrajo aquél de ello en el marco del panorama intelectual por entonces reinante en el país. Hablaremos así de persistencias culturales y de transformaciones sociales, de continuidades y de cambios, pero también de las respuestas que algunos pensadores dieron a tales problemáticas y del uso político que hicieron de éstas.

Para llevar adelante esta propuesta considero necesario presentar de forma previa un bosquejo de la situación en que se hallaba el proceso de urbanización costarricense en los años en los que Láscaris escribía sobre él en su ensayo. Lo haré a partir de una serie de datos estadísticos válidos para el periodo 1950-1973 –fecha esta última en la que como

---

<sup>913</sup> Rodrigo Facio, «Discurso del Rector en el acto de clausura del año académico de 1954», en *Anales de la Universidad de Costa Rica*, San José, [Universidad de Costa Rica], [s. d.], pp. 63-73. Cito a partir de FACIO BRENES (2017a: 25-26).

<sup>914</sup> Como no es extraño que suceda, fueron los literatos quienes se adelantaron a tratar el tema de la migración campo-ciudad y quienes sentaron las bases para la apropiación como objeto de atención intelectual del pujante mundo urbano costarricense. Lo hizo Carlos Luis Fallas Sibaja en sus novelas *Marcos Ramírez* (1952) y *Mi madrina* (1954), y algo más tarde Luisa González Gutiérrez en *A ras de suelo* (1970), biografía novelada ambientada en la Costa Rica urbana de las décadas de 1920 y 1930.

sabemos estaba concluido *El costarricense*– contemplados en función de dos variables: la relación existente entre las cifras de población rural y las de población urbana, y su distribución según los distintos sectores en los que se organizaba la estructura económica del país. Tomo como principal fuente informativa los censos nacionales de población de los años 1950, 1963 y 1973.

La distribución geográfica de la población costarricense en el año 1950 reflejaba un país marcadamente rural. Según el censo de ese año residían en Costa Rica 800.875 personas, segmentados entre los 532.589 habitantes de las zonas rurales (66,50%) y los 268.286 de las urbanas (33,50%). Mientras y por lo que a la ocupación laboral se refiere, de las 271.984 personas que formaban la población económicamente activa de la nación, algo más de la mitad de ellas, exactamente 148.837 (54,72%), se dedicaban a actividades ligadas al agro. Sin embargo, la impresión de abultado predominio rural que nos dan estas cifras debe ser matizada en virtud de las distintas coordenadas geográficas que signan al país, en cuyo Valle Central se agrupaban las grandes concentraciones urbanas –aunque no tan grandes, pues la San José de 1950 todavía no alcanzaba las 90.000 almas, y las que le seguían en volumen de habitantes, Alajuela, Cartago y Heredia, no llegaban ninguna de ellas a los 15.000– y casi la mitad de su población (44,03%), mientras que en los bordes de dicha depresión reinaban los pequeños núcleos de población rural de entre 2.000 y 5.000 habitantes y sus aún más minúsculos lugares y diseminados.<sup>915</sup> En esas coordenadas geográficas, el núcleo del Valle Central era predominantemente urbano y su mano de obra estaba empleada en los sectores industrial y terciario, al tiempo que en sus límites externos convivía lo urbano y lo rural y su mano de obra era en proporciones mayoritarias agraria y, en menor medida, ganadera. En cualquier caso y más allá de estas diferencias, es posible afirmar que en el ecuador del siglo XX y con carácter general, Costa Rica se mantenía como una sociedad eminentemente rural y agraria en cuya vida diaria sus habitantes mostraban una escasa movilidad espacial, lo que les provocaba una forma de ver y entender el mundo imbuida de un profundo sentido de lo local. Con la excepción de la capital, San José, la sociabilidad del costarricense medio estaba limitada al entramado urbano de la población en la que habitualmente residía y, por máxima extensión, a las localidades que la circundaban.

A partir de la década de los cincuenta la situación comenzó a cambiar de manera gradual, aunque también irreversible. Una modificación que el siguiente censo de población, elaborado en el año 1963, aún no fue capaz de mostrar con la suficiente claridad. Así, la Costa Rica que se asomaba al decenio de los sesenta era todavía un país eminentemente rural, pues de sus 1.336.274 habitantes, 875.731 residían en el campo (65,54%) y 460.543 en la ciudad (34,46%). El considerable aumento demográfico respecto al censo del año 1950 elevaba el número de personas activas hasta las 395.273, de las cuales 192.519 se ocupaban en la rama agrícola (48,70%), un porcentaje que suponía un descenso del 6% respecto al dato censal anterior. Sin embargo y como sucedía con ese censo, las cifras de 1963 deben ser reconsideradas atendiendo a variables

---

<sup>915</sup> Elaboración propia a partir del *Censo de población de Costa Rica 1950* (DGEC). Este censo, que venía a continuar el realizado en el año 1927, se instituyó de orden de la Junta Fundadora de la Segunda República a través del *Decreto 294, de 7 de diciembre de 1948*, de levantamiento de censos, y del *Decreto 703, de 7 de septiembre de 1949*.



geográficas, la principal de las cuales era la paulatina consolidación en el núcleo del Valle Central de la Gran Área Metropolitana –conocida como la GAM–, que comenzaba a conformarse a modo de gran conurbación y corazón humano del país, pese a significar menos del 4% de su territorio. En el interior de ese espacio se aglutinaban casi la mitad de los costarricenses, 284.191 en núcleos rurales (45,39%) y 341.950 en urbanos (54,61%), lo que suponía que la mayoría de la población de la GAM residía en ciudades. En función de ello, en ese territorio sólo 51.149 personas se empleaban en el sector primario (26,38%), quedando el resto agrupadas en el secundario y el terciario (73,62%).<sup>916</sup>

Todas estas cifras nos indican que resultado en gran medida de la antes anunciada migración interior campo-ciudad, la GAM nació y creció de forma poderosa en los años en los que Constantino Láscaris escribía *El costarricense*. Y lo hizo hasta necesitar del adecuado reconocimiento legal, el cual se materializó a través de la *Ley de Planificación Urbana 4.240, de 15 de noviembre de 1968*. Ese rápido y en buena medida descontrolado proceso de concentración urbana provocó la constatación de que los programas de vivienda puestos en marcha por las distintas administraciones públicas resultaban insuficientes, dado el bajo nivel técnico de las edificaciones, las deficiencias en la urbanización del espacio público, las carencias en las redes de distribución eléctrica, de aguas y de saneamiento, así como los escasos y mal dotados equipamientos comunitarios. Ello provocó, entre otras disfunciones, los consiguientes problemas de hacinamiento humano y la pérdida progresiva de símbolos y referentes culturales urbanos.<sup>917</sup> Como era de esperar ante la falta de inversiones económicas, esas insuficiencias se fueron agudizando a lo largo de la década de los años setenta y, con mayor crudeza, en los primeros ochenta, lo que supuso la creciente polarización de la sociedad costarricense.

En el censo de 1973, año en el que Láscaris concluía su ensayo, de los 1.871.780 costarricenses inscritos en el referido registro, 1.104.350 residían en zona rural (59%) y 767.439 en urbana (41%). Del global de la población casi la mitad habitaba en la GAM, exactamente 923.039 personas (49,31%), de las cuales vivían en el campo 361.457 (39,16%) y 561.582 en ciudades (60,84%).<sup>918</sup> Una lectura apresurada de estos datos parecería decirnos que en el conjunto del país y al menos en términos poblacionales, lo rural se mantenía por encima de lo urbano. Pero debe tenerse en cuenta, incluso para más allá de esa gran conurbación urbana que era la GAM, un presumible fenómeno de suburbanización del campo, es decir, de la apropiación por parte del mundo rural de hábitos de comportamiento social capitalinos. Muchos de quienes aparecían en los censos como habitantes rurales trabajaban en áreas urbanas, a las cuales se desplazaban a diario y de cuyo estilo de vida se acabarían impregnando –lo que, de paso, indica el comienzo de un proceso de ruptura respecto a la antes comentada escasa movilidad espacial del costarricense medio–. De ahí que a modo de estímulo proyectivo hacia el resto de la

---

<sup>916</sup> Elaboración propia a partir del *Censo de población de Costa Rica 1963* (DGEC).

<sup>917</sup> La historiadora Patricia Fumero ofreció una lectura crítica de la GAM, entendida como precursora de la “ciudad fragmentada” que la autora decía es San José y promotora del “enrejamiento de las casas y de los comercios, el creciente uso de alambres navajas, en el abandono de los espacios públicos, el vaciamiento de las ciudades y del crecimiento de barrios marginales (tugurios) al mismo tiempo que crecen los lujosos condominios y las comunidades cerradas (*gated communities*)”. FUMERO VARGAS (2009: 9).

<sup>918</sup> Elaboración propia a partir del *Censo de población de Costa Rica 1973* (DGEC).

geografía costarricense, las cifras ocupacionales existentes en dicha área sean tan relevantes: como antes señalé, en 1963 el sector primario daba cobijo en la GAM al 26,38% de los trabajadores (51.149 individuos), mientras que en 1973 esa cifra descendía hasta el 14,16% (43.380 personas). En apenas una década, el decenio transcurrido entre 1963 y 1973, Costa Rica había abandonado, al menos en el terreno de la economía productiva, sus antecedentes rurales, un hecho que en los años posteriores no haría sino acelerarse. Algo similar sucedería con las cifras poblacionales: en el siguiente censo, válido para el año 1984, la población costarricense era de 2.416.809 habitantes, de los cuales y por vez primera en la historia del país, más de la mitad residía en zonas urbanas (50,4%).<sup>919</sup>

Tal y como señalé al comienzo del presente apartado y las cifras anteriores ilustran, el elevado crecimiento demográfico y el inicio en Costa Rica de la reestructuración desarrollista e industrializadora de su economía impulsaron a partir de la década de 1960 el proceso de migración interior campo-ciudad. Pero de entre ambos elementos, fue el aumento demográfico el gran factor independiente que presionó sobre el cambio social en el país (a modo de ejemplo, la tasa media costarricense de aumento de la natalidad para el periodo 1960-1973 superó el 35%). A tenor de ello merece la pena recordar lo apuntado por Thomas W. Merrick para el conjunto de América Latina cuando afirmaba que “el crecimiento natural y la migración interna tuvieron un papel en la cambiante distribución de la población entre el campo y la ciudad”,<sup>920</sup> y situar en ese contexto continental lo vivido en Costa Rica. Aunque, en realidad, deberíamos dar un paso más respecto a lo expuesto por el que fuera asesor del Banco Mundial para temas de población y precisar que, en el caso costarricense, el crecimiento demográfico natural desempeñó en la distribución poblacional campo-ciudad un “papel” absolutamente fundamental. Sea como fuese y como antes también decía, concomitante al elevado crecimiento demográfico actuó el proceso de industrialización, el cual sucedió en un contexto regional de integración económica –creado en 1960, Costa Rica ingresó en el Mercado Común Centroamericano (MCC) en el año 1962– y a través de la implementación de las ya mencionadas políticas desarrollistas de ISI, que dieron inicio al tránsito de una economía basada en la producción agrícola destinada a la exportación a otra sustentada en una tímida producción industrial para consumo interno. En un escenario desarrollista y planificador comandado por el Estado costarricense que se avenía bien con las directrices doctrinales de sus sucesivas administraciones (más proclives las liberacionistas, menos las liberal-conservadoras), se dieron variadas tendencias de financiación dispuestas en favor de la industrialización sustitutiva, fundamentalmente a través de capital nacional tanto público como privado, pero también mediante el crédito a iniciativas empresariales de carácter mixto y ámbito transnacional.

---

<sup>919</sup> A modo de resumen hay que señalar que la población de Costa Rica pasó de 800.875 habitantes en 1950 a 1.871.780 en 1973, y que la distribución porcentual por zona de residencia descendió en ese mismo periodo del 66,50% al 59% para el universo rural y, consecuentemente, ascendió del 33,50% al 41% para el urbano. En 1950 y aunque no son datos directamente comparables, el 54,72% del total de la población activa se dedicaba a labores agrícolas, mientras que en 1973 tan sólo un 14,16% de los habitantes de la GAM, corazón económico del país y lugar de residencia de la mitad de los costarricenses, se ocupaba en actividades vinculadas al sector primario, la mayoría de ellos a la agricultura y, en menor medida, a la ganadería, la silvicultura, la minería o la pesca.

<sup>920</sup> MERRICK (1997: 192).

En cualquier caso y regresando al asunto que ahora nos ocupa, hay que reiterar el hecho de que el proceso de urbanización costarricense estuvo ligado en las décadas de 1950 a 1970 a la migración interna campo-ciudad, jugando la inmigración extranjera un rol menor. De ésta, la porción más significativa siempre fue la nicaragüense, la cual se incrementó a raíz de desastres naturales como el terremoto que asoló Managua en diciembre de 1972 y, sobre todo, de la violencia política desatada en 1978 con motivo del enfrentamiento armado entre la dictadura de los Somoza y los revolucionarios sandinistas. Sin embargo y durante los años por los que Láscaris preparaba su libro, no fueron los nicaragüenses los responsables del asalto a las ciudades de Costa Rica, sino los propios campesinos costarricenses, en un flujo poblacional protagonizado bien por quienes habían sido expulsados de la tierra como resultado de un cada vez más agresivo capitalismo agrario, bien por las acomodadas familias aldeanas en busca de las oportunidades y comodidades que la ciudad les ofrecía. Y ese flujo humano se vio acompañado de otro igualmente creciente de mercancías y bienes entre ambos territorios y, también, del trasvase de unos hábitos de conducta, unas formas de relación social y un cúmulo de saberes varios que vincularon cada vez con mayor fijeza a las áreas rural y urbana. Tal relevancia tuvo ese movimiento poblacional que el principal cambio que a partir del ecuador del siglo XX sufrieron las familias costarricenses estuvo íntimamente ligado a la intensificación de las relaciones campo-ciudad, entendidas tanto en términos de organización política y estructuración económica y productiva, como de vinculación social. Por supuesto que dichas corrientes entre ambos espacios geográficos no eran nuevas en la historia de la nación, pero la cada vez más imperiosa necesidad de relación, las facilidades técnicas y de comunicaciones dispuestas para tal fin y una generalizada apertura cultural posibilitó que el ritmo de dichos trasvases aumentase exponencialmente. Dicho de otro modo, la frecuencia e intensidad de los vínculos mantenidos en Costa Rica entre campesinos y habitantes de la ciudad avanzó en unos pocos años –entre, digamos, 1950 y 1970– más de lo que pudiera haberlo hecho en el interludio del medio siglo inmediatamente anterior. Y en esa realidad histórica debemos situar la interpretación del proceso de urbanización que por esos mismos años Constantino Láscaris plasmó en *El costarricense*, interpretación sobre la que asentó algunas de sus reflexiones sobre la identidad nacional de Costa Rica y la idiosincrasia de sus habitantes.

#### **4.2. La distinta interpretación de Láscaris del proceso de urbanización y sus consecuencias para la conformación de la identidad nacional**

Láscaris vio la urbanización costarricense como un proceso dilatado en el tiempo, aunque progresivamente acelerado una vez alcanzado el ecuador del siglo XX, directamente vinculado al crecimiento demográfico del país. Según interpretó, en sus últimas fases aquella se había desplegado geográficamente desde el Valle Central hacia los límites exteriores del mismo, al tiempo que lo hacía el proceso de industrialización, con el que por entonces fue coincidente. En el marco de esa relación a tres bandas entre urbanización, crecimiento demográfico e industrialización, el desarrollo urbano costarricense –y el de Latinoamérica en su conjunto– fue para Láscaris un hecho peculiar respecto a su homólogo europeo: mientras que en Europa la conjunción de urbanización y demografía colaboró en igual proporción al desarrollo industrial, en América Latina y

a consecuencia del escaso volumen general de industrialización, la urbanización resultó directamente parasitaria del incremento demográfico. Para el caso costarricense su explicación partía de considerar que la demanda laboral emanada de la industrialización nunca soñó alcanzar la oferta de mano de obra surgida del incremento poblacional, y que las consecuencias de esa descompensación entre una alta tasa de crecimiento natural demográfico y una más menguada demanda ocupacional derivada del sector industrial fueron importantes para la estructura socioproductiva del país. De un lado y a raíz del auge de la población, los cada vez más numerosos campesinos emigraban en amplio número a la ciudad; de otro y a causa de la escasa demanda de empleo promovida por el sector industrial, esos nuevos inmigrantes ahora urbanizados debían ocuparse mayoritariamente en labores ligadas no a un débil sector secundario incapaz de absorberlos y reconvertirlos en grupo obrero, sino al algo más sólido segmento que suponía en el país la economía terciaria. Dado lo anterior, a la altura del año 1970 las ciudades costarricenses en ningún caso actuaban como polos industriales, sino que se constituían como un progresivo y circular jalonamiento de pequeños centros de expansión agrícola y comercial. No era por tanto acertado respecto a Costa Rica –ni con carácter general para América Latina, concluía Láscaris– hablar de industrialización, sino de “pseudo-industrialización”; no cabía apreciar un tejido industrial, sino simplemente una “pseudo-industria”.<sup>921</sup> Corolario de tales ideas, mientras el campesino europeo que emigraba a la ciudad se hacía obrero, el hispanoamericano se tornaba comerciante o, en el caso costarricense, pulpero.

Acertaba Láscaris al escribir en su ensayo que en América Latina la relación entre crecimiento urbano e industrialización siguió patrones distintos a los de Europa occidental en periodos de auge poblacional e industrial comparables. Si midiésemos según el caso inglés y salvadas las distancias oportunas, la explosión demográfica urbana acaecida en la nación europea durante un siglo XIX dominado por el arrollador avance de la industrialización en ninguna de sus décadas excedió del 2,5% anual. Mientras y a partir de los datos expuestos en páginas anteriores, en el momento de despegue de la industrialización en Costa Rica, el decenio de los años sesenta, el intervalo entre el censo de 1963 y el de 1973 muestra un incremento en la población urbana del 6,54%, superando ampliamente los porcentajes registrados en cualesquiera de sus décadas por la Inglaterra decimonónica. Parece por tanto evidente que de acuerdo con los tradicionales patrones europeos, hubo en Costa Rica una descompensación entre el crecimiento demográfico urbano y el proceso industrializador, un desequilibrio que tal y como Láscaris escribió se resolvió en favor del primero.

No estuvo sin embargo tan atinado al afirmar que el abandono del campo costarricense durante la década de los sesenta tuviese por principal causa la alta tasa de crecimiento natural demográfico del país. Aunque sin duda influyó en ello, no fue la explosión demográfica lo que en un primer momento motivó el éxodo rural. Tampoco, como ya hemos visto, la atracción ejercida por unos posibles empleos industriales cuando no existían por aquellos años en las ciudades costarricenses verdaderos núcleos de producción fabril capaces de provocarla. Si los campesinos marcharon a San José,

---

<sup>921</sup> LÁSCARIS (1975a: 66).

Alajuela o Cartago fue, fundamentalmente, por el estancamiento de las economías de base agraria y por el retraimiento generalizado de la producción artesanal entendida como una categoría de la manufactura, circunstancias ambas que motivaron un acusado debilitamiento de las economías locales campesinas. De esta forma, los hombres y las mujeres del rural costarricense no necesitaron para su migración a la ciudad del incentivo que pudiera suponerles el desarrollo en ésta de una poderosa economía industrial, sino que bastó con la debilidad de sus economías campesinas. Fue impulso de mayor calado la necesidad en el punto de origen que la oportunidad en el de destino. Y a esas causas económicas del éxodo campo-ciudad derivadas de la pauperización agraria hay que sumar aquellas otras que aquí más interesan por su relación con la construcción de un determinado imaginario nacional. Me refiero a consideraciones de tipo cultural, sustanciadas, entre otras muchas fórmulas, en la generalizada y vigorosa atracción que las presumibles virtudes del universo urbano podían despertar en el imaginario colectivo de las gentes del agro costarricense.

Sabemos que desde el punto de vista de la mentalidad de sus pobladores y como resultado de lo masivo y generalizado del fenómeno migratorio rural, Láscaris consideró que en Costa Rica “la vida en las ciudades es campesina”.<sup>922</sup> Profesando las mismas pautas que había establecido en 1937 Carlos Monge Alfaro, posteriormente desarrolladas por un buen número de intelectuales del país, para el aragonés, victoriosas, las formas de vida aldeanas habían acompañado a sus portadores en el tránsito de éstos en dirección a la ciudad y dominado sus patrones de conducta en el nuevo asentamiento urbano mediante la continuidad de sus experiencias cotidianas, sus valores tradicionales, sus vínculos familiares y sus más significativos modos de interrelación humana. De esta forma, en su interpretación del proceso de urbanización, Láscaris hizo de la continuidad de una cultura rural de orden tradicional la fuerza rectora y, por ende y dado lo generalizado de su implantación, el modelo a partir del cual se recreaban buena parte de los patrones de comportamiento social en Costa Rica. Esa opinión se acomodaba bien con lo que a comienzos del decenio de los sesenta había escrito el filósofo Carlos José Gutiérrez, quien en el ya comentado «Las bases de la realidad social costarricense» había afirmado las esencias de una sociedad en la cual la:

evidente y abrumadora superioridad de nuestra población rural sobre la urbana, y de los trabajadores de la tierra sobre cualquier otra clase de actividad productiva, marca en el costarricense las especiales características de la vida campesina.<sup>923</sup>

En esa visión ruralista coincidían Láscaris y Gutiérrez con otro intelectual, el sociólogo Paul Gaché, quien en el mismo número de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* en el que había publicado su trabajo Gutiérrez –el mismo en el que, recordemos, habían aparecido a comienzos del año 1961 las contribuciones de José Abdulio Cordero «La búsqueda del propio ser» y «Vigencias básicas costarricenses», y del sociólogo y diplomático francés Philippe Périer, «Algunas observaciones sobre una civilización del café»– veía editado su artículo «Una República agraria: Costa Rica». En

---

<sup>922</sup> LÁSCARIS (1975a: 67).

<sup>923</sup> GUTIÉRREZ (1961: 47).

él opinaba su autor, especialista en sociología latinoamericana y por esos años redactor jefe de la revista económica *Euroamérica*, que desde aproximadamente comienzos de la década de los cincuenta el fin de la disponibilidad en el Valle Central del factor tierra como recurso productivo básico estaba frenando el progreso de los cultivos y cercenando el desarrollo agrario del país. Un hecho agravado por la cada vez más evidente tendencia al latifundio, dada la presión que la escasez de tierras inducía sobre su propiedad, y cuyo resultado había provocado un principio de éxodo rural. La aparición, a consecuencia de lo anterior, de importantes tensiones económicas y demográficas determinaban para Gaché la reciente concreción de un nuevo equilibrio social entre campo y ciudad, si bien y por encima de todo ello el costarricense seguía siendo un ser eminentemente campesino.

Actualmente, el espíritu aldeano y agrícola domina al de las ciudades; por otra parte, no se puede establecer una diferencia marcada entre el tipo urbano y el rural, contrariamente a lo que se piensa de las ciudades hispanoamericanas en las cuales se opone ordinariamente el carácter castellano al país llano indianizado. Por todas partes se ven las mismas gentes, las mismas costumbres, el mismo apego al hogar, las mismas relaciones sociales, la misma riqueza, el mismo ambiente natural.<sup>924</sup>

En la idea de que Costa Rica era una nación en la que durante los últimos años los límites entre el espacio rural y el urbano se estaban diluyendo vendría a desembocar también, desde la bancada de los pensadores nacionalistas, Luis Barahona. En 1953, en *El gran incógnito. Visión interna del campesino costarricense*, Barahona señaló un proceso histórico de “urbanización del campo” que, según él, había modelado una imagen nueva de Costa Rica por la que ese país se encontraba en una situación parecida a la que siglos atrás vivieron algunas ciudades del Renacimiento, pues se había iniciado en la nación centroamericana un fenómeno capaz de desdibujar definitivamente las clásicas líneas distintivas entre campo y ciudad en virtud de lo que el autor llamaba “una homogeneización cultural del pueblo”.<sup>925</sup> Láscaris recogió en *El costarricense* la interpretación hecha por su amigo Barahona del proceso de urbanización de Costa Rica, si bien, considerándola incierta, la modificó en algunos aspectos fundamentales.

Así, Láscaris dotó a dicho proceso de un más elevado grado de complejidad, dado que si para el cartaginés lo sucedido podía explicarse mediante la imagen del movimiento unidireccional de traslado al campo de los valores y modos de vida urbanos (la “urbanización del campo”), para el zaragozano se había tratado más bien de un viaje de ida y vuelta que convocaba dos acciones inseparables en su unidad pero secuenciales en su manifestación temporal: de un lado y en un primer estadio, se había producido una emigración rural acompañada por la traslación de los valores campesinos al mundo urbano en el que esos migrantes se acababan de insertar; de otro y de manera posterior, el retorno de esos valores, una vez transformados por la vida en la ciudad, al rural

---

<sup>924</sup> GACHÉ (1961: 14). Como la del propio Constantino Láscaris, la visión de Paul Gaché estaba contaminada por algunos de los mitos fundantes de la nación que venían redefiniendo por esos años los pensadores del nacionalismo costarricense: el deseo de libertad individual y política, el sustrato antiguo de igualitarismo social, una generalizada comunidad de usos y costumbres entre los costarricenses o su muy singular y largamente mantenida en el tiempo capacidad de pacífica convivencia. El artículo de Gaché había sido publicado en 1958 en la *Revue de Psychologie des Peuples*.

<sup>925</sup> Cito a partir de LÁSCARIS (1975a: 125).

costarricense. De esta forma, decía Láscaris, era cierta y sucedía a “pasos agigantados, la urbanización del campo”, pero, precisaba, “esta urbanización se da desde unas ciudades de mentalidad campesina”.<sup>926</sup> Con esta definición el profesor de la UCR hacía hincapié en que el proceso de urbanización costarricense estaba marcado por un patrón de continuidad cultural, en tanto que usos y costumbres campesinas se habían mantenido vigentes en su nuevo entorno urbano, pero también y en idéntica medida –y esta era la novedad respecto a Barahona– en que dicho proceso histórico estaba signado por un episodio de negociación mediante el cual esa continuidad cultural se había hecho posible bajo el paraguas de la hibridación.<sup>927</sup> No había tenido lugar por tanto la imposición de modos de vida urbanos en la generalidad del país, modeladores de una nueva imagen del hombre y la mujer costarricenses, tal y como había escrito Luis Barahona y, antes que él, Carlos José Gutiérrez, Paul Gaché y algunos otros, sino una mezcla en distintas proporciones –Láscaris no daba más pistas sobre ello– de los usos propios de una mentalidad campesina con los que acompañan, sean cuales sean unos y otros, a una mentalidad urbana.<sup>928</sup> Unida a esa idea de hibridismo, es posible entrever, frente a la linealidad en la exposición del fenómeno sociológico provocado por el proceso de urbanización de Barahona, un amago de circularidad en la visión que de aquél transmite Láscaris en su ensayo. Una circularidad basada en que, de alguna manera, lo sucedido a cuenta del movimiento migratorio campo-ciudad había supuesto la réplica de valores, costumbres y usos campesinos en una secuencia rural-urbano-rural con capacidad transformadora.

Sin embargo y de cara a contemplar el proceso de nacionalización en Costa Rica, el aspecto fundamental de la distinta lectura practicada por Láscaris respecto a la de su amigo Barahona fue hacer de la urbanización costarricense un suceso histórico todavía inacabado. Las causas fueron múltiples, pero entre ellas destaca que por los años en los que reflexionaba y preparaba su ensayo, el filósofo español veía el trasiego campo-ciudad en Costa Rica como un fenómeno en incremento constante, parte de un proceso de cambio social ni del todo definido y ni del todo concluido. Para Láscaris, la urbanización en Costa Rica se enmarcaba en un espacio caracterizado por conformarse a modo de un continuo temporal, un tiempo en el que muchas de las cosas estaban aún por pasar, lo que suponía un importante matiz respecto al tiempo histórico cerrado sobre el que escribían la mayoría de los pensadores del nacionalismo costarricense. Y lo que se deriva de ello es, a mi parecer, algo trascendental, pues si la práctica totalidad de esos pensadores coincidían en que el proceso de urbanización había significado la consolidación de los valores que definían la idiosincrasia costarricense, y si ese proceso podía darse por concluido, también debía darse por cerrado el proceso de nacionalización en Costa Rica. Ahora bien y si como Láscaris afirmaba, la brevedad misma de su historia como nación independiente dificultaba la madurez institucional del país y hacía de su sociedad una comunidad humana tendente al cambio, procesos históricos tan complejos como lo son los vinculados

---

<sup>926</sup> LÁSCARIS (1975a: 120).

<sup>927</sup> Asumo el concepto de hibridación tal y como lo plantea Peter Burke, quien lo aborda como un fenómeno de intercambio y traducción cultural. BURKE (2010: 105-109).

<sup>928</sup> En todo caso y para cada una de esas mentalidades, la rural y la urbana, convengo en adoptar una noción antropológica del concepto de cultura capaz de abarcar un repertorio vasto de objetos materiales, imágenes simbólicas y prácticas sociales.

a la modernización –y el de urbanización es uno de los más destacados– no debían darse por finiquitados. Y si alguno de esos procesos nucleares no había concluido, o si había llegado a su fin en una forma que no convenía a sus promotores, la plena y total conformación identitaria de la nación tampoco lo había hecho (sabemos, en ese sentido, que un discurso nacionalizador sólo puede decir del proceso al que sirve que está concluido si quienes lo elaboran consideran que ha resultado exitoso, y que, en ese punto, los autores de este tipo de discursos suelen ser extremadamente autocomplacientes).

No dar por acabada la creación de una identidad nacional implica una apuesta por la historicidad de los procesos y fenómenos sociales. En relación con ello, Constantino Láscaris, pese a sus reiteradas advertencias de no haber seguido los dictados de ninguna ciencia, se mostró como un intelectual respetuoso con los predicamentos, al menos en este aspecto, de la disciplina histórica. Ahora bien y más allá de ese respeto por la historicidad aplicada al proceso de nacionalización costarricense, ¿por qué motivo consideró Láscaris que éste no había terminado cuando daba a las prensas su ensayo? Para intentar comprenderlo debemos regresar a las dos categorías mencionadas en el título del presente apartado, continuidad cultural y cambio social, útiles analíticos a través de los cuales Láscaris enfatizó determinados aspectos ligados a la permanencia en el mundo urbano de actitudes y formas de vida y comportamiento campesinos, al tiempo que destacó, a partir del proceso de urbanización, la nueva realidad social a la que a comienzos de la década de 1970 Costa Rica se asomaba.

Láscaris afirmó que el país que tenía ante sí era una nación de labriegos en tránsito acelerado de urbanización, un país que saltaba hacia las formas materiales de la modernidad sin abandonar las formas mentales de la cultura campesina. El crecimiento demográfico había significado la fusión de lo tradicional campesino y lo moderno ciudadano, y la mixtura resultante se había extendido por uno y otro espacio a través de unas formas sociales cuyo dibujo el filósofo español no terminó de perfilar. Y aunque no definió las particularidades de esas nuevas formas, sí anunció la profundidad e irreversibilidad del cambio social y del modelo de convivencia que por esos años estaba teniendo lugar en Costa Rica, un cambio ya presente y plenamente visible a consecuencia del cual la costarricense era una sociedad en vías de fragmentación. A su parecer, tal quebranto estaba motivado por las transformaciones ocurridas a partir de los años cincuenta en el mundo agrario y por los inicios de la industrialización, procesos que habían promovido la urbanización y, con ella, la llegada de nuevos patrones de consumo de masas, el arribo de influencias culturales extranjeras y, entre algunas otras novedades, la presencia de una cada vez más difusa gradación social.

Todas esas perturbaciones habían provocado el cambio social sin modificar lo esencial del espíritu de una Costa Rica que, como no se cansó de repetir, era todavía campesina.<sup>929</sup> Cuestión distinta era lo que iba a suceder en el futuro más inmediato, pues tal y como dejan traslucir las páginas de *El costarricense*, su autor sabía que las mutaciones socioeconómicas habidas a partir de la década de 1960 habían alterado la relación campo-ciudad en Costa Rica de manera irreversible. También que algunos de sus hasta ese momento más significativos actores sociales perdían de forma acelerada número

---

<sup>929</sup> LÁSCARIS (1975a: 67, 120, 127, 133).



e importancia (agricultores y artesanos), que, aunque lentamente, otros crecían (la clase obrera industrial), y que unos cuantos, tras especializarse, se habían incrementado en todavía mayores proporciones (los trabajadores ligados al sector comercial y de servicios, los empleados vinculados a la expansión del Estado o los contratados por la iniciativa empresarial privada). Esas transformaciones habían provocado el salto al escenario de una nueva clase media compuesta por trabajadores cualificados, técnicos, profesionales liberales y funcionarios de nivel medio y alto que conformaban un estrato social capacitado para alterar los equilibrios existentes hasta ese momento entre lo rural y lo urbano, pues la inmensa mayoría de sus miembros residían en ciudades. Pero Láscaris también intuía que en el momento en que escribía su obra esas transformaciones estaban inacabadas, dado que esa nueva clase media urbana se hallaba en su fase inicial de consolidación y sus lazos de sujeción con una todavía mayoritaria población rural eran aún poderosos. Los cambios sociales debían asentarse en Costa Rica, ya que el “desarrollo demográfico y vegetativo ha sido tan ferozmente rápido que los cauces de estratificación social, profesional e institucional todavía no han adquirido consistencia”.<sup>930</sup> Ello implicaba, como antes señalé, que la identidad nacional costarricense sobre la que tanto habían elucubrado los pensadores patrios hasta terminar dándola por cerrada, no lo estaba. Es más, en realidad, sería por los años inmediatamente posteriores a los que vio la luz *El costarricense* y tras completarse algunas de las transformaciones anunciadas por Constantino Láscaris en ese ensayo, cuando se generaron en Costa Rica unas nuevas bases para la formación de distintas identidades políticas, sociales, étnicas y culturales, las cuales no sólo no cerrarían el relato esencialista forjado por los pensadores nacionalistas alrededor de una supuesta identidad nacional, sino que atentarían de manera directa contra éste hasta acabar por erosionarlo.

---

<sup>930</sup> LÁSCARIS (1975a: 137).

## **5. El chófer de Concepción (o de la modernización costarricense)**

### Resumen

1. Tomo como ejemplo de la modernización costarricense lo sucedido en la década de 1950 en el distrito de Concepción, donde dos hombres abrieron un servicio de transporte que conectaba dicho distrito con la capital, San José. 2. Reviso las que Constantino Láscaris consideró como principales causas de dicho proceso (aumento demográfico, incremento del sector industrial y expansión del Estado), su cronología (despegue mediada la década de 1950), las problemáticas resultantes (una sociedad tensionada por la intensidad, extensión y rapidez de los cambios) y las conclusiones a las que llegó (la costarricense como una sociedad dual en tránsito entre la tradición y la modernidad). 3. Sintetizo su juicio sobre la modernización de Costa Rica, que asumió como una tendencia histórica irrefrenable y bondadosa ante la que cualquier reacción contraria resultaba irracional y nociva. Frente a la opinión de la mayor parte de los intelectuales patrios, Láscaris comprendió tanto el agotamiento de la Costa Rica aldeana y patriarcal como los límites del proyecto de sociedad moderna e industrial que se pretendía desarrollar en el país.

### **5.1. El distrito de Concepción se acerca a la capital, San José**

El distrito de Concepción pertenece al cantón de La Unión, sito en la provincia de Cartago, una de las siete en las que se divide Costa Rica.<sup>931</sup> Muy próximo a la capital, por los años en los que Constantino Láscaris preparaba *El Costarricense* apenas nueve kilómetros separaban el límite norte de su demarcación del centro urbano de San José. Tal y como a partir de la década de 1950 sucedió en el resto del país, por esos años el distrito de Concepción sufrió una profunda transformación económica y social resultado de la paulatina reconversión de su economía cafetalera en otra directamente dependiente de los servicios y actividades que sus habitantes desempeñaban en la GAM, la gran conurbación que circundaba San José. En ese contexto de metamorfosis social por el que los distintos núcleos de población concepcioneños pasaron a ser suburbios dormitorio para los trabajadores de la GAM, entre 1950 y 1973 la población del distrito se incrementó de manera notable, pasando de los 820 habitantes de 1950 a los 1.352 de 1960, a 1.550 en 1963 y, finalmente, a 3.846 en 1973 (en los censos de 1950 y 1963, los únicos que distinguen entre población urbana y rural, todos los habitantes de Concepción aparecen englobados en esta última categoría).<sup>932</sup> Las consecuencias negativas de tan acelerado crecimiento demográfico no se hicieron esperar, produciéndose un destacado deterioro de las condiciones de habitabilidad y vivienda, dado que los tradicionales lugares de

---

<sup>931</sup> Parto para las siguientes líneas del trabajo de Álvaro Fernández González, «“Todo empezó en el 53”: Historia oral de un distrito liberacionista», en el que su autor, sociólogo de formación, analizó las formas de la política comunal y de la política partidista en el distrito de Concepción, tradicionalmente favorable al Partido Liberación Nacional. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ (1992).

<sup>932</sup> *Censo de población de Costa Rica 1950* (DGEC); *Anuario Estadístico de Costa Rica 1960* (DGEC); *Censo de población de Costa Rica 1963* (DGEC); y *Censo de población de Costa Rica 1973* (DGEC).

habitación campesina se vieron rodeados y aun superados por nuevos tugurios de rápida y deficiente edificación, al tiempo que se conformaba una estructura laboral que vino a revocar la anterior nivelación en la pobreza, pues los ingresos económicos de algunos de quienes supieron engancharse a los beneficios de la modernización superaron en mucho a los de la mayoría de sus convecinos, con lo que rápidamente se avanzó en dirección a una indisimulable estratificación social. A ello hay que sumar las tensiones generadas en el distrito por la competencia entre distintos usos del suelo (el urbano frente al agrícola), que se resolvió deficientemente dada la señalada falta de infraestructuras y servicios mínimos. En suma y parafraseando a Álvaro Fernández, los concepcioneños tuvieron “buen café y malas viviendas”,<sup>933</sup> en un contexto de vertiginoso crecimiento económico y aguda diferenciación social.

La segmentación social surgida en el distrito de Concepción era fruto del proceso modernizador que por esos años se imponía en Costa Rica. Una evolución que algunos de sus habitantes no dejaron de aprovechar, dando una respuesta moderna a la moderna coyuntura histórica a la que se enfrentaban. En el seno de lo que Daniel Lerner consideró las tres etapas normativas de todo proceso de modernización (tradición, transición y modernidad), hubo en el mencionado distrito gentes en transición cuya mente estuvo orientada hacia la sociedad urbana moderna.<sup>934</sup> Ese fue el caso de dos concepcioneños que decidieron dedicarse al transporte de viajeros y mercancías desde y hacia su población, según lo contaba don Claudio, antiguo peón cafetalero transmutado en conserje:

ya se soltó una fiebre de tener cada uno su bicicleta –que fue lo primero–, y ya comenzaron a comprar algunos sus carritos, y todo eso. Y ya alguien, un familiar de aquí de Curridabat, de apellido Madrigal, se le ocurrió meter un vehículo, pero no de él, sino propiedad de un señor de apellido Cerdas, y ahí –empujándolo y como sea– comenzaron y comenzaron... Exactamente, el 5 de agosto de 1960 se inició el servicio entre Concepción y San José. [...] Pero en 1953, también un señor que tenía una máquina, una niveladora, que estuvo haciendo un trabajo de aquí a Tres Ríos, él –después de que terminó, o estaba terminando con Mauro ésto– se compró una tal cazadora. Eso de “cazadora”, en Costa Rica se comenzó a llamar a una... un carro pequeñito, de sólo puerta adelante, o una compuerta hacia atrás, que era donde se traía el saco del diario –lo que se llama hoy canasta básica– [...]. Así se inició el servicio entre Concepción y Tres Ríos en el '56, y en el '60 se inició de aquí a San José.<sup>935</sup>

La imagen del señor de la “cazadora”, primero, y de Madrigal, el chófer de Concepción, después, ilustra la respuesta de ciertos costarricenses al desafío de las

---

<sup>933</sup> FERNÁNDEZ GONZÁLEZ (1992: 99).

<sup>934</sup> En las entrevistas que en la primavera de 1950 realizó el sociólogo norteamericano Daniel Lerner en el pueblo turco de Balgat, con la intención de evaluar las distintas actitudes de sus habitantes ante el proceso de modernización por el que atravesaba el lugar, sólo un hombre, el tendero del pueblo, ofreció una respuesta moderna. Soñaba el tendero con un mundo diferente, amplio y secular, que para él estaba representado en Ankara primero y en el conjunto de la cultura occidental después. Al regresar Lerner a Balgat en 1954, aquel hombre había muerto, pero el pueblo estaba conectado por carretera con Ankara, existía un servicio regular de autobús con la capital y muchos de los habitantes de la localidad trabajaban en ella. Tras abrazar el pueblo la modernidad, ahora sí que algunas de las respuestas de sus vecinos concordaban con las que cuatro años atrás sólo el tendero había dado. LERNER (1964: 19-42). El apartado que dedica Lerner a su tendero lleva por título “The Grocer and The Chief: A Parable”.

<sup>935</sup> FERNÁNDEZ GONZÁLEZ (1992: 115).

transformaciones sociales habidas en su país a partir de los años cincuenta del siglo XX. Tal y como sucedía con el tendero de Balgat entrevistado por Lerner, ambos conductores concepcioneños se caracterizaron por su dinamismo, por su capacidad para resaltar las ambivalencias presentes en el momento transicional que les tocó vivir, por su alto grado de compromiso con su época y, también, por su apuesta por establecer conexiones entre lo privado y lo público. Fruto de todo ello, sus innovadoras iniciativas agilizaron la conexión del distrito de Concepción con el limítrofe de Tres Ríos, cabecera del cantón de La Unión, así como con San José, la capital del Estado. Y es a partir de esa facilidad en las comunicaciones que muchos de los habitantes de Concepción comenzaron a viajar a San José para emplearse como carpinteros y albañiles, y luego y gracias a su promoción profesional a través de la educación, en trabajos diferentes, socialmente mejor considerados y económicamente más provechosamente remunerados. Del mismo modo, la aceleración de las comunicaciones favoreció la llegada a Concepción de más inmigrantes rurales en busca no ya de trabajo en sus cafetales, sino de viviendas baratas que les posibilitasen incorporarse al mercado laboral josefino. Al igual que vimos sucedía en el conjunto del país, la movilidad migratoria fue otro de los elementos clave del proceso de modernización del distrito concepcioneño. No le faltaba por tanto razón a don Claudio, el antiguo peón cafetalero, cuando afirmaba que “todo empezó en el 53”.

Sin embargo y sin intención alguna de enmendar la plana a don Claudio, hay que decir que la modernización costarricense había comenzado al albor de ciertos avances políticos y sociales acaecidos en el primer tercio del siglo XX en el país, periodo en el que como venimos señalando se sucedieron importantes reformas electorales, se aumentó el protagonismo de los sectores obreros, se mejoró la educación popular en sus niveles básico e intermedio y las condiciones generales de sanidad y salubridad pública experimentaron un cierto desarrollo. Avances fundamentales que adquirieron la forma de una respuesta colectiva ante los retos y necesidades asociadas al incipiente proceso modernizador. Cerrado el episodio fratricida de 1948, el Estado costarricense ahondó en dicho proceso bajo un modelo interventor de Estado Benefactor que al tiempo que provocaba una fuerte inflación de entidades y empresas públicas, implementaba un importante cuerpo legislativo en el terreno laboral y asistencial. De esa forma y a partir de 1950, en un contexto de expansión del capitalismo agrario e industrial, la benéfica política social y la tendencia al alza de los salarios se alió con una diversificación ocupacional que se convirtió en otra de las fuentes de las transformaciones que por esas fechas vivió el país. También colaboró a ese cambio la aparición de nuevos partidos políticos y el paulatino reforzamiento de ciertas organizaciones sindicales (excluidas en uno y otro caso las fuerzas de orientación comunista), con lo que la tímida superación de las formas simples de asociacionismo que hasta ese momento habían caracterizado a la nación centroamericana –aquellas de las que había hablado Carlos José Gutiérrez en «Las bases de la realidad social costarricense»– supuso un nuevo impulso en el camino hacia su modernización. La crisis de crecimiento se resolvió así con el paso de una sociedad rural y campesina a otra urbana e industrial, prolegómeno de un generoso proceso de ampliación de la estructura socioeconómica costarricense.

Traer a colación el artículo de Carlos José Gutiérrez, además de servirnos de recordatorio de lo que éste pensaba sobre las fórmulas asociacionistas presentes en la

sociedad costarricense, resulta pertinente en tanto caracteriza bastante bien lo sucedido en el distrito de Concepción. Así y por lo que a la modernización de Costa Rica se refiere, el profesor de filosofía de la UCR enumeraba los que allá por el año 1961 consideraba seis rasgos principales de dicho proceso social.<sup>936</sup> El primero de ellos era el crecimiento poblacional y las dos grandes corrientes migratorias internas habidas en el país, una del centro hacia la periferia y otra de las zonas rurales hacia el área metropolitana, la GAM. El segundo, el paso de un pueblo absolutamente agrícola dedicado al monocultivo del café a otro que poco a poco comenzaba a practicar una mayor diversificación de los cultivos y se decidía hacia un incipiente desarrollo industrial. El tercer aspecto se ligaba a la mayor presencia de Costa Rica en el ámbito regional merced al aumento de la cooperación económica con el resto de los países centroamericanos a través de la Organización de Estados Centroamericanos (ODECA) y a la mejoría de sus comunicaciones por carretera con la vecina Nicaragua. El cuarto, a una mayor diversidad clasista debido al nacimiento de nuevas actividades industriales, la mayor diversificación comercial, el aumento de la capacidad de capitalización por parte de los grupos económicamente más poderosos y la proletarianización de los trabajadores urbanos. Como quinta cuestión Gutiérrez se refería a la idea del mantenimiento de la homogeneidad racial en el país, si bien admitía la presencia y paulatina integración en la sociedad costarricense de la comunidad negra de origen antillano, así como la llegada a partir de la década de 1930 de un pequeño número de esclavos y judíos que con el paso de los años habían adquirido una enorme preponderancia en las actividades comerciales. Y como sexto y último rasgo presente en el proceso de modernización social costarricense, el autor hablaba de un inusitado desarrollo económico favorecido por las políticas gubernamentales puestas en marcha durante la década de 1950 y la potencia de las exportaciones al exterior. No todos esos aspectos, pero sí la mayoría de ellos (de los seis rasgos fijados por Gutiérrez tan sólo deberíamos dejar fuera el tercero), tuvieron alguna forma de réplica en el distrito de Concepción.

## **5.2. Láscaris analiza el proceso de modernización de Costa Rica...**

Las transformaciones sociales que vivió don Claudio en la década de 1950 y sobre las que reflexionó Carlos José Gutiérrez a comienzos de la de los sesenta, afloran en las páginas de *El costarricense*, un libro que, entre otras cosas, podemos entender como testimonio subjetivo de un mundo que se fue y anuncio de otro por llegar. Su autor, Constantino Láscaris, se sintió interpelado por la intensidad, rapidez e irrevocabilidad de las transformaciones sociales que el proceso de modernización había traído consigo a Costa Rica, sabedor de su peso sobre las formas de convivencia social y sobre la propia definición de la identidad nacional. En ese sentido, y ello sería extensible para el conjunto de su ensayo, debe reconocérsele su voluntad de análisis del pasado inmediato, de su presente y, también (y no es cosa menor), su capacidad de atisbar algunas de las consecuencias prácticas del proceso de modernización que a partir de los años centrales de la década de 1950 había aflorado en Costa Rica. Aunque de algo de todo ello hablábamos en el apartado anterior al tratar el proceso de urbanización, veremos ahora

---

<sup>936</sup> GUTIÉRREZ (1961: 51-55).

con mayor detalle cómo Láscaris enumeró las que para él eran las principales causas de la modernización costarricense, cómo perfiló su cronología, qué problemáticas resultantes dibujó y, finalmente, a qué conclusiones llegó.

Para Constantino Láscaris el proceso de modernización abierto en Costa Rica en la década de 1950 fue consecuencia de tres causas fundamentales: el aumento demográfico, el incremento del sector industrial y la expansión del Estado. Los dos primeros confluyeron en la generación de unos flujos migratorios internos campo-ciudad capaces de promover la acelerada urbanización del país, mientras que el tercero fue la respuesta dada por el Estado a esos cambios mediante la ampliación de su estructura organizativa y de las atribuciones a ella encomendadas.

En relación con el aumento demográfico son numerosos los apartados de *El costarricense* en los que su autor se explayó sobre el desmesurado crecimiento de la población habido en el país, una natalidad explosiva y determinante durante el siglo XIX que en el siguiente se había cronificado hasta hacer que Costa Rica mantuviese “durante años el récord del crecimiento mundial de la natalidad”.<sup>937</sup> Una afirmación absolutamente cierta pues, en un contexto regional marcado por un acelerado incremento poblacional, la tasa promedio de crecimiento demográfico costarricense pasó del 2,73% anual para el periodo 1930-1950 –sólo superada en América Latina por Panamá– al 3,49% en los años 1950-1970 –sólo superada por Venezuela–. En ese ciclo de expansión demográfica Costa Rica multiplicó aproximadamente por 3,5 el tamaño de su población, pasando de los 499.000 habitantes de 1930 al 1.731.000 de 1970.<sup>938</sup>

Láscaris siempre fue muy beligerante frente a todo aumento descontrolado de la natalidad. Precisamente en un artículo del año 1969, «El humanismo liberal», aportaba como razones motivadoras de su defensa de dicha doctrina política, entre otras, que el “liberalismo propicia el control de la natalidad” y que la “paternidad responsable es creación liberal y es exigencia liberal”.<sup>939</sup> Algunos años más tarde, en «Consecuencias de la noción de existencia», comunicación presentada en el Sexto Seminario Nacional de Demografía celebrado en la Universidad Nacional en diciembre de 1976, escribía:

Ante esta situación, (la posibilidad de autodestrucción de la existencia por la extensión numérica en progresión geométrica de la existencia misma), la existencia despliega el único medio de la salvación de la aporía: la razón misma, dirigida a la existencia misma. Solamente el uso de la razón libera a la existencia de la especie, salvando a la especie en la existencia concreta. Con otras palabras, la reproducción irracional lleva a la destrucción irracional de la especie racional. [...].

De ahí, que toda tendencia que pretenda mantener la fecundidad indiscriminada deja de ser apertura de existencias, para mantenerse en mera tendencia vegetal. Y ante la crisis de la superabundancia natalista, se muestra como tendencia hacia el suicidio colectivo. El instinto de

---

<sup>937</sup> LÁSCARIS (1975a: 259). Muestra del interés de Láscaris por la problemática demográfica es su colaboración con el boletín de la Asociación Costarricense de Demografía, *Planifamilia*. Constantino Láscaris, «La persona», *Planifamilia*, (octubre de 1968). Cuando en 1972 se creó el Departamento de Estudios de la Población, la Asociación Costarricense de Demografía se ligó a él.

<sup>938</sup> MERRICK (1997: 168).

<sup>939</sup> LÁSCARIS (1976a: 80). El artículo era la transcripción de una charla titulada “Liberalismo Inglés y Liberalismo Francés”. Cito a partir de su publicación en *Palabras* (1976).

destrucción, que el Freud viejo señaló en los hombres, ha adoptado el disfraz del amor... del amor indiscriminado, que es el enmascaramiento del más feroz odio.<sup>940</sup>

Además de en su proclamado liberalismo, la postura en torno a la natalidad del filósofo español se enmarcó de pleno en los debates que a partir de 1950 propició en América Latina la aceleración del crecimiento demográfico y su posible efecto negativo sobre el desarrollo económico de la región. De las dos posiciones existentes en dicha confrontación (una perspectiva neomalthusiana que hacía de la superpoblación la causa radical del subdesarrollo y una interpretación estructuralista que veía en la desigual distribución de la riqueza y del poder político los principales obstáculos al desarrollo), Láscaris, acorde a la tradición política a la que se enorgullecía pertenecer, optó por sumarse a la primera. Propuso así, frente a la posibilidad de una más audaz intervención del Estado costarricense en la esfera de la propiedad económica dirigida a la redistribución de la riqueza entre el conjunto de la población y al fomento del desarrollo social, que el sector público destinase recursos y esfuerzos en favor de programas de planificación familiar orientados al descenso de la natalidad. Si en algún campo era necesaria en Costa Rica la intervención del Estado planificador era justamente en el control de la natalidad, pues, al fin y al cabo, razonaba Láscaris, el más grave de los problemas con los que se enfrentaba la nación era el de la “planificación familiar”.<sup>941</sup>

El segundo factor que Constantino Láscaris acertó a reconocer en su ensayo como promotor del proceso de modernización costarricense fue la severa retracción manifestada por el sector agrario en el conjunto de la estructura ocupacional y productiva del país. Si hasta bien entrada la década de los cincuenta Costa Rica era una nación campesina en la que la industria apenas comenzaba a reemplazar al sector de la manufactura artesanal y a crear en el país una nueva aunque limitada oferta de trabajo, a partir del siguiente decenio tal tendencia varió de manera radical, pues según aquél constató durante esos años “ya solo un tercio de los nuevos "empleos" lo ofreció la agricultura”.<sup>942</sup> Ciertamente, la merma de las actividades agrícolas se produjo a costa del aumento de las industriales y de todas aquellas vinculadas de una u otra forma al sector servicios, una realidad que llevó al intelectual aragonés a tratar con cierto detenimiento algunos de los aspectos ligados a la industrialización de Costa Rica.

Para Láscaris la industrialización costarricense era una realidad apenas perceptible por los años en los que aterrizó en el país, fechas en las que el porcentaje de participación de la industria en el PIB nacional era bajo en relación con el del conjunto de América Latina, aunque coincidía con el que presentaban el resto de las naciones de América Central. Si atendemos a los datos estadísticos existentes sobre la materia, descubriremos que en el verano de 1956 Láscaris halló un país cuya producción industrial se mantenía porcentualmente estancada desde hacía varios lustros en relación con el PIB nacional, pues si en 1940 aquella suponía el 13% de éste, en los años 1945, 1950 y 1955 la aportación de la industria a la riqueza neta costarricense se había estabilizado en el

---

<sup>940</sup> LÁSCARIS (2009). La comunicación se publicó originariamente en las actas del *Sexto Seminario Nacional de Demografía* (1977).

<sup>941</sup> LÁSCARIS (1975a: 465).

<sup>942</sup> LÁSCARIS (1975a: 51).

12%.<sup>943</sup> No sería hasta la década de los sesenta cuando un moderno sector industrial pudo ser tenido por presente en Costa Rica, si bien el filósofo español prefirió apuntar a su debilidad estructural pues, recordemos, para él no cabía hablar de industrialización sino, a lo sumo, de la “pseudo-industrialización” del país. Fuera como fuese y más allá de esa presunta debilidad del sector industrial, la valoración que Láscaris realizó del proceso industrializador costarricense resultó en líneas generales positiva. En ese sentido y dado que para él la intensificación de la industrialización era uno de los aportes que a nivel global la historia del liberalismo había traído consigo,<sup>944</sup> un liberal tan orgulloso de serlo como él lo era no requería de más razón que ésta para juzgar dicho aporte de forma favorable. Por tal causa la industrialización y lo referido a la vida moderna en su vertiente de civilización industrial le resultaba bueno. Así, al tratar de forma crítica lo que a su parecer tenía por lujo la clase gobernante costarricense, afirmaba haber:

revisado la lista de los artículos considerados lujosos y en éstos se encontraban incluidos artículos tales como vajillas y papel higiénico y todos los productos eléctricos, de cocina, por ejemplo. Entienden por lujo todo lo que se refiere a una vida moderna, con civilización industrial.<sup>945</sup>

Tras precisar que esa consideración del lujo era un error que a su juicio sólo servía para enmascarar la ingente voracidad del fisco patrio, añadía que un país se desarrollaba cuando pasaba de agrícola a industrial, momento en el que alcanzaba el estatus de nación económicamente próspera y civilizada. La equiparación de una prosperidad económica que para Láscaris sólo era factible a través de la industrialización, con el disfrute de los beneficios que la civilización aportaba cuando esta venía acompañada de la ideología liberal, representaba en el pensar de aquél la que debía ser la vía costarricense hacia la modernidad.

La tercera y última causa que Constantino Láscaris dibujó como fundamento del proceso de modernización costarricense fue la reorganización y ampliación de la capacidad de presencia pública del Estado en Costa Rica. En ese sentido y tal y como venimos repitiendo a lo largo del presente trabajo, la extensión del Estado costarricense al conjunto del entramado social se había acelerado durante la administración del presidente Rafael Ángel Calderón Guardia a comienzos de la década de 1940 e incrementado en intensidad y profundidad tras la instauración una vez finalizada la guerra civil de 1948 de la Junta Fundadora de la Segunda República (que actuó, recordemos, entre mayo de ese año y noviembre de 1949), la cual asumió un importante rol en la

---

<sup>943</sup> THORP (1997: 55, 68).

<sup>944</sup> Láscaris dedicó los párrafos finales del antes citado «El humanismo liberal» a recoger los que consideraba aportes universales del liberalismo, entre ellos y junto a la intensificación de la industrialización, la exigencia de respeto a la dignidad de la persona humana, el feminismo, la superación de la esclavitud, la aparición de las nacionalidades y la formulación de un Derecho Internacional. Defectos, añadió, “le veo pocos”. LÁSCARIS (1976a: 82). Es precisamente en artículos como éste en los que Luis Camacho sustenta su actualización de un Láscaris defensor de las libertades características de las sociedades democráticas modernas y los derechos humanos, en línea con las aportaciones recientes de pensadores como el Nobel de Economía indio Amartya Sen y los filósofos estadounidenses Martha Nussbaum y David Crocker. CAMACHO NARANJO (2020: 37-38).

<sup>945</sup> LÁSCARIS (1975a: 454). Líneas de *El costarricense* incluidas en el apartado “El lujo y los impuestos”, texto publicado anteriormente por el diario *La Nación* el día 22 de enero de 1972.



economía y la política nacional mediante la implementación de un acelerado proceso de reforma institucional. Para cumplimentar esas nuevas funciones de institucionalidad y desde el impulso dado por la cita Junta, en la década de 1950 se crearon en el país doce entidades estatales, en la de 1960 treinta y en la de 1970, coincidiendo con la incursión del Estado en actividades claramente empresariales, cincuenta y nueve.<sup>946</sup> De ese crecimiento se derivó un parejo ensanchamiento de las posibilidades de carácter político y asociativo a disposición de los ciudadanos, pero también la extensión de los servicios de tipo educacional o asistencial de los que podían disfrutar. E, igualmente, un sin número de nuevas oportunidades profesionales y laborales ofertadas en nichos de empleo como la administración pública, los entes de desarrollo tutelados por el Estado, las empresas públicas y las aliadas con capital privado o en aquellas relacionadas con la dispensa de servicios sociales básicos como pueden ser la educación y la salud. Todo ello fue en gran medida posible dado el sesgo estatista que por aquellos años se hizo presente en el país. Otra cuestión no menor es que, como antes dijimos, la mayor parte de esos nuevos entes públicos se ubicaron en espacios urbanos, lo que favoreció los movimientos internos de emigración rural.

En los años por los que el filósofo preparaba su libro, la dilatación del aparato estatal vino a suponer una nueva vuelta de tuerca en la labor formativa del Estado-nación costarricense iniciada por las elites políticas del país centroamericano en la década de 1830, giro por el cual la identidad nacional se vio vinculada ahora a cuestiones tan fundamentales como resultaban ser la reconfiguración de las identidades locales respecto a la nacional a raíz de la concentración urbana de la población, el inicio de un tímida transculturación a resultas de las migraciones internas o, entre otras, la consolidación de distintas culturas políticas y conciencias de clase fruto de la complejidad social ligada a la industrialización. Tres cuestiones fundamentales para la Costa Rica del tercer cuarto del siglo XX a partir de la mencionada dilatación el entramado estatal que no escaparon al discurrir del autor de *El costarricense*. Al igual que tampoco dejó de advertir ciertas discordancias que acontecieron entre las tres principales causas que él había mencionado como responsables de la modernización de Costa Rica (el aumento demográfico, el incremento del sector industrial y la expansión del Estado), las cuales ejemplificó en la distorsión provocada por la diferente magnitud que durante esos años mantuvo la expansión estatal respecto al avance de la industrialización. Más poderosa aquella que ésta, el desajuste que ello había generado bastaba a su parecer para explicar la existencia en el país de unas relativamente fuertes clases medias urbanas ligadas al Estado y de pocos trabajadores industriales, y le permitía hablar del débil proceso industrializador que había definido con el término de “pseudo-industrialización”.

En cualquier caso, para Constantino Láscaris, las dificultades por las que atravesaba Costa Rica partían, más que de los rasgos constitutivos de los distintos fenómenos sociales que sacudían al país, de la deficiente respuesta dada por el Estado ante la intensidad, extensión y rápida velocidad de propagación de éstos. Ese era el caso de una natalidad desmesurada que la administración había sido absolutamente incapaz de

---

<sup>946</sup> Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2013. *Aprendiendo a vivir juntos: convivencia y desarrollo humano en Costa Rica* (2013: 81).

embridar, de unos trasvases de población del medio rural al urbano en la inmensa mayoría de las ocasiones mal y escasamente organizados –cuando no totalmente fuera del control estatal– o de las fallas generalizadas de toda una política de planificación económica que, según escribía en su ensayo, había “funcionado a remolque de los problemas”.<sup>947</sup> En esa línea, su crítica al papel desempeñado por el Estado costarricense alcanzaba incluso el plano de la política exterior, pues afirmaba lo temerario del deseo de aquél de ir en sus actuaciones y compromisos internacionales mucho más allá de lo que sus exiguas fuerzas aconsejaban. Fruto de esa serie de negativos factores convergentes, proseguía Láscaris, Costa Rica sufría de una endémica flojera en las respuestas dadas por la administración pública. Y como palabras de consuelo para con el país de acogida, concedía que siempre “cuesta mucho organizar una administración eficaz; a los países más avanzados (en este aspecto, pienso en Francia) les ha costado muchas generaciones”.<sup>948</sup> Resultado de las prisas, Costa Rica no podía aspirar a construir un Estado moderno y eficaz en apenas un par de generaciones, la que había protagonizado la guerra de 1948 y la que comenzaba a despuntar en los primeros años setenta, pues al fin y al cabo, la expansión del Estado era la cuestión más compleja y problemática de cuantas se relacionaban con el proceso de modernización costarricense.

Lo dicho en el apartado anterior respecto al uso por parte de Láscaris de los conceptos de continuidad cultural y cambio social es plenamente válido para el repaso que éste realizó a la totalidad de los procesos que, ligados a la modernización, estaban teniendo lugar en Costa Rica. De alguna manera el filósofo español pintó una sociedad dual, intermedia entre la tradición y la modernidad, entre lo rural y lo urbano, entre la continuidad cultural y el cambio social. Era así la costarricense una sociedad sometida a los mandatos de un proceso de características históricas, regulado entre otros por los dictados del tiempo, que hacían de ella una sociedad móvil en vías de transición, tal y como ejemplificaban los dos conductores concepcioneños mencionados al comienzo de este apartado, el señor de la “cazadora” y Madrigal. Láscaris percibía un mundo primitivo y sus transformaciones, y en el momento en que emitía su veredicto consideraba que las balanzas se mantenían en él en equilibrio entre lo rural y lo urbano, entre la vida campesina y la industrial, entre una administración aún vacilante y un Estado que se quería eficaz. Era la suya una visión cuya riqueza en buena medida provenía de ser la de un *outsider* que, dados los años que su dueño llevaba en el país y su irrenunciable y explícito deseo de integración, también lo era de quien se consideraba uno más en Costa Rica, un *insider* en esa nación. Y tal vez fuese esa amplitud de horizonte en su mirada lo que le permitió apreciar el sesgo de los cambios que a la sociedad costarricense le suponía su caminar por la senda de la modernidad.

Constantino Láscaris fue plenamente consciente de que un fenómeno de emergencia de nuevas realidades territoriales más allá del tradicional núcleo geográfico y demográfico que representaba el Valle Central (las surgidas en la GAM y en las barriadas suburbanas que la rodeaban, así como las periféricas a dicho valle), de transculturación o, en su caso, de aculturación en sintonía con la migración campo-ciudad,

---

<sup>947</sup> LÁSCARIS (1975a: 465).

<sup>948</sup> LÁSCARIS (1975a: 446).

y de irrupción de distintas culturas e identidades políticas, étnicas y de clase, estaba en marcha en el país. Reconocer la emergencia y complejidad de ese fenómeno le implicó una similar consciencia respecto a que en el corto y medio plazo, la supervivencia de la cosmovisión que hasta ese momento había sido hegemónica entre los pensadores costarricenses –la de una comunidad humana regida por la armonía y la dicha de vivir– estaba destinada a la extinción. La explosión demográfica, unas emigraciones rurales cada vez más intensas o la muy alta tasa de jóvenes habitando en espacios urbanos, eran claros anuncios de vientos de cambio social; las revoluciones en transportes y comunicaciones (la televisión comenzó a llegar a los hogares costarricenses a lo largo de la década de los sesenta), la paulatina pero inexorable implantación de novedosos patrones de consumo y el arribo de nuevos hábitos culturales, también. Sabedor de que todo proceso de cambio histórico lleva aparejadas quiebras y rectificaciones, dolorosas muchas de ellas, la aparición concomitante de todas esas variables, definitorias de la modernización costarricense, fue motivo más que suficiente para generar importantes dudas en el pensamiento de Constantino Láscaris respecto al mantenimiento futuro de algunas de las más significadas pautas del tradicional espíritu el país. Veamos en las siguientes páginas cómo juzgó, ante un cada vez más complejo escenario de mutación y ajuste social, la posibilidad de convivencia de una Costa Rica aldeana y patriarcal con la moderna sociedad que en ese país se pretendía desarrollar, así como la manera en la que fijó los límites que ese proyecto de modernización tenía.

### **5.3. ...y ante el peligro de añorar unos tiempos idos, propone un asalto decidido a la modernidad**

En el transcurso de los años en los que se demoró la escritura de *El costarricense*, su autor asumió sin apenas reservas el cambiante y complejo panorama que los nuevos tiempos abrían a Costa Rica. Y comprendió igualmente las repercusiones que de ese cambio se derivarían. Así se desprende de algunas de las apreciaciones que en tal sentido dejó plasmadas en su obra y a las que ya se ha hecho referencia. Unas apreciaciones en las que varios de quienes por aquellos años compartían con él experiencia en las aulas universitarias también coincidieron. Es el caso de Manuel Fernández Vílchez, a quien presentamos en el capítulo anterior y que durante buena parte de la década de 1970 acompañó a Láscaris en su labor docente. En un artículo muy posterior, «La otra Costa Rica en que vivió Constantino Láscaris Comneno de 1974 a 1979» (2016), el filósofo nicaragüense recordaba de esta forma, a cuenta de su antigua relación discipular con el aragonés, aquella Costa Rica en transición:

También, en los años setenta, el desarrollo de las comunicaciones había roto el aislamiento del tipismo del tico valluno y su folclórica carreta. Y el provincialismo de las pequeñas ciudades del arco de Turrialba a San Ramón, quedaba superado por el incremento demográfico y la migración del tico no valluno de las extensiones apartadas de Guanacaste y Limón. Desaparecen los cafetales que separaban caseríos, en la nueva conurbación de una ciudad gigantesca. De la fenomenología de la manera de ser y parecer del tico valluno quedan reminiscencias.<sup>949</sup>

---

<sup>949</sup> FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2016: 151). La Costa Rica en transición de la que hablaba Manuel Fernández Vílchez era la nación que aparece dibujada en el citado *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2013. Aprendiendo a vivir juntos: convivencia y desarrollo humano en Costa Rica* de Naciones Unidas. En él se

Aunque sin mencionarlo expresamente, el que fuera joven compañero de docencia de Constantino Láscaris remite a éste al señalar la práctica desaparición en Costa Rica del “tipismo del tico valluno y su folclórica carreta”, un país en el que, dice, en los años setenta tan sólo quedaban algunas reminiscencias de la tradicional manera de ser campesina. Una idea, la del retraimiento de la mentalidad campesina, que nace de lo escrito por el español en su ensayo acerca de que en la década de los sesenta “el ritmo brutalmente expansivo del enmontañamiento, se mostró ya frenado”,<sup>950</sup> afirmación que suponía aceptar que el sentido del flujo interno del movimiento migratorio había girado ciento ochenta grados y transcurría ahora del campo a la ciudad, inserto en el marco del proceso de modernización de Costa Rica. Y como Láscaris deseaba que su dictamen sobre la modernización –en tanto que tendencia histórica irrefrenable frente a la que cualquier reacción contraria resultaría tan absurda como negativa– quedase claro, añadía a continuación, con algo de sorna, que de incurrir consciente o inconscientemente en la melancolía de una Costa Rica lugareña y preindustrial “la vamos a pasar muy mal, porque entonces la gente se aguantaba los insectos, se rascaba en donde tenía parásitos y se lavaba en el río”.<sup>951</sup> De esta forma, la asunción de los múltiples aspectos provechosos que la modernización traía consigo le empujó a prevenir sobre lo negativo de la añoranza de unos tiempos que sabía para siempre idos.

El proceso de modernización costarricense era hacia el año 1970 una realidad en el terreno de lo político y también en el de lo económico (la presencia del país en organismos de integración regional como el MCC lo atestiguaba), aunque tal vez menos en el cultural. En ese sentido y si bien la parte más joven de la población admitía mayoritariamente los cambios, la resistencia a la modernidad era todavía relevante en los sectores de mayor edad (es bien sabido que las mentalidades tardan en cambiar y que, muy frecuentemente, a mayor edad, mayor retardo al cambio). De esta forma, la modernización provocó en el país un corte generacional entre quienes habían vivido la mayor parte de su existencia en la Costa Rica de la carreta tirada por bueyes y quienes habían nacido en la Costa Rica de los “carros”, de los vehículos automóviles a motor. Un fenómeno universal reiterado hasta la saciedad durante buena parte del siglo XX y al que la pequeña república centroamericana no pudo abstraerse. Constantino Láscaris fue un atento notario de ese cambio de época y de la añoranza que la pérdida de los referentes del pasado provocó en los costarricenses más maduros, y así lo testimonió:

La nostalgia de la Costa Rica campesina y patriarcal, la del primer medio siglo, es general en la generación madura actual. Lo corriente es denostarla, o llamarla arcaica. Pero todos los costarricenses de edad madura la echan en falta. La crisis del crecimiento urbano bastaría como explicación. La menor envergadura de los políticos también bastaría. Esa nostalgia se trasluce a cada paso, en el culto al café, en el respeto a las *Concherías*, en la notificación de la carreta. Pero

---

plantean esos escenarios de cambio en el terreno sociodemográfico, socioeconómico, político-institucional y cultural (2013: 57-102), y se ofrecen, a cargo del historiador Víctor Hugo Acuña Ortega, unas interesantes reflexiones acerca de la identidad nacional costarricense en el arranque del nuevo siglo XXI (2013: 260-263).

<sup>950</sup> LÁSCARIS (1975a: 51).

<sup>951</sup> LÁSCARIS (1975a: 459).

entreveo que, sobre todo, es nostalgia de relaciones humanas, relaciones familiares y pueblerinas, nostalgia del tiempo en que todavía los costarricenses se conocían todos.<sup>952</sup>

Resulta evidente que Láscaris simpatizaba en lo personal con la que llamaba “generación madura actual” –grupo etario al que por otra parte pertenecía– en su cariño hacia aquella no muy lejana Costa Rica pequeña, aldeana, en incipiente expansión demográfica y dibujada como todavía capaz de mantener la sencillez de lo cotidiano. Mas esa compenetración sentimental no le llevó a abdicar de su responsabilidad intelectual a la hora de analizar la irreversibilidad histórica de unos procesos de aumento demográfico, incremento del sector industrial y expansión del Estado capaces de modificar radicalmente la vida de la nación. Definir la impronta futura de esos procesos, cuyo más evidente resultado era la modernización de Costa Rica, le situó ante un escenario de tensión personal e intelectual que puede sintetizarse así: admitió como realidades positivas sin posibilidad de marcha atrás los amplios horizontes que abría la vida urbana, las mejoras que aportaba la industrialización y la necesidad de una administración pública moderna y eficaz; compartió con muchos de los costarricenses con los que convivió la añoranza de una todavía cercana en el tiempo vida campesina, el acomodo a ciertas formas simples y más íntimas de asociacionismo y la fidelidad a ciertos valores tradicionales. Esa situación de tirantez interna la resolvió el filósofo zaragozano afirmándose como un pensador riguroso capaz de comprender y admitir el definitivo agotamiento de la sociedad aldeana y patriarcal costarricense que él había encontrado a su llegada al país y a la que había amado. Pero también, y yendo un paso más allá, mediante su capacidad para convenir en los límites humanos y materiales que regían el proyecto de sociedad urbana, industrial y planificada que se pretendía desarrollar en Costa Rica. Prueba de esto último es el siguiente párrafo de *El costarricense*, que traduce esa idea de debilidad del proyecto de modernidad a cuenta de la ineficiencia de la administración pública y del Estado en Costa Rica:

La Administración Pública Costarricense *mediotrabaja*. Es poco al lado de los países eficaces, es decir, industrialmente, desarrollados, pero mucho al lado de los demás centroamericanos, en que no trabaja. Se trata de una Administración Pública que ha copiado miméticamente los horarios de los países progresistas (cinco días por semana, “jornada continua”, días *encajonados*, etc.), pero sin haber copiado la eficacia en la acción.<sup>953</sup>

Materializada en una suerte de pensamiento crítico, la respuesta dada a las inquietudes que generaba la transición de lo viejo a lo nuevo, a los interrogantes abiertos ante lo irrecuperable de una Costa Rica agraria y lugareña y lo todavía lejano de otra moderna e industrial, extrañó intelectualmente a Constantino Láscaris de muchos de sus

---

<sup>952</sup> LÁSCARIS (1975a: 53). Las *Concherías* que menciona Láscaris y de las que ya hemos hablado en algún otro momento, refieren al libro de igual título publicado en 1905 por el considerado poeta nacional de Costa Rica, Aquileo J. Echeverría (1866-1909). La obra puede leerse como el *Martín Fierro* de la lírica costarricense y en ella su autor reflejó la vida, pensamiento, lenguaje y usos comunes a los campesinos del país. Etimológicamente, “conchería” deriva de “concho”, campesino, y define la acción u expresión propia de un aldeano. Los más destacados premios de creación literaria y humanística de la nación llevan actualmente el nombre del autor de las *Concherías*.

<sup>953</sup> LÁSCARIS (1975a: 447).

compañeros y amigos de academia. Pudo ayudar a esa distinta visión la objetividad crítica que el filósofo y sociólogo estadounidense de origen austríaco Alfred Schutz dijo acompaña a la actitud del forastero. Según escribió en «The Stranger: An Essay in Social Psychology» (1944), al conocer los límites del pensar habitual existente en su lugar de origen, el forastero –y Láscaris lo era– discierne, frecuentemente con penosa claridad:

la aparición de una crisis que puede amenazar a todo el fundamento de la «concepción relativamente natural del mundo», mientras que todos esos síntomas pasan inadvertidos para los miembros del endogrupo, que confían en la continuidad de su manera habitual de vida.<sup>954</sup>

Y para entender mejor algunos de los mecanismos internos que posibilitaron esa diferente respuesta, podemos tomar como punto de referencia un debate y una propuesta, sostenidos por otros intelectuales a cuenta de unas problemáticas en apariencia ajenas a la aquí tratada.

El debate es el mantenido a razón de lo sucedido en la comunidad rural mexicana de Tepoztlán por dos científicos sociales norteamericanos, el antropólogo y etnolingüista Robert Redfield y el historiador y antropólogo cultural Oscar Lewis. En los años 1926 y 1927 Redfield estudió a los habitantes de Tepoztlán, localidad situada en el Estado de Morelos, y fruto de sus investigaciones fue el libro *Tepoztlán: A Mexican Village* (1930),<sup>955</sup> en el que mostraba sus preferencias por una visión de una comunidad tepoztlana homogénea, unida e integrada. Entre 1943 y 1957 Lewis realizó diversos viajes a ese pueblo y escribió varios trabajos sobre el mismo. Las conclusiones a las llegó fueron muy distintas a las de su colega, en algunos casos casi completamente contrapuestas, pues frente a las preferencias de Redfield por una comunidad cohesionada y firme en sus valores y usos, en Lewis primaba una interpretación decantada hacia la heterogeneidad, la amplitud de las costumbres, la tensión y el conflicto. A esa lectura desafiante respondió Redfield con *The Little Community, Viewpoints for the Study of A Human Whole* (1955),<sup>956</sup> obra en la que señalaba que mientras su visión era la de una comunidad armónica que disfrutaba de la dicha de vivir, la de su contrincante era la de una comunidad oscurecida por el sufrimiento y perturbada por la discordia y la pasión. Tras la muerte de Redfield, Lewis publicó *Tepoztlán, Village in Mexico* (1960),<sup>957</sup> donde zanjaba la polémica apuntando que el problema de fondo de las divergencias existentes entre Redfield y él era de carácter filosófico, dada su contrapuesta percepción de lo que era una buena sociedad. Y explicaba:

---

<sup>954</sup> SCHUTZ, Alfred, «The Stranger: An Essay in Social Psychology», *The American Journal of Sociology*, 49, 6 (1944), pp. 499-507. Cito a partir de SCHUTZ (2003: 106). Para sus fines, el *stranger* indicaba “una persona adulta, perteneciente a nuestra época y civilización, que trata de ser definitivamente aceptada, o al menos tolerada, por el grupo al que se aproxima”. SCHUTZ (2003: 95). El ensayo de Schutz fue incluido de forma póstuma en *The Structures of the Life-World (Strukturen der Lebenswelt)*, Thomas Luckmann (ed.), Evanston, Northwestern University Press, 1973.

<sup>955</sup> Robert Redfield, *Tepoztlán: A Mexican Village*, Chicago, University of Chicago Press, 1930.

<sup>956</sup> Robert Redfield, *The Little Community, Viewpoints for the Study of A Human Whole*, Chicago, University of Chicago Press, 1955.

<sup>957</sup> LEWIS, Oscar, *Tepoztlán, Village in Mexico*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1960. Cito a partir de LEWIS (1968), de donde resumo el debate.

Me parece que el conceder más atención a aquello por lo cual un pueblo sufre es mucho más importante que el fijarse en lo que le produce alegría, debido a que el primer punto de vista es más constructivo como parte del panorama interno de la condición humana y como parte de la dinámica de conflicto y de las fuerzas del cambio. El enfocar nuestra mira en el goce conduce, por lo general, a un punto de vista estático de la sociedad. El subrayar el aspecto alegre en un estudio de la vida campesina es hablar en bien de su conservación como está, y de paso, hacerle propaganda turística inadvertidamente. El ver todavía el campesinado con ojos de romanticismo, como lo hacen aún muchos antropólogos, es, en el mejor de los casos, una forma de escapismo de los problemas de la vida urbana y, en el peor de los casos, significa una especie de esnobismo invertido. Poner el acento en los problemas y el sufrimiento del campesinado es prever la posibilidad de cambios fundamentales en la tecnología, los medios de comunicación y nuestro fondo general de conocimiento, lo que puede conducir a la modificación del significado de la vida del campesino como creemos conocerla en la actualidad.<sup>958</sup>

No me cabe ninguna duda de que el bagaje como historiador de Oscar Lewis tuvo mucho que ver en su apreciación de la importancia de las fuerzas del cambio. Sin embargo, en el caso que a nosotros nos ocupa, ese origen disciplinar no nos sirve para explicar el distinto talante de Constantino Láscaris y los pensadores nacionalistas costarricenses respecto del fenómeno de transición de lo viejo a lo nuevo en Costa Rica, de su desigual respuesta al salto de un pasado agrario y lugareño a un futuro moderno e industrial, pues ni uno ni otros eran historiadores. Las razones de esa diferencia deberán ser, entonces, otras.

Para acercarnos un poco más a esas razones dejaremos por ahora el debate entre Robert Redfield y Oscar Lewis y pasaremos a la propuesta que antes anuncié. La presenta el historiador holandés Michiel Baud a partir de la teoría expuesta por el politólogo Gordon K. Lewis en *Main Currents in Caribbean Thought. The Historical Evolution of Caribbean Society in Its Ideological Aspects, 1492-1900* (1983), un análisis comparado de la actuación de ciertos sectores del campesinado de los países caribeños entendidos como “fuentes de inspiración primordiales” del temprano sentimiento nacionalista de sus respectivas comunidades.<sup>959</sup> Tomando como base la teoría de Gordon K. Lewis, Baud señala cómo la contradicción de las ideologías modernizadoras orientadas al progreso y los cambios socioeconómicos, de un lado, y las tendencias conservadoras acompañadas de retóricas nostálgicas, de otro, pueden ser una buena plataforma desde la que atisbar la formación de la nación en América Latina, una región en la que la masa de:

pequeños campesinos que poblaba el campo y aportaba la mayor parte de la producción alimenticia y de la mano de obra se convirtió, en muchos casos, en el símbolo romántico de esta identidad nacional. Este proceso sobre todo se hizo patente en países como Cuba, Puerto Rico y la República Dominicana, aunque también en otros, como por ejemplo Colombia y Venezuela, donde la población campesina no presentaba diferencias fundamentales de tipo racial o étnico con la elite y se la podía considerar parte de la cultura española.<sup>960</sup>

---

<sup>958</sup> LEWIS (1968: 215).

<sup>959</sup> Gordon K. Lewis, *Main Currents in Caribbean Thought. The Historical Evolution of Caribbean Society in Its Ideological Aspects, 1492-1900*, Baltimore: London, John Hopkins University Press, 1983, p. 268. Cito a partir de BAUD (2005: 934).

<sup>960</sup> BAUD (2005: 933-934).

A esos “otros” países de los que habla Baud no resulta difícil –ni es inadecuado– añadir a Costa Rica. Máxime si reconocemos la toma de postura de la *intelligentsia* de esa nación en favor de una de las dos variables del modelo ideológico que según el historiador holandés las elites regionales establecieron para evaluar la positiva contribución del campesinado al proceso de construcción nacional. En ese modelo, según Baud, la primera variable hacía del campesino un ser honesto, libre de la corrupción y decadencia urbana, aunque alejado a ojos de la elite del país de servir de glorioso símbolo de la patria. Para el historiador, esa habría sido la interpretación de las clases dirigentes dominicanas del hombre del campo de su país, el *montero*. Una segunda variable hacía del campesino, además de símbolo incontaminado de la herencia cultural común, estandarte del sentimiento nacional. Era la visión de la aristocracia sociopolítica puertorriqueña respecto de su hombre del campo, el *jíbaro*.

A estas alturas parece innecesario recordar que las elites intelectuales costarricenses se decantaron, al menos desde el momento en que Carlos Monge Alfaro situó a las humildes familias campesinas de Costa Rica en el centro de su interpretación histórica, por hacer del labriego, del “concho”, guion del sentimiento de nacionalidad. Y que con ello se acogieron a la segunda variable del modelo ideológico propuesto por Michiel Baud a la hora de fijar el estereotipo que hacía del campesinado receptáculo de la herencia cultural común y estandarte de la nación. También coincidieron, regresando a los términos del debate antes enunciado entre Robert Redfield y Oscar Lewis, con hacer valer en el mundo agrario costarricense los atributos positivos que Redfield había concedido a la comunidad rural de Tepoztlán –homogeneidad, unidad e integración–. De ahí que para esos pensadores la identidad de su país se había erigido y conformado a través de las tendencias continuistas presentes en la idiosincrasia campesina, la cual era, por retomar las palabras de Gordon K. Lewis, “fuente de inspiración primordial” de la nacionalidad.

Exactamente hasta ahí llegó la sintonía entre los pensadores del nacionalismo costarricense y Constantino Láscaris, pues en la forma en la que aquellos abordaron el estudio de la dicotomía rural-urbano se hallaba implícito un sistema valores que éste no compartió, un modelo normativo sustentado en lo que los filósofos Arthur O. Lovejoy y George Boas calificaron en *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (1935)<sup>961</sup> como “primitivismo cultural”, una suerte de descontento del ser civilizado con la civilización en su conjunto, o con alguno de sus rasgos o particularidades, que hacía a dicho ser recelar de ésta. En las aseveraciones de ese grupo de pensadores, la sociedad costarricense tradicional era buena y la moderna mala; la vieja cultura rural de Costa Rica era humana y la nueva sociedad urbanizada desalmada.<sup>962</sup> Daban así por sentado que las sociedades rurales están organizadas, integradas y cohesionadas moral y socialmente en favor del conjunto de la comunidad (coincidiendo con lo señalado por Redfield), mientras que en las ciudades, dominadas por las fuerzas de lo impersonal y las ideologías en conflicto, sucede todo lo contrario. Para ellos la modernidad, en el plano de lo cultural, sólo trajo a

---

<sup>961</sup> Arthur O. Lovejoy y George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1935.

<sup>962</sup> Como para el ya citado intelectual nacionalista brasileño Alberto Tôrres, para los pensadores del nacionalismo costarricense el movimiento ruralista procuraba la reintegración de la nación al oponer el campo a la ciudad, cuya civilización urbana entendían de entrada falsa y nociva.



Costa Rica la desorganización del antiguo sistema de valores hasta entonces presente en el país, no su reorganización. El progreso, la industrialización y la urbanización podían ser –y de hecho lo eran– procesos inevitables, pero no por ello, creían, dejaban de ser peligrosos para el correcto funcionamiento del cuerpo social.

Mientras, Láscaris, aunque reconoció el malestar generalizado existente en el país por la pérdida de unas formas de vida tradicionales que en su momento habían sido buenas, renegó de tomar como solución válida las ensoñaciones esencialistas y la búsqueda de unos supuestos paraísos perdidos que los pensadores nacionalistas proponían. Y si bien compartió con éstos la necesidad de perseverar en la racionalización de la vida pública, dio un paso al frente al asumir que sólo a través de la apuesta decidida por los procesos de modernización social podía Costa Rica encarar favorablemente su futuro (y en ello coincidió con lo que había expresado en su discurso como rector de la UCR en diciembre de 1954 Rodrigo Facio, cuando, como vimos en el apartado anterior, alertó de quienes veían con “desasosiego” el cambio). Si hacemos caso a Alexander Jiménez Matarrita, el Constantino Láscaris de *El costarricense* podía ser el “intelectual desencantado” que daba título a su ponencia ante la Cátedra Wilhelm y Alexander von Humboldt,<sup>963</sup> pero en absoluto el pensador ganado por el pesimismo en su visión de la Costa Rica futura, tal y como unos pocos años más tarde lo era el Luis Barahona de *La patria esencial*, quien a cuenta de la figura del hombre campesino escribió:

Pero aquel tipo de hombre, con su [sic] virtudes y defectos, que fue capaz de salvar la independencia de Centro América y de poner los fundamentos éticos de nuestra nacionalidad, está desapareciendo, porque hemos convertido el campo en pastizales y en empresas agrícolas latifundistas donde casi nada queda para que nuestro “concho” pueda vivir dignamente.<sup>964</sup>

La respuesta y solución que Láscaris ofrecía como remedio a los efectos más perniciosos de la modernización, dado lo irreversible del proceso, era la de afrontar sus consecuencias de forma positiva. Para cumplir tal objetivo había que limitar el crecimiento demográfico, planificar la urbanización de las ciudades y apoyar a sus nuevos pobladores con medidas de carácter laboral, asistencial y educativo, asistir a la industria estatal y privada y promover una mayor democratización de los mecanismos institucionales y de la vida pública del país. Es decir, reorganizarlo como remedio a su desorganización a resultas de los cambios modernizadores. Superar el pasado era la única forma de afrontar con garantías el futuro, y algo de todo eso, unido a una temprana voluntad de análisis del presente y de sus tendencias rectoras, se intuía ya en las líneas que referidas a la nación costarricense escribió en 1964 formando parte del prólogo al libro de José Abdulio Cordero, *El ser de la nacionalidad costarricense*:

Y desde ese plano, enfrenta hoy día la nueva tarea de vivir en nuestra época, es decir, de superar el aislamiento mediante la organización de una población creciente según formas de vida económica y socialmente industrializadas y políticamente maduras.<sup>965</sup>

---

<sup>963</sup> JIMÉNEZ MATARRITA (2014a).

<sup>964</sup> BARAHONA (1980: 47).

<sup>965</sup> LÁSCARIS (1964a: 8-9).

De confiar en el juicio expuesto por Láscaris en su ensayo, hacia 1973 la mayoría de los integrantes de las dos generaciones más veteranas de costarricenses echaban en falta un país ido.<sup>966</sup> Eran éstos quienes no tenían “en el fondo de sus corazones, ninguna gana de industrializarse”,<sup>967</sup> quienes como los balgatís que en 1950 entrevistara Daniel Lerner, mantenían importantes resistencias ante las formas de vida moderna. Frente a ellos se hallaban otros costarricenses, la mayor parte miembros de una generación más joven, que sí se hallaban dispuestos a asumir las consecuencias que pudiera depararles una transición a la modernidad. Como sucedía con el tendero turco de Balgat, y con el señor de la “cazadora” y con el Madrigal de los que nos habló don Claudio, el antiguo peón cafetalero del distrito de Concepción (de haber conocido Láscaris a los tres primeros, y debido a sus rotundas apuestas en favor de una modernización capitalista, sin duda que los hubiera valorado de forma positiva), muchos de los integrantes de esas nuevas cohortes estaban dispuestos a actuar como hombres en transición y aprovechar las oportunidades que la modernidad les ofrecía. A la altura de 1970 cerca de un millón de costarricenses, casi la mitad de la población del país, contaba con menos de quince años. Ellos, a quienes un docente como Constantino Láscaris tan cercano se sentía, eran los llamados a capitanear el asalto costarricense a la modernidad y, de paso, a redefinir la identidad nacional de su país.

---

<sup>966</sup> Como ejemplo del sentimiento de nostalgia entre los costarricenses por ese mundo ido, Láscaris citaba unos versos del poeta Isaac Felipe Azofeifa Bolaños: “Porque en otro tiempo / aquí era bueno vivir. / [...] Aquí era bueno vivir en otro tiempo. / Bajo la adusta rectitud del juicio de mi padre / y la luz celeste de mi madre. / Y en torno, el ancho pueblo silencioso, / el corazón de todos como un cesto de pan abastecido / vaciándose en las fechas familiares, / inviernos y veranos, días y noches, / solidarios las frentes y los ojos / y fraternas las venas y los músculos / y esperando de Dios, sólo de Dios, trabajo, vida y muerte. / Era bueno vivir en otro tiempo / cuando los hombres acuñaban su honor en sus palabras / y la verdad no andaba en los mercados”. LÁSCARIS (1975a: 53-54). El fragmento pertenece al poema de Azofeifa, “Canto civil por la paz”, de su poemario *Trunca unidad* (1958).

<sup>967</sup> LÁSCARIS (1975a: 440).

## **6. Una más compleja identidad étnica: “sangre india, sangre negra y sangre española”**

### Resumen

1. La creencia de que Costa Rica era una nación étnicamente homogénea fue una de las grandes imágenes de las que se sirvió el nacionalismo costarricense para la configuración de su discurso identitario. Analizo el instante en el que apareció esa imagen y el desarrollo de ese relato ideal a través de distintas generaciones intelectuales hasta llegar a las fechas en las que Constantino Láscaris elaboraba su ensayo. 2. Una vez situado en el oportuno contexto, repaso la interpretación alternativa de la identidad étnica que Láscaris realizó en *El costarricense*. Frente a una identidad mutilada –blanca– por la que habían apostado la mayoría de quienes trataron el tema, Láscaris esgrimió la identidad étnica múltiple –española, negra e indígena– costarricense.

### **6.1. La creencia compartida de ser Costa Rica una nación étnicamente homogénea, es decir, “blanca”**

Vimos en el capítulo que abre el presente trabajo cómo desde que el bachiller Rafael Francisco Osejo, un nicaragüense llegado en 1814 a la Casa de Enseñanza de Santo Tomás para impartir en ella lecciones de filosofía, anexionó en el año 1833 a la reimpresión de las *Lecciones de geografía* del alemán Rodolfo Ackerman su capítulo en forma de catecismo dedicado a la geografía de Costa Rica, las elites culturales y políticas de la nación llevaron a cabo un discurso identitario plagado de adjetivos dados como complementos definitorios del hombre costarricense (entre otros, los de industrial, ecónomo, propietario, pacífico, cortés, sobrio, honrado o leal). Un discurso entreverado de aspectos históricos, sociológicos y filosóficos destinado a la construcción del sentimiento de nacionalidad en Costa Rica. Sin afán alguno de exhaustividad hay que decir que del mismo participaron, tras Osejo, eruditos como el diplomático Felipe Molina Bedoya e historiadores como Joaquín Bernardo Calvo Mora o Francisco Montero Barrantes. Además y durante las décadas centrales del siglo XIX, lo escrito por la aristocracia cultural costarricense se vio reforzado por las visiones expuestas por quienes sin ser hijos del país reflexionaban sobre éste, caso de personajes tan interesantes como los anglosajones Robert Glasgow Dunlop, Ephraim George Squier y Thomas Francis Meagher, o los alemanes Moritz Wagner y Carl Scherzer, decididos, a la par que algunos otros, a ofrecer una imagen amable y positiva de la Costa Rica republicana.

En el relato ideal en torno a las supuestas esencias de Costa Rica elaborado por estos y otros hombres de la cultura decimonónica, destacó la imagen de ser aquella una

nación blanca.<sup>968</sup> Fue esta una idea fundamental que guio el pensamiento de los intelectuales costarricenses desde el momento mismo de la independencia y que, cruzando el Novecientos, llegó con el nuevo siglo a las distintas generaciones letradas del país, caso de los jóvenes universitarios cercanos al ambiente reformista que articuló el Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales y, después, a los pensadores nacionalistas del periodo 1948-1980. Conocedor de su trascendencia para la autorrepresentación que Costa Rica se hacía de sí misma, sobre esa idea de blancura escribió también Constantino Láscaris en *El costarricense*. A partir de aquí, en las próximas páginas voy a tratar de sintetizar lo que sobre el asunto se dijo en Costa Rica con anterioridad a la fecha en la que el filósofo español publicó su ensayo, para posteriormente presentar y analizar la lectura que del predominante relato en torno a la identidad étnica costarricense desarrolló éste en su obra.

Desde los primeros años del siglo XIX las fuentes históricas mencionan el carácter sustancialmente homogéneo que en el plano étnico habría caracterizado a la población costarricense.<sup>969</sup> En 1812 Florencio del Castillo, representante de la provincia de Costa Rica en Cádiz y con motivo del recuento de la población de aquel territorio para la elección de un diputado en las Cortes españolas, expuso en un escrito elevado al Ayuntamiento de Cartago que la población en Costa Rica originaria de África era, por fortuna, muy poca. A partir de ahí, la ausencia de cruces raciales y la escasa presencia de las castas en el conjunto de la población fueron ideas repetidas en algunos de los escritos de carácter histórico elaborados en las décadas posteriores, caso del publicado en 1832 por el militar y político guatemalteco Manuel Montúfar y Coronado, *Memorias para la historia de la revolución de Centro América* –también conocidas como *Memorias de Jalapa*–, de las antes citadas *Lecciones de geografía* del bachiller Osejo o del *Bosquejo de la República de Costa Rica. (Seguido de apuntamientos para su historia con varios mapas, vistas y retratos)* de Molina Bedoya.<sup>970</sup> Sin embargo y pese a ser tenidas en cuenta e incluso citadas con cierta reiteración, las características étnicas no tuvieron un excesivo peso ideológico en las primeras décadas de la historia libre del país, y los líderes de su comunidad política siempre confiaron en la posibilidad de civilizar a las castas y acercarles las luces del siglo como paso previo a su integración en la vida cívica republicana. En ese sentido, uno de los héroes de la independencia centroamericana, el filósofo, abogado y político hondureño José Cecilio del Valle, sostuvo siempre su deseo de integrar a la población indígena y de que ésta se mezclara con otros grupos mediante

---

<sup>968</sup> En el presente apartado utilicé los términos “blanco”, “indio”, “negro” o “gente de color” como categorías culturales construidas históricamente, herencia de una sociedad colonial cuyas dinámicas de segregación racial fueron constantes. Mientras, desde mi propia perspectiva analítica emplearé los términos “indígenas”, “afrodescendientes” o “afrocostarricenses”.

<sup>969</sup> También la reciente historiografía ha abordado el tema. A las ya referidas contribuciones que enlazan etnicidad y nación de GONZÁLEZ CHAVES (2017), GRANADOS (1995), HERNÁNDEZ CRUZ (1999), MURILLO CHAVERRI (1999b), PUTNAM (1999), SOTO-QUIRÓS (2008b, 2006, 1998) y URBINA GAITÁN (2014), hay que sumar las igualmente citadas a cuenta de otras variables del estudio del nacionalismo costarricense, pero con significativas referencias a la cuestión étnica, de ACUÑA ORTEGA (2002, 2001), MOLINA JIMÉNEZ (2015) y PALMER (1995), así como el trabajo de SOTO-QUIRÓS (2008a).

<sup>970</sup> Hay que recordar que el *Bosquejo* de Molina fue publicado primero en inglés, *A Brief Sketch of the Republic of Costa Rica* (1849) y en 1851 traducido a alemán, francés y español. Podemos adivinar en ese recorrido idiomático el deseo del autor, diplomático al servicio del Estado costarricense, de difundir su obra en el extranjero y, ligado a ello, tomar su acción como un ejemplo de gestión nacionalista de la historia, orientada en este caso y en primer lugar hacia el gobierno de Washington.

el mestizaje, aunque, obviamente, su punto de partida fue la convicción de la superioridad de la cultura ilustrada sobre la del resto de las castas.<sup>971</sup>

No sería hasta la década de 1840 cuando la homogeneidad racial blanca fue considerada como un atributo verdaderamente valioso para una nación por aquél entonces en vías de construcción. Y ello porque en Costa Rica, como en el resto de América Latina, fue cuando el impulso nacionalizador apareció de manera imperiosa que etnicidad y nación se dieron la mano, y si la primera no era procedente de Europa ésta comenzó a entenderse en clave de problema.<sup>972</sup> Esa característica fue lo que hizo de la homogeneidad racial blanca un atributo tan extremadamente valioso, el cual se sumaba a otros ya consolidados y con los que se pretendía sustentar el elevado rango político y social de Costa Rica respecto a sus vecinos centroamericanos (caso de la capacidad de la nación para vivir en paz y concordia, su neutralidad, su progreso ininterrumpido, el ser la costarricense una comunidad de pequeños propietarios agrarios libres, el respeto de éstos a la ley o la legitimidad política del Estado costarricense). De esta forma y hacia el año 1848, momento en el que el país tomó la forma de república independiente fuera del marco político unificador que entre 1824 y 1839 la República Federal de Centroamérica había supuesto, lo extraño de una nación blanca entre otras dominadas por el color reforzó el relato en torno a una identidad costarricense tenida por sublime. No fue por tanto hasta la proclamación oficial el 31 de agosto de 1848 de la república de Costa Rica a cargo de su primer presidente, José María Castro Madriz, que el blanqueamiento del pasado patrio se convirtió en elemento básico de legitimación de la identidad nacional. Tal posicionamiento ideológico dio inicio a unas políticas oficiales que en las siguientes décadas se mostraron claramente discriminatorias y que fueron acompañadas de unas tendencias sociales de cariz xenófobo y racista especialmente manifiestas frente a la inmigración afrocaribeña, china, judía y nicaragüense, cuyas comunidades quedaron asimiladas a la enfermedad, la prostitución, la violencia y el crimen.

Durante el proceso de *national building* y como sucedió en el resto de América Central, las elites costarricenses distinguieron perfectamente entre las dos opciones que se les ofrecían para armonizar la cuestión nacional y la cuestión racial: formalizar una comunidad homogénea mediante el mestizaje o mediante el blanqueamiento. Y optaron, claro es, por la segunda.<sup>973</sup> En ese contexto, el discurso sobre la homogeneidad racial resultó reforzado a través de la escritura de la historia, tal y como demostró en 1887 Joaquín Bernardo Calvo Mora con su *República de Costa Rica. Apuntamientos geográficos, estadísticos e históricos*, texto en el que aceptó como una fatalidad del

---

<sup>971</sup> ACUÑA ORTEGA (2005: 266).

<sup>972</sup> Así lo expone Rolando Castillo para el conjunto de los indígenas americanos, aunque ampliable al resto de las castas: "Resulta interesante cómo el *problema del indio*, desde la lógica de las elites ladinas, siempre va a ir de la mano con el modelo de nación. Cuando emerge, de vez en cuando, el *problema del indio* a lo largo del siglo XIX y principios del XX, es porque se está poniendo en juego qué tipo de nación o de nacionalidad se quiere forjar, y en ese proyecto siempre aparece el indio como problema. Las élites dominantes se han preguntado ocasionalmente: ¿qué hacer con él?, ¿lo incorporamos, lo integramos, lo asimilamos o lo exterminamos? Y lo que han hecho a lo largo de la historia, consolidándose más en la práctica, ha sido la combinación de intentar asimilarlo con excluirlo. Las políticas de Estado de doble rasero han sido constantes durante toda la historia". CASTILLO QUINTANA (2005: 291).

<sup>973</sup> Marta Elena Casaús enmarcó en el escenario centroamericano el proceso costarricense de homogenización de la nación a través de la blancura. CASAÚS ARZÚ (2014: 90-93).

destino la existencia en Costa Rica de una raza primitiva limitada en su desarrollo, perezosa y amante de la fiesta, si bien su presencia, decía, “es muy limitada y está completamente aislada de la población civilizada”. Mientras, al referirse a la predominante población de origen europeo afirmaba que “la calidad más estimable de la raza blanca es su sentido del trabajo y su voluntad de progreso”.<sup>974</sup> Otro tanto puede decirse de Francisco Montero Barrantes, abogado de profesión y durante largos años profesor de historia en diversos centros educativos del país, en cuyo libro *Elementos de historia de Costa Rica* –primer manual de historia patria coincidente en fechas, y no casualmente, con la celebración del cuarto centenario de la llegada europea al Nuevo Mundo–<sup>975</sup> las referencias a los indígenas eran bien exiguas y, las pocas que había, mostraban a éstos inmersos en un proceso de irremediable desaparición.<sup>976</sup> Favorecía ese ocultamiento del indio y, por extensión, de cualquier otra casta que no fuese la blanca, el hecho de que el relato historiográfico de Francisco Montero se abriese con una breve hagiografía de Cristóbal Colón que servía al autor para aliar directamente a Costa Rica con un pasado europeo y, por la fecha de publicación de la obra, con una ascendencia de matriz española y cristiana. Esa ligazón facilitaba la dilución del pasado costarricense en la sangre de sus conquistadores, anulando casi por completo los componentes étnicos alternativos de su ayer histórico. De esta manera, tras la homogeneidad étnica defendida por esa primigenia historiografía liberal, nacionalista y nacionalizadora costarricense, todo lo que no era blanco quedaba oculto tras las brumas de un pasado al parecer tan misterioso como lejano.

A lo dicho por la aristocracia política y cultural decimonónica costarricense sobre la composición étnica del país debe sumarse lo expuesto por la literatura de viajeros, la cual, si bien durante el primer tercio del siglo XIX mantuvo la percepción heredada de época colonial de que Costa Rica era una sociedad multirracial, a partir de la década de 1830 fue mutando esa visión por aquella otra que promovía la homogeneidad étnica del referido cuerpo social.<sup>977</sup> Una vez iniciada esta lectura y en apenas unos cuantos años, la interpretación en esa literatura de una Costa Rica casi pura en lo fenotípico se tornó hegemónica. Así, en una obra publicada en 1856 por los naturalistas Moritz Wagner y Carl Scherzer, *Die Republik Costa-Rica*, los autores, de viaje en aquel país entre 1853 y 1854, hablaron de éste como una comunidad con población predominantemente blanca de origen español. Un año después, Ephraim George Squier, diplomático estadounidense destinado en Nicaragua y de afición arqueólogo, basándose en lo dicho por los dos viajeros germanos antes referidos, incidió en *The States of Central America* en el carácter esencialmente blanco del costarricense. Algo más tarde, el líder del grupo Young Ireland, Thomas Francis Meagher, participó en la derrotada sublevación irlandesa de 1848 contra los ingleses y llegó a los Estados Unidos tras su paso por una colonia penitenciaria

---

<sup>974</sup> Cito a partir de QUESADA CAMACHO (2002: 263-264). Las referencias en Calvo Mora, pp. 34, 193.

<sup>975</sup> El proyecto bibliográfico de Montero se había iniciado en 1886 a solicitud del director del Instituto Universitario de Costa Rica, el ya citado emigrado krausista español Juan Fernández Ferraz, y si bien careció del posterior apoyo del Ministerio de Educación costarricense, los fastos del cuarto centenario colombino posibilitaron la publicación de sus resultados. El mismo año en que se publicó, el primer volumen fue adoptado como libro de texto oficial en escuelas y colegios del país.

<sup>976</sup> Sobre las magras referencias a los indígenas en *Elementos de historia de Costa Rica*, MOLINA JIMÉNEZ (2015: 20).

<sup>977</sup> SOTO-QUIRÓS (2013).

australiana (en la guerra de Secesión estadounidense se alistaría en el Ejército del Norte), resaltó en una serie de artículos publicados en *Harper's New Monthly Magazine* entre los meses de diciembre de 1859 y mayo de 1860 bajo el marbete de «Holidays in Costa Rica», el mantenimiento casi impoluto entre la población de la pequeña república centroamericana de la pureza racial española. Sin llegar a negar la presencia del sustrato multirracial de la población costarricense, pues los autores hasta aquí citados reconocieron la existencia de rasgos indios en la mayoría de los habitantes blancos de Costa Rica, estos y otros muchos viajeros decimonónicos ayudaron a edificar, en el siglo positivista que hizo del progreso, la civilización y la raza sus tres grandes mitos, la ilusionante ficción de una Costa Rica de extirpe blanca. Una imagen ideal que sirvió a las elites políticas costarricenses para proponer a la inmensa mayoría de sus conciudadanos el premio de pertenecer a una nación compuesta de descendientes puros de una Europa blanca, una fórmula sin duda efectiva con la que aminorar las tensiones sociales existentes en el país y mediante la cual dotar de mayor cohesión y firmeza a un proyecto de nación por entonces en vías de construcción. Se cerraba así el siglo XIX en Costa Rica con la representación de una identidad nacional construida alrededor de la imagen de una sociedad pacífica, laboriosa, civilista y educada, lo cual era en gran medida resultado de ser la costarricense una sociedad blanca.

Con esa herencia ideológica es plenamente entendible que durante el primer tercio del siglo XX la defensa de la tan querida blancura de piel estuviese presente no sólo en textos de pretensiones eruditas como muchos de los hasta aquí expuestos, sino también en la literatura de ficción y en la prensa costarricense de la época.<sup>978</sup> Una presencia que no era sino la manifestación de la profundidad y peso del legado que las elites intelectuales y políticas del segundo tercio del XIX habían dejado en el país. Los primeros en asumir esa herencia fueron los integrantes del varias veces citado círculo aristocrático que bajo la denominación Generación del Olimpo dominó la vida pública costarricense en el tránsito de los siglos XIX al XX, hombres de la alta política como los presidentes Bernardo Soto Alfaro, Cleto González Víquez, Ricardo Jiménez Oreamuno o Julio Acosta García, o intelectuales como los escritores Carlos Gagini, Aquileo J. Echeverría y Manuel González Zeledón, el periodista Pío Víquez o el historiador Ricardo Fernández Guardia, quien en 1909 con su *Cartilla Histórica de Costa Rica* reemplazaría a los antes citados Calvo Mora y Montero Barrantes en la cúspide de la historiografía costarricense.

A estos prohombres, liberales y positivistas como sus antecesores del XIX, les sucedieron unos hijos rebeldes dispuestos a desafiar a sus mayores al situar la cuestión social en el centro de sus preocupaciones. Fue el caso, entre otros, del novelista Joaquín García Monge, de los poetas Roberto Brenes Mesén y José María Zeledón Brenes o del

---

<sup>978</sup> Muestra ese sentir la publicación en *La Prensa Libre*, el día 5 de junio de 1914, de una noticia referente a un joven costarricense estudiante en la Universidad de Lovaina, Jorge Mullner. Basándose en la carta que Jorge había enviado a su familia en San José, el periódico refería la proyección en un local público belga de la película *Les cinq sous*, en la que bajo el rótulo “El Presidente Jiménez saliendo de su Palacio acompañado de sus Ministros”, aparecía en la pantalla “un palenque del cual salió un indio lleno de campanillas y rodeado de otros indios con taparrabo, que eran, según la grosera expresión que acabamos de copiar, los Ministros de Costa Rica”. Esa representación indigenista de las autoridades del Estado costarricense provocó desagrado y disgusto en un periódico como *La Prensa Libre*, el cual y mediante la publicación de la noticia buscó hacer extensibles tales sentimientos negativos al conjunto de la opinión pública nacional. Cita el caso MOLINA JIMÉNEZ (2015: 7-8).

educador Omar Dengo Guerrero. Sin embargo y a pesar de esa provocación hacia sus mayores, tan subversivos vástagos tardaron en zafarse –y en algún caso nunca lo lograron– del racismo que a través de sus padres finiseculares les transmitían sus abuelos del pleno Diecinueve. Ejemplo de ello fueron revistas culturales como *Páginas Ilustradas* (1904-1908), *Pandemonium* (1905-1914) o el ya referido *Repertorio Americano* de García Monge, altavoz a partir del año 1919 de esos jóvenes radicales y en cuyas páginas se reiteró, bajo la premisa de la homogeneidad racial del país, un mensaje identitario construido a partir del mito de una Costa Rica blanca.<sup>979</sup> Precisamente sería *Repertorio Americano* una de las publicaciones desde las que esos jóvenes intelectuales mostraron su apoyo al Día de la Raza, efeméride filohispánica por la que como es sabido en 1892 se declaró a los aniversarios del arribo colombino fiesta nacional con carácter perpetuo en Costa Rica. Así y a partir de 1919, en las páginas de la citada revista se repitieron artículos laudatorios de la sangre blanca costarricense, caso del escrito por Enrique Jiménez Núñez, quien declaraba a Costa Rica un:

país fértil y rico, situado en medio de dos mares, con todos los climas, con todos los productos; lleno de riquezas minerales; riquísima en fuerzas hidráulicas; con una población blanca, inteligente, apacible, abierta a todo progreso.<sup>980</sup>

Acorde a esa línea discursiva propia de la mejor leyenda rosa, en los siguientes números del *Repertorio Americano* aparecieron textos de John M. Keith, José Guerrero o Vicente Lachner Sandoval, entre otros, a través de los cuales quedó patente que tanto la “cuestión indígena” como el “peligro negro” superaban el horizonte de expectativas que la revista, en tanto que órgano portavoz de una inteligencia que se decía progresista e ilustrada, era capaz de alcanzar.

En tanto que grupo cohesionado, fue el articulado por algunos de los jóvenes adheridos al proyecto reformista que representó el Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales el que primero trató de ampliar las fronteras de la etnicidad en Costa Rica. Textos aparecidos en el órgano de expresión y publicidad del Centro, la revista *Surco*, firmados por quienes como Otón Acosta Jiménez, Jesús Vega Orozco, Alberto F. Cañas Escalante o Eugenio Rodríguez Vega formarían luego parte de las altas magistraturas intelectuales del país, demuestran que estos intelectuales imaginaron, a partir del concepto de indoamérica, una sociedad en la que no sólo su parte blanca debía tener cabida en el relato por el que se conformaba la identidad de la nación. Ahí destacó, en su reivindicación de la población afrodescendiente, Alex Curling Delisser,

---

<sup>979</sup> Flora E. Ovares señala que con carácter general y desde muy temprano, apareció en las revistas culturales de aquellos años la tendencia a fracturar el horizonte de una Costa Rica idílica, cerrada y armónica, cuestionándose la imagen tópica y risueña sustentadora de los mitos contruidos por el discurso nacional. Cita como ejemplo *Renovación*, revista político-pedagógica que entre 1914 y 1919 expandió las ideas libertarias en el país y que contó entre sus directores con Carmen Lyra y José María Zeledón. OVARES RAMÍREZ (1992: 137). No detalla sin embargo la autora que esas revistas atentaran contra el mantenimiento de la visión étnicamente segregadora a la que aquí nos referimos.

<sup>980</sup> PAKKASVIRTA (1993: 95). El historiador finlandés Jussi Pakkasvirta demuestra en su artículo la existencia de racismo en *Repertorio Americano*, una publicación en la que hasta la década de 1930 no se publicó ningún trabajo sobre la población indígena, y a la que pese a declararse antimperialista no interesó la huelga comenzada en enero de 1921 por los bananeros de Limón contra la UFCO, según dicho historiador por ser la mayoría de ellos trabajadores negros. PAKKASVIRTA (1993: 96-98).



descendiente de inmigrantes jamaicanos y primer afrocostarricense en ocupar un escaño en la Asamblea Legislativa de Costa Rica al resultar elegido en 1953 por el Partido Liberación Nacional diputado suplente por la provincia de Limón. A través de charlas como la impartida a comienzos del año 1941 en los locales del CEPN, posteriormente reproducida en las páginas de *Surco*, el joven Alex Curling defendió el derecho de la población afrocaribeña de Costa Rica a la adquisición de la ciudadanía plena.<sup>981</sup>

Para finalizar la síntesis del relato ideal desarrollado en Costa Rica respecto a ser ésta una nación étnicamente blanca, recupero algunas de las apreciaciones realizadas sobre dicho asunto por los pensadores del nacionalismo costarricense con anterioridad a la llegada de Constantino Láscaris a San José. En ese sentido, lo primero que hay que destacar de la postura de ese grupo de intelectuales es que, pese a proceder algunos de ellos de las filas del CEPN o a ser cercanos a los planteamientos reformistas y socialdemócratas nacidos en el seno de dicho club político, en sus manifestaciones escritas y contrariamente al papel que unos años antes el Centro había jugado, aquellos se mostraron insensibles al reconocimiento del rol histórico desempeñado por las poblaciones no blancas del país. Así, quienes dominaron las escena académica y cultural a partir del año fundacional de 1948 optaron por recuperar el discurso más estrecho que desde el siglo XIX ligaba en Costa Rica identidad nacional con homogeneidad étnica o, por decirlo mejor y de forma más precisa, identidad nacional con blancura. Baste recordar al respecto que en *Costa Rica y la Fundación de la República*, Hernán G. Peralta Quirós había admitido que entre los atributos positivos que desde al menos un siglo atrás se venían apiñando en torno a la imagen en construcción de la nacionalidad costarricense, se hallaba el de la homogeneidad étnica de una sociedad blanca. Una idea que años más tarde reaparecería en «La nacionalidad costarricense», texto en el que Peralta llegaba a afirmar que el único elemento realmente aborigen presente en la historia de Costa Rica había sido la tierra. También Luis Barahona excluyó a los no blancos de la historia nacional, singularmente a la población indígena, prolongando en *El gran incógnito. Visión interna del campesino costarricense* el mito arcádico de una nación homogénea en su blancura. Otro tanto hizo Eugenio Rodríguez Vega en su contribución al número especial dedicado en el año 1954 por la *Revista de la Universidad de Costa Rica* a indagar en la identidad nacional. En «Debe y Haber del hombre costarricense» Rodríguez Vega reiteraba la idea de que el costarricense era un pueblo unido psicológicamente gracias a su compactación racial. Y en ese mismo ejemplar de la revista universitaria, Abelardo Bonilla proclamaba en «El costarricense y su actitud política (Ensayo de interpretación del alma nacional)» que la ausencia de mezclas raciales era lo que había evitado a Costa

---

<sup>981</sup> El 3 de febrero de 1941 Curling pronunció, en calidad de socio del CEPN y en las salas de éste, una conferencia sobre la problemática de los afrodescendientes en Costa Rica de la que *Surco* reprodujo en dos de sus números varios fragmentos: CURLING, Alex, «Síntesis (De un estudio sobre el problema de la raza de color en Costa Rica)», *Surco*, I, 11 (abril de 1941), pp. 12-13; y «Síntesis (De un estudio sobre el problema de la raza de color en Costa Rica)», *Surco*, I, 13 (junio de 1941), pp. 10-12. A estas apariciones en la revista del Centro hay que sumar varios artículos periodísticos en los que Curling se ocupó de los afrocostarricenses: «Todo hombre es igual ante la ley», *La Tribuna*, 10 de marzo de 1936; «El patriotismo no es exclusivo de ninguna raza», *La Tribuna*, 9 de marzo de 1941; «Los costarricenses de raza de color», *La Nación*, 20 de abril de 1949; y «Que los negros de Costa Rica tengamos en mayor grado patria, cultura, justicia y libertad», *Diario de Costa Rica*, 26 de junio de 1949. Abordé cómo se defendió a la “gente de color” en la revista *Surco* en SANCHO DOMINGO (2019).

Rica sufrir los problemas sociales, económicos y culturales que dichos entrecruces habían acarreado a la mayor parte de los países latinoamericanos. Que existía, tal y como dije en su momento, algo así como un determinismo étnico que regía lo político, el cual, sustanciado en la “actitud política” a la que Bonilla se refería en el título de su artículo, era propio del costarricense y hacía de Costa Rica una nación, en tanto que blanca, democrática. Citar finalmente que, acompañando los trabajos de Rodríguez Vega y Bonilla en la *Revista de la Universidad de Costa Rica*, León Pacheco hizo del negro en «El costarricense en la literatura nacional» un añadido forzoso a la historia del país.

La metáfora de la homogeneidad racial aportó a los pensadores del nacionalismo costarricense como primer botín –un botín que, dicho sea de paso, en absoluto era menor– extraer del debate público el tema étnico en tanto que motivador de cualquier género de conflicto social. Y ello porque al fijar dicha homogeneidad resultó sencillo a esos sabios especulativos entender a Costa Rica, desde el momento mismo de la conquista española, como una comunidad libre de diferencias internas atribuibles al color de la piel y, por tanto, ajena a la posibilidad de que la tensión racial enturbiarse la adecuada avenencia de su cuerpo social. De esa forma y en un continente donde lo étnico, lo económico y lo social han estado tan próximos a largo de la historia, contaminándose mutuamente y perturbando en numerosas ocasiones la vida en sociedad, resolver la cuestión racial a través de la metáfora de la blancura actuó en el interior de la sociedad costarricense como fuente de concordia pública y paz social.

A lo dicho por pensadores patrios como Peralta Quirós, Barahona, Rodríguez Vega, Bonilla o Pacheco, en torno a que la ausencia de mestizaje explicaba un pasado nacional dulce e inocuo al tiempo que avalaba un futuro todavía mejor, se allanó en los siguientes años un intelectual extranjero como Paul Gaché, quien señaló en «Una República agraria: Costa Rica», que el origen de tal fortuna se situaba en la marca étnica distintiva que caracterizaba a esa nación, la única de entre las repúblicas centroamericanas que contaba con una comunidad mayoritariamente blanca. Ello se debía, afirmaba el sociólogo, a que en ese país la ya de por sí débil población indígena se hundió con la llegada de los conquistadores españoles, por lo que en el momento de escribir su artículo estimaba que:

Costa Rica no cuenta actualmente sino con 40.000 verdaderos indios y la proporción de sangre indígena, en el mestizaje, ha sido tan débil que se puede decir, particularmente hablando de los habitantes de la Meseta, que son prácticamente de raza blanca.

En América Latina sólo Argentina, sin duda también Uruguay, y quizá Chile, son tan completamente europeos de origen, lo que confiere a la República agraria de C. R. su originalidad étnica.<sup>982</sup>

Y junto a Gaché, incluso una pluma en principio ajena al pensamiento nacionalista como la del joven profesor de filosofía Carlos José Gutiérrez no dudó en afirmar en «Las bases de la realidad social costarricense» que la peculiar composición étnica del país era lo que lo había puesto a salvo de los problemas socioeconómicos que habían caracterizado

---

<sup>982</sup> GACHÉ (1961: 13).

a la mayoría de las sociedades latinoamericanas. Entre los factores que contribuían a unificar la fisonomía social costarricense destacaba el de la homogeneidad racial.

Afortunadamente, no hay en Costa Rica nada que pueda recordar la estratificación racial de otros países. La abrumadora mayoría blanca hace absurda cualquier división social basada en un concepto de raza. Los grupos indio y negro están localizados fuera del núcleo central de población y son tan pequeños que la mayoría blanca no siente ninguna necesidad de discriminar en su contra. Por otra parte, cosa corriente en América Latina, basta un pequeño porcentaje de sangre blanca para que su poseedor se considere perteneciente a esta clasificación, por lo que no tiene ningún sentido hablar de mestizos.

Así, pues, mientras la raza es factor fundamental para crear divisiones sociales y mantener hondas divisiones culturales en gran parte de las naciones americanas, no ha estratificado al costarricense en varios grupos ni establecido concepciones antagónicas entre segmentos de nuestra población.<sup>983</sup>

Lo más interesante de las palabras de Carlos José Gutiérrez es su apreciación de que la “abrumadora mayoría blanca” era la verdadera causa de que la sociedad costarricense hubiese sentido innecesario recurrir a cualquier tipo de segmentación vertical de base racial. Ciertamente, una sociedad étnicamente uniforme no requiere mecanismos de represión de una alteridad apenas presentida, y la pigmentocracia no halla en ella sentido. Fuera como fuese, lo apuntado en estos últimos párrafos sirve para hacernos una idea bastante aproximada de cuál era la opinión de las elites intelectuales costarricenses en torno al tema de la etnicidad –la “cuestión racial”, para ellos– por los años en que Constantino Láscaris aterrizaba en Costa Rica.

## **6.2. *El costarricense niega una nación étnicamente mutilada***

Para situar la lectura que Constantino Láscaris realizó en *El costarricense* de la situación étnica en Costa Rica podemos servirnos de su condición de *outsider*, de visitante dotado de una capacidad analítica distinta, más objetiva y precisa de aquella que por mor de nacimiento poseían para con su patria los pensadores nacionalistas. Si partimos de esta premisa, es posible ligar las apreciaciones del filósofo español sobre la identidad fenotípica costarricense con las de ciertos viajeros europeos que tras llegar al país no terminaron de aceptar el discurso que sobre dicho asunto las elites locales pretendían dominante. Y una vez alineado lo expuesto sobre este particular en *El costarricense* con lo escrito por alguno de esos visitantes extranjeros, tal vez podamos advertir mejor la amplitud de las diferencias existentes entre lo expresado por Láscaris y lo que venía manteniendo desde el segundo tercio del siglo XIX la gran mayoría de la intelectualidad costarricense. Unas diferencias que condujeron al profesor español, finalmente, a propiciar una ruptura firme, aunque moderada en su expresión, con la visión canónica de una Costa Rica blanca alimentada por esos pensadores.

En esa familia de egregios estudiosos extranjeros no dispuestos a asumir la homogeneidad étnica costarricense en la que como acabo de señalar podemos ubicar a Constantino Láscaris, hallamos a eruditos como el geógrafo francés Elisée Reclus, quien tras leer diferentes relatos de viaje y obras de referencia sobre Costa Rica y mantener

---

<sup>983</sup> GUTIÉRREZ (1961: 49-50).

correspondencia y trato con algunos de los mejores especialistas en el tema, acabó por dictaminar en su *Nouvelle géographie universelle* (1875-1894) que no existía pureza de raza en ese país, pues los conquistadores españoles, como en toda América, se habían mezclado en él con las mujeres indígenas, mientras que el resto de la población india se había ido asimilando de manera lenta y gradual a los usos culturales de la nueva sociedad colonial (hay que decir que Reclus no viajó hasta Costa Rica, siendo en este punto un erudito de gabinete).<sup>984</sup> También podemos comparar la postura del filósofo aragonés con la del fotógrafo alemán nacionalizado chileno Hans Helfritz, quien tras recorrer en la década de 1950 el istmo centroamericano publicó las impresiones de sus viajes en la obra *Zentralamerika. Die Länderbrücke im karibischen Raum* (1963).<sup>985</sup> El propio Láscaris cita en su ensayo este trabajo, que dice haber leído con atención y cuya visión compleja contrapone a la uniforme lectura eurocéntrica predominante entre los intelectuales costarricenses. Y aunque consiente la lección de estos últimos, no duda en dejar un hueco a la visión alternativa del fotógrafo germano-chileno:

Es una frase hecha la de que la población de Costa Rica es "blanca". Y esta frase hecha tiene pleno sentido cuando se la examina dentro del conjunto de las poblaciones del Caribe. Tanto el color de la piel como la belleza de las mujeres, muestra de manera clara la filiación "étnica" de la población.

Además, culturalmente, Costa Rica se ha encontrado inmersa todo el tiempo en corrientes europeas. Incluso bajo la influencia económica norteamericana de las tres últimas décadas, Costa Rica sigue siendo un país europeísta. Basta recordar los análisis de Abelardo Bonilla en su *Historia de la Literatura Costarricense*. El motivo más aparente es la escasa población indígena precolombina.

Sin embargo, me impresionó mucho la lectura de un libro de viajes por Centroamérica de un alemán. Entró en Centroamérica por Limón, que describe ampliamente, luego sube a la montaña poco tiempo y hace viaje hacia el Norte. Resultado: una población tropical, caribeña, de habitantes negros.

Entre ambos extremos, la realidad concreta de los costarricenses es ciertamente más compleja que tales simplificaciones superficiales.<sup>986</sup>

Con líneas como estas Láscaris contribuyó a la erosión de un mito, a fracturar la creencia en una Costa Rica blanca y a apostar por la interpretación alternativa de una Costa Rica blanqueada. Aunque aceptó que la mayor parte de la población residente en el Valle Central Intermontano era de ascendencia hispana, procedente a su parecer de la casi totalidad de las regiones españolas, dudó muy seriamente de que el conjunto de la población costarricense, tal y como mantenían sus amigos nacionalistas, fuese étnicamente "pura". Pero más allá de apuntar hacia una sociedad multirracial, la interpretación del filósofo zaragozano resulta relevante por cuanto amagaba desvelar la existencia de una fractura social de origen étnico en la Costa Rica contemporánea, según se desprende de afirmaciones como la siguiente, referida a los descendientes blancos de los criollos coloniales:

---

<sup>984</sup> La cita precisa en Elisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle. La terre et les hommes, XVII, Indes Occidentales*, Paris, Librairie Hachette, 1891, p. 552. Cito a partir de SOTO-QUIRÓS (2008b).

<sup>985</sup> Hans Helfritz, *Zentralamerika. Die Länderbrücke im karibischen Raum*, Berlin, Safari Verlag, 1963.

<sup>986</sup> LÁSCARIS (1975a: 25).

Pero ésta no es toda la población de Costa Rica. Es la que se toma como dominante, y lo es en el desarrollo económico y en la vida política. Es la de mayor expansión. Pero incluso dudo que sea mayoritaria numéricamente.<sup>987</sup>

Dudar de la existencia de una mayoría blanca en el país, y afirmar solapadamente que la misma era dueña del control económico y político de la nación, trasluce una denuncia a sus integrantes por su intento de constituirse históricamente como casta socialmente hegemónica. Y sin llegar a manifestarlo en toda su acidez, tal planteamiento dejaba entrever una mirada crítica a la desigual consideración social de las diferentes etnias sobre la que se había erigido el Estado costarricense.

Podemos aproximarnos un poco más a todo esto si consideramos lo que Constantino Láscaris escribió en su ensayo en torno a dos de los grupos étnicos protagonistas de la historia nacional, las poblaciones indígenas y los contingentes de afrodescendientes llegados en siglos anteriores al país. El haberlos tenido en cuenta y dedicarles la atención y espacio que en su obra Láscaris les prestó es, por sí mismo, un dato sintomático. Pero lo es todavía más si consideramos que en algún otro de sus escritos también se refirió a esos grupos de población marginada por causa étnica. Así, de los indígenas había hablado en un artículo titulado «La encomienda en Centroamérica» (1967), texto en el que abordaba dicho fenómeno histórico a partir de dos presupuestos centrales: que la encomienda fue una solución positiva adoptada por la Corona para encauzar la obra civilizatoria para con los aborígenes, y que la concepción del indio como persona libre fue lo que centró las polémicas doctrinales sobre la licitud de aquellas.<sup>988</sup> Pero más allá de tener constancia de ese primer acercamiento de Láscaris a las poblaciones indígenas a cuenta de una encomienda que consideró un fenómeno típicamente moderno pensado por la Corona para acabar con los inicios del feudalismo entre los conquistadores y evitar la esclavitud del indio, lo que ahora nos interesa es saber qué dijo de estos últimos en *El costarricense*.<sup>989</sup>

En relación con ello señaló que la presencia aborigen en la Costa Rica de la época se limitaba a un par de enclaves geográficos, uno al norte, en Río Frío, y otro al sureste, en Talamanca, siendo su existencia en el país apenas de tipo superviviente. Además, añadía, el “escaso número de indígenas, y las mezclas culturales, hacen que hoy sea un tema difícil de delimitar”.<sup>990</sup> Tan escuetas palabras no deben sin embargo desanimarnos, y aún menos hacernos perder de vista un hecho a mi parecer crucial, pues no es cosa menor que Láscaris optase por aproximarse a las poblaciones indígenas costarricenses en tanto que grupos humanos que hablaban idiomas precolombinos, de donde las describió en su ensayo a partir de un criterio lingüístico y, por consiguiente, cultural, evitando conceptualizar a sus integrantes desde una perspectiva biológica. Ello indica, además de la modernidad de su enfoque, la ausencia en él de prejuicios raciales.

---

<sup>987</sup> LÁSCARIS (1975a: 26-27).

<sup>988</sup> LÁSCARIS (1967: 15).

<sup>989</sup> Les dedicó dos apartados: “Los indígenas”, pp. 370-379, en el que estudiaba sus creencias, y “Danzas indígenas”, pp. 431-436, en el que atendía sus bailes rituales.

<sup>990</sup> LÁSCARIS (1975a: 371).

Tenía razón el intelectual zaragozano al señalar la escasez del elemento indígena entre la población nacional. Según el censo de población del año 1927,<sup>991</sup> uno de cuyos epígrafes distinguía en función del término “raza”, los costarricenses se dividían en las siguientes categorías: blancos, a la que pertenecían 377.994 individuos que representaban el 80,1% de la población; mulatos, 66.612 y el 14,1%; negros, cuyo número ascendía a los 19.136 y eran el 4,1% de los costarricenses; indios, 4.197 y el 0,9%; y, finalmente, bajo el término de “otras” se registraba a 3.585 personas que suponían el 0,8% de los habitantes de Costa Rica. El siguiente instrumento censal, el de 1950,<sup>992</sup> último en discriminar según variables étnicas a partir de los términos “color” o “raza”, distinguía 782.041 blancos y mestizos, 15.118 negros, 933 amarillos, 2.692 indígenas y 91 individuos categorizados como “otros” (este censo no ofrecía los oportunos porcentajes). Sin embargo, lo escaso de su número en la Costa Rica contemporánea no suponía que los nativos no hubiesen desempeñado un papel en la historia de esa nación y, por tanto, que no debieran tener en justa correspondencia un hueco en su relato de autoafirmación identitaria. En ese sentido tal vez merezca la pena recordar que cuando en su cuarto y último viaje Colón desembarcó en un punto de la costa atlántica de lo que luego sería Costa Rica (en el año 1502 y en playas de la actual provincia de Limón), unos 30.000 indígenas habitaban ese territorio, unas comunidades tribales pertenecientes a grupos culturales distintos –huetares, borucas, chorotegas, bribri, cabécares, ngöbes, malékus y teribes– que serían posteriormente diezmadas a consecuencia del trabajo forzado asociado al sistema de repartimiento (las encomiendas sobre las que había escrito Láscaris), las enfermedades contraídas y los crímenes perpetrados por los conquistadores españoles.<sup>993</sup> Pese a ello y como escribió Nicolás Sánchez-Albornoz, el derrumbe demográfico de las sociedades originarias se detuvo a tiempo en Centroamérica para evitar, tal y como sí ocurrió en las islas caribeñas, la total extinción de su población autóctona, pues “el temprano estancamiento económico que afectó a esta región alivió la presión a que estaban sometidos los aborígenes, salvando bastantes vidas”.<sup>994</sup> En cualquier caso, en lo numérico, el colofón a ese dramático proceso era que, tal y como registraba el censo del año 1950, los indígenas costarricenses se reducían a 2.629 individuos, lo que equivalía a un muy exiguo 0,34% del total de la población.<sup>995</sup> Pero en lo cultural, es decir, en el

---

<sup>991</sup> *Censo de población de Costa Rica 1927* (DGEC).

<sup>992</sup> *Censo de población de Costa Rica 1950* (DGEC).

<sup>993</sup> Prueba ese decrecimiento que a partir de esos aproximadamente 30.000 indígenas del año 1502, para el 1611 las fuentes registran en el espacio físico de lo que hoy es Costa Rica la presencia de 14.903 indios, en 1710 de 15.489, en 1751 de 10.000 y en 1801 de 8.281. *Anuario de la Dirección General de Estadística de Costa Rica* (1958). Cito a partir de PÉRIER (1961: 34-35). De acuerdo con la más reciente información etnohistórica, Juan Carlos Solórzano recupera y valida la noticia ofrecida en el año 1900 por el obispo Bernardo Augusto Thiel que cifraba en unos 27.000 los indígenas presentes en el momento del primer contacto con los europeos. SOLÓRZANO FONSECA (2017: 338-339).

<sup>994</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1990: 16).

<sup>995</sup> La antropóloga y arqueóloga norteamericana Doris Zemurray afirmaba en el artículo «Los indígenas costarricenses actuales», aparecido en el periódico *La Nación* el 12 de octubre de 1959, que los aborígenes que habitaban Costa Rica como descendientes de los pobladores de la época del contacto colombino apenas llegaban a los 5.000. Cito a partir de PÉRIER (1961: 32). Doris Zemurray Stone (1909-1994), hija del que fuera presidente de la UFCO entre 1933 y 1954, Samuel Zemurray, investigó el pasado y el presente de las comunidades indígenas costarricenses y colaboró activamente en la creación del Museo Nacional de Costa Rica. La vimos en el capítulo anterior presidiendo el XXXIII Congreso Internacional de Americanistas reunido en San José entre los días 20 y 27 de julio de 1958.

folclore, en las manifestaciones artísticas y en las tradiciones populares, el peso del sustrato indígena era importante en el país, y al contrario que la mayoría de los estudiosos que lo habían precedido y de la práctica totalidad de los pensadores del nacionalismo costarricense que por entonces lo acompañaban, así lo supo ver Constantino Láscaris, y a tales aspectos dedicó, como antes dije, sendos apartados de su ensayo.

El segundo grupo étnico minoritario del que profesor de la UCR habló fue el compuesto por los afrodescendientes, los negros en el lenguaje de la época o, también, la “gente de color”.<sup>996</sup> Como antes vimos y a partir de la impresión que le causó la lectura del relato de la entrada del fotógrafo Hans Helfritz por el puerto caribeño de Limón, Láscaris se replanteó su hasta ese momento confiada creencia en una Costa Rica blanca.

Tal y como ejemplifica el caso anteriormente citado de *Repertorio Americano*, cuando con motivo del protagonismo de los trabajadores afrocaribeños en la huelga bananera del año 1921 la revista de García Monge decidió lanzar sobre ésta un manto de silencio, las elites del país optaron hasta bien entrada la década de 1930 por echar al olvido la presencia de trabajadores de origen caribeño en suelo costarricense, cuando no por hacer de esa comunidad una amenaza a la seguridad pública y a la integridad racial y social de la nación.<sup>997</sup> Pero lo cierto es que una vez llegados masivamente a partir del año 1872 con motivo de las obras del ferrocarril entre San José y la costa de Limón, y tras ser posteriormente empleados como mano de obra por las grandes compañías bananeras, los descendientes de esos primeros emigrantes fueron integrándose paulatinamente en el país de acogida desde los primeros años del nuevo siglo, si bien su presencia se aglutinó de forma mayoritaria y debido a ser ese su lugar preferente de desempeño laboral en la costa atlántica costarricense. El deseo de incorporación a la comunidad nacional manifestado por esa población inmigrante se hizo explícito en la década de 1920, si bien y como antes señalé, la inteligencia nacional siempre la rechazó, salvo excepciones como la del también citado educador Omar Dengo Guerrero, quien por esos años y al calor de un fallido proyecto de reforma educativa impulsado por el ministro del ramo, Dobles Segreda, se declaró partidario de acoger alumnos negros en la preparatoria Escuela Normal. Esto escribía Dengo como entradilla al texto que tituló «Bienvenidos los negros» (1927):

Varias personas me preguntan qué pienso acerca del proyecto de ley destinado a traer gente de color a la Escuela Normal. Contesto brevemente. Recibiré a los negritos con los brazos

---

<sup>996</sup> Dedicó un apartado a la ciudad de Limón, en la que se aglutinaba gran parte de la población afrocostarricense, “Limón”, pp. 92-98, y otro a la pocomía, la principal manifestación religiosa traída por los afroantillanos a Costa Rica, “La pocomía”, pp. 379-383. Además, en diversos momentos del ensayo se refiere a la población negra del país, singularmente al tratar el folclore, las formas del habla o los usos culinarios.

<sup>997</sup> Para saber algo más sobre la discriminación hacia los afrocostarricenses remito, además de a los trabajos citados al comienzo del presente apartado de HERNÁNDEZ CRUZ (1999), MURILLO CHAVERRI (1999b), PUTNAM (1999), SOTO-QUIRÓS (2008a, 2008b, 2006) y URBINA GAITÁN (2014), a los de Diana Senior Angulo, Leidy Alpízar Alpízar, Mónica María Pérez Granados y, de nuevo, de Ronald Soto-Quirós. Diana Senior estudió el proceso por el que la población afrocaribeña de Costa Rica adquirió la ciudadanía a través de su naturalización. SENIOR ANGULO (2011). En su tesis doctoral, Leidy Alpízar trabajó la presencia de los afrodescendientes a lo largo y ancho del territorio nacional durante la primera mitad del siglo XX. ALPÍZAR ALPÍZAR (2017). Mónica María Pérez analizó cómo esa población vio construida su condición jurídica mediante distintas normas y sentencias constitucionales. PÉREZ GRANADOS (2018). Finalmente, Soto-Quirós abordó cómo políticos e intelectuales costarricenses se fueron adhiriendo con cada vez más confianza y seguridad al darwinismo social y a un discurso racial con matices eugenésicos hacia los afrocaribeños. SOTO-QUIRÓS (2007-2008).

abiertos. Vienen en busca de la poca y pobre luz que la Escuela puede dar y es deber de ésta el de recibirlos cordialmente. Vienen a buscar en estas aulas las aspiraciones propias de la ciudadanía costarricense, y a quien viene tras ese galardón para su vida, sería menguado negarle la entrada.<sup>998</sup>

Con apenas alguna contribución posterior como la que supuso la ya referida del joven abogado Alex Curling Delisser en el ámbito del CEPN y su revista *Surco*, o en esa misma publicación la aparición de ciertas “instantáneas” de Fernando Jones,<sup>999</sup> lo dicho por Omar Dengo desafiaba con lo que unos años más tarde escribirían algunos de los más destacados pensadores del nacionalismo costarricense respecto a la población afrodescendiente del país. En ese sentido y como anticipo de los ya referidos textos elaborados por hombres como Peralta Quirós, Barahona, Rodríguez Vega, Bonilla, Pacheco, Gaché o Gutiérrez, el historiador Carlos Monge Alfaro sentenció en su *Geografía social y humana de Costa Rica* al citado grupo poblacional con este único párrafo:

El negro nunca se entronca a la sensibilidad nacional; siempre forma islote en el concierto de la república. Su temperamento y organismo sumamente resistentes, han triunfado sobre las condiciones climáticas de la zona atlántica. Soporta calores, enfermedades y siempre está en magnífico estado para trabajar. Fué el alma de los bananales; sin él quizá la Compañía no habría podido exportar tanta fruta. Generalmente son altos, pedantes, de mentalidad muy torpe, pero de muy desarrollada vanidad. Viven desde Limón hasta Peralta. Son muy lujosos y se distinguen por sus zapatos de colores chillones, por sus vestidos y chalecos blancos. En puerto Limón hay escuelas especiales para ellos, pero generalmente son muy tardos para aprender. Con la decadencia de la zona atlántica buscan otros sitios para vivir. La primera población de la Meseta Central que se ha visto afectada con ese éxodo de negros es San José. Sus calles de vez en cuando se ven adornadas con uno que otro representante de la raza de color. Permanecen casi sin mezclarse. Forman, como dijimos anteriormente, un grupo flotante sin nacionalidad espiritual, pues que ante las leyes son costarricenses.<sup>1000</sup>

Al igual que Hans Helfritz, Constantino Láscaris también viajó hasta la ciudad de Limón. Y lo que vio en ella no concordó con las soflamas que la mayoría de los intelectuales costarricenses venían acuñando desde comienzos de siglo en forma de un relato racial en el que la “negrada” se conformaba como una nebulosa exótica, delictiva, etílica, prostituida y haragana, confinada en esa insalubre ciudad portuaria y en sus zonas aledañas. Antes, al contrario, y pese a la manifiesta situación de penuria en la que se hallaba su población, Limón aparece en el ensayo de Láscaris como:

la ciudad más limpia de Costa Rica. La única en que he visto el mercado limpio. Las casas, en general pobres, son limpias y ordenadas. Gente trabajadora. Merece esta región un estudio especial.<sup>1001</sup>

---

<sup>998</sup> Cito a partir de RAMÍREZ CARO (2009).

<sup>999</sup> Al igual que Curling, Fernando Jones también defendió en la revista del Centro a la “gente de color”. JONES, Fernando, «Instantáneas», *Surco*, I, 3 (octubre de 1940), p. 16; e «Instantáneas», *Surco*, I, 7 (diciembre de 1940), pp. 15-16.

<sup>1000</sup> MONGE ALFARO (1943: 126).

<sup>1001</sup> LÁSCARIS (1975a: 93). A cuenta de la provincia de Limón, Láscaris recuperó algunas manifestaciones literarias del folclore patrio: “Costa del Caribe / de un verde limón, / sin indios, sin blancos, / toda en calor, prieta en arreboles / morena color”. LÁSCARIS (1975a: 96).



Con estas propiedades la comunidad negra limonense –y con ella la del conjunto de Costa Rica– quedaba ante los ojos del filósofo español legitimada como parte integrante de la nación y merecedora por ello del derecho a la ciudadanía y a la plena participación política, dotada además de libertad para moverse y establecerse en cualquier rincón del territorio nacional.<sup>1002</sup>

Un par de últimos apuntes sobre cómo interpretó Láscaris la presencia de la “gente de color” en Costa Rica. El primero se refiere a su toma de posición respecto a la existencia o no de racismo en el país. En ese sentido su respuesta fue, en el mejor de los casos, ambivalente, pues si de un lado admitió la desigual consideración por parte del Estado de las diferentes etnias que con su esfuerzo habían contribuido a la formación de la Costa Rica contemporánea, lo cual implicaba un expreso reconocimiento de discriminación institucional por motivaciones raciales, de otro negó la presencia de tal defecto moral en el seno de la sociedad costarricense. Disociaba así Estado y sociedad, y hacía éticamente culpable al primero y sana a la segunda. Bajo esa premisa y según se lee en *El costarricense*, la situación de desarraigo cultural y conflictividad social en una zona de predominante población negra como lo era la provincia de Limón se vinculaba a una problemática de carácter económico originada por la crisis que en las décadas inmediatas había sufrido en ella el cultivo del banano. Y aunque estaba dispuesto a admitir la existencia de casos individuales de racismo,<sup>1003</sup> la tensa situación limonense se debía a cuestiones socioeconómicas, preferentemente relacionadas con la desocupación laboral, y no raciales. Se ayudaba en esa argumentación, que hacía extensible a toda Costa Rica, de citas de autoridad como la que le ofrecía el periodista Miguel Salguero, quien había afirmado en un artículo titulado «Origen del nombre de Limón» (1960) que en el país no existía “ningún problema de tipo racial, pues los costarricenses son sumamente tolerantes con toda raza y credo religioso o político”.<sup>1004</sup> Resulta evidente que al hacer suyas afirmaciones como éstas, Constantino Láscaris erraba.

El segundo aspecto que deseo resaltar es que más allá de su mirada en exceso benévola al comportamiento racialmente segregador del conjunto de los costarricenses, el profesor de la UCR ofreció una interpretación sustancialmente positiva de la alteridad étnica existente en Costa Rica. Una interpretación que, lógicamente, contrariaba las premisas establecidas por buena parte de sus amigos de cátedra, los pensadores del nacionalismo costarricense. Así, sabemos que una de las particularidades que más agradaron a Láscaris de Costa Rica fue el ser esa nación, a su entender, un país diferente. Deudor de todo aquello que exaltase la singularidad, esa particularidad diferencial la

---

<sup>1002</sup> En relación con la movilidad geográfica de la población afrocostarricense, hasta finales del pasado siglo la historiografía que trató el tema repitió la idea de que los negros de Limón tenían prohibido legalmente subir desde la costa atlántica en dirección al Valle Central, negándoseles el cruce de una imaginaria línea Turrialba-Siquirres hacia el interior del país, limitación que la Constitución del año 1949 habría subsanado. Constantino Láscaris también lo creyó. LÁSCARIS (1975a: 27). Sin embargo, no se ha encontrado documento alguno que justifique tal creencia, y aportaciones como la ya citada de Leidy Alpízar la han desbaratado definitivamente. ALPÍZAR ALPÍZAR (2017). En cualquier caso, una de las primeras estudiosas en desmontar y explicar desde una perspectiva cultural la persistencia de ese mito en la memoria colectiva costarricense fue MURILLO CHAVERRI (1999b: 203).

<sup>1003</sup> LÁSCARIS (1975a: 28-29).

<sup>1004</sup> Miguel Salguero, «Origen del nombre de Limón», *Educación*, 21 (1960), p. 22. Cito a partir de LÁSCARIS (1975a: 94). Salguero era colaborador asiduo del diario *La Nación*.

creyó ver manifestada también –junto al convivir pacífico, la laboriosidad, el civilismo o el gusto por la libertad– en la divergencia negra de la provincia de Limón, en la otredad de un litoral caribeño que decía diferente.<sup>1005</sup> Para un creyente en el individuo y en lo muy valioso de sus peculiaridades, la idea de diferencia era en sí misma una cualidad, un factor positivo capaz de liberar al ser humano de las ataduras sociales que cotidianamente lo encorsetan. De este modo Láscaris, frente a la homogeneidad racial por la que tradicionalmente habían apostado los intelectuales costarricenses,<sup>1006</sup> apostó por la riqueza que era capaz de aportar al país la diversidad étnica de sus poblaciones. Y en ello radicó una de sus principales diferencias respecto al discurso hegemónico creado por las elites decimonónicas, redefinido y asentado por los intelectuales que durante buena parte del siglo XX en ese afán las continuaron. Aunque tampoco debemos dejarnos llevar demasiado alegremente por esta afirmación, pues para Láscaris, la significación imaginaria de Costa Rica como una sociedad mejor y diferente no se debía en último término al modo en que aquella hubiera gestionado la cuestión racial, sino, esencialmente, a constituirse como una colectividad de retraídos campesinos enmontañados. Y en esa dirección y como señaló el filósofo Alexander Jiménez Matarrita:

Láscaris parece asumir que la población costarricense conserva una cierta “unidad racial”, de tipo blanco-mestizo, que produce una homogeneidad psicológica influyente en la identidad costarricense.<sup>1007</sup>

Esa uniformidad racial y psicológica en la que Láscaris creía era, evidentemente, la que caracterizaba al campesino enmontañado.

Sea como fuese, al partir del reconocimiento de una Costa Rica en la que el origen étnico, pese al dominio de lo español, era variado (pues según escribió en su ensayo hubo “sangre india, sangre negra y sangre española”),<sup>1008</sup> el filósofo aragonés apuntó hacia un proceso de mezcla racial al que ya habían aludido algunos observadores de tiempos pasados, caso del citado geógrafo francés Elisée Reclus o, antes que él, Wilhelm Marr, viajero teutón que había visitado Costa Rica por vez primera en 1853 para luego realizar posteriores estadías en el país, resultado de las cuales fue su libro de viajes *Reise nach Central-Amerika*.<sup>1009</sup> En él y sobre el tema del mestizaje, Marr escribió líneas como éstas:

Don Rafael Escalante –así se llamaba el Don– era un hombre alto y flaco, con una nariz finamente encorvada, al cual se habría podido tomar por un vástago del tronco castellano, a no

---

<sup>1005</sup> LÁSCARIS (1975a: 92).

<sup>1006</sup> Una de las pocas voces discrepantes alzadas por los años en los que Láscaris preparaba *El costarricense* fue la de Gonzalo Chacón Trejos en su intento de construir otra identidad racial en el país, en su caso, judaizante. En *Costa Rica es distinta en hispano América. Usamerica para los usamericanos*, San José, Imprenta Trejos Hermanos, 1969, Chacón afirmaba el carácter judaico de la población de Costa Rica, una tesis que Láscaris despachó afirmando que era “opinable, como todas las interpretaciones históricas. En concreto, carece de argumentación, pues en el ensayo no se da ni una sola prueba de un solo caso concreto. No es un estudio genealógico, sino un ensayo impresionista; la lista de apellidos carece de seriedad”. LÁSCARIS (1975a: 31-32).

<sup>1007</sup> JIMÉNEZ MATARRITA (2014b: 35).

<sup>1008</sup> LÁSCARIS (1975a: 27).

<sup>1009</sup> El libro apareció publicado en fragmentos por un periódico del puerto de Hamburgo, el *Freischütz*, en 1863.

haber sido porque el color de sus uñas y el matiz de su piel delataban la mezcla de sangre india y etíope.<sup>1010</sup>

Al atender a lecturas étnicas del costarricense en línea con las aportadas por Reclus y Marr, pero también a ciertas sugerencias presentes en Moritz Wagner o Ephraim George Squier, Láscaris contribuyó a agrietar la visión canónica que la inteligencia del país centroamericano había elaborado durante el último siglo y medio de vida nacional en torno a una comunidad étnicamente blanca, y apostó en favor de una Costa Rica blanqueada, una nación en la que la discriminación racial se había hecho presente en toda su crudeza en el seno de su sociedad, anegando incluso el corpus legal que la regía. Aun sin incidir en demasía en la herida de la discriminación, negó la identidad mutilada de Costa Rica, ausentes de ella los indígenas, los mestizos, los afrodescendientes, los mulatos o los inmigrantes asiáticos, y evitó condescender con la debilidad moral de sus amigos costarricenses, muchos de los cuales se enorgullecían de su tez blanca y su pelo claro, y de las barbas de sus antepasados, características todas ellas tenidas por atributos y símbolos de su europeidad.

Cuando Láscaris escribía su ensayo, el pasado de Costa Rica estaba densamente poblado por comunidades indígenas y mulatas que durante el siglo XVIII habían laborado en régimen de sometimiento al amo blanco en las amplias estancias ganaderas del Pacífico Seco,<sup>1011</sup> por africanos que durante esa misma centuria trabajaron como esclavos en las haciendas cacaoteras de la costa atlántica y por inmigrantes de origen antillano que a partir del año 1872 habían sido atraídos por las empresas del ferrocarril y las compañías bananeras de capital estadounidense para atender, respectivamente, al tendido del camino férreo entre el puerto de Limón y la ciudad de San José y al cultivo del banano en la provincia de Limón. También en la Costa Rica de los decenios de 1920 y 1930, en la provincia de Guanacaste, en el Pacífico Central y en la costa del Atlántico, habían habitado amplias comunidades no blancas destinadas a desempeñar un rol protagónico en conflictos agrarios derivados de la creciente tensión existente entre la colonización espontánea y la apropiación legal y a gran escala de baldíos nacionales. Y, por supuesto, en su más inmediato pasado, el país había estado habitado por aquellos trabajadores de ascendencia afrocaribeña que habían participado en la huelga del año 1934 en las grandes plantaciones de la costa atlántica cantada por Carlos Luis Fallas Sibaja en 1941 en su novela de combate *Mamita Yunai*.<sup>1012</sup> Como ya dije, Constantino Láscaris era un tipo bien informado y, por ello, plenamente sabedor de todo lo anterior. A partir de ese conocimiento, en *El costarricense* replanteó la oportunidad de modificar el plácido

---

<sup>1010</sup> MARR (2004: 331).

<sup>1011</sup> El Pacífico Seco es una región natural caracterizada por un clima caliente, ventoso y seco, que ocupa la mitad norte de la costa occidental costarricense y amplias zonas del interior de su mitad sur, y que comprende la provincia de Guanacaste, el noroeste de la de Puntarenas y el occidente del Valle Central.

<sup>1012</sup> Parcialmente autobiográfica, *Mamita Yunai*, además de la denuncia de la cuestión social, singularizada en el relato de la huelga mantenida por los trabajadores de las plantaciones de banano de la UFCO, muestra la corrupción del sistema político costarricense y la manipulación electoral a la que eran sometidos los otrora orgullosos indígenas de Talamanca, sus míseras condiciones de vida material, la pérdida de su identidad cultural y la degradación de sus valores morales. El título de la novela hace referencia a la UFCO, siendo el *Yunai* la transcripción fonética al español del vocablo inglés United. Su autor, Carlos Luis Fallas Sibaja, *Calufa* (1909-1966), fue escritor, activista político y líder del Partido Comunista Costarricense.

trasfondo que una supuesta homogeneidad racial había otorgado al elitista relato fundador de la república. En su ensayo y frente a la identidad étnica mutilada por la que apostaba la gran mayoría de la inteligencia nacional, Láscaris esgrimió la identidad múltiple, indígena, española y negra de Costa Rica. Lo hizo, claro, desde la medida, con la voz pausada, sin ánimo, como el mismo escribió, de “molestar a los costarricenses”.<sup>1013</sup>

---

<sup>1013</sup> LÁSCARIS (1975a: 476).

## 7. “La Suiza centroamericana”

### Resumen

1. La idea de la excepcionalidad de Costa Rica se extendió hasta ver a esta nación semejante a Suiza, imagen que se convirtió en otro mito fundacional al servicio del discurso del nacionalismo costarricense. Repaso cómo la pasión extranjerizante de los liberales costarricenses los llevó a recurrir a esa representación de su país como “la Suiza centroamericana” (imagen creada en 1858 por dos viajeros europeos, Félix Belly y Thomas F. Meagher), y cómo se difundió ésta a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX gracias a la llegada de intelectuales europeos a Costa Rica y a los viajes realizados a Suiza por destacados ciudadanos costarricenses. 2. Presento en la persona del educador Mario Sancho Jiménez y en su ensayo *Costa Rica, Suiza centroamericana* (1935), la primera voz crítica con el referido tópico. A continuación, enjuicio lo expuesto en esa obra atendiendo a los avances políticos y sociales ocurridos por esos años en Costa Rica, cambios que Sancho no reconoció. 3. Para comprender mejor la potencia del factor geográfico en la idea de excepcionalidad costarricense (y, por ende, en el discurso nacionalista en Costa Rica), comparo su uso con lo sucedido en las otras dos naciones también consideradas las “Suizas americanas”: Uruguay y Chile. 4. Valoro el tratamiento dado por Láscaris a la metáfora de “la Suiza Centroamericana”, tópico que consideró falso y vacío de contenido, dado que según él en nada se parecían ambas naciones. Como en el caso de la homogeneidad étnica, en eso se separó del grueso de pensadores nacionalistas costarricenses.

### **7.1. La creación y el asentamiento del mito de la excepcionalidad costarricense (1840-1930)**

Tan importante resultó para la elaboración del discurso nacionalizador costarricense la creencia en la blancura de la población como la impresión compartida de ser Costa Rica un país diferente a los de su más inmediato entorno y equiparable, por sus virtudes innatas, a la montañosa Suiza. Derivado de ello y por la relevancia de esa nueva comparación fundacional, merece la pena dedicar un apartado a repasar la construcción de este otro mito de la república ístmica –el de una positiva excepcionalidad que la equiparaba nada menos que a Suiza–y, también, a cómo lo manejó Constantino Láscaris a lo largo y ancho de *El costarricense*. De esta forma habremos reunido dos de las más importantes divergencias presentes entre los pensadores nacionalistas y el filósofo español respecto a la identidad nacional costarricense: aquella que pivotaba en torno a la cuestión étnica –una Costa Rica homogénea en su blancura frente a otra obligada a reconocer su diversidad– y aquella que lo hacía alrededor de si Costa Rica era una especie de “Suiza de los trópicos”, con los dones que supuestamente ello suponía, o si, tal y como Láscaris pensó, no existía parangón alguno entre ambas naciones. Divergencias que, asociadas a otras que hemos venido descubriendo en el presente capítulo (el papel histórico desempeñado por ciertas formas de sociabilidad campesina, el definitivo agotamiento de una Costa Rica aldeana y patriarcal, lo bondadoso de su proceso de modernización –constreñidas, empero, sus posibilidades de desarrollar un verdadero proyecto de sociedad

moderna e industrial— y, sobre todo, lo inacabado del proceso de conformación de una identidad nacional), ayudan a definir el distinto uso que a un similar repositorio intelectual dio el aragonés frente a quienes persistían en derredor suyo en la construcción del discurso nacionalista en Costa Rica.

Sabemos de los laudatorios adjetivos que desde la década de 1840 se ofrecieron como complementos definitorios del costarricense, suficientes, sin duda, para que en el transcurso del proceso de elaboración del censo de población del año 1904 los agentes de la municipalidad de San José encargados de su cumplimentación recibiesen de ciertos encuestados, al preguntarles aquellos por su nacionalidad, la muy ilustrativa respuesta de “*costarricense, por dicha*”.<sup>1014</sup> Junto a contestaciones tan ufanas y autocomplacidas como las que Iván Molina recoge en su libro, la panoplia de esencias positivas que se fueron ligando a la imagen nacional de Costa Rica hizo surgir en ese país, mediante un proceso de extroversión intelectual que hallaba en Europa y en lo europeo su único punto de atención, la idea de la similitud entre Costa Rica y Suiza. Una idea que facilitó a las elites costarricenses, si es que en algún momento sintieron necesidad de tal sustento, desprestigiar todo atisbo de inclinación hacia políticas indigenistas y rechazar cualquier posible relación de hermandad unionista con el resto de las repúblicas centroamericanas. Se selló así una mentalidad racista, xenófoba y excluyente que se vanagloriaba de ser la costarricense una comunidad diferente al resto de los pueblos del istmo (muy especialmente por lo que se refiere a sus vecinos nicaragüenses, país con el que Costa Rica ha mantenido agudos episodios de tensión), de ser una república blanca, gobernada en democracia, civilista y respetuosa de leyes, propiedades y vidas.<sup>1015</sup> De ser, en suma, “la Suiza centroamericana”. Curiosamente, no fueron voces costarricenses las que primero establecieron la asociación entre ambas naciones. Al parecer, tal honor cabe atribuírselo *ex aequo* a dos europeos, al periodista francés Félix Belly y al ya citado Thomas Francis Meagher, quienes arribaron a la pseudohelvecia centroamericana allá por el año 1858. Cumplió así la literatura decimonónica de viajeros un nuevo e importante papel, al sembrar la semilla que promovió una de las más exitosas imágenes de los siguientes cien años en Costa Rica: la relación identificativa entre esta nación y Suiza.

---

<sup>1014</sup> MOLINA JIMÉNEZ (2015: 134).

<sup>1015</sup> La diferencia de Costa Rica respecto a sus vecinos ístmicos, percibidas sus naciones condenadas a carencias y caos, ha sido tesis recurrente en la historiografía especializada a lo largo de las últimas décadas —y, en buena medida, todavía lo es—. En esa línea se sitúan historiadores tan relevantes como Héctor Pérez Brignoli, *Breve historia de Centroamérica*, Madrid, Alianza Editorial, 1985 y Edelberto Torres Rivas, *Interpretación del desarrollo social centroamericano*, San José, Flacso, 1989, además del pionero estadounidense Dana Gardner Munro, *The five Republics of Central America*, Oxford, Oxford University Press, 1918 (*Las cinco repúblicas de Centroamérica: desarrollo político y económico y relaciones con Estados Unidos*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2003). Ha habido sin embargo historiadores que han preferido hablar de la construcción de un proceso discursivo de invención de esa diferencia. Es el caso de Víctor Hugo Acuña Ortega, quien sitúa el inicio de ese relato identitario diferencial en el instante mismo del nacimiento de la Costa Rica independiente, y lo ve maduro hacia la década 1850: “La imagen de Costa Rica se construyó en el espejo de Centro América en los primeros 50 años de vida independiente, simultáneamente con la formación del Estado. De este modo, se puede decir que los liberales, antes que fabricar una visión de la nación, lo que hicieron fue vulgarizar entre la masa del pueblo, una serie de representaciones ya elaboradas en el seno de las elites antes de 1870. En el periodo liberal, sólo se agregó el mito de “más maestros que soldados”; se subrayó la ideología racial del carácter europeo o blanco de su población y, sobre todo, se apeló a la democracia como rasgo definitorio de la nacionalidad costarricense y se abandonó definitivamente la ilusión de resucitar la Federación Centroamericana”. ACUÑA ORTEGA (2002: 218).

Belly visitó por vez primera Costa Rica con la intención de promover la construcción de una ruta canalera en la que estuviesen involucrados los estados de Nicaragua y Costa Rica. Para el francés, Costa Rica era una especie de paraíso terrenal cuyos habitantes, a través del logro de un fenómeno político y social absolutamente extraordinario derivado de “su amor al trabajo y de la familia, el respeto de la ley, la lealtad de las relaciones y la cortesía afectuosa unida a una dignidad calma”, habían sabido alcanzar el más alto escalón de la civilización cristiana. Tan era así que ni siquiera en Francia, para el periodista epítome de la cultura y la civilización europea, había comunidad humana que pudiera compararse a la costarricense. Tal vez sólo Suiza podía parecerse a la pequeña república americana, pues en ésta, como en aquella, “todo es simple, la política; las costumbres, la conducta pública y privada. La vida política de una nación es sólo el reflejo de su carácter privado”.<sup>1016</sup> Por su parte y recién llegado a Costa Rica, el irlandés Meagher escribía en 1858 una carta en la que consideraba a ese país como “la Suiza del Nuevo Mundo”. Poco después, en sus «Holidays in Costa Rica» (1859-1860), reiteraba y consolidaba esa misma idea al referirse a la nación centroamericana como una verdadera “Suiza de los trópicos”, una visión idílica según la cual el carácter blanco y europeo de la población costarricense encerraba el compendio de las virtudes nacionales, además de explicar su origen y naturaleza.<sup>1017</sup> Apenas unos años más tarde, en 1863, y ya proclamada por Belly y Meagher la idea que asociaba a ambas naciones, el capitán de navío francés Félix Sicard insistía en la comparación en un informe redactado para dar cuenta de una expedición colonizadora a Centroamérica. Se refería Sicard a Costa Rica como “la verdadera imagen de la Suiza tropical”.<sup>1018</sup>

La propagación de la idea de una “Suiza centroamericana” pudo verse reforzada con la llegada a la Costa Rica de finales del siglo XIX de una serie de profesores, científicos y académicos europeos (singularmente españoles, alemanes, suizos e italianos), llamados a colaborar en las reformas educativas impulsadas en la década de 1870 por las elites políticas liberales de aquel país.<sup>1019</sup> El contexto histórico en el que esos arribos se sucedieron fue la primera presidencia liberal de la historia de Costa Rica,

---

<sup>1016</sup> Félix Belly, *Percement de l'isthme de Panama par le Canal de Nicaragua*, Paris, Aux Bureaux de la Direction du Canal, 1858; y «La Question de l'isthme Américain. Épisode de l'histoire de notre temps. III», *Revue des Deux Mondes*, XXXe. Année, Seconde Période, Tome Ving-hutième (1860), pp. 865-902. Cito a partir de SOTO-QUIRÓS (2008b).

<sup>1017</sup> Thomas Francis Meagher, «Holidays in Costa Rica», *Harper's New Monthly Magazine*, vol. XX (décembre 1859), pp. 8-38. Cito a partir de SOTO-QUIRÓS (2008b).

<sup>1018</sup> Informe de Félix Sicard (1863), p. 10. Cito a partir de SOTO-QUIRÓS (2008b).

<sup>1019</sup> Ángel Ruiz trata las dimensiones ideológicas y educativas de las influencias de esos científicos europeos (en especial de los provenientes de Alemania, Suiza e Italia) y sus aportaciones en el campo de las matemáticas y las ciencias costarricenses de la segunda mitad del Diecinueve. RUIZ (2000). La historiografía nacional había abordado tempranamente el asunto en la persona del ya citado Luis Felipe González Flores y su *Historia de la influencia extranjera en el desenvolvimiento educacional y científico de Costa Rica* (1921). El costarricense no fue en absoluto un caso aislado en el contexto de la América Latina decimonónica. Tal y como afirma Carlos M. Rama, en México destacó la figura del maestro gallego Telesforo García, quien colaboró con Gabino Barreda y Justo Sierra y fomentó la amistad hispanomexicana, así como la del pintor catalán Pelegrín Clavé, director de la prestigiosa Academia de San Carlos; en Argentina la de José María Torres, desde 1870 director de la Escuela Normal Nacional de Profesores de Paraná; en Cuba el frenópata y pedagogo catalán Mariano Cubí Soler, quien en 1831 fundó la *Revista Bimestre* de la cubana Real Sociedad Económica de Amigos del País y fue asiduo del líder nacionalista José Antonio Saco; y en Paraguay las varias decenas de maestros españoles reclutados para impartir clases en la década de 1870 en las escuelas públicas del país. RAMA (1982: 289-294).

sucedida entre los años 1870 y 1882 bajo la impronta de Tomás Guardia Gutiérrez. La mencionada traza migratoria posibilitó el viaje a tierras americanas de eruditos de la talla de Renard Thurmann, Paul Biolley o Henri-François Pittier. El primero de estos hombres, Thurmann, era un notable pedagogo que había ejercido la cátedra de literatura y filosofía en el Liceo Central de Porrentruy antes de arribar a Costa Rica allá por el año 1875 para ocupar de manera interina la dirección del recién creado Instituto Nacional de Enseñanza Media de San José (1875), cargo que compaginó con el de profesor en el mismo de las materias de inglés y filosofía.<sup>1020</sup> Por su parte, Biolley llegó a Costa Rica en 1886 y fue hasta su fallecimiento en 1908 un destacado miembro de la inteligencia del país centroamericano. Escribió *Costa Rica et son avenir* (1889), obra a través de la cual el público europeo pudo conocer las, según Biolley, virtudes de Costa Rica y su brillante proyección futura.<sup>1021</sup> Y en 1887 lo hizo Pittier, profesor y máximo responsable de la creación del Instituto Físico Geográfico de Costa Rica.<sup>1022</sup> A esta nómina de científicos hay que añadir los nombres del matemático Johann Sulliger, quien llegó al Liceo de Costa Rica proveniente de la Academia Politécnica de Zúrich en 1887; el de Gustave Michaud, físico y matemático llegado al país en 1889; el de Jean Rudin, matemático, físico, geólogo y astrónomo que desde 1889 y hasta los primeros años del siglo XX fue impartiendo sus saberes por los josefinos Colegio Superior de Señoritas y Liceo de Costa Rica, además de por el Colegio San Luis Gonzaga de Cartago; o el del naturalista y botánico Adolphe Tonduz, asentado en el país centroamericano entre 1889 y 1921.<sup>1023</sup>

También ayudó a esa dinámica de fusión entre ambas naciones –Suiza y Costa Rica– viajes como el realizado en 1871 por el estudiante de leyes costarricense Manuel de María Peralta. Asentado en Ginebra, ciudad en la que trabajó como agente de emigración de Costa Rica, Peralta publicó en el órgano de expresión de la Sociedad de Geografía de Ginebra, *Le Globe*, un artículo titulado «Costa-Rica» (1871) en el que en su intento por atraer la inmigración suiza hacia ese país, aseguraba que de sus 165.000 pobladores, 141.000 eran “católicos, blancos hispanoamericanos (civilizados)”, 7.000

---

<sup>1020</sup> En *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* indica Láscaris, basándose precisamente en la obra antes citada de González Flores: “Renard Thurmann, suizo. Doctor en Filosofía, teósofo, fue contratado en 1875. Su contrato fue rescindido en 1876. En 1875 publicó en “El Costarricense” una serie de artículos sobre *De los principios y del método en la Filosofía de la Historia*”. LÁSCARIS (1965: 121).

<sup>1021</sup> Paul Biolley, *Costa Rica et son avenir*, Paris, A. Giard, 1889. El relato de Biolley fue traducido al inglés, *Costa Rica and her future*, Washington, D.C., Judd & Detweiller Printers, 1889, y al alemán, *Costa-Rica und Seine Zukunft*, Berlin, Thormann & Goetsch, 1890. SOTO-QUIRÓS (2008b).

<sup>1022</sup> Carlos Cruz analizó la labor realizada por Pittier en la Costa Rica de finales del siglo XIX y comienzos del XX en los campos de la botánica y la geografía, pero también sus contribuciones en áreas de la lingüística, la etnografía y la historia. CRUZ MELÉNDEZ (2018).

<sup>1023</sup> Cabría sumar a esta lista ciertos costarricenses de ascendencia suiza, como el profesor Carlos Borel o el escritor y miembro de la Generación del Olimpo, Carlos Gagini (1865-1925). Gagini fue autor de *La caída del águila* (1920), novela de ciencia ficción y connotaciones arielistas en la que se presenta a una coalición de héroes de distintas nacionalidades, “Los caballeros de la libertad”, en lucha contra el imperialismo yanqui. El libro conjuga el deseo del autor por remarcar el carácter excepcional de Costa Rica respecto al resto de países latinoamericanos (la base de operaciones de los resistentes era la costarricense Isla del Coco y su líder era nieto de Juan Rafael Mora Porras, el caudillo que en 1857 había rechazado de manera definitiva la invasión filibustera capitaneada por William Walker), con la voluntad de dar voz al sentimiento que sus elites manifestaban ante la pérdida, a partir de comienzos del Veinte, de una cierta supremacía cultural costarricense (como estamos viendo, los emergentes proyectos de formación de comunidades científicas estaban en muchos casos comandados por ciudadanos extranjeros). Aborda *La caída del águila* como novela que refleja la imagen particularista que Costa Rica quería presentar de sí misma al exterior, PAKKASVIRTA (1993: 105-106); se centra en sus aspectos de ficción literaria y en su denuncia de la pérdida de la supremacía cultural por parte de la elite liberal del país, RÍOS QUESADA (2011).



“mulatos católicos”, 3.000 indios semicivilizados pero católicos y 10.000 indios salvajes e idólatras.<sup>1024</sup> Otrosí puede decirse de la visita efectuada por el jurista y diplomático costarricense Pedro Pérez Zeledón, quien en el año 1886 escribía desde la ciudad de Zúrich al ministro de Instrucción Pública de su país, Mauro Fernández:

Es en mi opinión: Suiza el país que debiera Costa Rica tomar por modelo, tiene con nuestro país multitud de puntos de contacto en costumbres, laboriosidad, honradez, topografía, agricultura, etc.<sup>1025</sup>

Todas estas visiones, enunciadas a uno y otro lado de sus fronteras, colaboraron en los años finales del siglo XIX a forjar la ilusión de una cultura nacional costarricense. Una imagen sustentada en la reciente creación de algunos de los más significados emblemas identitarios del país, instituciones y símbolos monumentales pensados para hacer nación como el Archivo Nacional (1881), el Museo Nacional (1887), la Biblioteca Nacional (1888), el Instituto Físico Geográfico (1888), la estatua al héroe Juan Santamaría (1891),<sup>1026</sup> el monumento a la Campaña Nacional (1895) o el Teatro Nacional (1897).<sup>1027</sup> Pero más allá de lo oficial, la debilidad de esa cultura de tintes nacionalistas, en sus distintas manifestaciones, era todavía por esos años demasiado evidente: la estatua de Juan Santamaría y el monumento a la guerra contra los filibusteros habían sido elaborados en talleres franceses e importados luego hasta Costa Rica; para poder apreciar el cuadro *La quema del mesón*, homenaje del pintor Enrique Echandi al acto heroico de “el erizo” en la nicaragüense población de Rivas, hubo que esperar al año 1896; para poder leer las dos primeras novelas costarricenses, *El Moto* y la ya citada *Las hijas del campo*, ambas de Joaquín García Monge, al 1900. Una debilidad que como antes señalé

---

<sup>1024</sup> Manuel de María Peralta, «Costa-Rica», *Le Globe. Mémoires de la Société de Géographie de Genève*, Tome Sixième, Tome X (1871), pp. 15-30. Antes que el joven agente costarricense viera publicado su artículo, el director de correos de Ginebra y miembro de la citada sociedad geográfica, Kalt Kultbrunner, escribió en un tono muy similar «Notices sur Costa-Rica», *Le Globe. Mémoires de la Société de Géographie de Genève*, Tome Sixième (1867), pp. 257-315. En él consideraba que de los 150.000 habitantes de Costa Rica, entre 125.000 y 130.000 eran blancos, 10.000 mestizos, 7.000 indios de pura sangre y 1.000 negros libres. Agregaba que la “proporción de blancos es como se ve mucho más fuerte que en los otros Estados de América Central”. Cito a partir de SOTO-QUIRÓS (2008b).

<sup>1025</sup> «Carta del Lic. Don Pedro Pérez Zeledón sobre su viaje a Europa en 1886 (Zúrich, 1º de agosto)», *Revista de los Archivos Nacionales de Costa Rica*, V, 11-12 (noviembre-diciembre de 1941), pp. 630-631. Cito a partir de ACUÑA ORTEGA (2002: 226-227). Además de Zúrich, Pérez Zeledón visitó las ciudades suizas de Basilea, Berna, Friburgo, Ginebra y Liestal. También estuvo en Bruselas y en París.

<sup>1026</sup> Juan Santamaría (Alajuela, 1831-Rivas, 1856), es uno de los dos personajes reconocidos oficialmente en Costa Rica como héroe nacional (el otro, el presidente Juan Rafael Mora Porras). Se atribuye a Santamaría, también conocido como “el erizo”, la quema durante la Campaña Nacional de un mesón en Rivas (Nicaragua), el 11 de abril de 1856, en el que se guarecían tropas filibusteras de William Walker. Los costarricenses ganaron la batalla y Santamaría falleció en la acción. El 15 de septiembre de 1891 se inauguró la estatua de bronce elaborada por el escultor francés Aristide Croisy en el Parque Juan Santamaría de Alajuela, además de dedicársele posteriormente un museo en esa misma ciudad (Museo Histórico Cultural Juan Santamaría) y diversas obras literarias y plásticas. Actualmente, el principal aeropuerto del país lleva su nombre. Trató los actos del centenario de su natalicio, DÍAZ ARIAS (2010).

<sup>1027</sup> Más allá de estos hitos de esa pretendida civilización costarricense, y como ellos, bases fundamentales de la construcción institucional del Estado-nación en Costa Rica, cabe añadir la creación por esa misma época de la Dirección de Estadística (1864) –que a finales de ese año confeccionó el primer censo de población del país– o la inauguración de la Academia Militar (1886). Si a ello sumamos iniciativas en obras de infraestructura pública como el tendido de las primeras líneas telegráficas (1868), telefónicas (1873) y eléctricas (1884), podemos concluir que desde la década de 1870 el Estado-nación estaba a plena marcha en Costa Rica.

a cuenta de la novela *La caída del águila* de Carlos Gagini, las elites patrias también sintieron al comprobar la pérdida de la que suponían relevancia intelectual del país. En cualquier caso y más allá del frágil resultado que hacia el año 1900 ofrecía la construcción de una tan deseada como dudosa cultura nacional costarricense, la representación ideológica de la misma se llevó a cabo con la voluntad confesa de hacer de ella una realidad equiparable a la presente en las más avanzadas naciones europeas.

Ya durante las primeras décadas del siglo XX, la filiación entre Costa Rica y Suiza halló un púlpito preferente en las páginas de ciertas revistas culturales editadas en la nación centroamericana. Ese fue el caso de *Repertorio Americano*. Con carácter general, la revista que dirigía Joaquín García Monge propició un discurso dirigido a las elites intelectuales latinoamericanas –y, por extensión, a todas aquellas capaces de informarse sobre América Latina a través del idioma español– destinado a mostrar un determinado rostro de Costa Rica, una imagen de la particularidad nacional costarricense y de su positiva excepcionalidad. Como hemos podido comprobar, por aquellos años dicha imagen tenía tras de sí una larga trayectoria y un respetable pedigrí, aspectos que tanto García Monge como los intelectuales que lo rodeaban se apresuraron a fortalecer. Tal y como recoge Jussi Pakkasvirta, quienes leyeron *Repertorio Americano* podían extraer la conclusión de que Costa Rica era blanca, democrática y progresista, de que en el país no había problemas y, caso de haberlos, que la causa era externa, pues las desavenencias en una nación tan bien avenida internamente como la costarricense sólo podían ser traídas y sembradas en ella por mano extranjera. En esa línea se encuadraron artículos como los redactados por el reputado filósofo mexicano Antonio Caso o por el historiador peruano Jorge Guillermo Leguía. Así graduaba Caso a la república ístmica en «El prestigio de Costa Rica» (1924), texto en el que la equipaba a las europeas Suiza y Bélgica, situándola, junto al Uruguay, en la cúspide de las naciones latinoamericanas:

Costa Rica, al fin. Es decir, al principio; porque, como el Uruguay, vale lo que Bélgica o Suiza en Europa. Pequeñas grandes naciones, más civilizadas que las potencias que las rodean, más integradas en su propia unidad, más felices, más humanas, más ejemplares.<sup>1028</sup>

Y así analizaba en 1927 Guillermo Leguía, por aquel entonces desterrado junto a su padre en Panamá, la peculiaridad costarricense:

Costa Rica se destaca, efectivamente, con caracteres inconfundibles en el quebrado istmo que se extiende del Darién a Tehuantepec. Diríase una apacible Suiza entre el tumulto pasional de las naciones limítrofes. Los costarricenses [...] se consideran, en cuanto a su normalidad constitucional, más cerca del lejano Uruguay que de la frontera Nicaragua, doblemente plutónica.<sup>1029</sup>

Y en apoyo de su apuesta helvética, Leguía recuperaba otros dos mitos capitales del nacionalismo costarricense, a saber, que Cosa Rica se concentraba y reflejaba en el Valle Central, y que el carácter de sus habitantes era por demás pacífico:

---

<sup>1028</sup> Cito a partir de PAKKASVIRTA (1993: 100).

<sup>1029</sup> Cito a partir de PAKKASVIRTA (1993: 99-100).

Casi nunca suena el clarín de guerra en la meseta central. Las guarniciones militares son irrisorias. Si se enciende la lucha civil, siempre triunfan la cordura sobre la pasión y el interés colectivo sobre los apetitos personales.<sup>1030</sup>

## **7.2. Un antes y un después en el mito: la *Costa Rica, Suiza centroamericana* (1935) de Mario Sancho Jiménez**

Hubo que esperar hasta bien entrado el siglo XX para que algunas pocas voces se alzaran en contra de la interpretación de Costa Rica como el fiel espejo centroamericano de la Suiza centroeuropea. Sucedió en la década de 1930, cuando el grupo de escritores radicales nacidos alrededor del año 1900 al que en varias ocasiones hemos hecho referencia (compuesto entre otros por Joaquín García Monge, Roberto Brenes Mesén, José María Zeledón Brenes u Omar Dengo Guerrero), hicieron de la impugnación del orden liberal y de la defensa de la cuestión social el eje de su discurso. Fue precisamente Omar Dengo quien, tal y como había sucedido respecto a los afrocostarricenses con su artículo del año 1927 «Bienvenidos los negros», arremetió primero contra el pensamiento dominante al referirse en noviembre de 1926 desde las páginas del periódico *La Tribuna* a lo desacertado de la equiparación entre ambas naciones, Costa Rica y Suiza:

Hay que poner fin a la leyenda de que somos un pueblo esencialmente culto, de que vivimos en la Suiza centroamericana, de que ésta es la mejor de las democracias, de que San José es un París chiquito.<sup>1031</sup>

Unos cuantos años después y en una línea crítica similar a la de Dengo Guerrero, Yolanda Oreamuno Unger situaba en «El ambiente tico y los mitos tropicales» a la “*demoperfectocracia*” como uno de los “mitos tropicales” costarricenses, ya que, según la autora, “democracia perfecta no tenemos ni hemos tenido nunca”.<sup>1032</sup> Y junto a Oreamuno hay que citar a Mario Sancho Jiménez, quien como vimos al describir el clima de pensamiento presente en Costa Rica en los años por los que Carlos Monge expuso su hipótesis historiográfica de la democracia rural, llevó a cabo, ayudado por intelectuales como la propia Yolanda Oreamuno, su particular recusación de carácter sociopolítico respecto a una realidad nacional que le resultaba profundamente incómoda.

*Costa Rica, Suiza centroamericana* puede ser considerada como una de las más genuinas expresiones de la literatura regeneracionista costarricense de la primera mitad del siglo XX.<sup>1033</sup> El texto nació de una conferencia impartida por Sancho en la ciudad de Cartago el 22 de noviembre de 1935 en la que el pensador socialista atacaba el ideal de la democracia igualitaria costarricense mediante la desmitificación del imaginario social compartido que hacía de Costa Rica la Suiza de las Américas, al tiempo que mostraba las

---

<sup>1030</sup> Cito a partir de PAKKASVIRTA (1993: 100).

<sup>1031</sup> Cito a partir de PAKKASVIRTA (1993: 108).

<sup>1032</sup> OREAMUNO UNGER (1938). Cito a partir de SAGOT y DÍAZ ARIAS (2019: 145).

<sup>1033</sup> El folleto de Mario Sancho es de particular interés para la evolución de la historia intelectual y política costarricense del siglo XX. Como señaló Iván Molina, la crítica totalizadora expuesta en dicho texto “se convirtió en una de las principales fuentes ideológicas de los jóvenes que fundaron en 1940 el Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales (origen de la futura intelectualidad del Partido Liberación Nacional). Los “centristas”, sin embargo, fueron más allá que su mentor: al recuperar sus cuestionamientos, los convirtieron en la base de un vasto proyecto para redimir y transformar a la “Suiza centroamericana”, el cual llevaron a la práctica tras la guerra civil de 1948”. MOLINA JIMÉNEZ (2004a: 284).

miserias políticas y sociales que habitaban tras la inmaculada pantalla en la que aquella era representada ante el mundo y ante su propia gente como una nación democrática. En cierto sentido, la conferencia de Mario Sancho resultó ser una recopilación de algunas de las ideas mantenidas por el autor en las páginas de la prensa diaria nacional, en las que mostraba una visión abiertamente pesimista de la reciente historia del país. Impresa y difundida inmediatamente en forma de folleto, *Costa Rica, Suiza centroamericana* abundaba en la interpretación negativa de ciertos aspectos de la realidad nacional, caso de la lentitud y coste de la administración de Justicia, la súbita transformación de las costumbres públicas y privadas de unos nuevos ricos cada día más dispuestos al dispendio, al lujo y al consumo conspicuo, lo injusto de los impuestos por el elevado gravamen que suponían para los más necesitados, los altos tipos de cambio de la moneda nacional, lo bajo de los salarios o, entre otras cuestiones, la podredumbre imperante en las sociedades filantrópicas –citaba a modo de ejemplo la instituida por las conocidas como damas vicentinas– y en ciertas entidades asistenciales y benéficas de la república –asilos y hospitales–. Como indiqué en su momento, la crítica de Sancho surgía desde una perspectiva desilusionada con el presente y el futuro del país, cuyos ideales, normas de conducta y buenas costumbres, hasta hacía unos años guías rectoras de la vida nacional, eran para aquél en el instante en el que escribía poco menos que recuerdos desvanecidos en el aire.

Desde hace algunos años anda nuestro espíritu buscándose un refugio en el pasado, en parte, –¿a qué negarlo?– por gusto del pasado mismo, pero muy principalmente por escapar a la angustia y desencanto del presente. Los tiempos que corren son en verdad aflictivos y desconsoladores. El país, hombres, instituciones, costumbres, todo anda de muy capa caída. Económicamente estamos a dos dedos de la bancarrota, endeudados hasta la coronilla, mitad por improvidencia y mitad por improbidad, con casi todas nuestras industrias arruinadas y con tan poca esperanza de salir de apuros como mucho peligro de que a la postre el acreedor extranjero, cuando vea que no podemos cumplirle la palabra, irrumpa en nuestras aduanas so pretexto de ponerlas en orden y de hacerse pagar.

Pero si el estado de las finanzas del país es malo, sus condiciones sociales y políticas son peores. Al desbarajuste económico, [...] corresponde una profunda crisis moral, en nuestro concepto más grave aún que aquél, porque asume proporciones más grandes y porque sus consecuencias afectan hasta la propia raíz de la vida nacional.<sup>1034</sup>

Esa era la cruda y desagradable realidad de la que el autor partía y desde la que lanzaba su mirada hacia el pasado de la vida republicana. Según él, durante las últimas décadas del siglo XIX los costarricenses, pese a no disfrutar en su inmensa mayoría de las ventajas de una “sociedad adelantada, ni de una vida confortable y llena de refinamientos”, pues “nuestros abuelos vivían con poca comodidad y mucha o demasiada sencillez”, habían tenido en la virtud y en la austeridad de las costumbres, en la modestia de las ambiciones y en la resignación con la que afrontaban los trabajos y privaciones propias de una existencia primitiva, la mejor hechura y fábrica de su carácter. Esos antepasados habían gozado de una virtuosa claridad de juicio, de un precioso patrimonio

---

<sup>1034</sup> SANCHO JIMÉNEZ (1935).

moral que el costarricense contemporáneo no había sabido conservar y por lo que la historia, añadía el polígrafo cartaginés, le encausaría.

Para un pedagogo regeneracionista como Mario Sancho el conglomerado de los males nacionales tenía una única receta salvífica: la educación. Mas formación y cultura eran valores por los que las clases superiores costarricenses sólo mostraban apatía y falta de curiosidad. Y no sólo las clases superiores –la clase media, decía, además de escasa “ha sido, es y será por mucho tiempo más o menos pobre”–, pues la gran masa campesina del país le daba la sensación de ser permanentemente inmune a ideas e inquietudes de orden cultural a poco que éstas rebasasen el nivel de la atrasada mentalidad que la caracterizaba, dominada como estaba por la emoción religiosa. Esa despreocupación y desapego colectivo por la educación propia y ajena, a la que sólo escapaba una minoría de “hombres cultos, amigos del arte y de los libros, comprensivos del verdadero progreso social y alentadores de gustos delicados”, impedía la real transformación del país y era una de las principales causas por las que Costa Rica no era una sociedad justa en lo social y democrática en lo político, por mucho que ambos valores pública y universalmente se proclamasen.

¿Qué interés de verdad puede alentar la masa campesina por las cosas de un régimen social que la tiene reducida a la pobreza e ignorancia? ¿Qué van a importarle a ella los enredos políticos y las bullas en que anda metida la gente de los centros urbanos? ¿Cómo habrán de interesarse en lo más mínimo por la lucha que se libra cada cuatro años alrededor del puesto, del contrato, y de la prebenda en las ciudades? ¿Acaso su experiencia no le dice que de esa lucha nunca ha sacado ni sacará jamás algo en su provecho? Mucho hace, al contrario, con tolerar que le vengan los propagandistas a hablar de política en el Club del partido o en la plaza del pueblo. [...] A nosotros esto en cambio nos causa francamente disgusto. [...] El campesino, más filósofo, contempla la comedia eleccionaria con ojos sonreídos de malicia. Comprende que en tal cosa a él no se le toma en cuenta más que a efecto de sacarle el voto, y que, conseguido esto, los políticos se acuerdan tanto de que existe como nosotros de la lista de faraones egipcios aprendida en el colegio.<sup>1035</sup>

No contribuyó por tanto el socialista Mario Sancho a fomentar el ideal de la democracia costarricense (la irónicamente considerada por Yolanda Oreamuno “*demoperfectocracia*”), ni tampoco a consolidar el gran mito patrio –en parte derivado de dicha idea– de una sociedad igualitaria y armoniosa en marcha por el camino del orden y el progreso. Antes bien, en su juicio a la política nacional afirmó que ésta estaba dominada por el poder del dinero, por los intereses contrapuestos que anidaban en el engranaje de la maquinaria electoral y por la dinámica de perpetuación de una clase política profesionalizada y apenas preocupada de otra cosa que no fuese su propia reelección. Tan lejos llegó que, aun reconociendo que los viejos usos electorales no eran buenos, su visión idealizada de una Costa Rica pretérita le hacía preferir el antiguo sistema de sufragio de base caciquil y clientelar al, según él, nefasto modelo que por aquel entonces regía en el país.

---

<sup>1035</sup> SANCHO JIMÉNEZ (1935).

Antes como ahora el pueblo iba siempre a rastras de la clase dirigente. El pueblo elegía solo electores; estos eran por lo general gamonales, es decir, hombres conocidos suyos que, si no tenían entonces, como tampoco tienen hoy, gran sentido político, al menos mostraban un criterio moral, un temple de hombres de trabajo y un tono austero de costumbres tal que hace suponer no se avinieran tan fácilmente, como se avviene ahora la masa a elegir de Padres de la Patria a un borrachín, a un petardista o a un simple vividor.<sup>1036</sup>

En realidad, la evocación a esos hombres notables de un mundo político ido sólo tenía sentido en tanto servía a Mario Sancho en su crítica al proceso de puesta en marcha en la Costa Rica de las primeras décadas del siglo de una comedia pública mediante la cual el arcaico modelo caciquil decimonónico se había transmutado, sin cambiar en nada su esencia, en moderno sistema democrático. Las apariencias democráticas eran el camuflaje adoptado por esos viejos notables, miembros de la oligarquía liberal que dominaba Costa Rica, para conservar sus fuentes de poder social, sus pingües beneficios económicos y su primogenitura en tanto que aristócratas de la cultura. Mientras, al campesino se le seguía comprando el voto o se le extorsionaba hasta lograr aquello que el patrón, el gamonal, el cacique o el político de turno pretendían. Fuera como fuese, venía a decir el publicista, eran preferibles las formas de dominación de antaño que las modernas, dado que la puesta en práctica de aquellas resultaba menos cara y daba pie a prácticas menos corruptas que las de éstas. Por otra parte, el resultado de ambos regímenes políticos, el caciquil y el democrático, era idéntico: el imperio sobre la cosa pública de una acomodada y exigua clase patricia. Con este agrio dictamen concluía Sancho su reflexión sobre “la verdad de nuestra famosa democracia”.

Curiosamente, la evocación a Suiza en el folleto de Mario Sancho se limitaba a la aparición en el título de dicho topónimo, como si su mera enunciación, en un texto en el que se decía todo lo que acabamos de repasar, bastase para desacreditar sin necesidad de mayores concreciones cualquier pretensión de buscar un mínimo parecido entre esa nación y Costa Rica. De esa forma y contrariamente a lo que escribieran en el siglo anterior hombres como Félix Belly, Thomas Francis Meagher o Félix Sicard, quienes creyeron factible identificar ambos países en virtud de ciertos valores políticos y determinadas costumbres morales comunes (por no citar los factores fenotípicos y los condicionantes geográficos), la Costa Rica de Mario Sancho, corrompida en lo político, ineficaz en lo institucional, desigual en lo económico y dominada por un decadente sistema de convivencia social, no podía jamás ser equiparada a una república helvética tenida por ejemplo mundial de democracia y prosperidad. Así y al impugnar una de las piedras fundacionales del orden liberal costarricense (la creencia de que en ese país imperaba un moderno y funcional sistema político comparable al de las más avanzadas democracias occidentales), Sancho rebajó a Costa Rica a la categoría de nación dominada por las pasiones y los vicios propios a los regímenes clientelares, una nación sin pureza de sufragio, sin libre opinión pública y en la que la impartición de justicia estaba restringida y sometida a los intereses de clase. ¿Cómo hermanar así a Costa Rica con Suiza? Con tales evidencias y como antes comenté, una vez identificada aquella con la corrupción, la estulticia y la falta de una verdadera cultura de gobierno democrático,

---

<sup>1036</sup> SANCHO JIMÉNEZ (1935).

bastaba evocar la palabra Suiza en la cabecera del ensayo para manifestar lo ridículo e imposible de asociar a esa nación con Costa Rica.

Llegados a este punto cabe preguntarse por el grado de ecuanimidad de la crítica de Mario Sancho a la situación política costarricense existente en el año 1935. Podemos tomar como baremo para enjuiciar tal asunto el índice de cumplimiento de uno de los requisitos necesarios –aunque nunca suficiente– de todo régimen que deseemos categorizar como democrático: la calidad y limpieza de su sistema electoral.<sup>1037</sup> En ese sentido hay que señalar que la diatriba de Sancho contra la construcción ideal de Costa Rica como “la Suiza centroamericana” tuvo lugar en el transcurso de un proceso de depuración y mejora del sistema electoral de ese país con el que se trataba de superar el hasta ese momento imperante esquema restrictivo propio del liberalismo doctrinario decimonónico que fijaba, entre otras limitaciones, la elección en segundo grado, la existencia de un suelo económico mínimo aplicado al potencial votante o la exclusión de las féminas. El primer paso de dicho proceso de mejora se había dado con la entrada en vigor de la *Ley de Elecciones* del año 1913, la cual establecía el voto directo, si bien determinados impedimentos para el desempeño de un sufragio libre y universal siguieron presentes, tal y como lo prueba el que no pudiesen votar quienes estuviesen en estado de insolvencia o quiebra, disposición que daba un amplio margen de maniobra a los integrantes de las distintas juntas electorales para excluir del censo a votantes presumiblemente discrepantes. No fue hasta la aprobación de la *Ley de Elecciones* de 1927 que los costarricenses pudieron ejercer en secreto su derecho al voto y dejaron de estar sometidos a la superación de una determinada barrera económica para su acceso al mismo. Aunque esto último no sucedió de forma absoluta, pues la citada norma establecía el ambiguo requisito, propio de todo sistema censitario reacio a dejar de serlo, de que los electores debían estar en posesión de “alguna propiedad u oficio honesto, cuyos frutos o ganancias sean suficientes para mantenerlos en proporción a su estado”.<sup>1038</sup> Se trataba de

---

<sup>1037</sup> La reciente historiografía sobre los procesos y mecanismos electorales en Costa Rica se ha decantado mayoritariamente por tres líneas de trabajo: la larga duración, el sufragismo y la participación o exclusión de determinados actores políticos de la contienda electoral. Ofrecen una visión global de largo recorrido el politólogo estadounidense Fabrice Lehoucq, *Lucha electoral y sistema político en Costa Rica, 1948-1998*, San José, Editorial Porvenir, 1997; Iván Molina Jiménez, *Demoperfectocracia. La democracia pre-reformada en Costa Rica (1885-1948)*, Heredia, Editorial Universidad Nacional, 2005; y ambos, desde una perspectiva novedosa que atiende al amañeo electoral, en *Urnas de lo inesperado. Fraude electoral y lucha política en Costa Rica (1901-1948)*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1999. El derecho al voto femenino fue abordado por Macarena Barahona, *Las sufragistas de Costa Rica*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1994; y Eugenia Rodríguez Sáenz, *Dotar de voto político a la mujer. ¿Por qué no se aprobó el sufragio femenino en Costa Rica hasta 1949?*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2003. Finalmente, sobre el papel de ciertos agentes políticos concretos, caso de los comunistas, Iván Molina Jiménez, «De la ilegalización a la inserción política. El Partido Comunista de Costa Rica y la elección municipal de 1932», *Revista de El Colegio de San Luis, Vetas*, 15 (septiembre-diciembre de 2003), pp. 87-109 y «La participación del Partido Comunista de Costa Rica en la década de 1930: el caso de los comicios de 1934», *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, 13 (2005), pp. 175-199. A estas contribuciones hay que sumar dos textos ya citados en el presente trabajo, ambos de Iván Molina: el primero un estudio de larga duración de los procesos electorales y el segundo sobre el papel desempeñado por los comunistas costarricenses. MOLINA JIMÉNEZ, Iván, «La democracia costarricense: una propuesta de periodización y reconceptualización (1821-1948)», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLII, 105 (enero-abril de 2004), pp. 51-60 y «Ricardo Jiménez Oreamuno y una olvidada tradición de reforma electoral en Costa Rica», *Memoria y Sociedad*, 11, 23 (julio-diciembre de 2007), pp. 43-55.

<sup>1038</sup> “Ley de Elecciones”. *Colección de leyes y decretos. Segundo semestre. Año de 1927*, San José, Imprenta Nacional, 1928, p. 160. Cito a partir de MOLINA JIMÉNEZ (2015: 26).

una nebulosa y arbitraria disposición que para el año en el que Sancho dictaba su conferencia dejaba todavía, al menos sobre el papel, ciertas dudas sobre la libertad real de sufragio masculino en Costa Rica. Y en cuanto al derecho de la mujer al voto, este aún quedaba lejos.

Hubo que esperar precisamente a la edición de su folleto en los talleres tipográficos La Tribuna para que se sucedieran nuevas reformas en el sistema electoral costarricense, la primera de las cuales tuvo lugar en el año 1936 con la aprobación del voto obligatorio, seguidas de algunas otras a cuenta de las reyertas políticas del periodo 1940-1948.<sup>1039</sup> Sin embargo, no cabe duda de que las medidas legislativas antes mencionadas del año 1913 y, muy especialmente, la *Ley de Elecciones* del año 1927, habían mejorado en mucho la calidad democrática de la nación respecto a su inmediato pasado liberal. Sucedió en Costa Rica lo que Olivier Dabène explica tenía lugar por la década de los años veinte en ciertos países latinoamericanos, cuyas capas medias y clase obrera habían obligado al viejo orden oligárquico a reformar la cosa pública y permitir el acceso al escenario político de nuevos y alternativos agentes colectivos.<sup>1040</sup> Además, y a diferencia de lo que ocurriría con muchos de esos intentos reformistas, que acabarían siendo desmantelados a la altura del año 1930 por golpes de Estado de origen militar (intentos como el protagonizado en Argentina por el presidente Hipólito Yrigoyen, en Perú por Augusto Bernardino Leguía –padre del Jorge Guillermo Leguía que vimos escribir como desterrado en 1927 en *Repertorio Americano*– o en Ecuador por Isidro Ayora), la experiencia costarricense eligió en 1932 en las urnas y por tercera vez a Ricardo Jiménez Oreamuno como su presidente. Esa continuidad en la legalidad constitucional y parlamentaria fue posible, entre otras razones, por las reformas de las leyes electorales llevadas a cabo en el país durante los años inmediatamente precedentes y cuya eficacia, aunque ciertamente mejorable, en su crítica absoluta Mario Sancho prefirió desconocer.<sup>1041</sup>

### **7.3. Una propuesta de historia comparada de tres naciones “excepcionales”: Uruguay, Chile y Costa Rica**

Comprobábamos páginas atrás que uno de los elementos que facilitaron a los intelectuales del siglo XIX asociar a Costa Rica con Suiza fue la singularidad geográfica de ambas

---

<sup>1039</sup> Iván Molina desgrana alguna de las más significativas reformas electorales de carácter positivo llevadas a cabo en Costa Rica a partir de ese momento: la implantación en 1946 de un nuevo Código Electoral que independizaba en casi su totalidad las prácticas electorales del poder ejecutivo y universalizaba la identificación de los votantes mediante registro fotográfico, la conversión a través de la Constitución del año 1949 del Tribunal Nacional Electoral en Tribunal Supremo de Elecciones, y la promulgación por la Asamblea Constituyente del *Decreto de 20 de junio de 1949, de aprobación del voto femenino*. MOLINA JIMÉNEZ (2007b: 51-53).

<sup>1040</sup> DABÈNE (2010: 54-55).

<sup>1041</sup> Ha habido historiadores que en su deseo de romper con la imagen negativa dada por la historiografía tradicional de la práctica totalidad del pasado electoral latinoamericano (según la cual la representación política moderna en esa región habría sido esencialmente un fracaso), han negado para el caso costarricense la fórmula según la cual el año 1948 sería el gozne que marcaría un antes corrupto y un después transparente en la vida política del país. Según esos historiadores, dicha fórmula habría sido usada a partir de esa fecha por los herederos del CEPN y sus aliados liberal-conservadores para alzarse como refundadores virtuosos de la democracia en Costa Rica. Y habrían tomado éstos como inmediatos antecedentes teóricos y justificantes de su postura a Mario Sancho y Yolanda Oreamuno. En esta línea se sitúa MOLINA JIMÉNEZ (2004b: 52-53).



naciones. Una idea que se trasladó al XX en boca de científicos sociales como Philippe Périer, quien en «Algunas observaciones sobre una civilización del café» consideró que los factores que hacían de Costa Rica la Suiza de Centroamérica eran su posición en el mapa, sus peculiaridades geográficas y su clima, aspectos todos ellos que, al tiempo, bastaban para explicar la diferente constitución histórica del país respecto al resto de los latinoamericanos.<sup>1042</sup> En rigor, resulta indudable que ambas naciones comparten ciertas peculiaridades físicas, tal y como puede ser su breve extensión territorial (51.100 km<sup>2</sup> Costa Rica, 41.277 km<sup>2</sup> Suiza), lo complicado de su orografía de montaña o la presencia de diversos y muy variados microclimas, cuestiones todas ellas que fueron aprovechadas por dichos intelectuales en favor de su tesis comparativa. Sin embargo y más allá de estas evidencias físicas, a lo que esos pensadores parecían referirse en último término era a una cualidad relacionada con la que podríamos definir, si tal definición fuese permisible, como desacertada ubicación geográfica de Costa Rica, razón que explicaría su excepcionalidad.

Así, quienes defendían el *ethos* suizo de Costa Rica veían con desagrado su situación geográfica, inserta en una franja de tierra históricamente ocupada por regímenes autoritarios, por pueblos dados a la violencia, por sociedades profundamente desiguales en el reparto de sus riquezas y por comunidades en las que el porcentaje de población blanca era siempre minoritario. Qué hacía, se preguntaban entonces, la racional Costa Rica, tierra de hombres de leyes y eminentes historiadores, adosada a la poética Nicaragua de Rubén Darío, a esa nación “doblemente plutónica” de la que había hablado Jorge Guillermo Leguía en la revista de García Monge. ¿Qué hacía un país de filósofos, tal y como Constantino Láscaris lo había definido en su voluminoso *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, junto a naciones mucho menos dadas al pensamiento cartesiano y racional? ¿Qué capricho del destino la había situado allí? Por esas y otras disfunciones, desde los años finales de la década de 1850 algunos de quienes elucubraron sobre el tema hubiesen querido deshacer tamaño desatino de la madre naturaleza.<sup>1043</sup> En el peor de los casos, pensaban, y si Costa Rica no podía situarse en el corazón de Europa, debería al menos haber obtenido en la lotería geográfica americana un puesto al lado de naciones como Uruguay o Chile, las cuales también gozaban, para muchos de quienes estaban dispuestos a sucumbir a los encantos de Europa, del honor de ser consideradas como las “Suizas americanas”.<sup>1044</sup>

---

<sup>1042</sup> PÉRIER (1961: 29).

<sup>1043</sup> Curiosamente, la dimensión geográfica centroamericana del país tuvo un importante peso entre las elites políticas costarricenses en el momento de fijar algunas de las referencias simbólicas de la nación, caso de su escudo. Así y a partir del emblema elegido por la República Federal de Centro América en 1823 y tras la definitiva disolución de esa entidad política en 1839, Costa Rica, al igual que las otras cuatro repúblicas neonatas, mantuvo en su escudo las principales referencias presentes en el hasta entonces compartido por todas ellas. Promulgado junto a la bandera nacional en 1848 por la administración del presidente José María Castro Madriz, tampoco cuando en la segunda mitad del siglo XIX se conformaron definitivamente las identidades nacionales diferenciadas de las cinco repúblicas logró el escudo costarricense desvincularse de esas referencias, caso de su condición ístmica, fundamento geográfico de la identidad centroamericana que se reflejó en la presencia en él de los dos océanos, de su orografía, representada en un elemento natural tan recurrente a lo largo del istmo como los volcanes, o del mantenimiento a título de leyenda del lema “América Central”. Analiza la evolución de la autorrepresentación nacional en la América Central decimonónica, CUENIN (2010).

<sup>1044</sup> Ya hemos visto que el filósofo mexicano Antonio Caso y el historiador peruano Jorge Guillermo Leguía comparaban en 1924 en *Repertorio Americano* a Costa Rica y Uruguay con Bélgica y Suiza. Algunos años después, en «Las bases de la realidad social costarricense», el profesor de filosofía de la UCR, Carlos José

Asimilar a Costa Rica con esas dos naciones, Uruguay y Chile, no era una operación gratuita, pues encontraba sentido en que ambas fueron consideradas durante décadas por naturales y extranjeros como reflejos suizos en Latinoamérica. Una valoración positiva que, en cierta forma, las situaba al margen del devenir histórico del resto de los países del área. De esta forma y a través de una supuesta distorsión de su ubicación geográfica, las tres repúblicas americanas se forjaron como nación apoyándose en el supuesto ideológico de ser las “Suizas del hemisferio occidental”.

Como no podía ser de otra manera, esas otras “Suizas americanas” lo eran por factores similares –fuesen estos reales o figurados– a los que presuntamente vinculaban a Costa Rica con la república helvética. En el caso de Uruguay destacaban como elementos comunes lo relativamente menguado de su territorio (176.215 km<sup>2</sup>), la capacidad, tenida por presente desde los años finales del siglo XIX, de resolver pacífica y mediante el recurso a mecanismos institucionalmente constituidos sus problemas internos, su prosperidad económica y la casi absoluta blancura de su población merced a la puesta en práctica a lo largo de la segunda mitad del XIX de activas políticas de atracción de inmigrantes europeos. Fue sobre todo la presencia de esos migrantes blancos lo que contribuyó a la construcción cultural de esa nación como una réplica de Suiza en América, y muy especialmente acciones como la fundación en el año 1862 por colonos suizos de la ciudad de Nueva Helvecia, en el departamento de Colonia, al suroeste del país. Ese cúmulo de circunstancias hicieron factible que los habitantes de la república cisplatina se refiriesen a sí mismos como “los suizos de América”, según expresión atribuida a los uruguayos por un viajero francés de la década de 1930.<sup>1045</sup>

En el caso chileno ocurría algo similar en función de la larga tradición de constitucionalidad del país, la consiguiente pervivencia de su sistema democrático y la presencia de una población mayoritariamente blanca –valga decir, como en el caso charrúa, blanqueada–. No debemos olvidar en relación con esto último que Chile fue la nación latinoamericana con mayor número de localidades fundadas por inmigrantes suizos, y que sólo entre 1883 y 1900 más de ocho mil familias con ese origen nacional lograron concesiones de tierras en el país austral, mayoritariamente en la región de la Araucanía.<sup>1046</sup> Sin embargo, Chile presentaba una peculiaridad que lo acercaba todavía más al modelo suizo mediante un recurso de la imaginación también aplicado a Costa Rica: la percepción, latente desde lo más tierno de su historia como país independiente, de ser una nación excepcional. Una excepcionalidad chilena en el contexto latinoamericano que ha actuado como una tesis recurrente sostenida con creciente intensidad desde el siglo XIX, al punto de terminar convertida en nuestros días en un lugar común. Tal y como afirma el historiador chileno Alfredo Jocelyn-Holt:

---

Gutiérrez, vinculó a partir de una común rotación en el ejercicio del poder político a Costa Rica con las por aquel entonces bien organizadas democracias parlamentarias del cono sur americano que eran Uruguay y Chile. GUTIÉRREZ (1961: 59).

<sup>1045</sup> QUESADA CAMACHO (2002: 219).

<sup>1046</sup> Por las fechas de las que venimos hablando, la segunda mitad del siglo XIX, Costa Rica, aunque recibió un número de migrantes suizos mucho más reducido del que llegó a cualquiera de esas dos naciones, Uruguay y Chile, y de que esa llegada fue siempre mucho más discontinua, no obtuvo como resultado, al menos en el terreno de lo cultural, menores réditos. Recordemos lo dicho sobre las aportaciones realizadas en favor del desarrollo intelectual y científico del país por figuras como las de Thurmann, Biolley, Pittier, Sulliger, Michaud, Rudin o Tonduz.

Se la encuentra en la literatura de viajeros, en la retórica conmemorativa pródiga en elogios, en los ensayos más lúcidos de nuestros historiadores, en el pensamiento nacionalista de viejo cuño o en sus versiones estratégico-comunicativas más recientes, como también en análisis contemporáneos científico-políticos en que suele compararse favorablemente a Chile con el resto de la región.<sup>1047</sup>

Y como sucedía en el caso costarricense, lo excepcional de Chile se vinculó desde muy pronto a determinados condicionantes geográficos presentes en ese país, a unos rasgos físicos capaces de transformarse en dignidades morales. En esa línea y apenas abortada por las tropas realistas la Patria Vieja (1810-1814), Simón Bolívar había inaugurado esa tradición al incluir en su «Contestación de un Americano Meridional a un caballero de esta isla» (1815) una proyección futura de Chile según la cual:

El reino de Chile está llamado por la *naturaleza de su situación*, por las costumbres inocentes y virtuosas de sus moradores, por el ejemplo de sus vecinos, los fieros republicanos del Arauco, a gozar de las bendiciones que derraman las justas y dulces leyes de una república. Si alguna permanece largo tiempo en América me inclino a pensar que será la chilena.<sup>1048</sup>

Por esos mismos años y basado igualmente en un razonamiento de origen geográfico, el eminente jurista Juan Egaña Risco afirmaba que el clima seco y relativamente frío de Chile, lo mediano de su superficie y su aislamiento tras la cordillera andina, eran factores que predisponían a la moderación de las costumbres, aconsejaban un sistema de gobierno republicano mixto y facilitaban el pacifismo. Por todo ello y según Egaña, Chile estaba en disposición de ser “la Suiza americana”.<sup>1049</sup> Y como había ocurrido en Costa Rica, algunos de quienes viajaron a Chile en el siglo XIX apostaron por esa suerte de absolutismo de lo geográfico. El norteamericano Samuel B. Johnston, tipógrafo llegado a tierras chilenas para imprimir el primer diario del país, *La Aurora de Chile*, afirmó que “Chile marcha a la cabeza de los países sudamericanos, beneficiado por un clima sano y agradable”.<sup>1050</sup>

Curiosamente, buena parte de esas consideraciones derivaban de una impronta física presente en el país andino existente también en el centroamericano: un espacio central núcleo y corazón de la nación. De esta forma, si Costa Rica se había proyectado desde el Valle Central Intermontano, epicentro del país con notorias características insulares (recuérdese la concepción robinsoniana que heredada de Miguel de Unamuno habían aceptado para el pueblo costarricense pensadores como Eugenio Rodríguez Vega, Carlos José Gutiérrez o Isaac Felipe Azofeifa), algo similar había sucedido en Chile, donde hasta la exitosa guerra de frontera que entre 1879 y 1883 lo enfrentó con Perú y

---

<sup>1047</sup> JOCELYN-HOLT LETELIER (2005: 417).

<sup>1048</sup> BOLÍVAR (1969: 80). Las cursivas son mías. Incluida en la *Carta de Jamaica*, la misiva estaba datada en Kingston, a 6 de septiembre de 1815.

<sup>1049</sup> Mario Góngora, «El rasgo utópico en el pensamiento de Juan Egaña», en *Estudios de historia de las ideas y de historia social*, Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, 1980, pp. 207-230. Cito a partir de JOCELYN-HOLT LETELIER (2005: 418).

<sup>1050</sup> Samuel B. Johnston, «Cartas escritas durante una residencia de tres años en Chile, 1811-1814», en José Toribio Medina, *Viajes relativos a Chile*, Santiago, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1962, tomo I, p. 283. Cito a partir de JOCELYN-HOLT LETELIER (2005: 419).

Bolivia, aquél se había construido dentro de los límites naturales delimitados por el perímetro de la conocida como Zona Central, planicie frecuentada por numerosos y fértiles valles y verdadero motor económico y humano del país. Así, una característica geográfica común a ambas naciones, manifestada en un espacio central foco de su desarrollo histórico, factor condicionante del desempeño del propio Estado y promotor de ciertas virtudes morales en sus habitantes, había reforzado en sus respectivas elites políticas e intelectuales y, también, en las miradas de propagandistas y viajeros extranjeros, la interpretación de aquellas como patrias distintas y, más allá de eso, excepcionales. De esa creencia en su excepcionalidad nacía que Chile y Costa Rica pudiesen alardear de ser las “Suizas americanas” y explica, para el caso de ésta última, lo que escribiera en 1886 el diplomático costarricense Pedro Pérez Zeledón en relación con que sólo cuando “entré a Suiza tuve un respiro y se amortiguó algo así como nostalgia que comencé a sentir en París”.<sup>1051</sup>

#### **7.4. Láscaris demuele el mito. Los costarricenses y los suizos se asemejan en ser “muy madrugadores”**

En las páginas precedentes he tratado de comprender mejor la potencia del factor geográfico en el ideario de la excepcionalidad costarricense (y, por ende, en el discurso nacionalista en Costa Rica), comparando su uso con lo sucedido en las otras dos naciones también consideradas como las “Suizas americanas”, Uruguay y Chile. Ahora y para dar por concluido este apartado, voy a analizar la opinión dada por Constantino Láscaris en *El costarricense* respecto a la asociación de Costa Rica con Suiza.<sup>1052</sup> Según el profesor de filosofía de la UCR, sobre ese tema era bibliografía de obligada consulta la *Costa Rica, Suiza centroamericana* de Mario Sancho, ensayo que consideraba muy bien escrito y cuya misma calidad, según él, contradecía el pesimismo en que el autor se mantenía. Una vez reconocida la valía literaria del texto del educador cartaginés, Láscaris se apartaba de éste y, con cierto sarcasmo, comenzaba a desmontar la idea de que Costa Rica era la Suiza de América Central, pues, decía, si de alguna forma ambas naciones se relacionaban era a través de sus diferencias, no de sus parecidos. Unas semejanzas que en el mejor de los casos y vistas desde lejos radicaban en dos únicas cuestiones: el no tener folclore y el pacifismo. Sin embargo, matizaba pronto el zaragozano, si bien la primera era plenamente cierta, la segunda era por definición una cuestión vacua e incapaz de resistir el más superficial de los análisis. Para él, la única nación verdaderamente amante de la paz dentro del mencionado tándem era la americana, no la europea, pues la Suiza pacífica era una creencia utópica que deshacían certidumbres históricas como el alto aprecio que desde época medieval había existido por los soldados y mercenarios helvéticos, de donde y hasta el presente, la suiza se mantenía en el tiempo como “población belicosa por excelencia”.<sup>1053</sup> Frente a ese ardor guerrero y tal y como en su momento vimos, Láscaris pensó que Costa Rica sí era nación pacífica, en línea con el tradicional discurso mantenido por los hombres cultos del país en relación con el consenso político, la concordia social y la ausencia de veleidades armadas en su vida republicana.

<sup>1051</sup> ACUÑA ORTEGA (2002: 226-227).

<sup>1052</sup> A esa idea dedicó un apartado, “La Suiza Centroamericana”, pp. 437-440.

<sup>1053</sup> LÁSCARIS (1975a: 437).

Sin abandonar el marco de fuerzas de lo político, para el intelectual aragonés las diferencias entre ambas naciones continuaban en el campo de la acción exterior (Suiza pugnaba por mantener su aislamiento internacional, mientras que Costa Rica se apresuraba a signar los tratados más exóticos), en las cuestiones financieras (Suiza era la “caja fuerte” de la economía mundial, el Estado en Costa Rica la “caja débil” de sus ciudadanos) y en la defensa de los derechos humanos (al contrario de lo que sucedía en Costa Rica, los recluidos en penales suizos eran tratados como personas, si bien y como contrapunto, Láscaris recordaba que la mujer suiza obtuvo el derecho al voto a escala nacional con veintidós años de retraso respecto a la costarricense). De esta forma y en su intento por establecer las diferencias reales existentes entre una y otra nación, Constantino Láscaris aprovechaba para denunciar algunos de los defectos que a su juicio y a comienzos de la década de 1970 todavía lastraban la política costarricense.

Por qué entonces, se preguntaba finalmente Láscaris, se venía cantando desde hacía más de un siglo que ambos países, Suiza y Costa Rica, eran almas gemelas. ¿Había algo de cierto en ello o se trataba, simplemente, de una frase hecha?<sup>1054</sup> Y de ser así, ¿qué interés existía en mantener la visión de Costa Rica como “la Suiza centroamericana”? En su respuesta apuntó que más allá del tipismo de la frase, nada sólido vinculaba a una y otra nación, de lo que dedujo que esa supuesta simetría tan sólo era la manifestación de una aspiración, una representación banal e inconsistente. Y aunque no deseaba zaherir con sus opiniones a sus anfitriones americanos, no pudiendo callar ante tan errada persistencia optó por echar mano de la retranca propia de su Aragón natal y señaló que:

después de un maduro reflexionar, creo que encontré la semejanza: tanto los suizos como los costarricenses son muy madrugadores, se levantan antes que el sol, y se van a la cama muy temprano. En todo lo demás, se parecen en ser diferentes.<sup>1055</sup>

Parece evidente que con semejante explicación la idea de “la Suiza centroamericana” era para Láscaris un tic lingüístico vacío de contenido real incapaz de velar las insoslayables diferencias existentes entre ambas naciones. Aunque, y esto no es asunto menor, el hecho de que la idea fuese incierta no mermaba en modo alguno su eficacia, como lo probaba lo reiterado de su uso tanto por quienes se tenían por hombres cultos como por el común de la población. Como tampoco resulta un asunto menor el que Láscaris supiese ver, en último extremo, que la imagen que convocaba la expresión “la Suiza centroamericana” se convertía en un síntoma, en la demostración palmaria de algunas de las disfunciones sobre las que Costa Rica construía su discurso nacional. No puedo por tanto estar del todo de acuerdo en este punto con Manuel Fernández Vílchez cuando afirma respecto al tema que ahora tratamos:

No tiene importancia si la “*Suiza centroamericana*” es una analogía con el terreno escarpado de la Suiza centroeuropea y poca cosa más; o acaso, alguna forma de recordar la neutralidad helvética en la Segunda Guerra Mundial. Se trata de modos y modas del lenguaje que

---

<sup>1054</sup> Recordemos que Láscaris también había afirmado que lo de ser la población de Costa Rica blanca era “una frase hecha”. Y sabemos lo que suele suceder con las frases hechas; que responden a una parte de la verdad, aunque no a toda la verdad.

<sup>1055</sup> LÁSCARIS (1975a: 439).

son volátiles e imprecisos, que no encierran una semántica de definiciones exactas. [...] De ahí no se puede extraer ninguna ideología, por lo que carece de importancia y consecuencia, como no sea el simple registro en el habla de ciertos grupos sociales.<sup>1056</sup>

Muy al contrario, y considero que Láscaris fue consciente de ello, la comparación entre ambas naciones fue un recurso de alto voltaje ideológico al servicio de las élites políticas y culturales costarricenses que compendió muchos de los resortes discursivos del nacionalismo en ese país –la democracia y el pacifismo, sí, pero también la civilidad, la blancura, la racionalidad de su vida pública o la excepcionalidad de la nación–. Y al abordar el estudio de esa supuesta similitud Láscaris comprendió, desde la práctica de una subjetividad atenta a las impresiones de su más inmediato entorno y en línea con las denuncias que cuatro décadas atrás habían realizado Mario Sancho y Yolanda Oreamuno, que el uso de dicho tipismo no era un asunto meramente retórico carente de trascendencia, sino una trampa argumentativa mediante la cual la clase patricia costarricense pretendía mantener vigente una para ella provechosa glosa de su nación.

Esa idealización de la sociedad costarricense nacía de la atribución a sus integrantes de una serie de valores morales que se concretaban en unos rasgos físicos –barba y bigote en los hombres, esbeltez en las mujeres, tez clara en ambos sexos– y en unos usos conductuales –formalidad en las costumbres, buena adaptación a la vida en grupo, respeto a los cauces legales de participación política– diferentes unos y otros de los que definían a los habitantes de las repúblicas vecinas. La razón de esos valores dependía, como venimos repitiendo, de la presunta ascendencia europea de dicha sociedad. Como refuerzo a esa atribución moral, los constructores del discurso nacionalista costarricense dotaron a éste de un poderoso determinismo geográfico, una de cuyas ramificaciones desembocó, precisamente, en la comparación de esa nación con Suiza. Tan poderosa llegaría a ser esa hijuela que todavía a la altura del año 1980 un pensador como Luis Barahona recurría en *La patria esencial* a ella: “Nuestro paisaje, que hasta hace poco era la envidia de los extranjeros que nos visitaban, llamando a nuestro país la Suiza de Centro América”.<sup>1057</sup> Con ese potente arsenal ideológico, confeccionado con abundantes atributos morales y una no menor carga de determinismo físico, el lugar común de “la Suiza centroamericana” pasó a desempeñar desde bien temprano un importante papel tanto hacia el exterior como hacia el interior de la nación. Hacia el exterior lo hizo bajo la fórmula de la excepcionalidad y, hacia el interior, preferentemente, con el anuncio de la homogeneidad racial. De esta manera la imagen de “la Suiza de los trópicos” aunó lo xenófobo con lo racista: de un lado y para con sus vecinos ístmicos,

---

<sup>1056</sup> FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014a: 31). Sí lo estoy, sin embargo, en las apreciaciones que personalmente ha compartido conmigo respecto a que se necesita una sociedad de desarrollo más complejo que las simples microsociedades rurales en las que hasta finales del siglo XIX se constituyó Costa Rica para poder asignar a ese país un idílico carácter democrático que le hiciera merecedor del apodo de “la Suiza centroamericana”. Como en su momento señalé, la Costa Rica sobre la que había edificado su hipótesis Carlos Monge Alfaro era una región más silvestre que de producción agrícola, más de comercio local que de tráfico integrado en el internacional, sin otro desarrollo institucional que el municipal y aquél al que obligaba la imposición de la jurisdicción colonial, sin apenas infraestructuras ni instrucción pública. Eso es simple vida rural, sin desarrollo urbano y con muy bajo grado de producción económica, organización social y aliento cultural. Se necesita una sociedad de desarrollo algo más complejo para que pueda asignársele una conciencia democrática moderna.

<sup>1057</sup> BARAHONA (1980: 46).

proyectó fuera de sus fronteras la imagen de una Costa Rica europea; de otro y para con sus propias minorías étnicas, impuso la supremacía de los costarricenses blancos respecto al resto de las poblaciones del Estado.

En cualquier caso, el andamiaje ideológico que se esconde tras la imagen de “la Suiza centroamericana” revela una de las mayores paradojas que se contienen en las diversas teorías del nacionalismo, las cuales, obsesionadas por hacer de la diferencia frente al otro su razón principal de ser, reiteran una y otra vez una misma exigencia de excepcionalidad, la cual acaba convirtiéndose en una fórmula absolutamente manida y común.<sup>1058</sup> A través de esa mecánica, la nación que aspira a ser diferente se construye a partir de unos parámetros discursivos muy similares a los empleados por aquellas que, a su vez, también creen merecer tal distinción. Vimos esa coincidencia en el uso de la noción de excepcionalidad en el caso de Costa Rica en relación con Uruguay, y sobre todo, en el de Costa Rica respecto de Chile, dado el refuerzo que la creencia en el determinismo geográfico otorgó al sentir nacional de ambos países.

Dejando esto de lado y regresando a la persona de Constantino Láscaris, no deja de ser curioso que quien promulgaba el carácter diferencial costarricense como valor supremo de esa nación, y que a cuenta de ello y sin temor a enfrentarse con la práctica totalidad de los pensadores del país había defendido la riqueza que suponía su diversidad étnica, rechazase ahora asociar a Costa Rica con Suiza como fórmula mediante la cual resaltar la excepcionalidad y el carácter diferencial de aquella. Aunque tal vez lo que sucedió fue justamente lo contrario, es decir, que Láscaris, y por encima de quienes defendían la visión filohelvética para con esa nación, se mantuvo fiel a sí mismo hasta el punto de asegurar que incluso en ese caso, el verdadero valor de Costa Rica era, precisamente, su calidad innata de nación diferente.

---

<sup>1058</sup> Así lo afirma el filósofo Alexander Jiménez al tratar el caso costarricense. JIMÉNEZ MATARRITA (2005: 955).

## 8. La suerte de *El costarricense*

### Resumen

1. Ofrezco un recorrido por la noticia editorial de *El costarricense* desde su publicación en el año 1975 hasta su por el momento última tentativa de reedición –la cual sería la novena– en 2020. 2. A continuación repaso la bibliografía crítica más relevante que en ese tiempo ha merecido la obra (Murillo, Macaya, Valembois, Jiménez Matarrita, Fernández Vílchez), centrándome en la discusión presente en varios de esos autores sobre si en ella habita una suerte de teoría de la nacionalidad aplicable a Costa Rica. Trazo una conexión entre la idea de nación como experiencia cotidiana presente en Constantino Láscaris y las formas de transmisión de la experiencia de la nación de un modo natural –“banal”– propuestas por Michael Billig, y apunto la relevancia que en la forma de pensar de aquél alcanzaron las emociones y cómo pudo afectar esto a su idea de nación. Finalizo reseñando la presencia de *El costarricense* en el reciente universo académico de Costa Rica.

### 8.1. Los intentos de reeditar *El costarricense*

En este último apartado dedicado al estudio del ensayo de Constantino Láscaris, *El costarricense*, voy a realizar, en primer lugar, un recorrido por la suerte editorial del mismo desde su publicación en octubre del año 1975 hasta el momento actual. Luego me detendré a considerar las que considero reseñas más interesantes que en ese tiempo se le han dedicado, desde las tempranas de Roberto Murillo Zamora y Enrique Macaya Lahmann, a la de finales del pasado siglo de Víctor Valembois o las más recientes de Alexander Jiménez Matarrita y Manuel Fernández Vílchez. Y lo haré tomando como elemento rector la discusión presente en varios de estos intelectuales –salvo Valembois, todos filósofos– sobre si en *El costarricense* habita una suerte de teoría de la nacionalidad aplicable a Costa Rica.

Como vimos al comenzar el presente capítulo, *El costarricense* reúne una serie de textos redactados por su autor a lo largo de más de tres lustros, el tiempo transcurrido desde la llegada de éste a San José procedente de Madrid en el verano de 1956, hasta, al menos, finales del año 1973. Sabemos de la primera fecha porque el propio Láscaris informa en el libro de que al poco de aterrizar en la capital costarricense comenzó a viajar y tomar notas sobre el país, las cuales pasaron a formar parte de la obra;<sup>1059</sup> de la última, por la referencia a un artículo publicado en el periódico *La Nación* el 23 de diciembre de 1973 con la noticia de las recetas que formaban parte del tradicional menú navideño del país y que la señora Carmen Ajoy había enviado al referido rotativo: “pollo en salsa agridulce, carne de pobre, tamal en cazuela, piña aderezada, arroz de naranja y bolitas de

---

<sup>1059</sup> LÁSCARIS (1975a: 8).



coco”.<sup>1060</sup> Así y si consideramos el tiempo que a su autor ocupó su preparación y escritura, debemos entender *El costarricense* como una suerte de obra en proceso.

También he señalado en varias oportunidades que el éxito del libro entre crítica y público fue pleno e inmediato. Algunas consideraciones ayudan a comprender tal fenómeno. En primer lugar y frente a anteriores trabajos mucho más metódicos y formales del autor, dotados de pretensiones académicas, *El costarricense* es un ensayo en el que una temática miscelánea, en ocasiones casi inconsistente, es tratada con desparpajo y llaneza. En segundo término, la obra se presentaba con un tono y un carácter amable para con los costarricenses, lo que facilitó su aprecio y lectura por parte de éstos. En ese mismo orden de cosas, el título con el que Láscaris lo había bautizado facilitaba la sintonía entre el público lector y el tema estudiado, los cuales eran, en realidad, el mismo: los costarricenses. También la presentación de aquél como un *outsider* deseoso desde el instante mismo de su llegada al país de integrarse en la sociedad que lo acogía debió resultar grata a sus anfitriones. Por último, debemos tener en cuenta que *El costarricense* es mucho más que las impresiones volátiles y superficiales de un viajero de paso. Láscaris no lo escribió de recién llegado, cuando la emoción inicial y las primeras sorpresas estaban frescas, sino durante los años transcurridos desde entonces, mediando en el proceso de redacción su cotidiana convivencia con los habitantes del país. Fruto de lo anterior, las impresiones que plasmó en él aparecen aclaradas, decantadas, enriquecidas por el tiempo, la meditación y la experiencia. Y a todos estos atributos presentes en la obra todavía debemos sumar un postrer factor que aun siendo externo a ésta resulta tanto o más relevante que los anteriores a la hora de contabilizar su éxito: la impronta que en el mundo universitario en particular y cultural en general había dejado la personalidad de su autor, un Constantino Láscaris presente en el espacio público costarricense a través de sus frecuentes apariciones radiofónicas (Radio Universidad), televisivas (los programas “Diálogos con el doctor Láscaris” en el Canal 7, propiedad de la Asociación Nacional de Fomento Económico, y “Cátedra Constantino Láscaris”, en el Canal 13 de la televisión pública) y de sus escritos en prensa (especialmente en *La Nación*).

Más allá del triunfo inmediato alcanzado por su edición príncipe, si deseásemos ofrecer algunos de los siguientes hitos editoriales de *El costarricense* deberíamos remontarnos al día 11 de febrero de 1980, cuando apenas transcurridos siete meses del inesperado fallecimiento de Constantino Láscaris, el Consejo Directivo del Centro de Estudios Generales de la Universidad Nacional (UNA) aprobó en su primera sesión ordinaria anual el denominado “Proyecto Láscaris”. El proyecto, del cual hablamos en el capítulo anterior, se articuló en dos grandes objetivos: la creación de la Biblioteca Constantino Láscaris –la cual, recordemos, se inauguró el miércoles 26 de noviembre de 1980– y la publicación de las obras completas del filósofo aragonés –en puridad, de su obra costarricense, pues de su etapa española nada se decía en aquél–. Incluido entre los títulos de la citada Biblioteca, el “Proyecto Láscaris” contemplaba la ejecución en el plazo de un par de años de la reedición de *El costarricense*. Sin embargo, ni la UNA ni la Universidad Estatal a Distancia (UNED) llevaron a cabo el plan, y al igual que había sucedido con la primera edición del año 1975, ninguna de las sucesivas reediciones de la

---

<sup>1060</sup> LÁSCARIS (1975a: 260).

obra (1977, 1980, 1981, 1983, 1985, 1989, 1992 y 1994) apareció con sello editorial costarricense, sino bajo el centroamericano de EDUCA.

Agotada la hasta por el momento última reedición (1994), comenzó a ser difícil encontrar el ensayo en las bibliotecas costarricenses y todavía más en los anaqueles de las librerías del país. Al parecer, incluso en los establecimientos de libros usados era espinosa tarea conseguirlo. Esa circunstancia no impidió, sino que más bien acrecentó, el que siguiese siendo un libro demandado tanto por el lector común como por los miembros de la comunidad académica nacional. En un nivel diferente, un más fácil acceso a *El costarricense* se hizo necesario a causa de las menciones más o menos frecuentes y los estudios más o menos profundos que desde finales del siglo XX comenzaron a hacerse del ensayo, los cuales renovaron su situación de actualidad. De ellos me ocuparé en breve.

Antes, sin embargo, debo concluir esta noticia editorial añadiendo que tras unos años en los que la obra permaneció agotada, se puso finalmente en marcha el proceso de publicación de una nueva reedición, la novena. Según lo aprobado por el Consejo Editorial de la UNED en sesión celebrada el 5 de abril de 2017, decisión ratificada el inmediato día 22, se firmó un contrato de edición entre esa universidad, representada por su rector, Luis Guillermo Carpio Malavassi, de un lado, y, de otro, la familia de Constantino, en las personas de su primogénita, Ana Isabel Láscaris-Comneno Slepuhine, y el marido de la segunda de sus hijas, Tatiana, promotora en 1980 del “Proyecto Láscaris” y ya fallecida.<sup>1061</sup> En él se estipulaba la puesta en circulación de una primera edición de mil ejemplares en el plazo máximo de dos años desde la firma del acuerdo y de tantas reimpressiones como a partir de su publicación y durante los siguientes cinco años la UNED estimase conveniente realizar. El formato del libro podía ser impreso, electrónico o en ambos. Distintos imponderables han contribuido a que concluido el año 2020, esa nueva edición no esté circulando por las calles: cambios personales en el Consejo Editorial de la UNED parecen ser la causa. Se la espera de inmediato.

## **8.2. La fenomenología, el “nacionalismo banal” y el enfoque emocional, contrapesos a una teoría de la nacionalidad**

Desde 1975 *El costarricense* ha sido considerado un texto importante de entre los que se han ocupado en definir qué es Costa Rica y qué sus habitantes, los costarricenses. En ese tiempo, además de reseñas en prensa periódica, el libro ha congregado un no desdeñable caudal de artículos en revistas especializadas, de los más significativos de los cuales paso ahora a ocuparme y con los que cerraré el presente y último capítulo de mi investigación. Así, lo primero que hay que decir en relación con tales noticias es recordar que tal y como expuse en el capítulo precedente, al poco de fallecer Constantino Láscaris y con motivo de las bodas de plata de la publicación que él había ayudado a fundar a su llegada a San José, la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, el consejo de redacción de ésta, encabezado por su director, Rafael Ángel Herra, con Álvaro Zamora como secretario y Roberto Murillo, Fernando Leal, Plutarco Bonilla, Luis Camacho y Edgar Roy Ramírez

---

<sup>1061</sup> *Contrato de edición de El costarricense* (2017). Tanto su hija Ana Isabel como su yerno figuran en el documento en calidad de derechohabientes. El acuerdo se acompañó de otro similar para la publicación de la tercera entrega de su trilogía de historia de las ideas en Centroamérica. *Contrato de edición de Las ideas contemporáneas en Centroamérica 1838-1970* (2017).

como redactores, junto a Daniele Trottier en calidad de asistente, decidió homenajear en su primer número semestral del año 1982 a quien además de miembro fundador había sido durante dieciséis años, entre julio de 1957 y junio de 1973, su director.

De los seis intelectuales que en ese número de la revista universitaria glosaron diversos aspectos de la vida y obra de Constantino Láscaris (los citados Herra y Murillo, junto a Enrique Macaya Lahmann, Jorge Vega Rodríguez, José Guillermo Malavassi Vargas y José Alberto Soto), sólo Murillo y Macaya se detuvieron en sus contribuciones a contemplar *El costarricense*. Como ya sabemos, el conservador Roberto Murillo fue uno de los miembros de la academia filosófica costarricense que dio la cara por el liberal Constantino Láscaris una vez éste falleció. En muestra de ese afecto, prueba a su vez de una antigua deuda discipular, Murillo dedicó tres artículos a Láscaris que serían publicados en el periódico *La Nación* y posteriormente reproducidos en el referido número de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* en homenaje a su memoria. Fue precisamente en la primera de esas contribuciones en la que Murillo mencionó, aunque de manera bien sucinta, a *El costarricense*. En ella y bajo el título «Constantino Láscaris», afirmaba que el filósofo español había decidido tomar conciencia de su nuevo hábitat apenas llegado a Costa Rica y que de esa voluntad nació, entre otras obras, ese “libro, curioso, penetrante y un tanto deshilvanado, tan simpático, titulado *El Costarricense*”.<sup>1062</sup> Aseguraba también Murillo que el texto de Láscaris descubría a una nación que se había manifestado históricamente muy por delante del Estado, y que la Costa Rica de los años setenta era un país desarrollado abocado a conocer en la siguiente década los avances de la automatización.<sup>1063</sup> La primera opinión de Murillo concordaba bien con lo escrito por Láscaris en *El costarricense*, esto es, que el Estado en Costa Rica iba a rezago de sus ciudadanos. No parece sin embargo que estuviese tan ajustado en su segunda apreciación, pues el alumno no supo reconocer el nivel de incertidumbre que su mentor académico había otorgado a la fase final del proceso de modernización que desde la década de los sesenta se estaba produciendo en Costa Rica. Como vimos en su momento, Láscaris intuyó la tensa relación existente entre el mundo que se iba y el que estaba por venir, así como las posibilidades reales –y no el simple y bienintencionado deseo– de que lo mejor de ese nuevo mundo se hiciese efectivamente presente en la futura sociedad costarricense. Esa mirada, plena de escepticismo filosófico, escapó a la sensibilidad de Murillo.

La remembranza de Roberto Murillo iba seguida en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* de la de Enrique Macaya. Casi veinte años mayor que el español, fue siendo Macaya decano de la Facultad de Ciencias y Letras de la UCR cuando aquél resultó contratado como profesor en su Escuela de Filosofía. Compañeros de docencia y amigos a partir de ese instante, en alguna ocasión y según figura en *El costarricense*, Láscaris pidió consejo al centroamericano para la redacción de dicha obra.<sup>1064</sup>

---

<sup>1062</sup> MURILLO (1982: 80). El texto había aparecido al poco de fallecer Láscaris en la entrega correspondiente al día 17 de julio de 1979 del periódico *La Nación*.

<sup>1063</sup> MURILLO (1982: 80).

<sup>1064</sup> LÁSCARIS (1975a: 201).

Con el mismo encabezamiento que en el caso anterior, «Constantino Láscaris», Enrique Macaya valoró más y entendió mejor el texto del aragonés de lo que lo hiciera Roberto Murillo. Se percató del intento que habitaba en aquél, un *outsider* en tierra extraña, de profunda e insistente identificación con Costa Rica y los costarricenses, una identificación, añadía Macaya, intuitiva antes que científica, basada en vivencias personales y experiencias íntimas antes que en la aplicación de métodos disciplinares y rigurosos fundamentos de análisis. Es por ello por lo que de entre el conjunto de la producción escrita del filósofo español, Macaya decidió sentir una especial preferencia por *El costarricense*, libro al que sin negarle inconsistencias y altibajos definió como la difícil interpretación, realizada con trazo elegante y delicado, de todo un sentir nacional. Inclinado a ver en Láscaris un liberal más de estilo que de ideología, más próximo al anhelo de equilibrio, ponderación y claridad latinos que al combate político que el modelo de liberalismo a la francesa representaba, Macaya hizo de *El costarricense* parte de un discurso patrio introspectivo y complejo y lo situó como innegable libro de cabecera. A su parecer:

No es, en modo alguno, el ensayo de un tratadista austero y dogmático; por el contrario, es un libro siempre de encuesta, disperso y ágil; de encuesta, porque sólo el liberalismo en la hora de ahora, la permite; disperso, porque necesariamente, el encuentro tuvo que ser por todos los caminos del país y hasta en sitios escondidos; ágil, digo en fin, porque está escrito con mucho talento. El desglose del tema pudo llegar, por momentos, hasta lo inconsútil, pero el conjunto del libro es sencillamente delicioso.<sup>1065</sup>

Hubieron de trascurrir más de tres lustros para que el texto de Constantino Láscaris mereciese una nueva recensión crítica por parte de la academia costarricense. Aunque ésta no llegó de la mano de un oriundo de ese país, sino del belga Víctor Valembois, licenciado en Filología por la Katholieke Universiteit Leuven (KUL) y doctorado en Hispánicas por la Universidad de Madrid, quien desde la década de los setenta ejercía como docente en la UCR (no confundir esa universidad, la KUL, de habla neerlandesa, con la Université Catholique de Louvain, de lengua francófona, en la que tantos hombres cultos costarricenses habían estudiado, desde los hermanos Jorge y Claudio María Volio Jiménez –el primero político reformista y el segundo obispo–, a monseñor Víctor Manuel Sanabria y Arnoldo Mora, sin olvidar al indignado espectador de la película *Les cinq sous* y su palenque indio, el joven Jorge Mullner). La recensión de Valembois tuvo lugar, de nuevo, en la revista que el aragonés fundara en la UCR, donde aquél publicó «La búsqueda humanística en siete círculos concéntricos (Constantino Láscaris por dentro)» (1999). Escrito desde el cariño por quien fuera su compañero de profesión, el texto trataba de analizar la personalidad del filósofo a través del dibujo de las siete imaginarias órbitas que, como los anillos del tronco de un árbol, habían conformado, al parecer de Valembois, la naturaleza de Láscaris. Y en ese empeño abundaban las referencias a *El costarricense*: sucedía cuando el autor recurría a dicha obra para señalar el deseo de Láscaris, apenas llegado a San José, de ser un “costarricense más”, o cuando al hablar de su inconfundible

---

<sup>1065</sup> MACAYA LAHMANN (1982: 85). Como en el caso anterior, el texto había formado parte de un primer homenaje a Láscaris aparecido en *La Nación* el 19 de agosto de 1979.

raíz española lo definía, porque simplemente no podía dejar de serlo, como un “español trasplantado”.<sup>1066</sup> En relación con ese rasgo de españolidad en Láscaris, el belga ponía como ejemplo las múltiples referencias culturales que *El costarricense* presentaba de su mundo originario:

Entre los elementos literarios hispanos que a cada rato, como flores silvestres, aparecen en su descripción, menciono por ejemplo el caso evidente de *El costarricense*. Este libro se encuentra salpicado de notas a pie de página, cantidad de las cuales se refieren a autores como Quevedo, Calderón de la Barca y sobre todo el gran Lope de Vega.<sup>1067</sup>

De esta alusión al sustrato de cultura española sobre el que crecía Láscaris derivaba Valembois la idea de que toda la reflexión presente en *El costarricense* estaba marcada por la disputa entre lo universal y lo local. Y a través de esa apreciación establecía un curioso paralelismo entre el escritor cubano Alejo Carpentier, nacido en Lausana aunque muy pronto trasladado junto a su familia a La Habana, y el zaragozano Constantino Láscaris, trasplantado a San José.

*El costarricense* se caracteriza así por la misma tensión entre el *allá* y el *acá*, sustancial también en la obra de Alejo Carpentier. En efecto, entre este autor cubano y el pensador naturalizado costarricense puede verse un significativo paralelismo. Ambos fueron educados en términos europeos, occidentales. Aterrizados por alguna circunstancia al Nuevo Mundo en sendas partes, lo viven intensamente, se integran con alegría, pero no pueden dejar de auscultarlo y describirlo –uno por las letras, otro vía el ensayo– con los lentes de su formación y visión del mundo originarios. Lo occidental y lo universal no son sinónimos.<sup>1068</sup>

Extranjero en Costa Rica como Láscaris, Valembois supo percibir que el español había intentado a través de la minuciosa descripción de las vivencias cotidianas de un determinado pueblo, el costarricense, realizada con los instrumentos intelectuales propios a un hombre culto europeo, cristalizar la experiencia del ser humano universal. Aparecía ahí esa tensión entre “el *allá* y el *acá*” que el filósofo belga decía Láscaris había afrontado con una óptica profundamente humanística y liberal. Desde esa perspectiva *El costarricense* se transformaba en manos de Víctor Valembois en un estudio sociológico cuyo objetivo último, pese a lo que pudiese parecer, no era local sino global, por lo que su autor, alejado en virtud de ese afán universalista de los estrechos márgenes que alientan al provincianismo, quedaba exento de la necesidad de buscar una teoría de la nacionalidad aplicable a Costa Rica que sí aparecía reflejada en los trabajos de sus compañeros y en los de muchos de sus discípulos, quienes limitados a una geografía más breve la sentían precisa como sostén de sus obras.

Desoyendo en este punto la advertencia de Valembois, el que después sería catedrático de filosofía de la UCR, Alexander Jiménez Matarrita, situó a *El costarricense* en la corriente de pensamiento que definió, tal y como vimos en su momento, como “*nacionalismo étnico metafísico*”, y a Láscaris, más por cercanía personal al grupo que había instituido dicha corriente que por completa sintonía intelectual con él, entre los

---

<sup>1066</sup> VALEMBOIS (1999: 431, 433).

<sup>1067</sup> VALEMBOIS (1999: 433).

<sup>1068</sup> VALEMBOIS (1999: 436).

“nacionalistas metafísicos”. Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca bajo dirección de la catedrática María Teresa López de la Vieja con la tesis *Filosofía y nacionalidad en Costa Rica* (2000), Jiménez Matarrita vio publicada su investigación un par de años después con el título *El imposible país de los filósofos. El Discurso filosófico y la invención de Costa Rica*.<sup>1069</sup> El trabajo pretendía ser una reconstrucción del relato intelectual de justificación de la nación costarricense llevado a cabo por las elites cultas de ese país desde los albores de la independencia hasta las décadas finales del siglo XX, y en él su autor se centraba en el estudio de algunas de las obras basales del moderno pensamiento nacionalista costarricense a las que aquí venimos haciendo repetida referencia, títulos como *El gran incógnito. Visión interna del campesino costarricense*, *El ser hispanoamericano*, *Anatomía patriótica* y *La patria esencial* de Luis Barahona, la *Historia y antología de la literatura costarricense* de Abelardo Bonilla o *El ser de la nacionalidad costarricense* de José Abdulio Cordero. Además, claro, de *El costarricense*.

La relación intelectual de Alexander Jiménez Matarrita con la figura y la obra de Constantino Láscaris ha sido larga, profunda y fructífera. Iniciada a finales del pasado siglo, cuando el todavía doctorando por la Universidad de Salamanca veía en el español a uno de los principales ideólogos de la construcción, a partir de un discurso filosófico esencialista, de la moderna identidad nacional costarricense, la atracción se mantuvo en los primeros años de la vigente centuria, tiempo en el que el ya profesor de la UCR escribió varios textos académicos en torno a aquél. Tal y como antes señalé, al incluir en su nómina de filósofos metafísicos a Constantino Láscaris, Alexander Jiménez desoyó la advertencia de Víctor Valembos respecto a que el autor de *El costarricense* debía segregarse del resto de los pensadores de su más cercano entorno por lo que al tratamiento del asunto de la nacionalidad costarricense se refería. Sin embargo y dejando por el momento a un lado las razones de esa desatención por parte de Jiménez Matarrita del parecer de Valembos, lo cierto es que aquél supo intuir una primera y primordial disconformidad entre sus “nacionalistas metafísicos” y el filósofo español, discrepancia en cuya construcción un ensayo como *El costarricense* desempeñó un rol central. Así lo expresó Alexander Jiménez:

Constantino Láscaris estuvo cerca de esos filósofos e intelectuales, y escribió sobre ellos. También escribió junto a ellos acerca de la vida social o de la historia política costarricense. Pero, a pesar de unas cuantas semejanzas, cuando intentó pensar las estructuras básicas que conforman la vida cotidiana de esa nación y el pensamiento filosófico que se había producido en ella, se movió en un horizonte de comprensión distinto al de aquellos. Sus trabajos apuntan al carácter histórico, diferenciado y, por tanto, susceptible de transformación, de la vida social y del pensamiento filosófico, y a la necesidad de pensar con cuidado lo que él llamó *procesos vitales de*

---

<sup>1069</sup> Alexander Jiménez Matarrita, *El imposible país de los filósofos. El Discurso filosófico y la invención de Costa Rica*, San José, Ediciones Perro Azul, 2002. Una crítica temprana del libro fue la de Roberto Fragomeno, que echó en falta en su tesis política la vinculación de los “nacionalistas metafísicos” con “la catequización de la democracia que proviene de una iglesia pródiga en la creación de metáforas aún más delirantes que la de los filósofos pues son del tipo “creación desde la nada” o “madre virgen”. Y tampoco debería pasarse por alto aquella metáfora de procedencia cristianomedieval que relaciona la blancura con la ausencia de pecado”. FRAGOMENO (2002: 151). El libro recibió ese mismo año el Premio Nacional de Ensayo Aquileo J. Echeverría, otorgado por el Ministerio de Cultura de Costa Rica. He citado a lo largo de este trabajo por la edición del año 2013 a cargo de la Editorial de la Universidad de Costa Rica.

*convivencia*. Resultado de ese afán interpretativo son varios libros y artículos, el más conocido de los cuales es *El costarricense*.<sup>1070</sup>

Ocurre que pese a esta importante distinción, Jiménez Matarrita mantuvo vigente la idea de la colusión de Láscaris con los “*nacionalistas metafísicos*”, una complicidad que situó preferentemente en el terreno de la metafórica nacionalizadora. En ese sentido y al analizar las imágenes espaciales que estos pensadores habían desarrollado en tanto que instrumentos y estructuras explicativas de la realidad histórica costarricense, refería la que denominaba metáfora del “valle y los labriegos”.<sup>1071</sup> Eje imaginario de la vida nacional según Jiménez Matarrita, el Valle Central debía su poderosa proyección significativa a ser objeto de una metáfora de carácter geográfico en virtud de la cual resultaban deudoras de aquél las formas de organización sociopolíticas de la nación y la idiosincrasia de sus habitantes. Una de las variantes más exaltadas de dicha metáfora consideraba el simple contacto cotidiano con el citado valle como causa suficiente para formar y fomentar el individualismo, el gusto por la libertad y el carácter pacífico del costarricense. Ligada a ésta, una segunda variante subrayaba la causalidad geográfica y climática que signaba la historia de la nación. En la intersección de ambas variantes se hallaba *El costarricense*:

En *El costarricense*, Constantino Láscaris propone tres ejes de configuración de la nacionalidad costarricense. Los dos primeros son la herencia cultural española del siglo de oro presente en el lenguaje cotidiano y el legado aborigen mesoamericano. El tercero, ligado a los rasgos de individualismo y anonimato, soporta el mayor peso y es el más significativo. Es la determinación geográfica y meteorológica producida por un proceso de “enmontañamiento” de la población, un predominio de lo agrícola, y un clima sin invierno.<sup>1072</sup>

Para Jiménez Matarrita ambas variables no eran sino expresiones levemente diferenciadas de una misma creencia por parte de Láscaris de que la vida ética, social y política costarricense venía obligada por la geografía. El resultado de ese crudo determinismo, del cual junto al filósofo español participaba el resto de los pensadores del “*nacionalismo étnico metafísico*”, habría actuado en Costa Rica como elemento constructor de la identidad nacional. Oportunamente situó ahí Alexander Jiménez a Láscaris, para quien lo geográfico era un factor de importancia suma. No obstante, lo que tal vez no acabó de apreciar el filósofo centroamericano es que se trataba de una geografía humanizada, una geografía hecha paisaje por la acción consciente del ser humano, tal y como el aragonés había expresado justo a los dos años de su llegada a Costa Rica con motivo de su ya citada participación en el XXXIII Congreso Internacional de Americanistas celebrado en San José entre los días 20 y 27 de julio de 1958. En la ponencia que presentó a dicho evento y bajo el marbete de “Continentalización y universalización de la razón”, Láscaris escribió:

---

<sup>1070</sup> JIMÉNEZ MATARRITA (2013: 63-64).

<sup>1071</sup> JIMÉNEZ MATARRITA (2013: 237-239).

<sup>1072</sup> JIMÉNEZ MATARRITA (2013: 238).

El *paisaje* no es lo dado ante el hombre. Es lo vivido por el hombre de lo dado ante él. Pero el hombre vive, de lo dado ante él, lo que él incluye en su mundo. Es decir, el *paisaje* no le es impuesto, sino que él impone el *paisaje* a la naturaleza. En consecuencia, cualquier hombre de nuestro tiempo vive un *paisaje*, resultado, en un aspecto, de sus propias estructuras mentales, y éstas, por muchas generaciones no conscientes que le precedan, están interferidas por la razón de raíz helénica.<sup>1073</sup>

De estas líneas se deriva que Constantino Láscaris y a diferencia del resto de pensadores del nacionalismo costarricense, más que de geografía habló de paisaje, al cual entendía como resultado final del proceso de enfrentamiento y apropiación por parte del ser humano del medio natural, un proceso conflictivo regido por las normas de la razón que un filósofo de raíces clásicas como el español asociaba a la cultura grecolatina. El hombre, y con él la sociedad en la que habitaba, debía entenderse, por tanto, a partir de las múltiples variaciones del paisaje, dado que aquél era el causante de éstas. Por ello Láscaris, más que como el duro determinista geográfico que Jiménez Matarrita describía en el párrafo antes citado, encaja mejor si se le enuncia como alguien que hizo del medio físico la manifestación de una realidad cultural históricamente mediada y perfectamente definida a partir de un modo concreto de la experiencia y la razón. Y una de las facetas de esa realidad cultural en la que se representaba lo geográfico, trabajada por las vivencias mantenidas en el tiempo y la experiencia razonada de quienes en ella habían vivido, era la nación.

Una cierta evolución en el pensamiento de Alexander Jiménez respecto a *El costarricense* se desprende de la lectura de dos textos ya mencionados, ambos del año 2014: «Constantino Láscaris, un intelectual desencantado» y «Constantino Láscaris y *El costarricense* (Extrañezas de un forastero en Costa Rica)». En ellos y sin negarla, el autor optó por reducir el peso ideológico que pudiera tener en Láscaris el intento de construcción de una teoría de la nacionalidad aplicable a Costa Rica y eligió a cambio un acercamiento al español a través de afirmar la presencia en él de un *ethos* filosófico de carácter racionalista y liberal. En el primero de esos textos, y si bien Jiménez Matarrita se mantenía en la idea de la sustancial colusión del pensador aragonés con los “nacionalistas metafísicos” –leyendo *El costarricense* como cima de una producción intelectual que había hecho de Costa Rica una sociedad dulcemente idealizada–, el autor ofrecía como contrapunto algunas pistas novedosas sobre las diferencias subyacentes entre aquél y éstos. La principal, que de lo expuesto por Láscaris en su ensayo se desprendía su opción por la presencia en el país de una forma de liberalismo ilustrado en el terreno de lo político y de lo cultural que Jiménez Matarrita entendía resultaba esencial para comprender de manera acertada cómo aquél había atendido al desarrollo de las ideas y formas de vida en convivencia en la nación. Mediante esa apuesta por un país ilustrado y liberal, *El costarricense*, frente a la mayoría de los títulos del “nacionalismo étnico metafísico”, habría rehuido hacer de los elementos más tradicionales de la cultura nacional la base del desarrollo histórico de Costa Rica, concediendo tal mérito, precisamente, a las partes más libres, emancipadas e iluminadas de aquella.<sup>1074</sup>

---

<sup>1073</sup> LÁSCARIS (1959: 25).

<sup>1074</sup> JIMÉNEZ MATARRITA (2014a).



Artículo aparecido el mismo año que la ponencia que acabamos de comentar, «Constantino Láscaris y *El costarricense* (Extrañezas de un forastero en Costa Rica)» representó una apuesta todavía más clara que la anterior por marcar las distancias existentes entre el filósofo español y sus conmitones centroamericanos. El texto, que la directora y máxima responsable editorial de la revista que lo publicó, *Umbral*, Julia María de la O. Murillo, definía como “sentido homenaje” y “desagravio” a la obra de Constantino Láscaris,<sup>1075</sup> abordaba *El costarricense* a partir de las suposiciones teóricas y analíticas expuestas por Alfred Schutz en varias de sus obras, concretamente en el ya citado «The Stranger: An Essay in Social Psychology». Ver en Láscaris un *stranger*, un forastero, suponía, de entrada, una forma de comenzar a alejar al filósofo zaragozano de los pensadores nativos, en línea con lo que había propuesto Víctor Valembos al anotar que tras su llegada al país aquél mantenía “inevitadamente no sólo el acento, sino la mirada del forastero”.<sup>1076</sup> Un Láscaris extraño al país que estudió facilitó a Jiménez Matarrita desgajar a éste de sus amigos, los pensadores del nacionalismo costarricense, y, de paso, de su teoría de la nacionalidad. A ello se sumaba, en un segundo escalón, el valor que concedió a la relación que habitaba en *El costarricense* entre el razonar filosófico y las formas democráticas de organización política y social, un vínculo que Láscaris había establecido a través de un *ethos* filosófico ligado al presente y del que según Jiménez Matarrita no habían participado el resto de los “*nacionalistas metafísicos*”.

Se trata de un esfuerzo interpretativo que vislumbra a la filosofía como un discurso acerca del tiempo presente. Este esfuerzo metódico y analítico es valioso más allá de las conclusiones a las que llegó Láscaris. En un cierto sentido, Láscaris es un pensador postmetafísico interesado en racionalidades históricamente situadas y en estructuras de la vida cotidiana.

Además, estaba convencido de que una comunidad política democrática ha de pasar por la crítica de las decisiones y los procedimientos mediante los cuales se organiza. Aunque no lo dijera de manera explícita, Láscaris intuía que había un lazo indestructible entre el trabajo filosófico y la vida democrática. En buena medida, la capacidad filosófica de construir y demandar argumentos es una forma de enfrentar las tendencias autoritarias, o las fuerzas ciegas que rigen a las sociedades antidemocráticas.<sup>1077</sup>

Del repaso a cómo se fue desplegando a lo largo del tiempo la interpretación que Alexander Jiménez Matarrita ofreció de *El costarricense* podemos concluir que el doctorado por la Universidad de Salamanca agrandó con el paso de los años la distancia que existía entre esa obra y el grueso del corpus textual de lo que él había bautizado como “*nacionalismo étnico metafísico*”. Paulatinamente y a partir de lo expuesto en su tesis doctoral (2000) y en la primera aparición de ésta en forma de libro (2002), fue separándose de la visión del español como partícipe de una fantástica teoría de la nacionalidad costarricense para aventurarse en la lectura de su ensayo como un título llamado a descubrir la presencia entre los naturales de la república ístmica de un pensar filosófico crítico de origen liberal e ilustrado. Para ello, afirmaba Jiménez Matarrita, Láscaris se había empeñado no en la búsqueda concreta de un determinado ser nacional,

---

<sup>1075</sup> MURILLO (2014: 1).

<sup>1076</sup> VALEMBOS (1999: 431).

<sup>1077</sup> JIMÉNEZ MATARRITA (2014b: 40).

sino en la indagación de la más abstracta relación existente entre pensamiento filosófico y comportamientos vitales democráticos,<sup>1078</sup> a la manera, podríamos añadir, de un émulo del alemán Jürgen Habermas trasladado al trópico.

Por el mismo año en el que Alexander Jiménez Matarrita publicaba su artículo en *Umbral*, apareció en la *Revista de temas nicaragüenses* el primero de una serie de trabajos en los que el también filósofo Manuel Fernández Vílchez abordaba el estudio de la figura de Constantino Láscaris. Como sabemos, el nicaragüense Fernández Vílchez había viajado a Costa Rica a finales de 1971 comisionado por la Universidad Javeriana de Bogotá y, de la mano de Láscaris, acabaría recalando en la Escuela de Estudios Generales de la UCR de la que fue profesor de filosofía entre los años 1973 y 1978. Dos fueron los textos en los que este buen conocedor del académico español realizó un análisis explícito de *El costarricense*: «Constantino Láscaris Comneno “costarricense”» (2014) y «La otra Costa Rica en que vivió Constantino Láscaris Comneno de 1974 a 1979» (2016). En el primero de ellos el autor reafirmaba la ya comentada filiación de Láscaris con la fenomenología y, más concretamente, con el pensamiento del padre de esa corriente filosófica, Edmund Husserl. Según Fernández Vílchez, *El costarricense* debe interpretarse como la expresión escrita a través de la cual el autor había manifestado sus vivencias subjetivas del paisaje costarricense, entendiendo por paisaje aquello que antes señalábamos Láscaris había definido en su ponencia del año 1958 como la elección por parte del hombre de entre los elementos escénicos que la naturaleza le presentaba de aquellos en los que posteriormente éste plasmaría su acción. Añadía Fernández Vílchez que lo que de veras importaba a Láscaris, y así se manifestaba en *El costarricense*, era su propia vivencia, su experiencia de vivir en un determinado paisaje social, y que en función de ese interés lo que deseaba era retener, mediante la escritura, la recreación de dicha vivencia como un acto consciente. Además, el que esa recreación hubiese sido ampliamente compartida por la sociedad costarricense no se debía, según Fernández Vílchez, a las cualidades literarias o intelectuales de la obra, sino a la innegable popularidad de su autor.

De tal modo que, la influencia popular que ahora se reconoce al libro *El Costarricense*, en gran parte se debe a la popularidad del “*costarricense*” Constantino Láscaris. Influencia que pervive décadas después de su muerte con expresiones de reconocimiento entre el pueblo.<sup>1079</sup>

Hasta tal grado bulliría esa popularidad que los costarricenses se “*lascarizaron*”,<sup>1080</sup> lo cual explicaría el éxito y las sucesivas reediciones del ensayo.

Pero mucho más interesante que esta idea de “lascarización”, esgrimida a modo de tardía *boutade* por Fernández Vílchez, es su formulación de un Constantino Láscaris casi apátrida. Conocedor del ensayo *El imposible país de los filósofos* de Jiménez Matarrita y de títulos como los ya citados *La patria del tico: interpretación del ser costarricense* de Jaime González Dobles y *La identidad nacional en la filosofía costarricense* de Arnoldo Mora Rodríguez, el nicaragüense arremetió contra quienes

---

<sup>1078</sup> JIMÉNEZ MATARRITA (2014b: 32).

<sup>1079</sup> FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014a: 33).

<sup>1080</sup> FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014a: 30).

querían hacer de Láscaris el exaltador de una teoría de la nacionalidad aplicable a Costa Rica. Al igual que años atrás había denunciado Víctor Valembois, Fernández Vílchez avisaba del peligro que entrañaba la que definía como una interpretación tendenciosa y corta de *El costarricense*.

Resulta una ilusión ajena a la mente filosófica de Constantino, tramar una ideología de exaltación de un nacionalismo. Si acaso, de su libro de ensayos *El Costarricense* se podría extraer una tipología completamente arbitraria, algunos rasgos culturales y hasta características observables de cierto costarricense del valle intermontano central, pero captado en un momento dado y desde cierta perspectiva.<sup>1081</sup>

Láscaris era para Manuel Fernández Vílchez una mente liberal y cosmopolita dispuesta en favor de la aprehensión de las vivencias concretas, por completo opuesto a la ideología participada por los nacionalistas románticos costarricenses y sus deseos de generalizaciones abstractas. No había existido de parte del aragonés ninguna intención de construir una especie de conocimiento sociológico, etnológico o lingüístico llamado “el costarricense”; tampoco la de atribuir raíces inalterables a unos rasgos culturales signados por un entramado histórico inexorablemente cambiante. Como remacharía en el segundo de los artículos aquí citados, mal “hacen quienes recrean unos lugares comunes, que Láscaris tomó del imaginario de la cultura valluna de décadas pasadas, bajo la forma de un nacionalismo etnocéntrico”.<sup>1082</sup> Por todo ello, no cabía tergiversar la escritura del filósofo español hasta hacerla parte de un discurso de exaltación nacionalista; no cabía atribuirle, en suma, una teoría de la nacionalidad.<sup>1083</sup>

En ese sentido y alejándonos del debate mantenido por todos estos intelectuales (Murillo, Macaya, Valembois, Jiménez Matarrita y Fernández Vílchez), podríamos decir que la forma en la que Láscaris estudió el comportamiento de los costarricenses respecto a su nación situaría su razonamiento en línea con lo expuesto por Michael Billig en su noción de “*banal nationalism*”.<sup>1084</sup> Con ella, como es sabido, el británico analizó el proceso de reproducción de la identidad nacional a través de la formulación de expresiones patrióticas cotidianas y voluntarias creadoras de un espacio en el que la nación se transmitía de un modo natural y normalizado. El hilo mediante el cual el pensamiento de Láscaris se conectaría con el de Billig sería el tono fenomenológico de su discurso, sustanciado en una atención precisa a su cotidiana convivencia con los costarricenses y del que se derivaría la creencia en la voluntaria y natural adscripción de éstos a algo definido como Costa Rica, así como la consideración de su experiencia íntima

---

<sup>1081</sup> FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2014a: 35).

<sup>1082</sup> FERNÁNDEZ VÍLCHEZ (2016: 148).

<sup>1083</sup> No sabemos que hubiese opinado Láscaris de la idea del filósofo francés Jacques Derrida de que la afirmación de la nacionalidad es “esencialmente y de parte a parte filosófica”, y que, por ello, la “auto-identificación nacional tiene siempre la forma de una filosofía que por ser representada por tal o cual acción no deja de ser una cierta relación a la universalidad de lo filosófico”. Jacques Derrida, «Nacionalidad y nacionalismo filosófico», en VV. AA., *Diseminario, La desconstrucción, otro descubrimiento de América*, Montevideo, XYZ Ediciones, 1987, pp. 27, 29. Cito a partir de VILLAVICENCIO (2005: 181). La afirmación de Derrida implica, entre otras cuestiones, que las identidades nacionales son todo menos un hecho natural, que no presentan un carácter empírico, sino eminentemente discursivo; que su representación se formula, como para el caso costarricense escribió Láscaris en el epílogo de su ensayo, como una imagen “meramente teórica”. LÁSCARIS (1975a: 477).

<sup>1084</sup> BILLIG (2014).

e individual de la patria sin la necesidad de intervención de fuerzas coactivas. Ese tono fenomenológico habría facilitado a Láscaris, mediante un proceso de abstracción intelectual que fue de lo particular a lo general, extraer las ideas rectoras de lo que para él era Costa Rica en tanto que comunidad nacional, “banal” y libremente sentida y manifestada por sus participantes.

Tampoco debemos descartar, precisamente a cuenta del papel desempeñado por las vivencias personales en la indagación sociológica de Constantino Láscaris, la importancia que en su forma de pensar alcanzaron las emociones. Y mencionar las emociones obliga, antes de proseguir, a dejar algo claro. Al asociar a Láscaris con la emocionalidad no trato de decir que éste practicase una suerte de estudio de las emociones, que participase *avant la lettre* de ese subgénero de la historia cultural que, especialmente tras el que a tales efectos ha sido considerado como el “momento emocional” por excelencia (los atentados contra los Estados Unidos de Norteamérica del año 2001),<sup>1085</sup> se ha descubierto como una corriente historiográfica en franca expansión. Lo que afirmo es que en su ensayo sobre Costa Rica y los costarricenses aplicó un enfoque emocional caracterizado por la confianza en la posibilidad de analizar el pasado y el presente de esa nación a partir del estudio de las normas emocionales que según él habían regulado su vida social. Y que creyó, además, basándose en sus propias vivencias, ser capaz de percibir el régimen de aplicación de éstas y sus manifestaciones cotidianas en la vida de los costarricenses.

Sea como fuese, lo cierto es que *El costarricense* mantiene todavía una reseñable presencia pública en Costa Rica. Buena prueba de esa significación y aprecio es, junto a la insistente demanda de su reedición, el que durante los últimos años haya sido objeto de distintos trabajos de carácter académico. En lo fundamental, en ellos se han seguido valorando similares características a las hasta aquí referidas, situándose el foco de análisis en las vertientes filosóficas, etnográficas y culturales del ensayo, pero también en la significación que en clave de identidad nacional éste posee. Informa de tales investigaciones el artículo «La educación en el pensamiento de Constantino Láscaris» (2015), en el que su autor, Luis Carlos Morales Zúñiga, recorre los distintos textos académicos y periodísticos en los que el filósofo español abordó el tema educativo (recordar lo que dijimos en el capítulo anterior sobre la enorme y constante preocupación de Láscaris por la cuestión educativa, achacable al peso que tuvieron en su formación intelectual, de mano de Eugenio Frutos Cortés y Santiago Montero Díaz, la cultura griega y la noción de *paideia*). Cita también Morales Zúñiga algunos de los trabajos que en esos últimos años habían tomado a *El costarricense* como punto de referencia, caso del par de investigaciones llevadas a cabo en el seno del “Seminario de graduación Constantino Láscaris. Pensamiento e identidad costarricense” de la Licenciatura en Filosofía de la UCR (la simple existencia de un seminario con su nombre ilustra de la impronta mantenida en Costa Rica por el filósofo zaragozano, así como también es significativo que se le ligase con el pensamiento y la identidad costarricenses). La primera de esas

---

<sup>1085</sup> Si ha de haber un lugar y un instante para el nacimiento de la historia de las emociones, un “momento emocional”, ese debe ser el sur de Manhattan en las primeras horas de la mañana del 11 de septiembre de 2001. Así lo señaló el historiador Jan Plamper en *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München, Siedler Verlag, 2012, p. 75. Cito a partir de ASCHMANN (2014: 60).

investigaciones llevó por título *Mito, censura y choteo en la obra El Costarricense de Constantino Láscaris* (2012); la segunda, *La identidad nacional a la luz de la obra El costarricense de Constantino Láscaris* (2013).<sup>1086</sup> Estos trabajos, junto a algunos de los artículos referidos a lo largo del presente apartado, nos informan de que en la segunda década del siglo XXI y transcurridos cuarenta y cinco años de su primera edición, el ensayo de Constantino Láscaris continúa interesando a la comunidad académica costarricense. Si a ello sumamos el crédito que autor y obra aún mantienen entre buena parte de la población de ese país, podemos concluir que en un grado no menor, *El costarricense* forma parte del bagaje cultural de Costa Rica y sirve a sus habitantes en su intento por comprender su identidad como pueblo y su sentido como nación.

---

<sup>1086</sup> MORALES ZÚÑIGA (2015: 153-154). Los responsables del primer trabajo fueron los estudiantes L. R. Cruz Murillo, E. P. Siu Lanzas y R. A. Soto Espinoza; los del segundo, L. Acevedo Aguirre, W. Chanto Herrera y M. Chévez Hidalgo.

## **A MODO DE EPÍLOGO: ALGUNAS PREGUNTAS Y SUS RESPUESTAS**

### **I. El discurso de nacionalización costarricense**

#### Resumen

Propongo una revisión crítica del papel desempeñado por los autores del discurso nacionalista costarricense, para lo que comienzo por relacionar los conceptos más relevantes de ese relato con la hipótesis historiográfica expuesta por Carlos Monge Alfaro en el artículo «Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII» (1937) y con la idea de nación defendida durante el primer lustro de la década de 1940 por el Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales. Luego, sitúo y valoro el discurso de esos pensadores ante el contexto histórico surgido de la guerra civil del año 1948. Finalmente, descubro reminiscencias de ese relato identitario en la Costa Rica de hoy.

A partir del año 1948 los pensadores del nacionalismo costarricense expusieron una identidad étnica, política y cultural de su país cuyos orígenes retrotraían a tiempos coloniales. Contravenían con ello los dictados de las elites sociales de la Costa Rica del siglo XIX, que habían optado por otorgar a su nación una naturaleza definida por una serie de rasgos que tenían explicación en el desarrollo sociopolítico de la nueva república independiente, sin necesidad de remontarse en su búsqueda a un primitivo tiempo colonial español. En ese sentido podemos entender el discurso de los pensadores del XX como una narración antigua en virtud de los materiales de construcción en ella utilizados, pues referían a una supuesta identidad nacional presente desde la colonia. Tal vez por ello elaboraron un relato basado en formas orgánicas de estructuración de la vida comunitaria antes que en valores de tipo político, en manifestaciones de índole biológica antes que en mecanismos de acción y reproducción social. Un discurso que suena arcaico en el que se habló, y mucho, de la identidad costarricense, pero en el que apenas nada se dijo de la ciudadanía costarricense y de las cualidades que debían acompañarla.

En buena medida lo anterior está relacionado con la vaguedad y debilidad de los conceptos usados por esos intelectuales, términos del jaez de ser, alma, esencia, espíritu o idiosincrasia nacional. Una futilidad conceptual que implicó no sólo el abandono en sus trabajos de unos sólidos referentes filosóficos, sino que también extirpó de ellos todo posible valor en tanto que intento de comprensión y explicación histórica. Un ejemplo lo

tenemos en la carencia en su discurso de nociones dinámicas del tipo evolución, cambio e intercambio, y en la abundancia, como resultado de una hipertrofia de lo identitario, de nociones analíticas estáticas, pero tan amables con el pasado, como aquellas “vigencias básicas” sobre las que escribió José Abdulio Cordero. Así, en su enfoque primó la noción de consenso en demérito de la de conflicto, lo cual puede resultar ciertamente problemático cuando se pretende analizar a grupos humanos complejos, amplios, diversos y mudables en el tiempo como son los que componen las naciones. Esa inadecuada elección conceptual impidió que el resultado obtenido por esos pensadores violase o contraviniese su inicial planteamiento en relación con la secular identidad de Costa Rica, y antes bien, lo reforzó. Contribuyó, además, dado que la idiosincrasia, el alma o el ser de la nación era extensible a todos los costarricenses y a todos los tiempos, a que una vez delimitados sus contornos y fijados sus caracteres no mereciese la pena dedicar al estudio de la historia demasiado esfuerzo. Percibir ese escenario mental y asumir su predominio en la Costa Rica del periodo 1948 a 1980 ayuda a comprender que ante tan poderosos dictados del discurso filosófico, el trabajo historiográfico quedase durante esos años reservado a un segundo plano.

Teniendo presente lo anterior es más sencillo definir algunos de los elementos de contraste entre el discurso de esos pensadores, la hipótesis historiográfica expuesta en 1937 por Carlos Monge Alfaro en su artículo «Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII» y los mensajes sobre la nación proclamados en el primer lustro de la década de los cuarenta por los intelectuales del reformismo centrista. Tres agentes históricos vinculados, y no es poca cosa, por su proximidad temporal, por la presencia de puntos de cercanía humana y por los innegables espacios de colaboración profesional existentes entre ellos. En cualquier caso, para establecer los elementos de contraste antes referidos recurriré a la relación mantenida por cada uno de esos tres agentes con el discurso identitario elaborado en Costa Rica durante el siglo XIX, aquel que se manifestó desde la década de 1830 en la pluma de protohistoriadores como el bachiller Osejo o el diplomático Molina Bedoya, hacia mediados de esa centuria en los relatos de estudiosos y viajeros extranjeros como Dunlop, Squier o Marr, y ya en la transición al XX en los escritos de los padres de la moderna historiografía costarricense, hombres como Calvo Mora, Montero Barrantes o Fernández Guardia. Un discurso, el de la Costa Rica del XIX, marcado por la asimilación de la idea de nacionalidad a las de identidad racial, gusto por la igualdad social, afán de pacifismo, respeto al orden y amor a la propiedad. Estas imágenes, gestadas por los decimonónicos y tendentes todas ellas a la virtuosa mitificación de la nación, fueron atendidas y vivificadas con esmero por los pensadores nacionalistas de la segunda mitad del siglo XX, quienes tras fortalecerlas con elementos sustraídos del pasado español, aplicaron a su redefinición un mayor interés que el expresado en 1937 por Monge Alfaro y un menor afán crítico que el mostrado por los intelectuales adscritos al reformismo que defendía el Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales. Esa idea mítica de la nación presente en los pensadores nacionalistas, en menor medida en Monge Alfaro y apenas en el CEPN, es el primer elemento de contraste entre las posiciones de estos tres actores.

Posiblemente debido a esa inicial diferencia, la profunda intencionalidad ideológica del discurso generado por esos pensadores rebasó en mucho los propósitos

eminentemente historiográficos presentes en la hipótesis de Carlos Monge e, incluso, las motivaciones, esta vez sí, marcadamente políticas de los integrantes del Centro. A ello contribuyó que ni Monge Alfaro ni Rodrigo Facio Brenes, el principal ideólogo centrista, participaron del desarrollo de los motivos más trascendentes y reconocibles de la construcción identitaria que unos años más tarde pondrían en marcha los mencionados pensadores –esto no es del todo cierto en el caso de Monge, autor de una *Geografía social y humana de Costa Rica* (1942) que compartía algunos de los rasgos del esencialismo romántico nacionalista, y coordinador en función del cargo que por entonces ocupaba, decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCR, del número que la *Revista de la Universidad de Costa Rica* dedicó en 1954 a “auscultar el alma nacional”–. Tampoco es ajena a esa falta de sintonía entre el discurso de unos y el de los otros la imposibilidad de enclaustrar en un mismo perímetro ideológico a los centristas de la década de 1940 y a los pensadores nacionalistas de los cincuenta en adelante, pues si las interpretaciones de los primeros pueden considerarse a la luz de un sentir más progresista, las de los segundos se entienden mejor desde parámetros conservadores. Lo cual, dicho sea de paso, no impidió que ciertos intelectuales tenidos en Costa Rica por izquierdistas anteciesen o prosiguiesen los dictados esencialistas de esos pensadores, o la adscripción de alguno de éstos últimos a las filas de la socialdemocracia costarricense.

A consecuencia de ello, el discurso de los pensadores del nacionalismo costarricense fue más allá –aunque tal vez sería mejor decir que quedó más acá– del que pretendió difundir el CEPN, reformista, abierto, progresista en muchos casos, panamericanista en casi todos. Frente a estas claves, lanzadas por los centristas de los primeros cuarenta como señales a través de las cuales Costa Rica debía avanzar hacia un futuro mejor, más libre y democrático, nuestros pensadores optaron en numerosas ocasiones –tal vez con la única excepción de León Pacheco y Eugenio Rodríguez Vega– por un discurso cerrado, política, social y étnicamente excluyente, henchido de una profunda religiosidad católica, conservador y declaradamente hispanófilo. Ese distinto horizonte ideológico sería el segundo elemento de contraste entre lo expresado por los actores aquí consignados.

No debe extrañarnos entonces que lo dicho por los pensadores nacionalistas sirviese, además de para habilitar política, cultural y moralmente el pasado y el presente nacional, para satisfacer sus deseos de intervenir en la vida comunitaria en base a una llamada a la supuesta esencialidad constitutiva de ésta. Ello se produjo, como antes señalé, en un escenario en el que durante unas cuantas décadas los dictados de Atenea reinaron sobre los de Clío (recordar el suceso, cargado de sentido, de la cesión temporal de la jefatura del Estado por parte del presidente Mario Echandi a su segundo, el filósofo Abelardo Bonilla, para que éste combinase la presidencia del II Congreso Interamericano Extraordinario de Filosofía de julio de 1961 con la de la nación, en una malabar de filósofo-presidente). Un hábitat en el que pudieron prosperar una serie de mensajes basados antes en la libre asociación de ideas que en el empleo de solventes criterios epistemológicos y rigurosos métodos analíticos. En ese discurso se diluyó buena parte del rigor profesional de esos pensadores, así como su responsabilidad y compromiso social con sus conciudadanos. Tal vez en estas características no del todo positivas se halle el tercer factor diferenciador entre la hipótesis historiográfica de Carlos Monge Alfaro y los



mensajes sobre la nación proclamados por el CEPN, y lo publicado por los pensadores del nacionalismo costarricense.

Fuera como fuese y más allá de la existencia de esos tres elementos de contraste entre las actuaciones de los agentes aquí referidos, una importante cuestión sobre la que conviene reflexionar es si 1948, fecha que podemos tomar como suelo de la acción pública y de la producción intelectual de los pensadores nacionalistas (no por casualidad en ese año sucedió un primer acontecimiento en el que se dieron la mano ambas variables, cuando durante los actos oficiales de homenaje al centenario de la fundación de la República – que, de paso, sirvieron de legitimación a la recién instaurada Segunda República– Hernán G. Peralta ofreció en forma de discurso su *Costa Rica y la Fundación de la República*), si 1948, decíamos, señaló el inicio de una nueva fase de la historia de Costa Rica. Es decir, si la guerra civil de 1948 y sus inmediatas consecuencias en forma de refundación del Estado supusieron una verdadera cesura en la historia nacional. Y también conviene reflexionar sobre si en ese contexto la contribución intelectual de aquellos hombres, ligados a través de múltiples vínculos institucionales y variados mecanismos de reproducción social a las fuentes del poder político de la nueva Costa Rica, alcanzó el peso público que de la posición de sus protagonistas cabía esperar.

Responder a la primera de esas cuestiones supone decidir si, como vimos afirma la historiografía al uso, resulta acertado dividir la historia de Costa Rica en una primera época, que alcanzaría desde la independencia de España hasta el inicio de la década de 1940 –subdividida en una primera etapa (1821-1870) dominada, *grosso modo*, por las elites conservadoras, seguida de otra (1870-1940) bajo imperio liberal– y una segunda, marcada por el deseo de establecimiento de una democracia representativa plena –la “*demoperfectocracia*” a la que irónicamente se había referido en su artículo de 1938 «El ambiente tico y los mitos tropicales» la escritora Yolanda Oreamuno Unger– cuyo episodio de ruptura definitiva respecto al inmediato pasado habría sido la victoria militar en 1948 de la alianza formada por los partidarios del conservador Otilio Ulate Blanco y el socialdemócrata José Figueres Ferrer. Es decir, si Costa Rica pasó, y se transformó radicalmente en dicho tránsito, de una era liberal-oligárquica a otra regida por un Estado social y democrático de Derecho; si 1948 fracturó la comunidad costarricense y significó el surgimiento en su seno de un nuevo acuerdo político y social.

A mi parecer y aun teniendo en cuenta las continuidades que incluso en sus manifestaciones más virulentamente revolucionarias y transformadoras todo proceso histórico suele encerrar, en el caso que nos ocupa resulta evidente la apertura de un nuevo tiempo histórico allá por el año 1948. Baso tal afirmación en la aparición en ese instante de ciertos cambios internos –un nuevo modelo de organización política en forma de Segunda República, unos distintos mecanismos jurídico-institucionales a resultas de una nueva Constitución, un renovado engranaje electoral tras la creación del Tribunal Supremo de Elecciones, la participación de nuevos agentes políticos en forma de partidos marcadamente ideológicos, los atisbos del despegue hacia la modernización económica– y externos –un nuevo marco de relaciones intercontinentales definido por las dinámicas de la Guerra Fría– que con su coincidencia en el tiempo provocaron la interrupción de la secuencia histórica costarricense. Reconocida esa discontinuidad entre una era liberal-

oligárquica y otra guiada por procedimientos democráticos más depurados y una mayor equidad social, queda por añadir que el paso de una a otra se sustanció mediante un cambio gradual y acumulativo, y no como consecuencia de una fractura radical o un corte revolucionario, aunque pudiese parecer lo contrario dado que ese cambio tuvo por elemento detonante un episodio armado. Entre otros motivos, esto hace que me allane a quienes han preferido bautizar de guerra civil y no de revolución al conflicto bélico del año 1948.

Una vez admitido que 1948 sirvió de frontispicio a una nueva fase de la historia de Costa Rica a través de un cambio no rupturista, y sabiendo de la inclusión de los pensadores del nacionalismo costarricense en las estructuras del nuevo Estado, puede resultar útil convertir esa fecha en un centro en torno al cual hacer girar ciertas cuestiones relacionadas con el discurso elaborado por dichos pensadores. En ese sentido y como antes señalé, una de las principales características de su discurso, tal vez la más sorprendente, es la defensa hecha en él de una identidad étnica, política y socioeconómica cuyos orígenes se hacían retrotraer a tiempos coloniales. En virtud de esa defensa, esos pensadores pusieron en circulación determinados supuestos ideológicos e imágenes culturales con el fin de sostener el nuevo orden político surgido en Costa Rica tras la guerra civil de 1948. Para ello remodelaron aquellos artefactos mentales decimonónicos que loaban la pureza racial de una Costa Rica blanca, el individualismo y el pacifismo de sus gentes, su laboriosidad, su apego a la democracia y sus innatas virtudes cívicas, al objeto de aplicarlos, indistintamente en tanto que causas y consecuencias, a su intento de explicación del nuevo horizonte histórico hacia el que se encaminaba el país. Un horizonte, el de la década de los años cincuenta del pasado siglo, por completo diferente de aquél para el que tales supuestos ideológicos e imágenes culturales habían sido originariamente pensados.

Es precisamente por ello que lo primero que despierta nuestra extrañeza al situar el discurso de esos pensadores en relación con el año 1948 es que cuando el país se hallaba en los comienzos de una nueva fase de su historia merced a la instauración de la Junta Fundadora de la Segunda República, cuando en diciembre de ese mismo año el Ejército fue abolido como muestra del deseo de asentar la democracia y la convivencia social en el diálogo y no en la imposición armada, cuando el sistema político e institucional se reformó mediante la promulgación en 1949 de una nueva Carta Magna y la creación de un Tribunal Supremo de Elecciones responsable de la organización de unos eventos electivos limpios y libres de toda sospecha, cuando el Estado Benefactor pretendía alargar las políticas de prevención y asistencia social puestas en marcha en la década de los años treinta, cuando, en suma, las elites del país, pese a lo limitado y contradictorio de algunos de sus empeños, decían querer avanzar por los senderos de la democracia y la justicia social, unos pocos pensadores íntimamente ligados a ese nuevo Estado, anclados al mismo a través de la ocupación de cátedras, oficinas públicas, escaños parlamentarios, sillones diplomáticos e, incluso, del disfrute de ciertos despachos ministeriales, preferiesen dedicarse a definir una estática esencia nacional, y hacerlo, además, a partir de un ideal de identidad extraído de lo más profundo del pasado colonial.

Resulta igualmente paradójico que cuando en la década de 1950 la modernización de la sociedad costarricense aparejó el desarrollo de formas complejas de asociacionismo

representadas en unos nuevos partidos políticos y en unas reformadas organizaciones sindicales, esos pensadores mantuviesen impertérrita la evocación a unas tradicionales formas simples de asociacionismo que, como la familia, las amistades cercanas o el pequeño vecindario, habían según ellos servido de fundamento al individualismo del costarricense tipo. Que cuando Costa Rica se hallaba en negociaciones para su adhesión al Mercado Común Centroamericano, espacio de intercambio económico y comercial del que acabaría formando parte en 1962, aquellos recuperaran la idea de que el aislamiento del país durante los siglos de la colonia era la causa de muchos de los bienes de los que éste había disfrutado en sus siguientes ciento cincuenta años de historia. Que cuando la ampliación del espacio laboral bajo control del Estado y la expansión del capitalismo agrario e industrial propició una importante diversificación ocupacional en el país, sus intelectuales coreasen al campesino, al “concho”, como protagonista de la historia patria y trasunto de la idiosincrasia nacional. Que cuando a través de la nueva Constitución y su legislación complementaria los afrocostarricenses ganaron por vez primera la posibilidad de naturalización y el acceso a sus derechos de ciudadanía, esos pensadores repitiesen la vieja cantinela, oficialmente inaugurada en 1848 por el presidente José María Castro Madriz, de ser Costa Rica una república racialmente pura. Que cuando, en fin, en las apenas cinco semanas en las que se prolongó la guerra civil de 1948 murieron en combate varios cientos de personas, que cuando se produjeron en la inmediata postguerra crímenes políticos como los sucedidos en Codo del Diablo, o que cuando se ilegalizaron partidos y sindicatos de izquierda y se obligó al exilio a líderes opositores, los pensadores del nacionalismo costarricense rescatasen la imagen de una Costa Rica civilista y pacífica.

Una inicial respuesta a tan sorprendentes contradicciones puede darse si consideramos que esos pensadores intentaron, además de habilitar política, cultural y moralmente el presente histórico de Costa Rica, sobre todo y por encima de cualquier otra cosa, ennoblecer las tradicionales imágenes de un mundo ido. Actuaron así dentro del “*l’ancien régime d’historicité*” que vimos enunciado por el teórico de la historia francés François Hartog. Y el modelo que según esos pensadores había que seguir y cuyos valores debían regir la vida nacional –modelo actualizado al gusto lampedusiano mediante una de esas batallas que se libran para que todo siga como está– era el que proponían las tradiciones culturales del pasado articuladas a través del pertinente discurso erudito, atento éste a las nociones de individualismo, aislacionismo, ruralismo, pacifismo y blancura de piel. Un discurso en el que procesos y acontecimientos históricos perdían importancia en beneficio de una inmutable esencia popular, y en el que las distintas fases de desarrollo social, económico, político e institucional por las que había atravesado Costa Rica a lo largo de su historia eran la espuma de las olas de la corriente más profunda e inalterable, y por ello verdadera, que constituía la esencia de la nación. Con tales materiales y mediante el empleo de un repertorio de ideas abiertamente xenóforas, racistas, clasistas y sexistas, los pensadores del nacionalismo costarricense elaboraron un imaginario social excluyente y olvidadizo que durante varias décadas sirvió por igual a las dos opciones políticas que a partir de 1948 dominaron el escenario nacional, la liberal-conservadora y la liberacionista-socialdemócrata.

Con esta perspectiva parece obvio que esos pensadores fueron un cooperador necesario desde el ámbito de la cultura con las estrategias de control social puestas en

práctica por el Estado costarricense, actuación en la que desempeñó un rol fundamental su faceta de intelectuales orgánicos próximos al poder. Esa cooperación fue visible, por ejemplo, en su contribución a la normalización de una anomalía democrática, cual resultó ser la ilegalización del comunista Partido Vanguardia Popular entre 1948 y 1975, una organización perfectamente acomodada a la confrontación política inherente al sistema de democracia representativa, liberal y burgués, de la Costa Rica de la época, y respetuosa con el mantenimiento del orden jurídico-institucional existente en el país. También cooperaron esos pensadores en la pervivencia del discurso de blanqueamiento racial presentado por sus antecesores de época liberal, quienes habían intuido la necesidad de recrear una comunidad imaginada en la cual la blancura propiciaba la posesión de alguna de las características idiosincráticas que mejor servían a la salvaguardia de la nacionalidad costarricense –laboriosidad, adecuada economía, buena educación o buen gusto–. No dudaron para ello en recurrir al mito de una originaria Costa Rica vacía, un espacio despoblado de culturas y formaciones sociales cuyo único elemento aborigen legado al futuro había sido una geografía salvaje y una tierra desnuda de gentes. Igualmente estuvo presente la cooperación de esos intelectuales –o tal vez ya deberíamos decir que fueron los máximos responsables de ello– en el envite de dotar de un aura de excepcionalidad a lo que no era sino uno de los posibles caminos en el desarrollo histórico de Costa Rica. Como todo nacionalismo fundamentado en un argumentario idiosincrático y en un sentimiento cargado de connotaciones esencialistas, el de nuestros pensadores estuvo basado en la desvinculación de los acontecimientos históricos de aquellos fenómenos y procesos sociales que los habían acompañado, con lo que dichos sucesos quedaron flotando en el vacío, así como en la sustitución del análisis de las condiciones materiales de vida, las relaciones sociales de poder y el universo mental de cada época, por una simulación simplista del ayer, anoréxica de juicio crítico y justificativa del excepcional, por enaltecimiento, pasado y presente de la nación costarricense.

La cooperación de esos pensadores con las estrategias puestas en práctica por el Estado costarricense se sustentaba en buena medida en las relaciones que anteriormente aquellos habían mantenido con el mundo de la política. Hay que recordar que algunos de esos intelectuales provenían del reformismo del CEPN de los primeros cuarenta, habían escrito en su órgano de expresión, la revista *Surco*, sido miembros de sus clubes de opinión y estado presentes en sus salas de reuniones y locales de conferencias. Otros habían apoyado por aquellos mismos años desde medios de prensa como el *Diario de Costa Rica* o el periódico *La Nación*, posturas políticas rivales pero asociadas a la socialdemocracia de origen centrista en el instante clave del golpe de Estado de 1948 y, victoriosos en él, compartido luego con los primeros los beneficios y réditos que otorga el poder. Y esa vieja relación de camaradería con quienes ahora gobernaban el nuevo Estado ayuda a entender la disposición de ese grupo de pensadores a participar, en muchos casos en primera persona, en el proceso de construcción de una renovada sociedad política. Para ello contaron con el utillaje mental que su arcaizante visión del pasado nacional les ofertaba, la cual trataron de acordar con las necesidades de ese Estado surgido tras los sucesos de 1948. Pero su prioritario interés por ennoblecer las tradicionales imágenes de un mundo ido resultó un lastre demasiado pesado para tal tarea, lo cual explica algunas de las ya referidas contradicciones de su discurso.

Contemplado desde esta óptica y dadas las especiales consecuencias que de prosperar su principio de nacionalidad hubiesen podido derivarse para la sociedad costarricense, puede valorarse el que esos pensadores, aunque lograron conformarse como un “grupo de interés” según la teoría que vimos propusiera J. H. Kautsky, no llegasen a alcanzar la capacidad de influencia sobre el sistema social que de su posición en él cabía esperar. Una autoridad que sí habían logrado sus antecesores decimonónicos, encarnados, primero, en los intelectuales liberales que entre 1870 y 1890 aunaron en sus manos el poder político, económico y cultural de la nación y, después, en el círculo aristocrático y positivista de la Generación del Olimpo que, con similares atributos, dominó la vida pública costarricense en el tránsito de los siglos XIX al XX (recordemos que fueron hijos de esa Generación de 1889 cuatro presidentes: Bernardo Soto, Cleto González, Ricardo Jiménez Oreamuno y Julio Acosta). Y no lograron esa influencia a pesar de que los cauces institucionales a través de los cuales esos pensadores pudieron dejar sentir su autoridad y deseo de reconocimiento social fueron similares a aquellos que habían tenido a su disposición sus antecesores decimonónicos. Su gran baza fue el ámbito educativo, primero y fundamentalmente a través de la UCR, pero también de otros centros de enseñanza superior –Universidad Nacional, Universidad Estatal a Distancia, Universidad Autónoma de Centro América– y media –Liceo de Costa Rica, Colegio de Señoritas, Liceo Vargas Calvo, Liceo San José– repartidos en distintas localidades de la geografía nacional. Igualmente dispusieron de las oportunidades de intervención que ciertos medios de comunicación les ofertaron (prensa diaria, fundamentalmente), además del disfrute de importantes prebendas y cargos políticos, que en algún caso alcanzaron, aunque de manera accidental y durante apenas unos breves días, la presidencia de la República (Abelardo Bonilla en el verano de 1961). Sin embargo y como antes dije, la impronta de esos pensadores en la vida nacional no fue, salvo en el espacio académico, auténticamente relevante, y al contrario de lo sucedido con el proyecto de nacionalización liberal del siglo XIX, su discurso nunca fue por delante de las prácticas políticas y las necesidades sociales del momento, y tal vez ni tan siquiera a su par, sino siempre por detrás suyo. A mi parecer, la principal causa de ello fue, repito, su acarreo en forma de material de aluvión de unas ideas débiles y viejas de nación incapaces de guiar el nuevo tiempo histórico que se abría ante Costa Rica.

La pesada carga que en su discurso tenía lo antiguo y lo refractario del mismo al cambio progresista condicionó severamente la capacidad de esos pensadores de influenciar en su tiempo histórico. Ahí radicó, en buena medida, su insolvencia a la hora de dar una respuesta adecuada a los problemas reales que el fenómeno de la modernización traía al país. Así y continuando con la comparación entre esos pensadores y los intelectuales de cohortes anteriores, conviene recordar que frente a las voces de peligro dadas por algunos de quienes a comienzos del siglo XX se hallaban comprometidos en Costa Rica con la situación política y la cuestión social (escritores, ensayistas y educadores como Joaquín García Monge, Roberto Brenes Mesén, José María Zeledón Brenes u Omar Dengo Guerrero) o por quienes les sucedieron en los años treinta y primeros cuarenta (ensayistas y literatos tan radicalmente críticos como Mario Sancho Jiménez, Yolanda Oreamuno Unger o Carlos Luis Fallas Sibaja), los pensadores del nacionalismo costarricense del periodo 1948 a 1980 se mantuvieron en esos terrenos,

singularmente en el de la cuestión social, esencialmente mudos. Sin temor a faltar a la verdad podemos decir que salvo alguna que otra excepción –pienso en los *Apuntes para una sociología costarricense* (1953) de Eugenio Rodríguez Vega o en ciertas páginas de *La patria esencial* (1980) de Luis Barahona–, fueron tan reacios a criticar determinadas cuestiones que habían preocupado a sus antecesores como éstos proclives a hacerlo.

¿Perdieron con ese silencio dichos pensadores la oportunidad de incidir en la vida pública de Costa Rica, la ocasión de ejercer sobre sus conciudadanos una influencia más poderosa de la que pudo haberles concedido su reiterado desvelo identitario? En principio podríamos estar tentados a responder afirmativamente a ello, aunque, por un doble motivo, uno de carácter individual y otro colectivo, es probable que no llegasen a disponer nunca de tal oportunidad. El primer motivo de esa carencia suya, el particular, estaría relacionado con el hecho de que esos pensadores mostraron a través de sus obras las preocupaciones que verdaderamente les interesaron, y que éstas fueron unas inquietudes de tipo retrospectivo, especulativo y cargadas de categorías pseudomíticas en relación con el fenómeno nacional. Lo social no les perturbó y en sus escritos el tema apenas aparece. El segundo motivo, el colectivo, diría que esos pensadores simplemente se hicieron eco del mundo que les rodeaba, dando voz a una sociedad satisfecha consigo misma y auto referencial, un entramado humano decidido a recomponerse tras la inestable, convulsa y sangrienta década de 1940 cuyos límites de tolerancia crítica se habían reducido considerablemente respecto a los establecidos por ella misma para los inicios de dicho decenio. De la suma de ambas cuestiones resulta que los pensadores del nacionalismo costarricense dieron de sí, en cuanto a la visión de su país, todo aquello que partiendo de su ideología y de su no demasiado generosa imaginación social pudieron dar; y que una sociedad política, social y mentalmente constreñida leyó y oyó de sí tanto como su recién estrenado horizonte de expectativas estaba en disposición de aceptar.

Así, el breve, pero para un país pequeño y relativamente tranquilo como lo era Costa Rica, traumático conflicto bélico del año 1948, ayuda a explicar la distancia existente entre el juicio crítico de los intelectuales de la década de 1930 y primer lustro de la siguiente, y el acomodaticio sentir de los pensadores aquí estudiados. Si los primeros dispusieron de unas alternativas de comprensión de la vida nacional más abiertas, libres y operativas que las que tuvieron en sus manos sus sucesores, los herederos de 1948, fue debido a que los intelectuales, como el resto de los seres humanos, son hijos de su tiempo. Y el de los primeros fue un tiempo de conflicto en el que la sociedad costarricense estuvo surcada por múltiples tensiones políticas, económicas y sociales en espera de solución, mientras que el de los segundos lo fue, tras la solución del 48, de paz tras la guerra, un tiempo de consenso y general bonanza cuyo más inmediato pasado quienes lo vivían se precipitaron egoísta pero comprensiblemente a clausurar. La realidad cotidiana y el hábitat mental de cada uno de esos dos periodos, deslindados por la guerra civil del año 1948, halló su reflejo en la obra de sus élites culturales. A modo de imagen de contraste de ambos tiempos históricos, puede afirmarse que al abanico de interpretaciones críticas de la realidad social presente en los escritos de los citados Sancho, Oreamuno y Fallas, le siguió una mirada estrecha y roma que desvinculada de esa realidad perdió toda posibilidad de remoción social, tal y como atestiguan muchos de los textos de Hernán G. Peralta, Abelardo Bonilla o José Abdulio Cordero.

De lo expuesto en las páginas anteriores podemos concluir que buena parte de la incapacidad de influencia de esos pensadores sobre el sistema social costarricense tenía como origen la radical insolvencia de su discurso para la toma de las principales decisiones que debía afrontar el país. Exactamente lo contrario de lo que le había sucedido al gran relato liberal del siglo XIX, cuyo imaginario, en su faceta más nacionalista, estuvo dedicado a recubrir intelectualmente las actuaciones del Estado en defensa de un mercado libre, la expansión de la frontera agraria y la implementación de unas instituciones educativas que sus adalides sabían básicas para el avance del proceso constructor de nación. Y es que la clase dirigente de las décadas 1950 a 1970 prefirió hacer girar su retórica y su praxis política en torno a la defensa de las emergentes clases medias urbanas, la promoción de las instituciones democráticas y la inserción del país en un mercado económico regional centroamericano, lo que mermó en grado sumo al discurso eminentemente identitario de aquellos pensadores de la posibilidad de una incidencia efectiva en la vida de la nación, desbordados además por los cambios sociales que en ésta se sucedían. La única potencia real con la que su relato contó fue la de legitimar el armazón ideológico sobre el que se sostenía el *statu quo* existente en el país, para lo que esta vez sí, dispusieron del agradecido beneplácito de las elites políticas de la nación. Dejando ese valor a salvo –un valor, en todo caso, no menor–, el suyo fue un discurso en lo sustancial banal, más retórico que práctico, más dado al reverdecimiento literario de tópicos identitarios que a la gestación de un nuevo y efectivo proyecto nacionalizador para Costa Rica. Se trató, entonces, de un pensamiento que colaboró a sostener un sistema, a redefinirlo y a fijarlo, no de uno capaz de crearlo mediante un novedoso programa de regeneración intelectual. En realidad, resulta sumamente dudoso que esos pensadores tuviesen en mente, siquiera, un original y verdadero proyecto de nación.

Ahora bien y tras el derrumbe de los referentes políticos, económicos, sociales y culturales que acompañó a buena parte de la humanidad en la última década del pasado siglo, y cuando a modo de respuesta al desafío propuesto por una globalización bajo mandato neoliberal renace hoy la nación como valor organizativo político-institucional superior, cabe preguntarse si, en el momento actual, alguno de los mitos basales del discurso nacionalista propugnado por esos pensadores no goza todavía de una buena, incluso de una envidiable salud. Pensemos por ejemplo en el de la excepcionalidad de Costa Rica, una creencia que vemos manifestada en numerosos movimientos reflejos de la clase política del país y en no pocos aspectos de la cultura popular.

Una prueba de lo primero la ofreció el presidente Carlos Alvarado Quesada cuando, en su deseo de ilustrar el compromiso contraído por su administración con la conservación del medio ambiente, el 8 de mayo de 2018 se desplazó junto a todo su gabinete hasta la que habría de servir como sede del acto oficial de traspaso de poderes en un autobús impulsado por hidrógeno. Acabado el acto, caminó hacia la multitud y saludó a sus compatriotas, entre quienes se mezcló. Con esa actuación el presidente Carlos Alvarado no sólo buscaba mostrar el compromiso medioambiental de su gobierno y su personal cercanía con el pueblo, sino testimoniar la diferencia respecto del resto de repúblicas latinoamericanas de un país cuyo máximo mandatario era capaz de escenificar

así, al dirigirse a ella en autobús para aventurarse más tarde a confraternizar en la plaza pública con sus conciudadanos, su toma de posesión.

Ciertas formas de manifestación del pensar popular dan similares pruebas de confianza en la excepcionalidad del país. Ahí tenemos la expresión “pura vida”, cliché con el que se quiere enfatizar aquello que al parecer es Costa Rica y, más allá, la enorme dicha que resulta de ser ciudadano de ese país (de ser “*costarricense, por dicha*”, en recuerdo de la ilustrativa y confiada respuesta ofrecida en el año 1904 por algunos de los encuestados para el censo municipal de población de San José). Igualmente se demuestra esa fe en la excepcionalidad de la nación en algo tan sencillo como las humildes cartas al director, que acompañan, ahora también y como antes a la imprenta, a la prensa digital. Así y en respuesta al artículo publicado por el filósofo Andi Mirom en el diario digital *El País.cr* a cuenta del Estado Benefactor, «Costa Rica fue excepcional, pero se ha perdido el rumbo»,<sup>1087</sup> un lector escribía:

fueron años en que no teníamos nada que envidiar al Estado de Bienestar europeos. Recuerdo que la mayoría íbamos a la educación pública, los que tenían más dinero y los que teníamos menos, lo mismo sucedía en relación con el Seguro Social, se desarrolló mucho la infraestructura hecha por ingenieros nacionales (carreteras, puentes, hidroeléctricas, etc). La seguridad no era tema, a uno le decían que estudiara para que fuera alguien en la vida y las personas se esmeraban por prepararse para tener un trabajo honesto y honrado. Los otros países nos veían con envidia de la buena y éramos objeto de admiración por nuestro desarrollo económico y social.

¿Puede negarse acaso, tras leer estas líneas, que algo del discurso mitificador elaborado por los pensadores nacionalistas retumba todavía en la “envidia de la buena” que el remitente de la carta al director decía ver en el resto de los países centroamericanos hacia el admirable desarrollo socioeconómico costarricense?

---

<sup>1087</sup> MIROM (2018).



## **II. Influencias intelectuales españolas en el discurso de nacionalización costarricense**

### Resumen

Concreto las influencias intelectuales españolas en el relato identitario costarricense a través del estudio de las principales formas en las que aquellas se manifestaron: ese fue el caso de una tradición sustentada en un originario hispanoamericanismo conservador que facilitó la institucionalización de los lazos culturales entre España y Costa Rica. Me centro después en hacer aflorar las afinidades existentes entre ambas comunidades doctas, la española y la costarricense, y en cómo esta última usó de algunas de las nociones expuestas por la primera para su proyecto nacionalista de ingeniería social.

En buena medida, el relato identitario del nacionalismo costarricense del periodo 1940-1980 se sustentó en la tradición del hispanoamericanismo decimonónico conservador. Por ello y antes de concretar las influencias intelectuales españolas en la elaboración de dicho relato, considero necesario hacer una breve mención a un par de marcas dejadas en sus autores por esa corriente de pensamiento conservadora. Aparecidas reiteradamente en sus escritos, la primera hacía referencia a la natural desventaja del aborigen americano con relación al conquistador europeo, una asimetría manifestada tanto en el terreno de lo cultural como en el de lo espiritual; la segunda, a la falta de gratitud de las repúblicas hispanoamericanas para con la madre patria, hijas desagradecidas de quien por ellas había ofrecido sus riquezas y derramado su sangre, motivos por los que aquellas le permanecían en eterna deuda.

Desde tiempos pasados ambas ideas habían alentado a modo de fuerza motriz la hispanofilia o, si se prefiere, el españolismo de intelectuales de la talla del chileno Diego Portales, del argentino Juan Manuel de Rosas o del ecuatoriano Gabriel García Moreno, pero también del mexicano Lucas Alamán, del peruano Benito Laso o de los colombianos Rafael Núñez y Miguel Antonio Caro. Todos ellos resultaron partícipes del que el mencionado Portales, hombre fuerte del Chile de 1829 a 1837, definió como un pensamiento restaurador para con el espíritu tradicional español. En la medida en que la cronología lo permitió, es decir, a partir aproximadamente del meridiano del siglo XIX, ese pensamiento conservador latinoamericano, especialmente el ligado a una clerecía que abominaba del ambiente liberal de origen francés, se alimentó de autores españoles tan marcadamente retrógrados como el político, diplomático y filósofo extremeño Juan Donoso Cortés, o el sacerdote, teólogo y filósofo catalán Jaime Balmes. A partir de la década de 1880 y de la mano del santanderino Marcelino Menéndez Pelayo, el hispanoamericanismo conservador se consolidó al otro lado del Atlántico como un saber reactivo ante las teorías de signo liberal e individualizador por entonces en boga,

constituyendo su base un pensamiento contrarrevolucionario articulado en derredor de una visión organicista de la nación y de las relaciones mantenidas en el seno de la sociedad, e internamente recorrido por corrientes intelectuales de signo culturalista e historicista de origen romántico, dotadas, además, de un muy poderoso componente espiritual, es decir y para el caso que nos ocupa, cristiano.

En los pensadores del nacionalismo costarricense, el par de ideas antes referidas –la natural desventaja del aborigen americano con relación al conquistador europeo y la falta de gratitud de las repúblicas hispanoamericanas para con la madre patria–, vinculadas ambas a ese hispanoamericanismo conservador, se manifestaron de manera recurrente y clara. Así, Luis Barahona tradujo la primera en *El ser hispanoamericano* (1959) en el binomio indio-hombre hispano, dupla en la que el americano aparecía como un ser mucho más limitado en lo técnico que el europeo, dominado por sentimientos de melancolía y tristeza, acomplexado por su innata inferioridad y anclado en supersticiones groseras. Otro tanto ocurrió con la idea de la ingratitud de América hacia España, que podemos rastrear tempranamente en obras como *España y América. Colección de artículos de una polémica* (1918) de Hernán G. Peralta, o cruzado el ecuador del XX en el artículo de Abelardo Bonilla «El costarricense y su actitud política (Ensayo de interpretación del alma nacional)» (1954) o en el ensayo *El ser de la nacionalidad costarricense* (1964) de José Abdulio Cordero, sin olvidar el antes citado libro de Barahona.

Cuestión tan relevante como la de las secuelas dejadas por la tradición del hispanoamericanismo decimonónico conservador es la que se refiere a la institucionalización de los lazos intelectuales existentes entre España y América Latina, incluida en ella Costa Rica. En ese ámbito, el diplomático y el académico fueron los dos espacios preferentes en los que se materializó la ligazón de los pensadores del nacionalismo costarricense con España. En realidad, ambos mundos se hallaban más unidos de lo que en un primer momento pudiese parecer, dada la costumbre en el escenario de las relaciones internacionales de trasladar en calidad de legados en embajadas y consulados a destacados intelectuales del país representado. Una práctica que a partir de las últimas décadas del siglo XIX ayudó a que intelectuales hispanoamericanos desempeñasen un importante papel en las relaciones diplomáticas mantenidas entre sus respectivas naciones y España: Argentina designó en tiempos de la República española embajador en Madrid al jurista e historiador Vicente Gaspar Quesada; el México de Porfirio Díaz tuvo como embajador al destacado historiador Vicente Riva Palacio, como segundo secretario de su legación al poeta Juan de Dios Peza y como cónsul general en Barcelona al también literato Manuel Payno; y, a final de siglo, el poeta Antonio Gómez Restrepo actuó como secretario de la legación colombiana en España. Desde la ribera oriental del Atlántico colaboró al reforzamiento de esos vínculos intelectuales la reorientación de la política exterior española hacia Hispanoamérica emprendida en tiempos de la presidencia de Antonio Cánovas del Castillo, cuando a consecuencia del paulatino establecimiento de relaciones diplomáticas entre la antigua metrópoli y sus otrora colonias de ultramar, se propició una diplomacia cultural por la que las universidades españolas se abrieron a la juventud hispanoamericana. Una medida que se vio acompañada por aquella que facilitaba la convalidación en España de los títulos

académicos logrados por esos jóvenes en sus países de origen, disposiciones todas ellas destinadas a atraer a los más preclaros de éstos hacia la madre patria.

En ese espacio de institucionalización de los vínculos intelectuales entre España y América Latina, el momento en que los pensadores del nacionalismo costarricense comenzaron a formarse como grupo vino a coincidir con los años en los que el régimen franquista deseó hacer de Hispanoamérica uno de los puntales –si no el puntal, aunque sólo fuese por no tener otro al que agarrarse– de su política exterior. Y en ese terreno la acción cultural desarrollada a través de instituciones oficiales, sociedades editoriales controladas por el Estado e iniciativas ligadas al mundo de la educación superior resultó verdaderamente activa. Destacó en este último campo –el de la educación superior– la creación de distintos colegios mayores para la acogida de estudiantes hispanoamericanos, caso del Colegio Mayor Nuestra Señora de Guadalupe (1947), sito en la madrileña Ciudad Universitaria, el Hernán Cortés (1950) de Salamanca o el sevillano Santa María del Buen Aire (1951), los cuales participaron además en la organización del intercambio de estudiantes españoles con los de otros colegios mayores de Latinoamérica. También mantuvo un destacado protagonismo en ese entramado de relaciones culturales el ICH, creado en 1946 y heredero del pronto agotado Consejo de la Hispanidad. A través de su Departamento de Asistencia Universitaria e Intercambio Cultural, el ICH concedió becas de estudios y bolsas de viaje a profesionales, profesores y estudiantes hispanoamericanos atraídos hacia España (entre 1948 y 1971 otorgó por convocatoria general sesenta y siete becas a ciudadanos costarricenses), al tiempo que financiaba el desplazamiento a tierras americanas de rutilantes nombres de la cultura oficial española del momento, caso de Antonio Tovar, Enrique Gómez Arboleya, Alfredo Sánchez Bella o Francisco Sintés Obrador.

Esta empresa de diplomacia cultural tenía su origen en la misión que en su *Idearium español* (1897) Ángel Ganivet había ofrecido a España como meta redentora en la búsqueda de su compenetración intelectual con Hispanoamérica. Una misión signada por el debido reconocimiento mutuo entre países unidos por una misma estirpe y, por ello, obligados al estrechamiento de unos lazos espirituales comunes. Es en ese contexto en el que debemos situar la íntima relación existente entre ciertos pensadores del nacionalismo costarricense y España. En tal sentido, el primero en cruzar el Atlántico atraído por las ya referidas facilidades que las universidades españolas dieron a la elite de la juventud hispanoamericana fue Hernán G. Peralta, a quien vimos cursando entre 1919 y 1925 en la Universidad de Barcelona la licenciatura de Derecho. Ya en tiempos de la dictadura franquista y cuando ante la imposibilidad de construir cualquier otra iniciativa de carácter político a nivel europeo, el establecimiento de una comunidad espiritual con los pueblos que en América hablaban su lengua era para España la única opción posible, Luis Barahona fue designado mediada la década de 1950 agregado cultural de la embajada costarricense en Madrid, posición que aprovechó para doctorarse en el año 1959 en Filosofía en su Universidad Central. Y entre 1966 y 1968 Enrique Macaya Lahmann desempeñó el cargo de embajador de Costa Rica en España, acción que junto a la citada de Barahona no hacía sino prolongar la tradición que desde las últimas décadas del siglo XIX había hecho a numerosos intelectuales latinoamericanos partícipes de las relaciones diplomáticas entabladas entre sus respectivos países y España.

A estas conexiones a través de la academia y la diplomacia hay que sumar las que los pensadores costarricenses establecieron al resguardo de la difusión editorial que la España de Franco ofreció a los intelectuales cercanos a su forma de pensar Hispanoamérica. Gracias a ello, Barahona dio luz pública en la madrileña Gráficas Uguina a *El ser hispanoamericano*, texto basado en su tesis de doctorado en la Universidad Central, Cordero vio como en esa misma ciudad la editorial Tridente posibilitaba la aparición de *El ser de la nacionalidad costarricense* y Peralta como el IEP y el ICH coeditaban, con prólogo de Manuel Fraga Iribarne, *Las Constituciones de Costa Rica* (1962).

Y sería precisamente el ICH el encargado de llevar adelante la iniciativa editorial más significativa de cuantas puso en marcha la diplomacia cultural española en las décadas cincuenta y sesenta del pasado siglo para con Hispanoamérica, lo cual hizo a través de Ediciones Cultura Hispánica (ECH), destacada protagonista en la difusión del ideario franquista de la hispanidad. Como vimos en su momento, la empresa de propagación político-cultural que representó el sello ECH permitió la publicación de algunas de las obras más relevantes del hispanoamericanismo conservador nacidas del Nuevo Continente. Cabe citar en su plantel de autores y títulos, entre otros, al presbítero y filósofo argentino Juan Ramón Sepich Lange y su *Misión de los pueblos hispánicos* (1949); al ensayista nicaragüense Julio Ycaza Tigerino, autor de *Sociología de la política hispanoamericana* (1950), *Originalidad de Hispanoamérica* (1952) y *Hacia una sociología hispanoamericana* (1958), así como a su compatriota y poeta Pablo Antonio Cuadra, quien publicó en la editorial española su ensayo *El nicaragüense* (1969); al sacerdote chileno Osvaldo Lira, autor de *Hispanidad y mestizaje y otros ensayos* (1952); al intelectual y jurista peruano Víctor Andrés Belaúnde, con su *Síntesis viviente* (1950), o al también peruano Alberto Wagner de Reyna, diplomático e historiador bajo cuya firma apareció *Destino y vocación de Iberoamérica* (1954). En el caso costarricense y junto a la edición de la referida obra jurídica de Hernán G. Peralta, *Las Constituciones de Costa Rica*, ECH acometió, de nuevo con el auxilio del IEP, la publicación de un segundo trabajo de ese mismo autor, *Las constituciones de la República Federal de Centro-América* (1958). Ya en solitario, ECH editó el *Código Civil de Costa Rica* (1962), cuyo estudio preliminar, compendio y concordancias quedaron en manos de Héctor Beeche Luján y Fabio Fournier Jiménez, el primero uno de los forjadores del Código de Trabajo aprobado en 1943 bajo la administración de Rafael Ángel Calderón Guardia y, el segundo, ocupante de un escaño en la Asamblea Legislativa como diputado por la provincia de San José en las elecciones del año 1958 por las filas del conservador Partido Unión Nacional.

Comprobamos así que el hispanoamericanismo conservador, tanto el costarricense en particular como el latinoamericano en general, se sirvió para su implantación y desarrollo de la institucionalización de los lazos intelectuales existentes entre España y América Latina. De alguna manera y dado que muchos de sus más destacados representantes viajaron con cierta asiduidad a España y en ella estudiaron y trabajaron (incluidos entre ellos algunos de los pensadores costarricenses aquí revisados), puede decirse que con su actuación éstos vinieron a continuar, en la que era su vertiente ideológica más mesurada, la labor llevada a cabo por la gran familia de intelectuales

latinoamericanos que desde tiempos coloniales y en palabras del dominicano Pedro Henríquez Ureña habían sido “trasplantados” en tierras de España.

Acabamos de evidenciar que unos cuantos de los pensadores aquí analizados residieron durante un tiempo en España por motivos de estudio o trabajo; también que otros vieron editar en ese país algunas de sus obras. Sin embargo y más allá de esos directos y concretos vínculos personales, todos esos pensadores, visitasen o no España, publicasen o no allí alguna de sus obras, se alinearon con la tradición intelectual representada por quienes en tiempos anteriores se habían ocupado de la construcción de algo que pudiese ser llamado España. Una tradición antiquísima que se remontaba al *laus Hispaniae* de Isidoro de Sevilla y continuaba con la *Historiae de rebus Hispaniae* del jesuita Juan de Mariana, hasta desembocar en una primeriza historiografía de carácter liberal encarnada en las figuras de Modesto Lafuente, Alcalá Galiano, Ángel Fernández de los Ríos, Antonio Pirala o, entre otros, Eduardo Chao. Unos historiógrafos liberales que se obligaron a crear una historia de la nación española explicativa del porqué España existía como tal desde el más remoto pasado (desde la época de Viriato y los defensores numantinos, pasando por la de Pelayo y el Cid, hasta la de los reyes católicos y los conquistadores de América), una continuidad en el tiempo que culminaba justamente en el momento en el que aquellos escribían merced a la conformación de España como un nuevo Estado nación. En las historias escritas por estos académicos subyacía la idea de que una esencia atemporal definía el ser de España, y que ese espíritu inmanente era lo que verdaderamente nutría su identidad como nación. Era la suya una visión teleológica en la que tenían cabida muchas de las imágenes que hemos visto desarrolladas a lo largo del presente trabajo, desde la innata propensión del español a la independencia dado su indomable individualismo y amor por la libertad, al determinismo geográfico que, de acuerdo con las modas historiográficas del momento, ayudaba a explicar toda historia nacional. Sin olvidar, claro, el sentido trascendente que un credo por todos compartido otorgaba a la nación. Estos y otros tópicos del *homo hispanicus* –rebelde con causa justa, altruista y noble en su desempeño, heroico en la salvaguarda de derechos y libertades, orgulloso en las empresas exteriores y seguro defensor de su fe– resultaron definitivamente fijados por esa historiografía positiva y liberal. Y de ella beberían, aunque en la mayoría de las ocasiones de manera indirecta, los pensadores del nacionalismo costarricense aquí estudiados.

En otros aspectos, sin embargo, estos pensadores divergieron de sus primeros maestros españoles. Una de esas divergencias, tal vez la más importante, tiene que ver con la forma en la que cada uno de esos dos bloques de intelectuales creyó se había constituido su respectiva nación. Para los historiadores españoles de la segunda mitad del siglo XIX, aquellos que comenzaban sus escritos con el genesíaco Túbal transformado luego en primigenio monarca de Iberia, y tal y como ejemplificaba la explícita proclamación de Cánovas del Castillo de la nación española como “cosa de Dios o de la naturaleza, no invención humana”, el concepto mismo de nación poseía un carácter divino que hacía de ésta mucho más que el simple fruto de la acción del hombre. A partir de esa visión sacralizada la historiografía hispana articuló una explicación de la evolución histórica de la colectividad nacional, de tipo casi irracionalista y muy al gusto de las

teorías filosóficas finiseculares por entonces en boga, que apenas hacía necesaria la intervención de los distintos grupos sociales en dicho proceso formativo. Por ello, en el régimen de la Restauración la triunfal burguesía del liberalismo conservador no tuvo interés alguno en recordar el viejo adagio roussoniano de la *volonté général* como basamento del pacto político que debía articular la nación, un contractualismo social que, defendido en 1812 por los liberales de Cádiz, las elites españolas del último tercio del Diecinueve sólo podían interpretar como un peligroso desafío a su hegemonía política. Así y frente a la nación como una mudable estructura social, la mayor parte de los historiadores españoles prefirieron definir aquella como una perenne realidad histórica; y frente a la nación como afirmación de una cívica voluntad general, optaron por ver en ella la representación de un teocrático *Deus velit*.

Esa lectura sacralizada y contraria a todo atisbo de contractualismo social resultó plenamente válida a las elites de la aristocracia y la burguesía decimonónicas españolas en su intento por consolidar su poder sobre la sociedad a la que dominaban. Sin embargo, su operatividad era mucho más dudosa casi cien años después en manos de unos intelectuales costarricenses que integrados en un sistema político democrático, alababan la mesocracia como adecuada unidad de medida socioeconómica y fundamental valor ético de su país. En realidad, la interpretación dada por el liberalismo oligárquico y restauracionista para con la monarquía Borbónica española respecto de la fórmula compositiva de la nación, era no sólo de valor dudoso, sino que del todo inmanejable para unos pensadores costarricenses que hacían de una república regida por un sistema democrático el horizonte de su expresión política, y cuya historia nacional hacían florecer del pacto libre de sus individuos, del acuerdo voluntario entre unos humildes campesinos que constituían el fundamento de la nacionalidad y el motor de la historia emancipada y libre de Costa Rica. El pacto social, manifestado a través de la “voluntad indeclinable de ser libres”, era la característica fundamental del ser costarricense desde época colonial, tal y como recordemos escribió en *Historia del pensamiento costarricense* (1993) Arnoldo Mora Rodríguez, el más destacado epígono de dichos pensadores.

Esa discordancia primordial no impidió que los intelectuales costarricenses tomasen como semilla del contractualismo social de su país el que entendían como “democratismo” municipalista medieval hispano, en línea con lo que sobre tal asunto había postulado la vertiente más progresista de la historiografía del siglo XIX español. Así lo atestiguaron en los artículos publicados en el número extraordinario del año 1954 de la *Revista de la Universidad de Costa Rica* pensadores como Abelardo Bonilla, quien en «El costarricense y su actitud política (Ensayo de interpretación del alma nacional)» hizo de la existencia de un régimen de vida democrático en la España medieval una suerte de estructura política directamente vinculada a la cuestión genética, a la sangre, al espíritu y a la raza, una forma de ser que posteriormente los conquistadores trasvasarían a Costa Rica; o como Enrique Macaya, quien en «Institucionalidad municipal en los orígenes de nuestras primeras constituciones» derivó las bases políticas de las distintas leyes constitucionales costarricenses del régimen municipal impuesto durante la colonia por España, espejo del suyo peninsular; o, también, León Pacheco y Eugenio Rodríguez Vega, responsables de similares ideas presentes, respectivamente, en «El costarricense en la literatura nacional» y en «Debe y Haber del hombre costarricense». En sintonía con

estos pensadores se situaría años más tarde el Luis Barahona de *La patria esencial*, obra en cuyas páginas latía la idea de un originario pacto social de raigambre hispánica como basa de la civilidad costarricense.

A partir del salto de siglo y tras la conmoción sufrida a raíz del Desastre del 98, los intelectuales españoles aumentaron su interés por continuar reflexionando sobre la esencia de la nación, una reflexión cada vez más problematizada y, en algún caso, incluso abiertamente agónica. En las primeras décadas del nuevo siglo historiadores, filósofos, ensayistas y literatos como Menéndez Pelayo, Azorín, Altamira, Unamuno, Maeztu, Menéndez Pidal, Sánchez-Albornoz, Castro, García Morente u Ortega y Gasset, continuaron cocinando sus escritos con muchos de los ingredientes que habían usado los viejos historiadores decimonónicos. Y una de sus principales propuestas consistió en profundizar en la definición de lo español no mediante el estudio de sus posibles manifestaciones en el ámbito de lo social o lo político, sino por la presencia en el sujeto interpelado de unos rasgos culturales, antropológicos y psicológicos entendidos como innatos. Esos rasgos propios eran los que a su entender habían atravesado los siglos, manifestándose en ellos sin apenas la necesidad de haber sido generados socialmente, de haber sido moldeados por los procesos o los acontecimientos históricos, pues eran desde el origen esenciales e incuestionables y servían para explicar un carácter nacional, un ser nacional, un alma nacional y, era lógico que así sucediera, una historia nacional.

Tomando ese modelo, el *volksgeist* de la España como estilo del que habló Manuel García Morente se deslizó hasta Costa Rica donde se transformó en el genio nacional en torno al cual escribieron León Pacheco, Hernán G. Peralta y Luis Barahona. Y ese pensar ahistórico es el hilo conductor a través del que, a pesar de sus diferencias (entre otras no menores la de que a los intelectuales españoles les dolían los males de su patria, mientras que a los costarricenses la mirada que lanzaban a la suya solía reflejarles una imagen positiva y optimista del futuro de ésta), ambos grupos de intelectuales hallaron su definitiva conexión: unos y otros, españoles y costarricenses, creyeron que las características innatas de los pueblos a los que pertenecían, en tanto que seres vivos, se transmitían a lo largo del tiempo sufriendo determinadas –aunque siempre menores– modificaciones en virtud del medio físico y de las coyunturas históricas que los circundaban, motivo por el cual y como vimos escribiera José Abdulio Cordero en *El ser de la nacionalidad costarricense*, la nación, “actuando sobre la circunstancia”, había sido capaz de modelar “un ser nacional en perenne crecimiento.” Esa creencia compartida servía para que en sus discursos nacionalizadores la esencia que según unos vertebraba a su nación fuese el Valle Central, el colono hispano o el campesino de la Costa Rica independiente, imágenes todas ellas presentes en los textos de los pensadores americanos, mientras que para los otros esa vertebración se producía a partir del desapego material y el centralismo geográfico de las tribus celtíberas, caso de Menéndez Pidal, o del enérgico y sentimental individualismo de raíz árabe que, según escribió Ángel Ganivet, definía el carácter español. En cualquier caso, lo sustancial del pensamiento de todos esos intelectuales, españoles y costarricenses, radicó en que una vez definida la esencia de la nación, la memoria y el proyecto de futuro que otorgaron a ésta quedaron constreñidos por las principales propiedades de las que esa esencia se dotaba.

Llegados a este punto también cabría preguntarse si el ultranacionalismo conservador de ciertos intelectuales españoles de las décadas de 1930 y 1940 tuvo cabida a partir de 1948 en los pensadores del nacionalismo costarricense. Considero que la respuesta adecuada es no, dado que, de entrada, ni la situación interna ni el contexto externo en el que se desenvolvían sus respectivas naciones facilitó dicho trasvase: España, completamente sometida desde 1939 a una dictadura de ínfulas fascistas, autárquica y abocada a las orillas de la comunidad internacional; Costa Rica democrática, reconocida como tal por el resto de las naciones y cómodamente inserta en el sistema hemisférico interamericano comandado desde Washington. No existían por tanto en ese momento circunstancias históricas o bases políticas comunes –ni desde la república centroamericana sus intelectuales intentaron establecer estas últimas– entre Madrid y San José. En ese sentido, los elementos clave de un nacionalismo de signo ultraconservador estuvieron ausentes en la inteligencia costarricense, pues no hubo en ella ningún ideario al servicio de movimientos políticos o sociales al modo de la Falange española o, en el ámbito latinoamericano, del sinarquismo mexicano o las facciones presentes en países como Argentina, Chile o Ecuador. Tampoco apareció en su seno esa pulsión palingenésica respecto al Estado nacional tan típica de los movimientos irruptores fascistas, ni consideró aquella al concepto de Estado nación como un factor merecedor de especial atención –distinta cosa sucedió, como estamos viendo, respecto de la idea, elevada a un rango casi metafísico y libre de muchos de sus atributos políticos, de nación–. Esa falta de sintonía sucedió a cuenta del elemento fundamental que en el terreno ideológico diferenció a ambas comunidades doctas, dado que el profundo antiliberalismo que presidió la obra escrita y la prédica pública de Ganivet, Azorín, Maeztu o García Morente, no apareció en ningún caso entre los pensadores del nacionalismo costarricense, los cuales, afiliados a doctrinas ligadas al conservadurismo, al catolicismo social o al reformismo socialdemócrata, nunca fueron ni antiliberales ni antidemócratas. Teniendo en cuenta esas contrapuestas posiciones ideológicas, el ultranacionalismo conservador de los intelectuales españoles no prosperó en Costa Rica, lo cual no impidió que ciertos aspectos culturales de éste, caso de un pensamiento mítico de sesgo espiritualista en torno a la idea de nación, anudase los nombres de Peralta, Bonilla, Barahona o Cordero con los de algunos de los hombres de las letras españolas hasta aquí citados.

Como demuestran anteriores reflexiones sobre el manejo del concepto de nación por parte de los pensadores del nacionalismo costarricense, el prestigio que con carácter general disfrutaban en Latinoamérica desde las décadas finales del siglo XIX determinados intelectuales españoles se mantuvo activo en la república ístmica, donde éstos gozaron de un alto grado de predicamento merced a su obra y su magisterio. Así sucedió con algunos de los nombres que como hemos tenido ocasión de comprobar más influyeron en los eruditos costarricenses de los años cuarenta a setenta del pasado siglo, caso de Unamuno y Ortega, dos intelectuales liberales –al menos y sobre todo en el caso del segundo así se ha venido afirmando con notoria continuidad– que compartieron con los tenidos por conservadores o aun reaccionarios Menéndez Pelayo, Ganivet o García Morente, un destacado lugar en la mesilla de noche de los centroamericanos. Ofrezco a continuación una síntesis de esa relación de afinidad intelectual entre ambas riberas del



Atlántico mediante un somero recorrido por las principales influencias intelectuales españolas en los pensadores del nacionalismo costarricense del periodo 1940-1980.

Como referencias lejanas –bien en el tiempo bien en su grado de penetración en la inteligencia de Costa Rica– podemos situar a Antonio Cánovas del Castillo, Azorín y Ramiro de Maeztu. La influencia del historiador y político asesinado en el ocaso del Diecinueve se muestra en la forma en la que Abelardo Bonilla caracterizó en «El costarricense y su actitud política (Ensayo de interpretación del alma nacional)» la idiosincrasia de sus compatriotas, a quienes hizo individualistas a partir de la pobreza material del suelo patrio, a remembranza de como Cánovas lo había hecho para el caso español basándose en la escasez y dureza del territorio peninsular. También Luis Barahona prestó atención al determinismo geográfico presente en el pensamiento historiográfico de Cánovas, valor del que igualmente se sirvió el padre de la moderna escritura de la historia costarricense, Carlos Monge Alfaro, en su germinal artículo «Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII». Sin embargo y al contrario de lo sucedido con Bonilla y Barahona, Monge se vio menos perturbado que sus dos compañeros de academia por la corriente de pesimismo que para con la historia de su país recorrió la obra del erudito español, un pesimismo que sí aplicaron a Costa Rica Bonilla y Barahona.

Es también a cuenta de la siempre escurridiza noción de idiosincrasia que podemos advertir la presencia de José Martínez Ruíz, Azorín, en Barahona, quien situó la primera gran novela del alicantino, *La voluntad* (1902), como referencia explicativa de la forma de ser española. Según Barahona, era la capacidad volitiva de la que había hablado Azorín en su obra, manifestada en el impulso creador y en la fuerza vital del hombre español, la que definía y prestigiaba la empresa de conquista y evangelización de España en América. No obstante esa aceptación de una psicología española gobernada por la voluntad, Barahona no admitió las posiciones que en el plano sociológico aquél había propuesto para sus conciudadanos, negándose a compartir el elitismo aristocrático que conforme su propia biografía avanzaba había llevado al novelista español a despreciar a las masas, al sistema democrático y a sus instituciones.

En ese mismo orden de cosas, la *Defensa de la hispanidad* (1934) de Ramiro de Maeztu –cuyo padre, por cierto, había sido un importante hacendado en la Cuba tardocolonial– tenía difícil cabida entre los pensadores de la democrática Costa Rica. La causa de ese complicado encaje no partía de un juicio negativo de las cualidades intelectuales del autor o de la tesis que respecto a las relaciones que debía mantener España con las naciones hispanoamericanas aquél expusiera en su obra, sino de la connotada significación política del propio Maeztu y, sobre todo, del uso que el régimen de Franco hizo tras su asesinato del referido ensayo. Y ello porque, en su origen, *Defensa de la hispanidad* tan sólo proyectaba, en el terreno del espíritu, la reconstrucción de la comunidad hispánica y el reverdecer del ideario cristiano en América, siendo a posteriori que el Nuevo Estado español usó el libro –aunque a partir de unos mimbres que, hay que reconocer, estaban bien dispuestos para tal fin– como una forma de incitar a la recuperación, también en la esfera de la geopolítica y el comercio, del perdido imperio americano (en esa onda se ubicó por aquellos años la obra del jurista Camilo Barcia Trelles, *Puntos cardinales de la política internacional española* (1939), el tercero de

cuyos cuatro puntos cardinales era Hispanoamérica). Sin embargo y ajenos a ese crudo intento de revigorización neocolonial practicado a cuenta del pensador vasco, hubo intelectuales costarricenses que supieron recuperar al Maeztu original, y despojado su pensamiento de las intrusiones raciales o económicas que hubieran podido contaminarlo, sumar al suyo el propósito de aquél de hacer del legado cultural y espiritual español clave de bóveda del concepto de hispanidad. Ese fue el caso de Luis Barahona, quien transformó dicho concepto en un tesoro espiritual merecedor de conservación. Acorde al pensar de Maeztu, en *El ser hispanoamericano* Barahona valoró al hispánico como el más generoso y humano de cuantos imperios hubo en el mundo, y buscó en su legado la esencia de los pueblos hispanoamericanos, la razón de su circunstancia histórica y el origen de su vivencia católica.

Resulta adecuado ligar la influencia de Maeztu en los pensadores del nacionalismo costarricense con la de un noventayochista *avant la lettre* como Ángel Ganivet. Como su coetáneo Azorín, que por los años en los que Ganivet publicaba su *Idearium español* daba a las galeradas *El alma castellana* (1900), uno y otro, al igual que el Unamuno de *En torno al casticismo* (1902), enjuiciaron a España desde la atalaya de un pensamiento espiritual y ético que resultaría muy del agrado de pensadores como Peralta, Barahona o Cordero. El idealismo practicado por los primeros respecto a la nación española, y singularmente el del Ganivet del *Idearium*, fue aceptado sin demasiados remilgos por los segundos para Costa Rica una vez transvasadas las esencias constitutivas del hombre español al costarricense, del que éste no era sino su natural prolongación en el plano biológico (blancura), en el de su carácter (individualismo), en su expresión cultural (idioma) o en la manifestación de su espiritualidad (catolicismo).

Ganivet interesó a los intelectuales costarricenses no por ser uno de los padres del ideal –que en su pluma no todavía del concepto– de hispanidad, sino por su uso de nociones como la de “espíritu territorial”, proyección en el diplomático español del idealismo hegeliano de la que especialmente Barahona participó al hacer de la tierra, en *La patria esencial*, lo más íntimo y perenne de la nación. Una visión en la que también convergió Carlos Monge en *Geografía social y humana de Costa Rica*, León Pacheco en «El costarricense en la literatura nacional», Hernán G. Peralta en «La nacionalidad costarricense» (1954), Abelardo Bonilla en *Historia y antología de la literatura costarricense* (1957) y, finalmente, José Abdulio Cordero en *El ser de la nacionalidad costarricense* (a este último le resultaron especialmente útiles, además, tres ideas del *Idearium* que, reformuladas para ser aplicadas a Costa Rica, sirvieron a su deseo de amarrar a esa nación con España: el senequismo como característica fundamental del ser español, la concepción de la historia de España como constante sangría y lo desprendible que para una nación resulta lo extraño frente a lo necesario de lo propio).

Pero Ganivet dio todavía una clave nueva a estos pensadores al proclamar que meced a la comunión de historia, cultura, sangre y fe existente entre los pueblos de habla española de ambos lados del Atlántico, ni los hispanoamericanos eran extranjeros para los españoles ni éstos lo eran para aquellos. Ciertamente no fue el único intelectual que desde la ribera europea defendió esa idea, pues antes que él lo hizo un político tan destacado como el liberal Segismundo Moret, quien la exteriorizó al afirmar la comunión de lengua y religión presente entre dichas naciones, y después, en repetidas ocasiones y

más profusamente, Miguel de Unamuno. Pero tal vez fuese Ganivet quien ofreciera de esa idea de común paisanaje un más intenso tono humano, hasta el punto de hacerla participar en su *Idearium* en una anécdota personal. Siendo representante del Estado español en Amberes, Ganivet fue avisado del ingreso en el Hospital Stuyvenberg de un súbdito español, al cual halló en una de sus camas moribundo. Para su sorpresa, el enfermo, de nombre Agatón Tinoco, confesó no ser español sino centroamericano, más concretamente natural de Managua y con orígenes familiares lusos, ante lo que el diplomático le anunció que, para él, Agatón Tinoco era “español por tres veces”. Estas palabras confirman la idea de Ganivet de familia hispanoamericana, de la existencia de una comunidad humana, de unos pueblos hermanados, una idea que caló con fuerza entre muchos de los pensadores del nacionalismo costarricense aquí estudiados.

Como acabo de señalar, Miguel de Unamuno también creyó que los hispanoamericanos no eran extraños a los españoles. A pesar de no visitar nunca el continente americano (el occidente unamuniano concluyó en Fuerteventura), el filósofo fue durante el primer tercio del siglo XX uno de los intelectuales que más se preocupó por las relaciones que debían entablar aquellos que la Constitución gaditana de 1812 había definido en su artículo primero como “Españoles de ambos Hemisferios”. Y no resulta descabellado afirmar que debido a ese interés resultó también uno de los intelectuales extranjeros que durante la primera mitad del siglo más influyó en Costa Rica. Esa circunstancia explica sus apariciones en las páginas de la revista del CEPN, *Surco*, a las que vimos se asomó asociado a figuras del saber español de la talla de Cervantes, Quevedo o García Lorca, siendo para los intelectuales centristas, junto a Ortega, el máximo referente de la cultural liberal española. En esa tesitura de reconocimiento e influencia, a mediados de la década de 1940 un ensayo como *El sepulcro de Don Quijote* (1906) fue usado por los combativos articulistas de *Surco* como cantera de la que extraer material de grueso calibre que arrojar al gobierno del presidente Calderón Guardia. Pero más allá de esta cuestión, que nos recuerda el frecuente uso de los hombres de letras en la lid política, lo realmente relevante es que como resultado de lo que sobre Unamuno venimos diciendo, hacia el ecuador del siglo XX éste se hallaba situado por derecho propio en el núcleo del pensamiento costarricense, y que a partir de ese momento la inteligencia del país no tuvo reparo alguno en seguir haciendo de él uno de sus máximos referentes intelectuales.

Unamuno, cuya muerte fue inmediatamente recogida en Costa Rica por tres de los principales diarios de la época (*La Prensa Libre*, *Diario de Costa Rica* y *La Tribuna*) y expresamente reconocido como intelectual señero, apareció en todos y cada uno de los seis pensadores del nacionalismo costarricense aquí visitados. Estuvo, como su mismo título lo indica, en el León Pacheco de «Miguel de Unamuno y la Agonía», texto incluido en *Tres ensayos apasionados: Vallejo, Unamuno, Camus* (1968), en el que el autor, al tiempo que reconocía la profunda relación existente entre Unamuno e Hispanoamérica, no dudó en reprender y denunciar a éste como el “alma beligerante” del nuevo nacionalismo que la hispanidad representaba. Influyó en el Eugenio Rodríguez Vega de «Debe y Haber del hombre costarricense», artículo que buscaba el respaldo de la imagen robinsoniana que el bilbaíno había aplicado a España y a sus gentes con la intención de trasladarla a Costa Rica y a los costarricenses. Negó sin embargo el pensador americano

que el carácter trágico de la vida que según Unamuno definía al español pudiese trasvasarse a sus compatriotas, lo que alejaba a Costa Rica de las ocasiones de grandeza histórica de las que por ese sentir sí había disfrutado España. Según Rodríguez Vega, ambos países compartían una determinante geográfica que explicaba la idiosincrasia de sus gentes y sus respectivas historias nacionales (esa común determinante provenía de la existencia en uno y otro caso de una meseta central), si bien no se daba en la república americana el torbellino fáustico que había acompañado a la nación europea durante buena parte de su pasado.

Además de Pacheco y Rodríguez Vega, también recurrió al erudito vasco Abelardo Bonilla, quien lo hizo de forma bien temprana en su novela de juventud *El Valle Nublado* (1944), obra marcada en su análisis de los valores que al parecer del autor definían la historia y la cultura costarricenses por el pensar unamuniano. Con el paso del tiempo ese magisterio se afianzó, como lo demuestra la mirada del de Cartago al español en artículos como «Unamuno y el partido social demócrata», publicado por el *Diario de Costa Rica* en mayo de 1951, o «Dos libros de Unamuno en el Índice», que salió a la luz en enero de 1957 en *La Nación*. Otrosí sucedió a raíz de los varios cursos que en la UCR Bonilla dedicó al estudio de su obra, o en el ya comentado «El costarricense y su actitud política (Ensayo de interpretación del alma nacional)», donde el historiador de la literatura recurrió a la noción de individualismo a partir de su empleo y desarrollo por parte de Cánovas y Joaquín Costa, pero y sobre todo por el Unamuno de «El individualismo español» (1902). En ese artículo y citando el trabajo que había servido de punto de partida al ensayo unamuniano, *The spanish people: their origin, growth and influence* (1901), obra del hispanista inglés Martin A. S. Hume, Bonilla se centró en discernir con aquél la diferencia existente entre individualismo y personalidad, llegando a concluir que si el español tenía un fuerte individualismo pero una escasa personalidad, según Unamuno había escrito en su ensayo, al costarricense le sucedía tres cuartos de lo mismo, pues, decía Bonilla, ese pueblo, que era el suyo, había adquirido su personalidad a fuerza de no tener ninguna. Conforme con ese anuncio de la prevalencia en el hombre español de la noción de individuo sobre la de persona, Bonilla transmitía esa característica al hombre costarricense vía legado colonial, una característica de la que había surgido en Costa Rica el amor por la libertad, por la convivencia pacífica y la democracia, pero también la tendencia negativa hacia la personalización de los ideales políticos, tal y como había anunciado unas cuantas décadas atrás Unamuno respecto a España, y que en tierras costarricenses alcanzaba, siempre según escribiera Bonilla, caracteres mayúsculos.

Tanto como en Bonilla se dejó sentir el magisterio de Unamuno en otro de los pensadores del nacionalismo costarricense de la época, Luis Barahona. En su artículo «Notas fundamentales del hombre español» (1957), Barahona ofreció un análisis de la idiosincrasia hispana basándose en las tesis expuestas al respecto por, entre otros, el fallecido rector salmantino. Unos años más tarde publicaría un trabajo dedicado expresamente a éste en el que le reconocía su generosa vinculación con Hispanoamérica y que llevó por título «Unamuno e Hispanoamérica» (1965). En él, el autor focalizó su atención en la importancia dada por Unamuno al idioma español como argamasa que unía a los pueblos de ambas riberas atlánticas, para lo que se apoyó en lo escrito por aquél en uno de sus más relevantes ensayos, el antes mencionado *En torno al casticismo*. Y junto

al valor asociativo que poseía el factor lingüístico, el pensador costarricense se detenía en la idea, de máxima importancia para el filósofo español, de que la razón última del ser de España y su más genuino fundamento se hallaba en un casticismo puro que no era sino reflejo de la tradición eterna de esa nación. Una tradición que por verdadera y pura no necesitaba ser buscada en el pasado y rediviva, pues estaba vigente y siempre disponible en el presente, siendo el depósito de las virtudes que debían proyectar a España hacia el futuro.

A esa tradición eterna, sustrato de la intrahistoria unamuniana, Barahona le reconocía la validez suficiente como para constituir el nervio explicativo de la historia de una determinada nación. Así se plasma en una de sus obras más importantes, *El ser hispanoamericano*, libro en el que recordó y rindió homenaje a muchas de las figuras del 98 español: al precursor Ganivet, a Ramón María del Valle-Inclán, a Pío Baroja, a Antonio Machado y, por supuesto, a Miguel de Unamuno, cuyo espíritu místico, desasosegado y trágico el costarricense siempre valoró. Precisamente a cuenta de ese reconocimiento creyó Barahona en la posibilidad de hacer del “*subtractum* que se recoge en la tradición” anunciado por el catedrático de griego pilar de las naciones latinoamericanas, un “*subtractum*” que en un católico convencido como él y a diferencia del espiritualmente turbado Unamuno emanaba, seguro y dulce, del manantial de la religiosidad cristiana. Con esa apuesta el costarricense se desvió del español y, más que en la historia, la raza o en la lengua comunes, factor este último crucial para la articulación unamuniana de la relación entre España y sus antiguas colonias americanas, hizo de la fe su elemento de unión. El ideario de hispanidad de Barahona dependía, en suma, como para el Ganivet del *Idearium* o el Maeztu de *Defensa de la hispanidad*, de una convergente unidad espiritual.

Como venimos comprobando, la influencia de Unamuno en los pensadores costarricenses vino determinada por dos cuestiones principales: la consideración de la lengua española como pegamento de los pueblos que la compartían y la toma del concepto de intrahistoria como inspirador de la “verdadera tradición” que nutría la esencia de la nación. En relación con la primera de esas cuestiones y además de su propia formación filológica, es posible que el conocimiento puramente libresco que Unamuno tenía de América influyera en que éste hiciese del idioma español, herramienta merced a la que conocía y mediante la cual se asociaba a Hispanoamérica, el atributo central de una para él deseable comunidad de naciones de ascendencia hispana. El lugar de tronío que para Maeztu ocupaba el espíritu y para Ganivet la tríada cultura, sangre y religión, Unamuno lo reservó casi exclusivamente a la lengua, a la que dijimos describió en su ensayo *En torno al casticismo* como el “receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar”, haciendo así de una palabra común entre los hispanohablantes fundamento de su concepción de la hispanidad. En ese sentido y si aceptamos la idea de que un lenguaje crea un mundo, es decir, si aceptamos el poder performativo de la palabra, la visión de Unamuno sobre la preponderancia del elemento lingüístico en la relación entre Latinoamérica y España haría del filósofo español y de quienes como él pensaban los más radicales defensores de la unión hispanoamericana, al tomar esa unidad lingüística como la llave de un mundo autónomo en su proyección histórica y en su forma de pensar. Por eso mismo y al menos en el caso unamuniano, no podemos en justicia decir que éste

realizase una cerrada defensa del ideario de la hispanidad. Se habría equivocado entonces León Pacheco cuando, como vimos, denunció a Unamuno como a un nacionalista beligerante embarcado en la tutela de una fascistizada hispanidad.

En cuanto al concepto de intrahistoria bastará recordar que al igual que había sucedido en España con quienes lo habían frecuentado (junto a Unamuno y de una u otra forma, Ganivet y Azorín), aquél derivó en Costa Rica en planteamientos ideológicamente conservadores bajo el auspicio de algunos de los más egregios pensadores de ese país. Las profundas convicciones esencialistas en torno a la nación española existentes en el complejo y contradictorio intelectual que fue Unamuno (con similar profundidad se manifestaron éstas en el intelectual liberal e igualmente contradictorio que resultó ser Ortega), sirvieron a la construcción del nacionalismo conservador español y, por expansión y a través de pensadores como los aquí estudiados, del costarricense. El *volksgeist* que en el desgarrado *En torno al casticismo* inspiraba la “tradición eterna” y servía de base a la intrahistoria nacional, fue válido tanto a la España de Unamuno como a la Costa Rica de Barahona y José Abdulio Cordero. Este último, precisamente, hizo en *El ser de la nacionalidad costarricense* de la intrahistoria pieza clave de su concepción de Costa Rica como nación, por cuanto aquella era lo siempre presente en ésta, lo inalterable, lo que circulaba serenamente por sus venas, lo –por recordar sus propias palabras– “anónimo del diario vivir”.

Dejando por el momento a un lado a Unamuno, un caso singular es el del filósofo y tardío sacerdote Manuel García Morente, representante de una tradición de intelectuales españoles contrarrevolucionarios y marcadamente católicos en cuya genealogía se hallan los nombres de Cándido Nocedal y su hijo, Ramón, de Juan Vázquez de Mella o de los antes citados Juan Donoso Cortés y Jaime Balmes –y aún podríamos añadir los de Ramiro de Maeztu y Marcelino Menéndez Pelayo–. Ortegiano en sus inicios pero pronto convertido al espíritu de la recién nacida España sublevada, el nacionalismo de García Morente estuvo constituido por la creencia en una nación española forjada por el catolicismo y el ideal de hispanidad, materiales con los que llevó a cabo un intento de síntesis que además de denotar su condición de neoconverso, mostró a las claras su deseo de ampliar las bases ideológicas del nacionalismo tradicionalista español. Así, en la conferencia que ofreció en el Teatro Solís de Montevideo el 24 de mayo de 1938, “Orígenes del nacionalismo español”, el presbítero trató de unir en un mismo haz y a partir del epicentro del 98 a figuras tan dispares en su forma de entender España como Ganivet, Ramón y Cajal, Azorín, Baroja, Menéndez Pelayo, Unamuno u Ortega. Y en la inmediata charla celebrada el 1 de junio de ese mismo año en la bonaerense Asociación de Amigos del Arte, “España como estilo”, mostró a la España de los reyes católicos como adelantada en los principios teóricos y en la realización práctica de la moderna política imperialista, al haber impuesto en su tiempo el contemporáneo ideario de la hispanidad.

Con esas cartas de presentación y al contrario de lo que sucedió con algunos de los representantes de una tradición liberal cuyas aguas García Morente intentó encauzar en su propio beneficio, el filósofo jienense tenía escasas posibilidades de hallar cabida en publicaciones como la democrática *Surco*. Sin embargo, unos años más tarde sería recuperado por intelectuales como Hernán G. Peralta, León Pacheco y, sobre todo, Luis

Barahona, quienes derivaron de su idea de España como estilo la existencia de una especie de estilo espiritual hispanoamericano aplicable a Costa Rica. Ese común estilo de raíz hispánica, traslado a tierras ístmicas y convenientemente transformado en ellas, explicaría las esencias últimas del genio nacional costarricense, las cuales sabemos según Barahona se manifestaban en su circunstancia y vivencia católica. Para realizar esa afirmación y además de a las dos conferencias antes citadas y a los libros a los que dieron pie, el pensador costarricense pudo recurrir a otro de los artículos de García Morente, el titulado «El elemento religioso en la formación de la nacionalidad y de la hispanidad» (1942), en el que su autor practicaba una defensa de la semilla redentora plantada por España en el mundo y, muy singularmente, en el continente americano. Ese afán por religar la historia vivida por los pueblos hispanos de ambas riberas del Atlántico a través del espíritu del cristianismo habita con claridad en las páginas de *El ser hispanoamericano* de Luis Barahona, pero también y al igual que antes decíamos al hablar de la noción de intrahistoria, en textos como *El ser de la nacionalidad costarricense* de José Abdulio Cordero.

Como no podía ser de otra forma, también dejó sentir su presencia entre los pensadores nacionalistas costarricenses un intelectual cimero en esa tradición del hispanoamericanismo conservador en la que acabamos de comprobar se había acomodado Manuel García Morente: el polígrafo cántabro Marcelino Menéndez Pelayo. Potente figura de la España culta de finales del siglo XIX y primeras décadas del Veinte, Menéndez Pelayo alcanzó en el ámbito del hispanoamericanismo un importante papel rector. Un reconocimiento que pese a ser extensible a amplias capas de intelectuales de uno y otro lado del Atlántico, no lo fue tanto como para hacer de aquél santo de todas las devociones y héroe de todas las causas, pues hubo quienes desconfiaron de su arcaizante interpretación de la historia de España y, por extensión, de la del resto de pueblos de tradición y cultura hispánicas. Esa desconfianza transitó preferentemente por los terrenos de la razón política, motivo por el cual las reflexiones y la lógica inherente al discurso que Menéndez Pelayo defendió no hallaron hueco en determinados sectores de la *intelligentsia* latinoamericana, tal y como ejemplifica lo sucedido con quienes participaban de una revista reformista y de tintes socialdemócratas como lo fue *Surco* (al igual que no tuvieron cabida en esa publicación las palabras de Ganivet, Maeztu o las de García Morente).

Siendo perfectamente comprensible esa desatención durante el primer lustro de la década de 1940 por parte de los cenáculos centristas, resulta sin duda más extraño comprobar que mientras que intelectuales como los ahora nombrados Ganivet, Maeztu o García Morente, fueron recibidos de forma expresa por los pensadores del nacionalismo costarricense de los años cincuenta y sesenta del pasado siglo, Menéndez Pelayo apenas aparece mencionado en las páginas que éstos escribieron (y ello a pesar de que figuras como las de Maeztu o García Morente estaban manchadas a ojos de aquellos por el pecado original de su adscripción a las peores horas de la dictadura española). Mucho nos equivocaríamos, sin embargo, si nos dejásemos llevar por esa en apariencia magra presencia de Menéndez Pelayo en dichos pensadores, pues sin apenas citarlo éste se dejó sentir notoriamente en ellos. Lo hizo, de entrada, a cuenta de la romántica noción del *volksgeist*, que antes que por Ganivet o Unamuno había sido desarrollada en España por

el santanderino, quien la usó para urdir la fusión del elemento católico con la historia española. Fruto de esa dilución, España era, en primer término, resultado del espíritu católico de su pueblo, según vimos expresó en la célebre frase contenida en el epílogo a su *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882), aquella que hacía de esa nación la evangelizadora de la mitad del orbe, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma y cuna de san Ignacio.

Fue esa preponderancia concedida al hecho religioso, entendido este tanto en su sentido privado como en el colectivo, el camino por el que ciertos pensadores costarricenses llegaron al erudito español. Y, en justa correspondencia, quienes más hicieron del referido hecho fundamento de la nacionalidad costarricense, más intensamente se vieron influidos por aquél. Lo demuestra las distintas huellas dejadas por Menéndez Pelayo en «El costarricense y su actitud política (Ensayo de interpretación del alma nacional)», texto en el que Abelardo Bonilla se aproximó al montañés para hacer suyo su juicio favorable respecto de la obra civilizatoria y evangelizadora de España en América (Bonilla también se le acercó en otro de sus artículos, «Las ideas estéticas de D. Marcelino Menéndez Pelayo» (1957), si bien que desde una vertiente eminentemente cultural). De otro lado y a través de su hispanofiliación bebió de él Luis Barahona en *El ser hispanoamericano*, aunque lo hiciera con una cierta aprensión: el costarricense reprochó la orientación que había llevado a Menéndez Pelayo a percibir un ingrediente panteísta en la espiritualidad del pueblo español —¿muestra del segundo Menéndez Pelayo, más abierto y liberal, del que hablamos en su momento?—, prefiriendo en cambio refugiarse en la seguridad del nítido e indubitable misticismo cristiano expresado para aquél por ensayistas como Maeztu o García Morente. Sea como fuese, aquellos pensadores que basaron la identidad nacional costarricense en el catolicismo resultaron los más allegados al intelectual español, dada su común aceptación de la madre patria como nación reconquistadora, sustento de la Contrarreforma y misional empeño colectivo.

De esta forma y como antes señalé, la impronta dejada en Costa Rica por Marcelino Menéndez Pelayo fue mayor que aquella que las citas al mismo en la obra de algunos de sus principales pensadores pudieran hacernos creer. Debemos considerar que tanto en España como en Latinoamérica, incluida en ella Costa Rica, el cántabro fue referente indiscutible de varias generaciones de intelectuales a la hora de interpretar la historia de los pueblos hispánicos bajo la premisa de que era la unidad doctrinal en el catolicismo, haz que anudaba a la propia España, el vínculo supremo por el que aquellos se ligaban a la antigua metrópoli colonial. Participe de los postulados de un culturalismo de signo católico, el autor de la *Historia de los heterodoxos españoles* fue entendido en ambas riberas atlánticas como el crisol en el que en el ámbito hispánico la idea cristiana de nación había sabido conjugarse con los avances filosóficos aportados por el idealismo alemán. A partir del reconocimiento de ese papel recipiendario, aquellos pensadores costarricenses que como el español hicieron de la religión pilar de su nacionalismo (una religión que entendieron como la expresión más elevada de la cultura o el espíritu de un pueblo), formalizaron en el sentimiento de unidad dado por el cristianismo no sólo los argumentos necesarios para hacer efectiva la conciencia unificada de Costa Rica, su país, sino las pautas sobre las que sustentar la fraternidad espiritual existente entre el conjunto



de naciones hispanoamericanas. Se trataba, a fin de cuentas, de hacer de la cristiandad, en su deriva católica, el “*subtractum*” común al que Luis Barahona se había referido.

Marcelino Menéndez Pelayo fue uno más de entre los intelectuales patrios conmocionados por el particular 98 español, como pudieron serlo Azorín, Altamira o Unamuno. A la par que éstos, también resultó afectado por la pérdida de los últimos restos de valía del imperio otro de los jóvenes de entonces, el historiador y filólogo Ramón Menéndez Pidal. Como sucediera con muchos de quienes junto a él compartieron esa derrota, Menéndez Pidal trató de definir a España mediante el reconocimiento de su configuración como nación allá por los primeros siglos de la era cristiana, concretamente en tiempos de la presencia visigoda en la península, aunque viese ya atisbos de lo español en la Hispania romana. Presentó una y otra tesis en sendas introducciones a los tomos segundo y tercero de su *Historia de España*, titulados, respectivamente y no por casualidad, *España romana* (1935) y *España visigoda* (1940). El esencialismo identitario que dominó su interpretación historiográfica del pasado español, según la cual el intento de construcción unitaria por el que trabajaron los reyes godos era el germen de la nacionalidad española, influyó poderosamente en los pensadores del nacionalismo costarricense.

Basta detenerse en los epígrafes de varios de los apartados de los que se compone el pidaliano *Los españoles en la historia* (1947) –libro publicado a partir del que fuera texto introductorio a la *España prehistórica*, tomo primero de su *Historia de España*– y compararlos con algunas de las obras de dichos pensadores, para poder corroborar la anterior afirmación. Así, en el capítulo inicial del citado libro, que lleva por título “Sobriedad”, se presenta la tesis de que el carácter español está definido por la medida material y la ponderación ética; en el segundo, “Idealidad”, se habla entre otras cuestiones de la religiosidad y su plasmación en la vida civil; y en el tercero, “Individualismo”, el autor expone que el español siente una marcada indiferencia hacia el interés general en contrapunto a su viva percepción del caso inmediato individual. Teniendo en cuenta estas supuestas características idiosincráticas de lo español exhibidas por Menéndez Pidal y a poco que repasemos lo escrito en sus trabajos por los pensadores costarricenses, singularmente las contribuciones de Luis Barahona en *El ser hispanoamericano* y «Notas fundamentales del hombre español», pero también de Peralta Quirós en *Costa Rica y la Fundación de la República* o de Abelardo Bonilla en *Historia y antología de la literatura costarricense*, son fácilmente reconocibles las marcas dejadas en éstos por la visión que aquél tenía de la forma de ser y la identidad nacional españolas, visión que los costarricenses trasladaron y aplicaron a su patria y a sus compatriotas. Podían hablar así del afán igualitario, del natural pacífico, del gusto por la moderación o de tantos otros atributos positivos de similar tenor al parecer presentes en el costarricense, hijos todos ellos de una idiosincrasia hispana marcada por la sobriedad, la idealidad y el individualismo pidalianos. Obviamente, no fue Menéndez Pidal el responsable único del depósito de esas posibilidades interpretativas del ser costarricense en la mente de los pensadores centroamericanos (baste recordar lo hasta aquí apuntado en relación con las ideas mostradas por, pongamos por caso, Ángel Ganivet o Miguel de Unamuno), aunque tal vez sí quien les aportó uno de los arsenales más de su gusto y provecho en su experimento de reconfiguración de una idealizada comunidad nacional.

Y si lo anterior es cierto y da a su protagonista el lugar que sin duda merece, no lo es menos que otra de las grandes inspiraciones de esos pensadores fue José Ortega y Gasset, perteneciente por derecho propio junto a Ramón Menéndez Pidal a lo mejor de la tradición intelectual liberal anterior a 1936 y a quien Barahona ya nos había presentado en *La patria esencial* como uno de los máximos responsables de alimentar el fervor intelectual que poseía a las jóvenes camadas centristas. De hacer caso a Barahona, podríamos decir que el filósofo madrileño representó para esos muchachos lo que un par de décadas atrás había supuesto para la juventud intelectual costarricense la prédica arielista del uruguayo José Enrique Rodó, o la del conocido como “Maestro de la juventud de América Latina”, el ídolo argentino José Ingenieros. Los motivos de ese interés por Ortega entre los cercanos al CEPN son sencillos de descubrir. En el plano intelectual, a comienzos de los años cuarenta Ortega era el filósofo español de mayor renombre internacional, lo que además de garantizar la solidez de su magisterio avalaba las ideas que a través suyo pudiesen circular, caso de las que aquél había recibido de algunos de los más influyentes pensadores europeos de comienzos del siglo XX: Georg Simmel, Edmund Husserl o el Martin Heidegger de *Sein und Zeit* (1927). A ello se añadía que se hubiese visto obligado en los años inmediatamente posteriores a la sublevación militar que dio comienzo a la guerra civil española a mantenerse en la condición de exiliado, lo que daba a su figura una indudable aura de *auctoritas* entre los demócratas costarricenses. A estos atributos intelectuales y morales hay que sumar la cercanía que desde años atrás había existido entre Ortega y América Latina, tierras que había visitado en varias ocasiones y en cuyo cono sur por entonces residía (entre agosto de 1939 y febrero de 1942 vivió en Buenos Aires). Esas estancias americanas reforzaron desde el plano emocional el vínculo intelectual existente entre el filósofo español y los pensadores costarricenses, estando aquél presente en las páginas de *Surco* a través de artículos y remembranzas firmadas por Isaac Felipe Azofeifa Bolaños, Carlos Monge Alfaro o Gonzalo Facio Segreda.

Una relación entre Ortega y Costa Rica que, como decimos, hay que enmarcar en la posición que a nivel continental ocupaba éste y en su amplia, profunda y prolongada influencia en la cultura latinoamericana del momento. Amplia en lo geográfico, pues abarcó la práctica totalidad de la América de ascendencia hispana; profunda en los campos del saber, pues permeó su filosofía, sociología, historiografía y ensayística literaria; y prolongada en la cronología merced a que su magisterio en los círculos de las distintas elites académicas y culturales nacionales posibilitó la proyección de sus ideas en las próximas generaciones intelectuales latinoamericanas. Como en la propia España, donde a partir de la década de 1920 Ortega actuó como una especie de destilado de su cultura reciente (de Velázquez a Goya, por el emplear dos nombres a los que aquél haría referencia en una de sus obras de madurez), la intelectualidad de América Latina hubo de posicionarse por esas mismas fechas a favor o en contra suyo (a favor, la inmensa mayoría), aunque reconociéndole casi siempre su guía y magisterio. Es en ese contexto continental donde hay que ubicar a un Ortega cuyo pensamiento sirvió a los jóvenes centristas para velar sus primeras armas intelectuales –y es bien sabida la impronta que, al igual que un amor primerizo, puede dejar una temprana lectura–.

Esa inicial impresión intelectual colaboró a que una vez superada su primera juventud, es decir, más allá del quinquenio de vida de *Surco*, los intelectuales que en la revista escribieron siguieran sintiéndose atraídos por el magisterio de Ortega. Como hemos tenido ocasión de comprobar a lo largo del presente trabajo, las influencias del filósofo español se manifestaron en múltiples aspectos de la obra de aquellos, y aunque ahora me interesa recuperar especialmente dos de ellos, no deseo hacerlo al precio de olvidar por completo al resto. En ese sentido es preciso señalar que Ortega sirvió a quienes como Eugenio Rodríguez Vega o Abelardo Bonilla intentaron aplicar en Costa Rica una fórmula de antropomorfización del paisaje similar a la que Ortega había usado para el caso español, cuando el madrileño contrapuso al dulce y femenino entorno andaluz el recio y varonil espacio castellano. De ahí resultó un determinismo físico que esos tres hombres cultos –Ortega, Rodríguez Vega y Bonilla– pretendieron usar a la hora de argumentar la historia de sus naciones.

Junto a ese determinismo geográfico, otros pensadores se fijaron en Ortega a cuenta de la defensa que éste realizó, singularmente durante sus estadías en tierras americanas, de la comunidad de naciones hispanoamericanas. Una comunidad que es preciso señalar Ortega equiparó a otra a su entender tan relevante como aquella para España, la compuesta por las naciones europeas. En cualquier caso, del hispanoamericanismo de Ortega se valió José Abdulio Cordero a la hora de construir la hispanofilia que recorre las páginas de *El ser de la nacionalidad costarricense*, al igual que hizo Luis Barahona en *El ser hispanoamericano*. Y ambos recuperaron algunas otras ideas del español. Así, en «Hispanoamérica en el pensamiento de José Ortega y Gasset» (1969), Barahona halló en los consejos dados por Ortega tras su primer viaje a la Argentina la inspiración a partir de la cual podían superarse las dificultades históricas que los hispanoamericanos habían tenido a la hora de asimilar provechosamente las ideas importadas del exterior, carentes al parecer sus elites cultas del “fino instinto de elección” del que aquél había hablado. Otro tanto sucedió con lo que a raíz de ese viaje del año 1924 había escrito el filósofo sobre el diletantismo hispanoamericano, o por emplear sus propias palabras, sobre su desmesurado carácter de “gente enfática”. De esas propuestas orteguianas se ayudaba Barahona en el instante de destilar su diagnóstico negativo según el cual el intelectual hispanoamericano, carente de ideas propias, era rehén de excesos líricos e incapaz por ello de un riguroso análisis de las cosas.

Mientras, José Abdulio Cordero, sin entrar a valorar esas posibles debilidades del intelectual hispanoamericano denunciadas por Ortega y posteriormente validadas por Barahona, prefirió adentrarse en el pensamiento filosófico que el español había expuesto en dos de sus obras, *Ideas y creencias* (1940) e *Historia como sistema* (1941). Y fue de la primera de ellas de la que tomó un par de nociones que posteriormente desarrollaría en *El ser de la nacionalidad costarricense*: la de ingratitud histórica y la de creencias. Una ingratitud que reconvirtió positivamente y aplicó en forma de la “gratitud histórica” declarada por los padres de la nueva patria, Costa Rica, hacia la herencia colonial hispana. Y unas creencias, manifestaciones en las que Ortega había dicho “vivimos, nos movemos y somos”, que Cordero materializó respecto a la identidad nacional de su país en el sentido conservador, la defensa de la propiedad y el afán de libertad.

Pero si por algo Cordero presentó una cierta singularidad en sus vínculos con Ortega es por la triangulación que a partir de éste se estableció entre esos dos autores y un tercero, Julián Marías. Discípulo predilecto del madrileño y también filósofo, Marías dejó sentir su influjo en Cordero a través de dos de sus obras más representativas, *Introducción a la Filosofía* (1947) y *La estructura social* (1955), influencias reflejadas en sendos artículos publicados por el americano en el año 1961, «La búsqueda del propio ser» y «Vigencias básicas costarricenses». Precisamente en este último trabajo se apropió Cordero del término de creencia expuesto por Marías en *La estructura social* –tomado por el vallisoletano de su maestro Ortega– y que aquél sustituiría, anudándolo al concepto de nación, por el de vigencia. Con ese amarre Cordero dejó sujeta a la nación a un concepto estático que alejaba a ésta de lo mudable de la historia y la anclaba a una estéril metafísica pseudofilosófica, haciéndola por ello un objeto del todo inútil para el estudio social. Apuntada en el artículo aquí citado, esa interpretación baldía terminaría aflorando en *El ser de la nacionalidad costarricense* a través de un discurso en el que la nación así presentada, es decir, como vigencia histórica, actuaba en una más amplia clave continental –o, mejor dicho, hispanoamericana– merced a la llamada hecha por el autor a la unión de los pueblos de habla y cultura española. Un segundo momento en el que Marías sirvió a Cordero fue cuando el costarricense aceptó la visión, presente de nuevo en *La estructura social*, del papel del sujeto en la historia. Y también cuando consintió, a partir de ese mismo libro, en hacer de la vida colectiva la sublimación en el plano social de las distintas vidas individuales y, por tanto, en hacer de aquella la única expresión efectiva de una sociedad. Con ese punto de arranque y preso de la lógica de un discurso nacionalista con el que en realidad nada tenía que ver Marías, Cordero derivó la presencia de una profunda conciencia de nacionalidad en quienes vivían esa vida colectiva, conciencia que, añadía, se manifestaba en esa forma de trascendencia histórica superior que ha dado en llamarse nación.

Repasados estos primeros aspectos de la influencia de Ortega –y por extensión, de su discípulo Julián Marías– en los pensadores costarricenses, es momento de decir algo más sobre las, a mi parecer, dos principales ideas que éstos tomaron del maestro español: el papel rector de las elites en la vida pública y el concepto de generación. En relación con la primera de ellas es de sobra conocido que Ortega la dejó sólidamente establecida en *La rebelión de las masas* (1929), obra en la que ejemplificaba la insurrección contra el imperio de las elites en la reciente aparición de movimientos sociales triunfantes como el bolchevismo ruso o el fascismo italiano. La decadencia de la cultura occidental y la pérdida de la ilusión por el futuro constituían los prolegómenos de ese triunfo de la masa popular. Sin embargo, posiciones elitistas y aristocratizantes las había expuesto Ortega desde tiempo atrás, difundidas, por ejemplo, en sus periplos como conferenciante en tierras americanas. Pero en esas charlas y debido entre otras cuestiones a su propio contexto académico y de alta cultura, la aplicación que Ortega hizo de la idea de elite fue muy distinta a la que, por ejemplo, otros hicieron en la España de los años treinta. Así y como es bien sabido, la elite de Ortega no estaba en principio pensada como una noción política al servicio del avance hacia el caudillaje fascista, sino como una clave cultural a través de la cual una nación podía regenerarse gracias a sus intelectuales. Y fue de ese hilo culturalista del razonar orteguiano del que tiraron los pensadores costarricenses.

A partir de otra de las obras del filósofo español, *España invertebrada* (1921), Gonzalo Facio explicitó en *Surco* el deseo de los centristas de concretar en una minoría selecta la regeneración de la vida cultural costarricense y el comando de la práctica política de la nación. En «Necesidad de los partidos políticos doctrinarios en la democracia» (1941), Facio requería la presencia en Costa Rica de una elite imbuida de una misma ideología político-social como paso previo a la reforma de la sociedad costarricense (no está de más recordar que la minoría selecta que Gonzalo Facio anhelaba estaba compuesta por él y por sus compinches centristas). También de *España invertebrada* decía obtener su aliento Abelardo Bonilla para establecer en «El costarricense y su actitud política (Ensayo de interpretación del alma nacional)» que lo más admirable de la acción exterior española había sido la colonización de América, empresa que no era para él resultado de una acción planificada y desarrollada desde el Estado, sino de la espontánea actuación de unos pocos españoles, los selectos y mejores (vimos que Ortega había escrito en ese libro que solamente los pueblos guerreros e imperiales están capacitados para generar huestes conquistadoras). Ese modo de actuar de España como nación, manifestado en el encargo del gobierno a los mejores, era el que Bonilla deseaba que Costa Rica imitase. Es preciso advertir, sin embargo, que tras las referencias de Facio y Bonilla a la teoría de los mejores de Ortega no se inscribía ningún canto en contra de la democracia, ni entendida ésta como abstracto sistema político ni todavía menos en su concreta plasmación en tierras costarricenses. Y ello porque como antes dije, la elite de Ortega se entendió siempre en Costa Rica en clave preferentemente espiritual y cultural, y no en términos de restrictivo disfrute del poder político o de abusiva discriminación clasista. Una lectura a la que contribuyó la tradición cultural y la cultura política del país –ahí jugó un papel central el imaginario creado por la hipótesis historiográfica de democracia rural de Carlos Monge Alfaro y su prolongación académica a partir del ecuador del siglo XX– y que facilitó la ampliación, aunque restringida por su ala izquierda, de la base política de su sistema democrático. Ese concreto entendimiento de la noción de elite abortó en los pensadores costarricenses toda posible derivación peligrosa que pudiera nacer de aquella, a lo que se sumó, si hemos de hacer caso a lo dicho por Eugenio Rodríguez Vega en sus *Apuntes para una sociología costarricense*, la barrera que imponía al país el mayoritario deseo de sus habitantes de vivir inmersos en una *aurea mediocritas*, en la aristotélica virtud del “término medio”.

Íntimamente asociada a la noción de elite se hallaba en Ortega la segunda gran idea que los intelectuales costarricenses tomaron del español, el concepto de generación. En la sucesión temporal de la vida humana había fundado aquél en su libro *En torno a Galileo* (1933) nada menos que “los cambios en la estructura del mundo”, una sucesión que manifestada en forma de relevo generacional resultó de alto interés para el grupo de jóvenes universitarios con ínfulas de regeneración de la vida nacional que se conformó en derredor del CEPN. Plenos de una buena dosis de adanismo y sin saber que con ello contravenían los preceptos del maestro, la confianza en formar parte de una generación selecta y escogida resultó determinante en la fortificación y desarrollo de su proyecto público de acción. Esa seguridad de conformar una comunidad etaria impelió a esos jóvenes universitarios a reflexionar sobre las causas de su propia existencia en tanto que fraternidad, pero también sobre los objetivos que debían cubrir y las metas que les

convenía alcanzar, para lo cual emprendieron una activa acción política, social y cultural. Guiando a esas nuevas camadas centristas se posicionaron intelectuales más maduros y por entonces ya consagrados, entre cuyos nombres podemos citar los de Isaac Felipe Azofeifa y Carlos Monge, el primero de los cuales publicó en la revista del Centro «Educación para la democracia. III. Las estadísticas y el ideal de la educación democrática» (1940), y el segundo y en esa misma publicación «Vieja y Nueva política» (1944), artículos ambos en los que sus autores abordaron el concepto orteguiano de generación. Transcurridos unos pocos años, uno de esos jóvenes centristas daría luz a un ensayo en el que de nuevo se repasaba dicho concepto. Lo hizo Rodríguez Vega en *Apuntes para una sociología costarricense*, al que seguiría un año después Claudio Gutiérrez Carranza con «Ensayo sobre generaciones costarricenses 1823-1953» (1954), artículo en el que se hablaba de una noción de generación que era, en esencia, idéntica a la de Ortega, pues ésta equivalía a la plasmación de un grupo unido por edad e ideología que, en un determinado momento histórico, impone su tónica sobre la vida comunitaria.

El texto de Gutiérrez Carranza apareció en el número monográfico que la *Revista de la Universidad de Costa Rica* dedicó a la reflexión sobre la nacionalidad costarricense, cuya edición estuvo a cargo del mencionado Monge Alfaro. Como en su momento vimos, de la pluma del historiador salió el dictado para quienes en representación del mundo universitario tras él escribían de “estimular a los espíritus inquietos que deseen bucear en la médula de nuestro propio ser”. Esa especie de misión autoimpuesta facilita comprender los límites del empeño colectivo asumido por todos esos hombres y su compromiso con la sociedad de la que formaban parte, singularmente a partir de 1953, cuando para el liberacionismo representado por el PLN, “todo empezó”. Así, esa destacada fracción de la intelectualidad costarricense se creyó en el deber de servir de faro a la nación en el nuevo escenario histórico que a ésta se le abría, entendiéndose sus miembros como demócratas ilustrados al cuidado de tan noble quehacer. Sin dificultad alguna, en esa creencia se fundieron los conceptos, tomados de Ortega y Gasset, de generación y elite, y lo que uno y otro implicaban. Con su actuación y en tanto que grupo etario, esos pensadores encarnaron en la Costa Rica de las décadas cuarenta a setenta del siglo XX una aristocracia cultural que mostró, a través de su empeño común por la reconstrucción de una serie de imágenes y metáforas sociales del pasado, el instante cenital del hasta el presente último intento de reconfiguración del discurso histórico y de la identidad nacional costarricenses.

### **III. El concepto de nación en *El costarricense***

#### Resumen

*El costarricense* (1975) fue una destacada aportación a la reconfiguración de los significados que los habitantes de Costa Rica dieron a su país en tanto que universo social. Resalto las líneas maestras con las que su autor, el filósofo español Constantino Láscaris Comneno, dibujó en él el concepto de nación, signado por su pensamiento liberal, su idealismo filosófico, su condición de extranjero o, entre otros factores, su interpretación fenomenológica de la nación costarricense como acto vivencial.

Llegado a San José en el verano de 1956 e inscrito en diciembre de 1968 en el consulado español de esa ciudad bajo nacionalidad costarricense, Constantino Láscaris Comneno participó del debate identitario llevado a cabo en el país centroamericano a través, fundamentalmente, de su ensayo *El costarricense* (1975). El reconocimiento que la obra obtuvo en Costa Rica desde el instante mismo de su publicación queda probado en sus múltiples reediciones, un éxito editorial que determinó la capacidad de incidencia de dicho texto sobre la forma en que los costarricenses se percibieron a sí mismos como sociedad y a su país como nación. Debido, entre otras razones, a esa poderosa influencia pública, es preciso discernir bajo qué parámetros articuló Láscaris en *El costarricense* su concepto de nación, de qué atributos lo dotó y cómo lo aplicó al caso concreto que en su ensayo estudiaba.

Lo primero que debemos considerar respecto al uso del concepto de nación por parte de Constantino Láscaris tiene que ver con haber sido éste un pensador liberal, doctrina que condicionó su inteligencia del mundo y la visión del país al que se acogió. Y como buen pensador liberal, Láscaris prefirió centrar su análisis en el individuo antes que en la sociedad, lo que le llevó a la disección de ésta hasta alcanzar a distinguir como su parte más minúscula a un ciudadano anónimo, un individuo sin nombre al que hizo corazón del tejido social. A cuenta de esa creencia fue la suya una interpretación de la historia de Costa Rica sustentada en una concepción instrumentalista del individuo, el cual desempeñó en su esquema ideológico un rol fundamental.

Partícipe de una afirmación convencional de la libertad que conjugó con su confianza en la capacidad explicativa que ésta poseía de los distintos procesos históricos, Láscaris trató de hallar en *El costarricense* el móvil de la conducta colectiva de una comunidad que decía libremente constituida. Creyó que la voluntaria adscripción al pacto social que, aseguraba, tácitamente existía entre los habitantes de Costa Rica, era la característica definitoria y el valor supremo de esa sociedad, cuya vida en común consistía en respetarse mutuamente. Y el responsable último de la forja de ese acuerdo y, por ende, el agente protagonista de la historia nacional, era un campesino propietario y libre, el

“concho”, un actor social encarnado en los miles de pequeños propietarios agrarios habilitadores de un régimen casi perfecto de autonomía individual, democracia política e igualitarismo social.

Fincado en ese razonamiento, Láscaris pretendió validar su amigable interpretación de la arquitectura sociológica de Costa Rica y de su realidad política a cuenta de la presencia entre los costarricenses de dos virtudes básicas: el amor a la libertad y el gusto por la convivencia pacífica. Dos características que las gentes de Costa Rica habían logrado transvasar a lo largo del tiempo de lo singular a lo colectivo, del individuo al entramado social. A resultas de ello, el filósofo español basó su explicación de la nación costarricense en función de la existencia en ese país de una secular y armónica convivencia en sociedad, de una clase de razón, utilitaria y práctica, compartida por el común de los ciudadanos gracias al arraigo entre ellos de unas normas sociales materializadas en unos usos lingüísticos, en unas conductas universalmente aceptadas, en unas ideas tenidas por adecuadas y buenas. Esa explicación generó en las páginas de *El costarricense* una hipótesis poderosa, la de ser Costa Rica una “comunidad vivible”, siendo este el principal atributo positivo del que se dotaba la nación. Según Láscaris, la convivencia en Costa Rica era profunda y rica por ser natural, por ser fruto del voluntario cuidado de sus habitantes, por haber sido creada desde la base del cuerpo social. Era por ello una propiedad social preciosa –preciosa por preciada, por rara y escasa– que se revelaba merced al sesgo que la mirada de Láscaris ofrecía de la realidad cotidiana del país, una visión de vuelo bajo asociada a su declarada atención por el día a día, por la cotidianeidad vital de los costarricenses.

El problema resultó cuando quiso demostrar cómo había llegado a ser eso posible, cuando pretendió argumentar las causas de tal fenómeno de agradable convivencia en comunidad, pues desatendió el empleo de los adecuados métodos y criterios de evaluación histórica con los que sostener dicha construcción intelectual. Sujeta a esas limitaciones más o menos voluntarias, su amable interpretación de la vida cotidiana en Costa Rica fue claramente insuficiente desde la óptica de la práctica historiográfica, pues estuvo falta de una sólida base de comprobación empírica respecto de la realidad pasada o presente del país, minusvaloró el estudio riguroso de los procesos y fenómenos sociales que lo habían agitado y descuidó reflejar la pluralidad de agentes que en su historia habían intervenido. Tampoco ayudó a su intento el que, para explicar esa supuestamente venturosa convivencia colectiva, Láscaris tomase como punto de partida lo que definió como “una verdad de hecho”, un hecho, el de la “comunidad vivible”, en sí mismo indemostrable cuando no erróneo, pues se sustentaba en apreciaciones subjetivas, en mudables impresiones suyas y no en la realidad de un país surcado, como todos los demás, por episodios de violencia social, explotación económica, discriminación étnica, represión sexual y agudas dinámicas de exclusión y olvido. De ahí que podamos decir que la “comunidad vivible” sobre la que escribió Láscaris fue antes que otra cosa el desiderátum de quien quiso –y logró– asociarse y sentirse partícipe del ideal imaginario recreado a partir de aquella.

Hemos visto un primer parámetro ideológico, el liberalismo, y un primer atributo positivo, la armónica convivencia en sociedad, que acompañaron la propuesta lascárida de nación costarricense. También he esbozado una somera crítica de esta última. Otro



perfil relevante de su concepto de nación lo encontramos a raíz del idealismo filosófico que practicó (no hay que olvidar la deuda de su pensar con una de las más influyentes corrientes de la filosofía idealista del siglo XX, el existencialismo de corte humanista de Jean-Paul Sartre). Un idealismo que se compaginó bien con el “*dasein*” heideggeriano y, por ello, con un pensamiento siempre atento a las percepciones recibidas del mundo exterior, dominado por el subjetivismo y los mensajes que le transmitía su conciencia individual. Es posible, por tanto, definir a Láscaris como un pensador sensualista, incluso hedonista, cuya penetración en la realidad estuvo estrechamente vinculada a su confianza en la capacidad que para tal desempeño poseían los sentidos y, ligados a éstos, las emociones. De alguna manera esto corroboraría la impresión que se desprende de la lectura de *El costarricense* de que antes que un libro sobre los naturales de Costa Rica es un libro sobre cómo Láscaris vivió y experimentó su existencia entre los costarricenses.

En cualquier caso, hablar de emociones nos lleva a recordar que Láscaris creyó en la existencia en tierras costarricenses de un grupo de normas emocionales reguladoras de la vida en sociedad. Y esa seguridad en la existencia de un régimen emocional propio, de un lado, y de otro, la fortaleza del puente anímico existente entre lo estudiado (Costa Rica y los costarricenses) y quien lo estudió (Constantino Láscaris), conllevó ciertas particularidades en el concepto de nación que para con ese país aplicó el filósofo español.

La primera de esas particularidades, que visto lo ya escrito no resulta especialmente sorprendente, es la pronta declaración de Láscaris de allegamiento a Costa Rica y su igualmente rápida confesión de sentirse en deuda con esa nación –por esa capacidad de arraigo Láscaris no fue nunca un desterrado y sí un “*transterrado*”, según dijese José Gaos, o todavía mejor, un “*trasplantado*”, según escribiese Henríquez Ureña–. Tan favorables eran las sensaciones que le despertaban Costa Rica y los costarricenses, que Láscaris trató de protegerse de las posibles respuestas negativas que su ensayo pudiese provocar en éstos, y desde el prólogo se inquiría si debía justificarse por “*escribir un libro sobre el país en que vivo*”. Una inquietud que se veía acentuada por su conocimiento de las consecuencias –positivas unas, dañinas otras– que toda cercanía excesiva al objeto estudiado suele comportar en el resultado final de la investigación. Y estaba en lo cierto, pues al leer *El costarricense* percibimos que la subjetividad de Láscaris enriquece y fecunda algunas de sus páginas tanto como perturba y contamina otras.

En ese sentido y como ya señalé, sus largos años de estancia en Costa Rica hicieron de esa obra un amplio catálogo de impresiones asentadas, aclaradas, enriquecidas por la meditación y las experiencias vividas por el autor. Los viajes domésticos que desde bien pronto Láscaris realizó, tanto por el placer del descubrimiento de la geografía y las gentes del país, como por necesidades ligadas a sus trabajos de investigación erudita (la elaboración de su primera gran obra en América, *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* (1965), le obligó a recorrer el país de sus dos fronteras a sus dos mares), aportaron a su visión una mirada pausada que hizo de *El costarricense* una suerte de cuaderno de apuntes, de carpeta de notas de costumbres, usos y paisajes, acorde al modelo que en España tanto había practicado Miguel de Unamuno. Todas esas características, propias de una mirada de índole casi etnográfica, podrían ser consideradas como positivas. Pero la subjetividad de Láscaris y su extrema cercanía emocional al objeto de

estudio hizo que, por ejemplo, generalizase sin mayor criterio las pautas de comportamiento que dijo encontrar en los individuos con los que confraternizó al conjunto de la sociedad costarricense, o que usase los rasgos éticos y los valores morales que consideró predominantes en aquellos como llave con la que adentrarse en la comprensión del pasado de Costa Rica.

Acabamos de afirmar que la concepción de nación que Láscaris aplicó a Costa Rica estuvo condicionada por su ideología liberal y por su creencia en el individuo como actor principal del quehacer histórico, por su idealismo filosófico y por su confianza en la existencia en esa nación de un régimen de emocionalidad que él podía desentrañar. Pero también lo estuvo por otras y muy diversas cuestiones, muchas de ellas personales, dada su tan peculiar genealogía o su siempre presente condición, pese a su nacionalización costarricense, de extranjero, de *outsider*, de alguien dotado de una mirada distinta y, precisamente por ello, capaz de discernir lo que los naturales, por cercanía al objeto observado, no eran capaces de ver. Una *miroir de l'Autre* de la que Láscaris fue plenamente consciente al señalar en el prólogo de su ensayo, en relación con la mirada de los costarricenses, que “es un hecho bien sabido que lo que uno ve todos los días, no lo ve”. Posiblemente ese sesgo en el mirar, que dotaba a su propietario de una capacidad analítica e incluso de una percepción moral diferente de las que poseían los pensadores autóctonos, contribuyó a que su concepción de Costa Rica estuviese lejos de todo esencialismo y de toda metafísica en torno al ser, y a que reclamase expulsar de ella toda discriminación étnica y todo intento de hacer de la religión católica horma de la nacionalidad, cuestiones que tanto gustaron a intelectuales como Peralta, Bonilla, Barahona o Cordero. Gracias a esos descentramientos, a esos intentos por parte de Láscaris de desanclar el estudio del fenómeno nacional de alguno de los amarres donde lo habían fijado los autores nacionalistas, la suya fue una mirada más abierta en sus horizontes de comprensión que la de la mayoría de esos pensadores, una mirada que sabía de sus límites a la hora de discernir qué era Costa Rica. Una manera de ver que pasados los años el también filósofo Alexander Jiménez Matarrita diría propia de un “intelectual desencantado”.

El concepto de nación de Constantino Láscaris no estuvo basado en abstracciones del tipo opción binaria nación cultural-nación política que venía recorriendo los escritos de los estudiosos sociales desde finales de siglo XVIII, ni en las modernas explicaciones etnosimbólicas de la nación, ni en el constructivismo y su idea de nación como comunidad imaginada, como artefacto cultural inventado. Apelando a la lógica disciplinar de la que provenía, su idea de nación partió de la fenomenología, una interpretación filosófica mediante la que recuperó la experiencia –ahí el recurso a la emocionalidad– y con la que hizo de la nación un acto vivencial cotidiano que pasa a los hombres y mujeres que la pueblan –y, en ese sentido, del nacionalismo un acto banal–. Una nación que se representaba en el gran espacio público construido en torno a determinadas pero sustanciales afinidades electivas –ahí la “comunidad vivible”–. En Láscaris la nación no era, sucedía, y a la manera en que lo había sido en Ortega (también él un filósofo marcado por la fenomenología), se plasmaba en un proyecto de vida en común.

Y esa sensibilidad fenomenológica hacia la vivencia concreta, participada por el deseo de acercarse al mundo de la experiencia y no al confuso entorno de un pensar

romántico en el que la patria era alma, idiosincrasia, ser y esencia, reafirmó su distanciamiento de los pensadores del nacionalismo costarricense (aunque, cuidado, no rompió algunos de los más fuertes lazos mantenidos con éstos a partir de creencias compartidas como la del deseo de aislamiento del costarricense, su civilidad y serenidad de carácter, la mesocracia como anhelo colectivo o la racionalidad en la toma de las decisiones que articulaban su vida social). También lo distanció de aquellos el deseo de problematizar el futuro de Costa Rica, una nación en rápido proceso de transformación y cambio social a la que Láscaris negó un cierre de su relato histórico que muchos de los pensadores nacionalistas sí le dieron. Esa negativa a dar por concluido el discurso de creación de la nación y, por ende, su proceso nacionalizador, debía mucho a su lectura de Costa Rica como experiencia en marcha, como un asunto vivo en el día a día de sus habitantes, lo que le alejó en no pocos pasos del acatamiento de la imagen de una empresa nacional conclusa propia de todo discurso nacionalista tenido por triunfante. Por todo ello debemos ver en *El costarricense* de Constantino Láscaris un ensayo fenomenológico asentado en la vivencia de su autor en una determinada comunidad humana, no un proyecto de búsqueda de una teoría de la nacionalidad aplicable a Costa Rica, tal y como lo había sido el fantasioso discurso de muchos de los pensadores del nacionalismo costarricense del periodo 1940-1980.

## CONCLUSIONES

El desarrollo del proceso de nacionalización costarricense no ha sido ni constante ni regular en el tiempo, y como la mayoría de los procesos de similar índole habidos en otras latitudes, ha seguido desde sus orígenes, allá por la década de 1830, unos ritmos y unas cadencias alternas, aumentando o menguando de intensidad en atención a múltiples factores, entre otros, las amenazas a la estabilidad social percibidas por quienes desde el poder lo dirigían, los contrapuestos intereses manifestados por los distintos sectores sociales en él implicados, las injerencias extranjeras que lo acompañaron o la capacidad de influencia pública de quienes en un determinado momento sirvieron de voceros a su discurso. Más allá de estos condicionantes, característicos a otros proyectos de parecido tenor, si algo define al costarricense es el hecho de ser un proceso de nacionalización exitoso, uno de los más exitosos de toda América Latina, lo que incluiría a Costa Rica en el grupo de las que Ruggiero Romano definió como “nacionalidades satisfechas”.

Con esa adjetivación damos por válido que el discurso que acompañó a dicho proceso fue adoptado de forma relativamente temprana por gran parte de la población como propio, sin sufrir, como era tónica general en el resto de la región, la perturbación de grandes cortes horizontales en función de variables como las de etnia o clase. De esa forma, aquellos rasgos que las elites decimonónicas definieron como signos identitarios del costarricense y elevaron a la categoría de valores fundacionales de la nación (cuyo binomio principal estaba compuesto por la blancura racial y el individualismo de carácter, y del que como frutos de la rama colgaban las virtudes de la laboriosidad, el civilismo, el pacifismo, el gusto por la democracia y el deseo de igualdad social), rasgos que los intelectuales de principios del siglo XX se encargaron de actualizar y prolongar, fueron paulatinamente asumidos por las siguientes generaciones costarricenses. Así y aunque hubo excepciones entre algunos colectivos (en lo étnico y hasta bien entrada la década de 1920 los inmigrantes de ascendencia afrocaribeña de la zona atlántica se percibieron como miembros de una comunidad humana distinta a la del resto de país; en lo social, a partir de la década de 1910 los cenáculos librepensadores y las emergentes agrupaciones socialistas y comunistas propiciaron una cultura de clase dispuesta a enfrentar el tapiz uniformador que una supuesta identidad colectiva nacional quería extender), basándose

en los rasgos antes citados, el discurso identitario del nacionalismo costarricense sirvió para cauterizar las posibles heridas surgidas de los conflictos sociales, al tiempo que ayudó a promover entre la masa de la población la conciencia de constituir una homogénea comunidad nacional.

En atención al valor performativo de la realidad que todo elemento discursivo posee, reconocer el triunfo del relato de nacionalización en Costa Rica supone admitir que éste resultó una valiosa contribución a la configuración de la vida de la nación. Esto implica reconocer que la cultura, aquí en forma de relato nacionalista, importa; pero cuidado, igualmente lo hace la economía, la política, la religión o las diversas adscripciones biológicas. Por ello, y en no menor medida, debemos conceder que para la consecución de tal éxito hubo de existir un mundo real previo sobre el que ese relato pudo contrastarse como verídico o, al menos, como verosímil. Fue entonces condición necesaria la percepción entre el común de los costarricenses de que el mundo dibujado por esa narrativa nacionalizadora había existido en el pasado o, incluso, que todavía existía en su presente. Para lograr tal objetivo el relato propagado por las élites patrias tuvo que ser falsable tanto con las experiencias cotidianas como con el universo imaginario de la población, y sólo mediante el cumplimiento de ambos preceptos es posible explicar su provechoso resultado. Al fin y al cabo, un proyecto de adoctrinamiento como el que aquí hemos analizado resulta inoperativo, y a la postre acaba siendo inservible, si no cuenta con sólidos pilares sobre los que sustentarse.

Una muestra de esa generosa percepción colectiva la hallamos en una de las principales mitificaciones del nacionalismo costarricense, el “*imaginario ladino*” del que habló Alexander Jiménez Matarrita. Fomentada desde época liberal, la imagen de una base demográfica “blanca” formó parte del discurso nacionalizador a partir de un hecho sin duda real: el destacado componente fenotípico “blanco” que caracterizaba a la sociedad costarricense. Una realidad que tendió a ampliar sus límites ante el deseo generalizado de quienes perteneciendo a otras etnias –mestizos y mulatos, principalmente– deseaban adscribirse a los valores que en tanto que categoría social, jurídica y cultural, el concepto “blanco” suponía. Esa fraudulenta apropiación no fue denunciada por los relatores nacionalistas, quienes beneficiados en sus intereses ideológicos por ese proceso de blanqueamiento social la ocultaron y cuyo resultado alabaron al dictaminar una Costa Rica “blanca”.

Otra prueba de la aceptación por parte del común de los costarricenses del tercer cuarto del siglo XX de la convergencia entre un mundo narrado y un mundo vivido, clave para entender su beneplácito al proyecto de nacionalización puesto en marcha en el país, la hallamos en su creencia en que ambos espacios estaban regidos y se amparaban entre sí por una fundamental situación de igualdad socioeconómica. El tradicional relato nacionalizador estipulaba que la historia colonial de Costa Rica, frente a la de sus más cercanos vecinos y a la de la práctica totalidad de las repúblicas latinoamericanas, se caracterizaba por la falta de significativas diferencias sociales y por la aceptable, aunque exigua, situación económica en la que se hallaba la mayoría de su población. A partir de ahí, la Costa Rica del primer siglo de vida independiente se habría constituido como un entramado social no demasiado complejo en el que sólo algunos pocos se distinguían por su riqueza, sin significativas bolsas de exclusión social y en el que la gran mayoría de sus

gentes se mantenían en una situación mínima de suficiencia económica. En la década de 1940 y sobre las tablas de tan halagüeño escenario, la igualdad socioeconómica se había asentado en el país mediante las políticas sociales y redistributivas impulsadas por la administración de Rafael Ángel Calderón Guardia (unas Garantías Sociales que, efectivamente, ligadas a la promulgación del principio de la función social de la propiedad, dieron paso a la instauración del Código de Trabajo y a la creación de instituciones como la Caja Costarricense de Seguro Social, el Consejo Nacional de Producción o la Comisión Mixta de Salarios Mínimos, favorecedoras todas ellas de la equidad social). Una vez superada la guerra civil de 1948, dicha igualdad se habría desarrollado mediante la implementación del que sería conocido como modelo de Estado Benefactor, a través del cual el aparato estatal contrajo, mediante un acelerado proceso de reforma institucional, un determinante papel interventor en la economía política de la nación y en la redistribución de la riqueza. Y dado que la formulación de ese relato coincidía cronológicamente con una Costa Rica sumida desde la década de 1950 en un acelerado proceso de modernización, cuyos indicadores socioeconómicos permitían hablar de un aceptable y generalizado nivel medio de vida, resultó sencillo establecer puentes con el pasado y reconocer como propio el mundo paritario y justo del ayer dibujado en sus distintas secuencias históricas por los pinceles nacionalistas. De tal forma, desde la supuesta situación de igualdad socioeconómica existente en el hoy vivido, éste se constituía como el espejo nítido en el que se reflejaba el imaginado ayer costarricense, el cual, a su vez, explicaba el venturoso presente.

Pero de la creencia anterior podemos obtener todavía alguna que otra conclusión. Hemos visto que el discurso de una identidad nacional construida sobre la base de una originaria “igualdad económica e igualdad social”, por emplear las palabras que en 1942 Carlos Monge Alfaro dictó en la quinta entrega para la revista *Surco* de «Hacia una Conciencia Histórica Costarricense», fue bien admitido por sus destinatarios cuando la realidad que los rodeaba parecía concordar con los dictados de aquél. Una aceptación que se producía mientras un objetivo proceso de mejora estaba logrando que el nivel medio por el que se medía esa igualdad en términos económicos se estuviese elevando respecto a tiempos pasados, pues si en los siglos XVII a XVIII la paridad había actuado por lo bajo, por la subsistencia mínima, atravesado el ecuador del XX lo hacía por un mesocrático y más digno ras medio. Pero más allá de esto, la originaria igualdad económica proclamada entre otros por Monge Alfaro incrementaba su valor ante los ojos de quienes entre las décadas de 1950 y 1970 construían el discurso identitario costarricense al permitirles practicar la que podemos definir como una suerte de sublimación de la pobreza, una sanadora mirada retroactiva mediante la que de algún modo prestigiaban, dados sus magníficos resultados finales, la penuria colonial. Si los costarricenses de antaño habían sido iguales en la pobreza, incluso la realidad más cruda de ésta se trascendía y ensalzaba, y aún el término mismo de pobreza acababa disolviéndose, pues lo que había sido igual para todos no podía ser demérito para ninguno. Una pobreza así redimida y tenida casi por deseada –o, al menos, dotada de virtudes terapéuticas dado sus réditos positivos a la hora de construir una apacible convivencia en sociedad– quedaba imbuida de una poderosa calidad ética que permitía a sus exégetas superar en su discurso el ámbito de lo socioeconómico y penetrar en el de lo político

mediante un giro de tuerca tan simple como efectivo: todos económica y socialmente iguales, todos políticamente demócratas.

Fue a través de esta fórmula como el concepto de pobreza ganó en operatividad, facilitando la entrada en escena de una de las variables del factor legitimador del relato nacionalizador en Costa Rica, la cual vendría a decir algo parecido a esto: si la sociedad costarricense del tercer cuarto del siglo XX procedía de un mundo no tan lejano en el tiempo en el que unos pequeños propietarios libres habían disfrutado de unas atribuciones virtuosas merced a su igualdad socioeconómica, resultaba plenamente lógico el deseo de sus herederos por preservar tal logro mediante la defensa del sistema político que lo había permitido, encarnado, ahora, en una más perfecta democracia representativa liberal. Con esta sencilla receta, que ligaba la igualdad económica, la social y la política, el proyecto de nacionalización iniciado por las elites decimonónicas y prolongado por los pensadores del nacionalismo costarricense de las décadas 1940 a 1970 alcanzó su definitiva y exitosa conclusión.

Asimismo sucedió con la variable generada a raíz de la simbiosis efectuada por esos intelectuales de los conceptos de identidad nacional y democracia política, una noción esta última pertrechada de unos valores concretos y normativos susceptibles de ser confrontados –*noblesse oblige* reconocerlo– con la realidad por entonces vigente en el país. Gracias a esa simbiosis, los pensadores del nacionalismo costarricense nacidos en el espíritu del 48 profundizaron en la práctica de una lectura esencialista de su país hasta desembocar confiriendo a sus compatriotas una innata predisposición hacia el ejercicio del sistema político que, al parecer, les era por naturaleza propio. Con esa apuesta situaron los orígenes de la democracia en Costa Rica no donde deberían radicar, es decir, en lo social y en lo político, sino en lo cultural y, ante todo, en lo étnico, tal y como representaba la construcción simbólica erigida en torno al campesino blanco. A partir de esa predisposición natural, biológica, del costarricense a la democracia, cultivar el sentimiento nacionalista era la mejor forma de asegurar la pujanza de ésta en el país.

Toda esta retórica de solidaridad de grupo, toda esta retórica nacionalista, allá por el año 1980 entró en crisis. Los grandes cambios que a nivel global acompañaron a la década que estaba por entrar, especialmente profundos en el terreno económico y social, fueron el escenario en el que tal hundimiento se produjo. A esas mutaciones propiciatorias de la renovación del ciclo histórico podemos sumar, por lo que al caso específico de la crisis del discurso del nacionalismo costarricense se refiere, un par de elementos directamente unidos a éste. Así, no ayudó a su empeño adoctrinador el cambio social iniciado en los primeros años de la década de 1970 en el país, cuando nuevos protagonistas ligados por la cumbre al sistema neoliberal comenzaron a entrar en juego (centros educativos y medios de comunicación privados, restrictivos clubes de participación y opinión), pero también nuevos actores sociales de base (sindicatos estudiantiles y obreros, grupos étnicamente marginados). Con la llegada de esos nuevos agentes, el viejo discurso de nación que aquellos pensadores habían defendido perdió la categoría de relato único. Tampoco favoreció su labor el agotamiento vital de quienes desde 1948 lo propalaban, unos hombres ya maduros cuyos métodos y prácticas intelectuales se mostraron finalmente impotentes para dar una adecuada explicación a la historia de su nación dado su abuso de principios de carácter absoluto y abstracto, y el

consiguiente olvido de la contrastación y verificación empírica. Por ese motivo, su imaginativo modelo interpretativo de una tenida por segura identidad nacional costarricense fracasó.

Si tuviésemos que reseñar en apenas unos párrafos cuales fueron las principales influencias intelectuales españolas en los pensadores del nacionalismo costarricense del periodo 1940-1980, el resultado podría ser más o menos el siguiente. A partir de la creencia en el modelo de *homo hispanicus* aprobado por la historiografía liberal española de la segunda mitad del siglo XIX (el hombre español entendido como un ser altruista, individualista, idealista y noble), cuyas características los conquistadores habían hecho germinar en América, los intelectuales del país centroamericano aceptaron e hicieron suyas muchas de las preguntas y casi todas las respuestas que sobre la gemela identidad del ser español y el hispanoamericano les habían ido llegando desde España. Para ello comenzaron aceptando las interpretaciones hechas por Ángel Ganivet, Azorín, Miguel de Unamuno, Marcelino Menéndez Pelayo o Ramón Menéndez Pidal de la noción de *volksgeist*, cuyo resultado, en forma de espíritu territorial, Monge Alfaro, León Pacheco, Hernán G. Peralta Quirós, Abelardo Bonilla, Luis Barahona o José Abdulio Cordero, aplicaron y extendieron al pasado costarricense mediante la afirmación de que la tierra – su tierra – era lo más íntimo y perenne de la nación – su nación –. Como para el nacionalismo romántico europeo y su prolongación española, también en Costa Rica el espíritu del pueblo se materializaba a partir, entre otros elementos, de la superficie y la geografía del país.

Igualmente admitieron esos pensadores la glosa del referido término germano realizada por Manuel García Morente a través de la fórmula de España como estilo, cuya sublimación se manifestaba en la figura del caballero cristiano. Creyeron así que la redención de la historia española radicaba en su calidad de nación baluarte de la fe y expendedora de ésta al Nuevo Mundo gracias a los “caballeros de la hispanidad”, por emplear la expresión acuñada por Ramiro de Maeztu.

Para que el modelo de *homo hispanicus* y la fórmula de España como estilo convergiesen, bastaba con privilegiar el carácter idealista de aquél. Una vez realizada esa fusión, unos cuantos intelectuales costarricenses compartieron con sus colegas españoles la visión del proyecto de hispanidad en tanto que empeño profundamente espiritual, tal y como había establecido primero Ganivet y después Maeztu. A ello contribuyó, sin duda, la apuesta que en su interpretación de la historia de España había hecho Menéndez Pelayo en favor de ser ésta el resultado de un proyecto nacional guiado por un exaltado misticismo cristiano, lección que no dudó en hacer suya al otro lado del Atlántico un pensador como Barahona.

La creencia en la atemporalidad de sus naciones informó el pensar de la mayor parte de los intelectuales que venimos repasando. Un ideario que estuvo presente, hasta un cierto grado, en Menéndez Pidal, y también en uno de los intelectuales españoles con mayor presencia en Costa Rica, Unamuno, cuyo magisterio, como el de José Ortega y Gasset, contó en aquel país de amplia y perdurable autoridad. Partícipe de un pensamiento histórico que propagó a través de las ideas de casticismo e intrahistoria, las cuales no eran sino ejemplos palmarios de la tradición eterna española, del “*substractum*” que latía en el



pasado de todo un pueblo, el filósofo vasco fue uno de los máximos defensores de este lado del océano de la existencia de una comunidad de pueblos hispanohablantes, de una fraterna *koiné* en la que unas poblaciones no eran ni se sentían extranjeras respecto de las otras. Siguió en esa defensa tutelar de una civilización hispanoamericana los pasos dados por un político como Segismundo Moret o un ensayista como Ganivet, y de ese deseo de comunidad cultural participaron desde Costa Rica pensadores como Peralta Quirós, Barahona, Bonilla o Cordero.

A esa misma comunidad se refirió también Ortega y Gasset, el otro gran maestro español en tierras americanas. Es cierto que, con carácter general, la presencia del filósofo madrileño en los pensadores costarricenses no se manifestó respecto de los temas aquí tratados con idéntica fuerza a la que pudo hacerlo la de Ganivet, Maeztu o, por supuesto, Unamuno (tal vez fuese la idea de antropomorfización del paisaje como elemento de explicación histórica propuesta por Ortega la que más y mejor sirvió a esos pensadores en su reflexión sobre la identidad de su nación). Esa diferente intensidad se entiende mejor si consideramos que la prédica de uno de los representantes del hispanoamericanismo liberal español como lo era Ortega, en la línea de lo defendido por hombres como Rafael Altamira o Américo Castro, no encajaba del todo bien con los desvelos de reafirmación nacional en clave tradicional y católica que estimulaban a los pensadores del país centroamericano. Sin embargo y como ocurrió con Menéndez Pelayo y de nuevo con Unamuno, la influencia del padre del racional-vitalismo en los pensadores costarricenses fue siempre un paso más allá de lo que la literalidad de lo expuesto por éstos podría hacernos en un primer momento creer, y casi siempre estuvo ahí. En cualquier caso y una vez reinterpretada, la suya, como la del resto de intelectuales españoles a los que venimos acompañando, resultó una importante ayuda para el que fue principal objetivo de los ideólogos del nacionalismo costarricense del tercer cuarto del siglo XX: elaborar un programa de auscultación del alma colectiva y fijar a partir de él un principio de nacionalidad destinado a reivindicar el pasado, legitimar el presente y regular el futuro de Costa Rica.

Por su producción escrita, su magisterio e impulso en el ámbito académico y por la impronta que imprimió en la sociedad costarricense durante el casi cuarto de siglo que vivió en el país, Constantino Láscaris Comneno es el intelectual español que más influyó en la Costa Rica del Veinte. El filósofo aragonés resulta una combinación curiosa de un determinado modo de ser simultáneamente alguien de dentro y de fuera de un país. Extranjero en Costa Rica pero adicionado a la comunidad nacional y tenido como suyo por el *establishment* intelectual (lo que demuestra la capacidad integradora de dicho sistema cultural cuando a éste le convino), en muchos aspectos representó un notable ejemplo de asimilación exitosa. A ello contribuyeron sus estudios en clave positiva de Costa Rica, sus deseos tantas veces repetidos de no molestar a sus habitantes o sus alabanzas al modelo de convivencia por el que históricamente éstos se regían. Pensemos, si no, en su ensayo *El costarricense* (1975), esa amable, aunque no ingenua ni inocente, introspección del autor en la historia y formas cotidianas del vivir en Costa Rica.

Resaltar la simultaneidad de un Láscaris de fuera y de dentro posibilita percibir lo artificial y socialmente elaborado de determinadas facetas de la vida social, de su

intrínseca endeblez y de la necesidad de quienes viven en su interior de disfrutar de un sentimiento reglado de normalidad. Consciente del viaje que debía emprender si deseaba su integración en la nueva sociedad, el recién llegado a San José en el verano de 1956 asumió su proceso de ajuste a una nueva forma de vida en común llamada Costa Rica. Decidió entonces modificar algunas de sus pautas de comportamiento, de sus usos de trabajo e, incluso, de sus habituales modos de sentir y pensar. A sus treinta y tres años redactó «Mi primer testamento» (1957) y renació en el trópico. En ese proceso de incorporación a un nuevo grupo social, articulado en forma de nación, optó por jugar el rol de un intelectual aparentemente inofensivo.

Sin embargo, nunca lo fue del todo, y su disposición a no resultar incómodo sólo puede interpretarse correctamente si olvidamos su visión irónica del país al que se acogió y de sus pobladores, una visión, eso sí, que siempre resultó profundamente humana. Pero con el paso del tiempo, al adoptar una postura crítica sobre ciertos aspectos y problemas de la vida nacional, no pudo evitar que la incomodidad hacia su persona aumentase en determinados círculos, algo que, por otra parte, suele acabar sucediendo con la mayoría de los de fuera. Y su lengua se agudizó, lo que hizo que sus enfrentamientos con la administración educativa subieran de tono, que su tendencia a disputar en asuntos públicos controvertidos aumentase –incluida su directa intervención en la política partidista– y que su predisposición a manifestarse con una mayor claridad se intensificara. Ello contribuyó, sin duda, a dañar su reputación entre ciertos sectores de la sociedad costarricense y a modificar la opinión que en éstos se mantenía sobre él –ahí, entre otros, los problemas para publicar sus escritos en los momentos finales de su vida–. Si a todo eso sumamos el cambio de ciclo histórico que tras su fallecimiento en el mes de julio de 1979 comenzaba a operarse en Costa Rica, se entiende algo mejor que Constantino Láscaris sea a un mismo tiempo el *insider* hijo benemérito de la patria y el *outsider* cuyo busto y nombre póstumamente se violan.

## ANEXOS

MALAVASSI VARGAS, José Guillermo, «Presencia de Unamuno en Costa Rica», en *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas. Sección de Filosofía. Tomo III. San José, 20-27 de julio de 1958*, San José, Imprenta Nacional, 1959, pp. 47-51. <http://www.filosofia.org/his/1958am06.htm>.

Aun cuando la referencia se haga sobre Unamuno en este país centroamericano, no está por demás recordar que existe una actitud de grande aprecio en otras Repúblicas americanas. Y ese afecto hacia él parece brotar de la gratitud o de un recíproco conocimiento, pues es común oír de escritores hispanoamericanos cosas como ésta: «Unamuno caló muy hondo en el alma de nuestros pueblos», frase dicha por Julio César Chaves, en nombre «de veinte pueblos hispanoparlantes», esto es, con ocasión del Segundo Congreso de Academias de la Lengua, celebrado en España en 1956. O como esta otra: «fue [de los españoles] el que más frecuentemente se ocupó, con mayor interés, con mejor comprensión... de la América Hispana», de Nieto Caballero. Y en efecto, se encuentran innumerables referencias a América –toda, incluidos los Estados Unidos– en los escritos de Unamuno. Por cierto que en una ocasión mostró su disgusto por el hecho de apoderarse los estadounidenses del gentilicio «americano» con estas palabras: «para los de Estados Unidos de la América del Norte, yankees o yanqueses o como se quiera llamarlos, "americano" no son más que ellos. En su uso de hablar "americano" quiere decir el ciudadano de la República que asentó Washington y corroboró Lincoln; los demás ciudadanos de las demás repúblicas del continente que descubrieron españoles son... no sabemos como los llamarán.» Tuvo mucho que ver Unamuno con América. Pero a este tema tan vasto no me voy a referir. Sólo lo cito como a manera de preámbulo interesante.

Supuesto ese interés general en América, y que no sé con que intensidad pueda reflejarse en concreto en cada lugar, quise indagar sobre los datos que pudieran indicar su presencia en Costa Rica. Para ello me he valido del expediente de seleccionar unos cuantos índices o exponentes de importancia, ya que un trabajo exhaustivo es casi imposible realizarlo.

Antes de referirme a esos exponentes, y para confirmar lo del recíproco afecto con respecto a Costa Rica, voy a decir unas pocas palabras con respecto a «Costa Rica en Unamuno»:

Casi desde que comenzó a publicarse, recibió Unamuno «Repertorio Americano», revista que se publica en Costa Rica desde hace poco más o menos cuarenta años. Hasta en el destierro en Hendaya, recibió puntualmente esa revista. A esto se refiere en esta carta dirigida al Director del Repertorio, J. García Monge, enviada desde Hendaya: «¡Cuánto tiempo hace que deseaba escribirle, mi buen amigo! Y no sólo para darle las gracias por las menciones que de mí hace en su Repertorio Americano, que recibo aquí en mi destierro de Hendaya, puntualmente, sino para decirle que estos recibos son uno de mis mayores consuelos.» Varias cartas le envió García Monge. Parece que pensó en venir a esta tierra. En un *post scriptum* de esa carta le dice: «¿Cuándo nos veremos?» Le expresa su deseo de venir a América y agrega: «pero no en jira de conferencista espectacular.» Tuvo Unamuno un sentir a veces como americano –*sensu lato*– manifiesto al preocuparse por los problemas que preocupaban a los americanos. En esa carta lo dice con estas palabras: «Gracias a su revista ecuménica de las Américas españolas me pongo en relación con ellas. Ahí sigo las palpitaciones de ese mundo nuevo. Y lo que siento es no poder ayudarles más en su empresa libertadora.» En una carta que dirigió a Cornelio Hispano, y publicada en *El Tiempo*, Bogotá, luego recogida por J. García Monge, tiene estas frases: «Acabo de leer en el benemeritísimo *Repertorio Americano* su estudio sobre la bella realidad de la novela María.» Y para terminar esa carta: «... y bendigamos al (ponga lo mejor) García Monge, que nos pone en comunicación unos con otros.» En un artículo suyo, publicado en Argentina, y refiriéndose a la revista de que venimos hablando, escribió lo siguiente: «El *Repertorio Americano* es una excelente revista que se publica en San José de Costa Rica y que dirige el señor García Monge. Es de lo más jugoso y de lo más ponderado y de lo más culto que conocemos de esas tierras. Refleja muy bien el envidiable nivel de cultura pública a que ha llegado la pequeña República de Costa Rica.» Y continúa hablando de la revista y, como era su costumbre, ...también de otras cosas. Además, le envió a J. García Monge una poesía, acompañada de este párrafo: «Le envió uno de mis últimos romances por si quiere publicarlo.» Y apareció en *Repertorio*: «Voy contando los segundos», compuesto en Hendaya. Con respecto a la poesía que parece le dedicó a nuestro Aquileo, por opinión de entendidos parece que no es absolutamente cierto. Tenemos, pues, que algo significó Costa Rica para Unamuno, y por medio, especialmente, de *Repertorio*, estuvo en comunicación con esta tierra.

Veamos ahora si su presencia se siente en este país. Los exponentes escogidos son los siguientes, y que iré analizando de una vez:

1°. *Colección Ariel*. Publicación de artículos selectos de autores de todo el mundo y editada, esa colección, por J. García Monge. Aparece en los primeros años de este siglo y dura hasta el año 1917. Se encuentran en ella 11 reproducciones de artículos de Unamuno.

2°. *Repertorio Americano*. Es reconocida la importancia internacional de esta revista. En ella hay reproducidos 149 artículos de Unamuno: entre ellos tres cartas y una poesía inéditas. Además 119 artículos sobre él: 17 de costarricenses; y 102 de extranjeros. Esto

representa una monumental bibliografía que coloca a Unamuno –en este aspecto– a la altura de grandes americanos.

3°. La prensa nacional con ocasión de la muerte de Unamuno. Cuando murió Unamuno, España se encontraba en guerra civil. En todo el mundo se sentía la inminencia de otra guerra mundial, lo que se reflejaba en la importancia que a los planes de las cancillerías concedían las noticias periodísticas. En nuestro país comenzaba sus labores un nuevo Gobierno. Unamuno murió un 31 de diciembre. Los diarios no aparecerían sino unos cuatro días después. Sin embargo, la noticia de su muerte, con un comentario sobre la significación de Unamuno en España y en el Occidente, fue dada puntualmente por los tres principales diarios de la época: *La Prensa Libre*, *Diario de Costa Rica* y *La Tribuna*. Y se le llama sin ambages –en dos de esas publicaciones– «gran filósofo español», con lo que daban por resuelto el problema de si Unamuno debe o no incluirse entre los filósofos.

4°. La prensa nacional y en general casi todas las publicaciones aparecidas en Costa Rica durante los años 56-7. Para esta parte he usado los índices de la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. En esos años aparecen en Costa Rica 16 artículos sobre Unamuno. Para más o menos entender lo que significa esa cantidad, establezco una comparación con los artículos en relación con Ortega y Gasset, quien por su nacionalidad, su influjo en América y su contemporaneidad puede hacer menos arbitraria esa comparación. Y de él hay sólo 6. Lo que en comparación con los de Unamuno representa el 37.5%.

5°. Algo en relación con la condenación de dos obras de Unamuno. Cuando se condenaron dos obras de Unamuno, se entabló una polémica entre un religioso y un catedrático de esta Universidad. El religioso defendía la bondad de la medida adoptada, y el catedrático opinaba que no debiera haberse tomado esa medida. Este catedrático se manifestó católico y terminó la polémica. Quise conocer la actitud que podría tomar la Iglesia costarricense con respecto a este asunto, y en especial en relación con los lectores de esas obras. Conversé con un alto dignatario y el resumen de la conversación puede condensarse en estas palabras suyas: «En Costa Rica estamos acostumbrados a escuchar esas actitudes liberales, y quien necesite leer esas obras, pues que las lea.» Por demás está decir que la condenación vino a provocar la atención sobre Unamuno y que a raíz de ella se habrá de sentir más su presencia.

6°. Un sondeo de opinión con un grupo numeroso y representativo de la opinión culta del país. Por medio de la conversación diaria me había dado cuenta de que Unamuno andaba de boca en boca. Quise, pues, captar esa opinión viva. Para ello conté con la ayuda de muchos catedráticos de esta facultad. Tomando una masa de 900 alumnos, sobre un universo de bachilleres del año pasado de 1016, realicé el sondeo de opinión con 414 alumnos de los Estudios Generales de la Facultad de Ciencias y Letras de esta Universidad. Un resumen de los resultados es el siguiente:

Un 25% de los estudiantes han leído por lo menos una obra de Unamuno (obra completa, no artículo suelto).

El 63% ha discutido u oído discutir sobre él.

58% de esos alumnos ha leído en revistas o periódicos algo en relación con él.

El 64% recuerda haberlo estudiado en la enseñanza media, sin estar expresamente mandado en los programas. Y los alumnos lo recuerdan después de casi tres años de haberlo visto.

No se le ha «boicoteado» en los colegios católicos, sino que –al contrario– allí es donde más se lee.

Un 11% admite que Unamuno ha ejercido sobre ellos influjo literario o general en su modo de pensar.

El 7.5% confiesa que Unamuno ha tenido influjo en su vida religiosa, sin indicar qué consecuencias pueda haber tenido para sus prácticas religiosas. En este aspecto el influjo religioso es mayor en los colegios no católicos, aunque sea en los que menos se leen sus obras.

He revisado algunas otras publicaciones que buenamente han venido a mis manos, y muestran claramente que Unamuno ha estado presente en Costa Rica a todo lo largo de este siglo. Hasta en textos de lectura para las escuelas primarias he encontrado selecciones de sus obras.

Existen además dos tesis de universitarios sobre Unamuno. En un texto de historia de filosofía del cuarto año de lo que fue la Facultad de Filosofía y Letras aparece Unamuno. Especial mención merecen los cursos semestrales que por tres años ha dado el Catedrático Bonilla sobre Unamuno. Tengo la impresión de que a Abelardo Bonilla se debe el que muchos profesores de Enseñanza Media, que han sido sus discípulos, hagan especial hincapié en Unamuno, ya que aquél tiene como diecisiete años de enseñar literatura española con preocupaciones filosóficas y más de una vez habla de Unamuno.

El delegado paraguayo al 2º Congreso de Academias de la Lengua, del que ya hablé al principio, dijo lo siguiente en relación con la temática de Unamuno: «Al descubrir o poseer el mundo unamunesco nadie queda atado por los eslabones de un sistema ni cogido por una escuela, un partido, una bandería.» Meditando esas palabras, luego de haberme dedicado con alguna asiduidad a la lectura de algunas de sus obras, terminé preguntándome si no sería muy conveniente el valerse de los escritos de Unamuno – considerados bien los antecedentes enumerados; el tipo de problemas que trata éste, y la forma «dramática» en que los propone– como óptimos introductores a los estudios filosóficos en Costa Rica.

LÁSCARIS, Constantino, «Prólogo», en José Abdulio Cordero, *El ser de la nacionalidad costarricense*, Madrid, Tridente, 1964, pp. 7-10 (en cursiva en el original).

*La delimitación del proceso histórico de integración cultural de un pueblo es siempre difícil de realizar. Y cuando ese proceso ha tenido lugar al mismo tiempo que el de estructuración y consolidación de ese pueblo como identidad nacional, entonces el problema duplica sus aristas. Unas veces por deseo de identificar los caracteres peculiares, otras por la inercia de convertir en instrumento político lo que hubiera podido ser una aportación a la Morfología de las Culturas, la búsqueda del propio ser nacional es difícil y frecuentemente penosa.*

*José Abdulio Cordero es un buen conocedor de las creaciones costarricenses y de la evolución nacional. Además (y no simplemente además, sino antes) conoce bien las corrientes y la problemática del pensamiento moderno. Con el presente estudio, delinea los hilos fundamentales de la evolución que ha llevado a la constitución de la Costa Rica contemporánea. Y ello es interesante, tanto por el valor mismo que tiene la constitución institucional del país, como porque Costa Rica ofrece la peculiaridad de ser una nación construida y estructurada racionalmente a lo largo de un proceso que duró un siglo entero.*

*El estudio de cómo se ha forjado una nacionalidad es siempre interesante. La nacionalidad costarricense tuvo que integrarse desde la perspectiva de existir como nación soberana antes de poseer la estructura de nación. Como los demás países centroamericanos, Costa Rica se encontró independiente de España (y, salvo un leve episodio, de México), no como resultado de un proceso deliberado autoconstituyente, sino por abandono de España y declaración de las mismas autoridades españolas. El resultado fue encontrarse abocada la colectividad costarricense a una tarea no prevista colectivamente y ciertamente superior a las fuerzas de una población pequeña y diseminada. Y aquí encontró lo que hace relevante el proceso de la historia costarricense: la conciencia de los costarricenses de lo arduo y hondamente comprometido de la empresa de realizarse como nación. Con desconfianza de las propias fuerzas y suspicacia hacia las fuerzas de los demás, una población de campesinos, aislada en los valles altos de la cordillera, asume su propio destino. José Abdulio Cordero estudia las condicionantes locales que fueron el punto de partida adoptado y la actitud ante la tarea. Fueron costarricenses típicos, hombres de mentalidad a la vez campesina e intelectual, los que fueron llevando adelante la empresa, que se desarrolló hasta ya entrado el siglo XX. También es relevante, ante el panorama general del continente a lo largo del XIX, la característica costarricense de la íntima compenetración de la colectividad. El resultado ha sido una nación con conciencia y estructura de nación, en un continente donde una colosal parte de su población todavía no está integrada nacionalmente, o, si se prefiere, donde gran parte de sus naciones sólo lo son desde el punto de vista del Derecho Internacional, pero no como poblaciones con una empresa común. Costa Rica, la Costa Rica estructurada institucionalmente por los liberales y positivistas del XIX, maduró esa empresa común como obra de convivencia y, dentro de lo humano, lo logró. Y desde ese plano, enfrenta hoy día la nueva tarea de vivir en nuestra época, es decir, de superar el aislamiento mediante la organización de una población*

*creciente según formas de vida económica y socialmente industrializadas y políticamente maduras.*

*Por eso, este estudio es ejemplar, tanto para el futuro del país mismo, pues para mirar al futuro hace falta tener conciencia del pasado, como para, comparativamente, analizar el proceso histórico de los restantes países del continente. Un proceso modesto, en pequeño, sin estridencias ni competencias internacionales, de encauzamiento de la desconfianza de unos campesinos de montaña en la convivencia liberal de un Estado democrático; pero, precisamente por haberse realizado modestamente, ofrece esa peculiaridad, tan rara en la historia contemporánea, de un pueblo pacífico en marcha.*

*En este libro, el autor traza lo que yo llamaría la historia intelectual de la forjación del Estado costarricense, pues hace la historia de los procesos y de las instituciones que provocaron la manera de cómo fue siendo construido el Estado y cómo se esbozó la psicología colectiva. De ahí, el acierto de centrar el estudio en la Universidad de Santo Tomás, ya que sin el sello que a través de sus estudiantes fue imprimiendo en la mentalidad campesina colectiva, no se comprendería el sesgo marcadamente intelectual que caracterizó a su enfoque de la empresa pública. Podrá ser objeto de polémica el enfoque de la evolución docente del final de siglo, pero sólo muestra una vez más la importancia que ésta tuvo. En todo caso, ello no cambia el que la constitución del Estado fue obra y bien marcada de campesinos universitarios.*

*Este proceso, José Abdulio Cordero lo complementa con el impacto que tuvo la campaña nacional, es decir, la lucha con los filibusteros en tierras de Nicaragua, ocasión para el pueblo habitante de los valles altos de iniciar su expansión demográfica hacia las llanuras y las costas. Hoy día, el desarrollo de esa expansión comienza a troquelarse en cambios que serán fundamentales en la psicología costarricense, y que son los que le permiten al país iniciar, en mi opinión, la superación del nacionalismo, no contra sus bases fundamentales, sino desde las mismas.*

Constantino Láscaris Comneno.



Obras de intelectuales hispanoamericanos publicadas por el Instituto de Cultura Hispánica (1949-1969)<sup>1088</sup>

#### 1949

*Nueva poesía nicaragüense* (selec. Orlando Cuadra, pról. Ernesto Cardenal), Madrid, ECH.

*Panorama y antología de la poesía norteamericana* (selec., trad. e intr. José Coronel Urtecho), Madrid, ECH.

Sepich Lange, Juan Ramón, *Misión de los pueblos hispánicos*, Madrid, Seminario de Problemas Hispanoamericanos (Cuadernos de monografías; 1).<sup>1089</sup>

#### 1950

Arce, José de, *Las pequeñas islas que nos fueron arrebatadas*, Madrid, ECH.

Belaúnde, Víctor Andrés, *Síntesis viviente*, Madrid, ECH.

Ycaza Tigerino, Julio, *Sociología de la política hispanoamericana*, Madrid, Seminario de Problemas Hispanoamericanos (Cuadernos de monografías; 2).

#### 1951

Hamilton Depassier, Carlos, *Comunidad de pueblos hispánicos*, Madrid, ECH (Santo y seña; 11).<sup>1090</sup>

#### 1952

Gallinal Herber, Alejandro, *El espíritu de la Hispanidad. Base y cima de construcciones universales*, Madrid, ECH: Altamira.

Lira, Osvaldo, *Hispanidad y mestizaje y otros ensayos*, Madrid, ECH (Hombres e ideas).<sup>1091</sup>

Ycaza Tigerino, Julio, *Originalidad de Hispanoamérica*, Madrid, ECH (Cuadernos de monografías; 9).

#### 1954

---

<sup>1088</sup> La mayoría de ellas a través de Ediciones Cultura Hispánica (ECH). Fuente: VV. AA., *La huella editorial del Instituto de Cultura Hispánica. Ediciones Cultura Hispánica y otras publicaciones: estudios y catálogo (1944-1980)*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores: Fundación Mapfre Tavera, 2003.

<sup>1089</sup> La colección Cuadernos de monografías (1949-1958) buscó atender, a través de textos de variados especialistas y estudiosos de la vida hispanoamericana, asuntos vinculados con la problemática religiosa, política, histórica, educativa, social, económica y cultural de los países a los que se dirigía.

<sup>1090</sup> La colección Santo y seña (1949-1954), impulsada por el Seminario de Problemas Hispanoamericanos, actuó como plataforma activa del hispanismo español oficial: "Atenta al ser y a las posibilidades del Mundo Hispánico, en esta hora crucial para las generaciones, esta Colección es un vehículo más que contribuye a enraizar en los hombres hispánicos la idea de su misión universal. Fiel a su lema, esta Colección aspira a ofrecer a sus lectores algo de la autenticidad del 'Santo y seña' de la Hispanidad." *El Instituto de Cultura Hispánica al servicio de Iberoamérica*, Madrid, Rivadeneyra, 1953. Cito a partir de VV. AA. (2003: 295).

<sup>1091</sup> La colección Hombres e ideas (1949-1958) "se propone, como finalidad primordial, poner de relieve la identidad espiritual y cultural de todos los pueblos que hablan el idioma español, reseñando tanto los valores históricos pasados como los modernos problemas de las naciones hispánicas. A todos los hombres de Hispanoamérica les une el reconocimiento del valor de pensamientos comunes y tareas precisas, que son puestos de relieve en los tomos de esta Colección." *Ediciones Cultura Hispánica. Catálogo 1951-1952*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1951. Cito a partir de VV. AA. (2003: 299).

Wagner de Reyna, Alberto, *Destino y vocación de Iberoamérica*, Madrid, ECH (Santo y seña; 16).

#### 1956

Amadeo, Mario, *Por una convivencia internacional. Bases para una comunidad hispánica de naciones*, Madrid, ECH.

#### 1958

Ycaza Tigerino, Julio, *Hacia una sociología hispanoamericana*, Madrid, ECH (Cuadernos de monografías; 15).

#### 1962

*Código Civil de Costa Rica* (est., compend. y concord. Héctor Beeche Luján y Fabio Fournier Jiménez), Madrid, ECH.

Peralta Quirós, Hernán G., *Las Constituciones de Costa Rica*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos: Instituto de Cultura Hispánica (Las constituciones hispanoamericanas; 16).<sup>1092</sup>

#### 1964

Cuadra, Pablo Antonio, *Poesía (selección 1929-1962)*, Madrid, ECH (La encina y el mar; 29).<sup>1093</sup>

#### 1966

Cardenal, Ernesto, *El estrecho dudoso*, Madrid, ECH (La encina y el mar; 32).

#### 1969

Cuadra, Pablo Antonio, *El nicaragüense*, Madrid, ECH (Nuevo Mundo).<sup>1094</sup>

Lindo, Hugo, *Maneras de llover*, Madrid, ECH (La encina y el mar; 40).

---

<sup>1092</sup> La colección Las constituciones hispanoamericanas (1951-1958), dirigida por Manuel Fraga Iribarne, tenía por objetivo suplir la ausencia de recopilaciones de Derecho constitucional hispánico. Se publicaron las constituciones de distintos países latinoamericanos y la española de 1869. También y en coedición con el Instituto de Estudios Políticos, *Las constituciones de la República Federal de Centro-América* (1958).

<sup>1093</sup> La colección La encina y el mar (1949-1983), continuada tras la sustitución en 1977 del ICH por el Centro Iberoamericano de Cooperación y de éste por el Instituto de Cooperación Iberoamericana en 1979, reunía obra poética.

<sup>1094</sup> La colección Nuevo Mundo (1960-1970) se dedicó principalmente a temas históricos y literarios hispanoamericanos.

## Bibliografía de Constantino Láscaris (1943-2015)<sup>1095</sup>

### 1943

#### Artículos:

«Heidegger y el existencialismo», *Signo* (9 de marzo).

### 1944

#### Artículos:

«Huarte de San Juan y su *Examen de Ingenios*», *Cisneros*, 10, pp. 79-86.

«Del chorro a la gota», *Cisneros*, suplemento, p. 21.

«La obra de Santo Tomás de Aquino», *Proa*, 9 (marzo), p. 6.

#### Poesías:

«Río», *Espadaña*, 8.

«Pura tú», *Cisneros*, 10.

#### Reseñas:

Gonzalo Menéndez Pidal, *Imagen del mundo hacia 1570*, *Cisneros*, 10, p. 94.

Thomas Deman, *Le temoignage d'Aristote sur Socrate*, *Revista de Filosofía*, 10, pp. 547-549.

Joan Estelrich, *Vives*, *Universidad*, 4, pp. 858-859.

Gustave Thibon, *L'Echelle de Jacob*, *Universidad*, 4, pp. 859-860.

### 1945

#### Artículos:

«La moderna literatura griega», *El Español* (22 de septiembre).

«El estoicismo barroco de Quevedo», *Guía*, 231, pp. 6-9.

#### Poesías:

«Tú voz besada», *Proa*, 11 (mayo), p. 11.

«Cóndor», *Proa*, 11 (mayo), p. 11.

#### Reseñas:

A. Quelrolo, *San Agustín*, *Ora et Labora*, 8, p. 44.

Eugenio d'Ors, *Lo Barroco*, *Ora et Labora*, 8, pp. 44-45.

Susana Strowska, *Leyendas polacas*, *Ora et Labora*, 8, p. 46.

Jacinto Verdaguer, *San Francisco*, *Ora et Labora*, 8, pp. 46-47.

André Maurois, *Memorias*, *Ora et Labora*, 8, p. 47.

---

<sup>1095</sup> Fuente principal: LÁSCARIS, Constantino, «Bibliografía de Constantino Láscaris», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XIX, 49-50 (1981), pp. 171-179. Preparada por el autor, la bibliografía cubre hasta los primeros meses de 1969. A partir de los datos que Láscaris ofrece, que he corregido y ampliado, la presente bibliografía alcanza los trabajos póstumos hasta ahora publicados bajo su firma. No obstante y dada su prolífica colaboración en prensa, únicamente he incluido los artículos aparecidos en los medios diarios hasta 1967 (pasado ese año, sólo en *La Nación* se contabilizan más de medio millar de contribuciones, con lo que el listado resultaría casi inabarcable).

Álvaro Ribeiro, *Leonardo Coimbra, Revista de Filosofía*, 15, pp. 619-620.

#### 1946

##### Artículos:

«Sobre una estética de tren», *Espadaña*, 22.

##### Poesías:

«De un hombre a un inmortal», *Cisneros*, 11, p. 56.

##### Reseñas:

Eugenio de Nora, *Cantos al Destino*, *Cisneros*, 11, pp. 115-117.

San Buenaventura, *Obras*, *Revista de Filosofía*, 18, pp. 508-509.

Franziska Baumgarten Tramer, *El trabajo del hombre*, *Revista de Filosofía*, 19, pp. 691-692.

##### Traducciones:

Henryk Sienkiewicz, *A sangre y fuego*, Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas.

Henryk Sienkiewicz, *El diluvio*, Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas.

Henryk Sienkiewicz, *Miguel Wolodijowski*, Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas.

Paul Valéry, «Fragmentos de Narciso», *Cisneros*, 11, pp. 60-61.

#### 1947

##### Artículos:

«Supuestos filosóficos de Antero de Quental», *Revista de Filosofía*, 23, pp. 709-715.

##### Reseñas:

Erich Rothacker, *Camadas constitutivas da personalidade*, *Revista de Filosofía*, 22, pp. 561-562.

Antonio Tovar, *Vida de Sócrates*, *Revista de Filosofía*, 23, pp. 792-795.

#### 1948

##### Artículos:

«Un diálogo», *Alférez*, II, 21 (octubre), p. 7.

«La novela clave», *Alférez*, II, 22 (noviembre-diciembre), p. 7.

«Poesía eslovaca», *Christianitas*, 2 (1 de octubre).

«Lo que Don Quijote debe al caballero byzantino», *Cuadernos de Estudios Manchegos*, II, pp. 35-39.

«Ganivet, cara a la Hispanidad», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 5-6 (septiembre-diciembre), pp. 109-113.

«Del cenáculo a la masa», *Incunable*, 3 (julio-agosto), p. 8.

«Contra gentiles», *Incunable*.

«La eterna Europa», *Nubis*.

«Conferencias», *Partenón*, 3 (mayo-junio), p. 2.

«Kostis Palamas y Europa», *Partenón*, 6 (noviembre-diciembre), p. 3.  
«Maine de Biran ante Leibniz», *Revista de Filosofía*, 24, pp. 183-194.  
«El principio de causalidad de la filosofía de Maine de Biran», *Revista de Filosofía*, 25, pp. 403-408.

Reseñas:

Alberto Wagner de Reyna, *Barroquismo y caracterización de Iberoamérica*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 5-6 (septiembre-diciembre), pp. 147-148.

José Vasconcelos, *Filosofía americana*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 5-6 (septiembre-diciembre), p. 154.

H. M. Pabón, *Homero*, *Partenón*, 3 (mayo-junio), p. 3.

Calderón de la Barca, *Antología Filosófica*, *Revista de Filosofía*, 24, pp. 215-218.

1949

Libros (capítulos):

«Revisión de textos filosóficos sobre la Universidad española», en *I Congreso Internacional de Pedagogía (Santander, San Sebastián)*, vol. I, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 193-207 (reproducido en *Ensayos sobre educación*, 1956).

«Las ideas pedagógicas de Ángel Ganivet», en *I Congreso Internacional de Pedagogía (Santander, San Sebastián)*, vol. II, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 321-328.

«Los Colegios Mayores», en *Resumen de comunicaciones del I Congreso Interiberoamericano de Educación*, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica.

Artículos:

«Fundamentación de la educación», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 7 (enero-febrero), pp. 192-193.

«La educación en Hispanoamérica», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 8 (marzo-abril), pp. 416-417.

«Misión de la Universidad», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 8 (marzo-abril), pp. 440-441.

«Teología natural», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 8 (marzo-abril), pp. 444-447.

«La biblioteca filosófica portuguesa», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 9 (mayo-junio), pp. 681-682.

«El problema de la europeización», *La Hora*, II, 20 (18 de marzo), p. 12.

«Los Colegios Mayores», *La Hora*, II, 26 (abril), p. 5.

«En torno al existencialismo», *Nubis*, 9 (septiembre).

«Los Comentarios de Silvestre Mauro a la *Física* de Aristóteles», *Revista de Filosofía*, VIII (número especial), pp. 459-468.

Reseñas:

M. Cruz, *La metafísica de Avicena*, *Al-Ándalus*, XIV, 2, pp. 476-477.

Rosario Rexach, *El problema de los fines y los medios en la educación*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 7 (enero-febrero), pp. 192-193.

Julián Marías, *La filosofía española actual*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 7 (enero-febrero), pp. 197-198.

Alfárez, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 8 (marzo-abril), pp. 466-467.

*Boletín de Información de la Secretaria General del Movimiento*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 8 (marzo-abril), p. 467.

*Ciencia y Fe*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 8 (marzo-abril), p. 467.

*Estudios Hispanoamericanos*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 8 (marzo-abril), pp. 467-468.

*Ínsula*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 8 (marzo-abril), p. 468.

*La Ciencia Tomista*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 8 (marzo-abril), p. 468.

*Pensamiento*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 8 (marzo-abril), p. 468.

*Revista de Estudios Políticos*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 8 (marzo-abril), pp. 468-469.

*Revista de Filosofía*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 8 (marzo-abril), p. 469.

*Revista de la Universidad de Buenos Aires*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 8 (marzo-abril), p. 469.

*Sapientia*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 8 (marzo-abril), p. 469.

*Verdade e Vida*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 8 (marzo-abril), pp. 469-470.

*Ábside*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 9 (mayo-junio), p. 760.

*Arbor*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 9 (mayo-junio), p. 760.

*Ciencia y Fe*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 9 (mayo-junio), p. 760.

*Crisol*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 9 (mayo-junio), p. 760.

*Cuadernos de Filosofía*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 9 (mayo-junio), pp. 760-761.

*Ínsula*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 9 (mayo-junio), p. 761.

*La Ciencia Tomista*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 9 (mayo-junio), p. 761.

*Razón y Fe*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 9 (mayo-junio), p. 761.

*Revista de Filosofía*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 9 (mayo-junio), pp. 761-762.

*Revista de Ideas Estéticas*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 9 (mayo-junio), p. 762.

*Universidad*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 9 (mayo-junio), p. 762.

*Universidad de Antioquía*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 9 (mayo-junio), p. 762.

Regis Jolivet, *Introducción a Kierkegaard*, *La Hora*, II, 23 (enero-febrero), p. 8.

Eugenio Frutos, *El humanismo y la moral de Jean Paul Sartre*, *La Hora*, II, 40 (diciembre).

Aristóteles, *La Constitución de Atenas*, *Partenón*, 7 (1 de abril), p. 8.

Theodor Haecker, *La joroba de Kierkegaard*, *Revista de Filosofía*, 29, p. 327.

Julián Marías, *Ortega y la idea de la razón vital*, *Revista de Filosofía*, 31, pp. 676-678.

## 1950

### Artículos:

«El derecho a educar», *La Hora*, II, 43 (22 de enero) (reproducido en *Ensayos sobre educación*, 1956).

«Eugenio Frutos o el magisterio filosófico», *La Hora*, II, 43 (22 de enero).

«Comunismo en las investigaciones científicas», *La Hora*, II, 48 (26 de febrero).  
«Las clases», *La Hora*, II, 49 (5 de marzo).  
«La literatura española en el extranjero», *La Hora*, II, 54 (30 de abril).  
«Las conferencias», *La Hora*, II, 54 (30 de abril).  
«El hombre nuevo y la ciudad de los jóvenes», *La Hora*, II, 57 (21 de mayo).  
«La técnica en los Congresos», *La Hora*, II, 67 (29 de octubre), p. 3  
«El Colegio de España en París», *La Hora*, II, 68 (5 de noviembre).  
«El intelectual y la política», *Nubis* (diciembre).  
«Archives Husserl», *Revista de Filosofía*, 33, pp. 343-344.  
«Senequismo y agustinismo en Quevedo», *Revista de Filosofía*, IX (número especial), pp. 461-485.

Reseñas:

Louise Bréhier, *La civilisation Byzantine*, *Arbor*, pp. 134-135.  
Louise Bréhier, *Le monde Byzantin*, *Arbor*, 61, pp. 143-144.  
Georg Siegmund, *Gott heute*, *Arbor*, 64, pp. 616-617.  
Regis Jolivet, *Introducción a Kierkegaard*, *Arbor*, 67 (enero-febrero), pp. 571-572.  
Pierre Jobit, *Espagne et Hispanité. La hispanidad, vista por un francés*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 15 (mayo-junio), p. 596.  
Rodolfo Mondolfo, *Problemas y métodos de la investigación en Historia de la Filosofía*, *Revista de Filosofía*, 34, pp. 529-530.

1951

Artículos:

«Observación sobre el texto de la *Alexiada*», *Emerita*, XIX, pp. 229-231.  
«El Centro Richelieu», *Guía* (abril).  
«Intelectuales en la emigración», *Guía* (junio).  
«Deberes de la Universidad», *Guía* (noviembre) (reproducido en *Ensayos sobre educación*, 1956).  
«La Filosofía en las Escuelas Normales», *Guía* (diciembre).  
«Un católico ante la ciencia», *Incunabile*, 35 (noviembre-diciembre).  
«La Paideia cristiana», *Oriente*, I, 2, pp. 1-8.  
«Un centro de investigación norteamericano: Dumbarton Oaks», *Oriente*, I, 3, pp. 141-142.  
«Las ideas estéticas de Ángel Ganivet», *Revista de Ideas Estéticas*, 33, pp. 59-76.  
«La Estética en el I Congreso de Filosofía Argentina», *Revista de Ideas Estéticas*, 35, pp. 93-102.  
«Raíz existencialista de España», *Revista Portuguesa de Filosofía*, VII, pp. 15-27.

Reseñas:

Robert Merle, *Week-end à Zuydcoote*, *Nubis* (enero).  
George Uscatescu, *Relaciones culturales hispano-rumanas*, *Oriente*, I, 1, pp. 41-43.  
*Los Padres Apostólicos*, *Oriente*, I, 2, p. 23.  
*Estudios Clásicos*, *Oriente*, I, 3, p. 142.

Sebastián Feliu, *Órdenes de Caballería Pontificias, Oriente*, I, 3, pp. 143-144.  
André Cresson, *La Philosophie Française, Revista de Filosofía*, 36, pp. 26-27.  
Julian Huxley, *Soviet Genetics and World Science, Revista de Filosofía*, 36, pp. 27-28.  
André Cresson, *Maine de Biran, Revista de Filosofía*, 37, p. 23.  
Platón, *República, Revista de Filosofía*, 37, pp. 25-26.  
Derek Traversi, *Shakespeare, Revista de Ideas Estéticas*, 36, pp. 94-95.  
René Hubert, *Histoire de la Pédagogie, Revista Nacional de Educación*, 101, pp. 100-101.  
Roger Gal, *Histoire de l'Éducation, Revista Nacional de Educación*, 101, pp. 101-103.

## 1952

### Libros:

*Colegios Mayores*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica (colección Cuadernos de monografías; 7).

### Artículos:

«¿Facultad Politécnica?», *Alcalá*, 1 (25 de enero), p. 5.  
«Sobre Universidad», *Alcalá*, 6 (10 de abril), p. 13.  
«Una polémica sobre la Universidad», *Alcalá*, 7 (25 de abril), p. 4.  
«II Asamblea Nacional de Graduados», *Alcalá*, 8 (10 de mayo), p. 4.  
«Los adjuntos sin problema», *Alcalá*, 11 (25 de junio), p. 15.  
«Lucila Palacios, venezolana, autora de "Cuentos fantásticos"», *Alcalá*, 16 (10 de septiembre), p. 10.  
«Novelas sobre España», *Alcalá*, 18-19 (octubre), p. 18.  
«El nombre de don Quijote», *Anales Cervantinos*, II, pp. 361-364.  
«Un educador: Thiago M. Würth (Brasil)», *Bordón. Revista de pedagogía*, 30, pp. 281-284.  
«Fundamentación ideológica de Sor Juana Inés de la Cruz», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 25 (enero), pp. 50-62.  
«Santo Tomás educador», *Estudios Pedagógicos*, 13.  
«Filosofía en Salamanca», *Guía* (julio).  
«La moral de exámenes», *Guía* (julio).  
«Coloquio sobre la Universidad en Santander», *Revista de Educación*, I, II, 4 (septiembre-octubre), pp. 55-60.  
«Quevedo», *Revista de Ideas Estéticas*, 40, pp. 463-481.  
«El pensamiento filosófico de Ángel Ganivet», *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 10, pp. 454-533.  
«Ecumenismo», *Signo*, 670 (15 de noviembre).

### Reseñas:

A. S. Nash, *The University...*, *Alcalá*, 6 (10 de abril).  
*Actas I Congreso Internacional de Filosofía, Arbor*, 40, pp. 177-178.  
Joseph de Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge, Arbor*, 40, pp. 178-179.  
*Actas I Congreso Internacional de Pedagogía, Arbor*, 71, pp. 282-284.



- Walter Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, *Arbor*, 78, pp. 264-265.
- Sebastián Feliu, *Notas genealógicas sobre algunas familias mallorquinas extinguidas, con especificación de su representación en la actualidad*, *Oriente*, II, 2, p. 128.
- Revistas españolas de Educación, *Revista de Educación*, I, I, 1 (marzo-abril), pp. 66-68.
- Enseñanza Primaria, *Revista de Educación*, I, I, 1 (marzo-abril), pp. 69-75.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, I, I, 1 (marzo-abril), pp. 80-84.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, I, I, 2 (mayo-junio), pp. 185-196.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, I, I, 3 (julio-agosto), pp. 303-309.
- Mauricio de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote*, *Revista de Educación*, I, I, 3 (julio-agosto), pp. 339-340.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, I, II, 4 (septiembre-octubre), pp. 84-88.
- Prontuarios Koel*, *Revista de Educación*, I, II, 4 (septiembre-octubre), p. 123.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, I, II, 5 (noviembre-diciembre), pp. 220-225.
- Hernán Benítez, *El drama religioso de Unamuno*, *Revista de Filosofía*, 38, pp. 11-15.
- José Todolí, *El bien común*, *Revista de Filosofía*, 41, pp. 25-26.
- Carmelo Librizzi, *I problemi fondamentali della filosofia di Platone*, *Revista de Filosofía*, 41, p. 26.
- Luigi Cicutini, *Giordano Bruno*, *Revista de Filosofía*, 41, pp. 28-29.
- Il Pensiero Moderno*, *Revista de Filosofía*, 42, pp. 517-518.
- Tullio Mogno, *La Filosofia*, *Revista de Filosofía*, 42, pp. 519-520.
- Robert King Hall, *La educación en crisis*, *Revista de Filosofía*, 43, p. 681.
- Gallo Galli, *Due Studi di Filosofia greca*, *Revista de Filosofía*, 43.

## 1953

### Libros:

*Prontuario de historia de la filosofía y de los sistemas filosóficos*, Madrid, Koel.

### Artículos:

- «VII Centenario de la Universidad de Salamanca», *Atenas*, 237 (septiembre), p. 327.
- «El VII centenario de la Universidad salmantina», *Clavileño*, 23 (septiembre-octubre), p. 80.
- «La pedagogía soviética», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 47 (noviembre), pp. 238-243.
- «Seguridad para los adjuntos», *Guía* (agosto), p. 7.
- «Notas críticas y aclaratorias a la Ley de Ordenación de la Enseñanza Media», *Juventud* (marzo).
- «Plan de asignaturas del Bachillerato», *Juventud*, 506 (29 de julio) (aparece como editorial sin firma) (reproducido en *Ensayos sobre educación*, 1956).
- «Edición del manuscrito *Breve noticia de las misiones y misioneros en Turquía*», *Oriente*, III, 1, pp. 69-72.
- «El libro de texto», *Revista de Educación*, II, III, 8 (marzo), pp. 222-224.
- «Reeducación del Japón», *Revista de Educación*, II, IV, 9 (abril), pp. 32-42.
- «La enseñanza de la Filosofía», *Revista de Educación*, II, IV, 10 (mayo), pp. 117-119 (aparece como editorial sin firma).

- «El griego y los estudiantes de Filosofía», *Revista de Educación*, II, IV, 10 (mayo), pp. 170-171.
- «Encuesta sobre la enseñanza de la Filosofía. En la Universidad, en el Bachillerato y en las Escuelas de Magisterio», *Revista de Educación*, II, IV, 10 (mayo), pp. 217-240.
- «Asamblea de Universidades», *Revista de Educación*, II, V, 13 (septiembre), pp. 186-191.
- «Muerte o supervivencia del examen. Su defensa», *Revista de Educación*, II, V, 14 (octubre), pp. 247-249.
- «Baltasar Gracián», *Revista de Ideas Estéticas*, 42, pp. 183-202.
- «Vicente Marrero Suárez. El acierto de la danza española», *Revista de Ideas Estéticas*, 43, pp. 302-306.
- «Carlos Clavería. Temas de Unamuno», *Revista de Ideas Estéticas*, 44, p. 402.
- «El concepto de Filosofía de la Educación», *Revista de la Universidad de Madrid*, 8, pp. 505-517 (reproducido en *Ensayos sobre educación*, 1956).
- «La pedagogía del arte», *Revista Española de Pedagogía*, XI, 43 (julio-agosto), pp. 397-402 (reproducido en *Ensayos sobre educación*, 1956).
- «Facilitar la unión...», *Signo*, 685 (28 de febrero).
- «Sychasna espanscka Literatyra [Literatura española contemporánea]», *Sychasna Ykraina*, III, 5 (8 de marzo).

#### Reseñas:

- Alberto Wagner de Reyna, *El concepto de verdad en Aristóteles*, *Arbor*, 84, p. 467.
- Pedro Hispano, *Arbor*, 88, pp. 316-319.
- Pietro Tatarinovic, *S. Cirilo di Turov e la sua dottrina spirituale*, *Oriente*, III, 1, pp. 73-74.
- Guglielmo De Vries, *Oriente cristiano: ayer*, *Oriente*, III, 2, p. 154.
- Guglielmo De Vries, *Oriente cristiano: hoy*, *Oriente*, III, 4, p. 306.
- R. de Jaegher, *Tempêtesur la Chine*, *Oriente*, III, 4, p. 317.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, II, III, 6 (enero), pp. 64-73.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, II, III, 7 (febrero), pp. 166-167.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, II, III, 8 (marzo), pp. 295-298.
- Theoria*, *Revista de Educación*, II, III, 8 (marzo), pp. 333-334.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, II, IV, 9 (abril), pp. 73-77.
- Bordón. Revista de pedagogía*, *Revista de Educación*, II, IV, 9 (abril), p. 110.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, II, IV, 11 (junio), pp. 306-308.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, II, V, 12 (julio-agosto), pp. 73-74.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, II, V, 13 (septiembre), pp. 165-169.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, II, V, 14 (octubre), pp. 252-253.
- Junta Nacional de Educación Física Universitaria*, *Revista de Educación*, II, V, 14 (octubre), pp. 277-278.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, II, VI, 15 (noviembre), pp. 38-40.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, II, VI, 16 (diciembre), pp. 114-115.
- José Domingo Forgione, *Antología pedagógica universal*, *Revista de Educación*, II, VI, 16 (diciembre), p. 134.

J. A. Mukus, *The three Slovak Bishops*, *Revista de Estudios Políticos*, 71, p. 190.  
Mario Dal Pra, *Hume*, *Revista de Filosofía*, 44, pp. 175-176.

#### 1954

Artículos:

- «Ganivet, de nuevo», *Arbor*, 103, pp. 576-578.  
«La Leyenda del Gran Inquisidor», *Oriente*, IV, 1, pp. 21-35.  
«El arte de los iconos en España», *Oriente*, IV, 12.  
«Repercusión de la Asamblea de Universidades Hispánicas», *Revista de Educación*, III, VI, 17 (enero), p. 200.  
«Nuestra sofística actual», *Revista de Educación*, III, VIII, 22 (junio), pp. 81-83.  
«El examen de grado elemental», *Revista de Educación*, III, VIII, 23 (julio-agosto), pp. 182-183.  
«Consecuencias de la reducción del ser del yo, consistente en percibir, a ser percibido», *Revista de Filosofía*, 50, pp. 509-515.  
«Miguel Querol Gavaldá, *La escuela estética catalana contemporánea*», *Revista de Ideas Estéticas*, 46, pp. 151-152.  
«Séneca» (selección e introducción), *Revista de Ideas Estéticas*, 47, pp. 263-276.  
«Pedagogía y Derecho», *Revista Española de Pedagogía*, XII, 45 (enero-marzo), pp. 47-62 (reproducido en *Ensayos sobre educación*, 1956).  
«Origen del término pedagogía», *Revista Española de Pedagogía*, XII, 48 (octubre-diciembre), pp. 467-472 (reproducido en *Ensayos sobre educación*, 1956).

Reseñas:

- Tristán d'Athayde, *El existencialismo, filosofía de nuestro tiempo*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 51 (marzo), pp. 430-431.  
Pedro Laín Entralgo, *Sobre la Universidad Hispánica*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 52 (abril), pp. 98-99.  
Aristóteles, *Política*, *Estudios Clásicos*, II, p. 214.  
Ramón Manso Pérez, *El Divino Maestro*, *Oriente*, IV, 1, p. 75.  
*Textos Eucarísticos primitivos*, *Oriente*, IV, 1, p. 75.  
Karl Roth, *Historia del Imperio Bizantino*, *Oriente*, IV, 1, p. 75.  
Andrés de Escobar, *Tractatus polémico-theologicus de Graecis errantibus*, *Oriente*, IV, 2, p. 156.  
Cornelio Fabro, *Tra Kierkegaard e Marx*, *Oriente*, IV, 2, p. 157.  
Anatole Moulard, *Saint Jean Chrysostome*, *Oriente*, IV, 4, p. 314.  
Nicolas Gogol, *Méditations sur la Divine Liturgie*, *Oriente*, IV, 4, pp. 315-316.  
*Revista Portuguesa de Filosofía*, *Oriente*, IV, 4, p. 316.  
Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, III, VI, 17 (enero), pp. 177-180.  
Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, III, VII, 18 (febrero), pp. 39-41.  
Extranjero, *Revista de Educación*, III, VII, 18 (febrero), pp. 51-53.  
La Enseñanza Elemental, *Revista de Educación*, III, VII, 19 (marzo), pp. 73-76.  
Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, III, VII, 19 (marzo), pp. 115-116.  
Extranjero, *Revista de Educación*, III, VII, 19 (marzo), pp. 130-131.

- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, III, VII, 20 (abril), pp. 191-192.
- Pedro Laín Entralgo, *Sobre la Universidad Hispánica*, *Revista de Educación*, III, VII, 20 (abril), p. 227.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, III, VIII, 21 (mayo), pp. 42-43.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, III, VIII, 22 (junio), pp. 118-120.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, III, VIII, 23 (julio-agosto), pp. 201-202.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, III, VIII, 24 (septiembre-octubre), pp. 38-39.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, III, IX, 25 (noviembre), pp. 124-125.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, III, IX, 26 (diciembre), pp. 220-221.
- Renato Moro, *Legislazione della Scuola Elementare*, *Revista de Filosofía*, 47, pp. 208-209.
- Ángel Benito y Durán, *Introducción al estudio del pensamiento de Unamuno*, *Revista de Filosofía*, 48, pp. 187-188.
- Juan Sáinz Barberá, *De Descartes a Hegel*, *Revista de Filosofía*, 49, pp. 328-331.
- Scholastica ratione historico-critica instaurando*, *Revista de Filosofía*, 49, pp. 331-332.
- Miguel Cruz Hernández, *Francisco Brentano*, *Revista de Filosofía*, 50, pp. 525-526.
- Antonio Aróstegui, *Esquemas para una historia de la filosofía occidental*, *Revista de Filosofía*, 50, pp. 526-527.
- César Augusto Guardia Mayorga, *Historia de la filosofía griega*, *Revista de Filosofía*, 50, p. 528.
- Armando Plebe, *La teoría del comico. Da Aristotele a Plutarco*, *Revista de Filosofía*, 50, pp. 528-529.
- Víctor Frankl, *Espíritu y camino de Hispanoamérica*, *Revista de Filosofía*, 50, p. 540.
- Michele Federico Sciacca, *Historia de la Filosofía*, *Revista de Filosofía*, 51, pp. 696-697.

## 1955

### Libros (capítulos):

- «El origen del filosofar. A propósito de un texto de Lucrecio (*De rerum natura*)», en *I Congreso Nacional de Filosofía (Braga)*, [s. l.], [s. n.], pp. 276-281.
- «Introducción», en Marcelino Menéndez Pelayo, *La filosofía española*, Madrid, Rialp, pp. 9-46.

### Artículos:

- «Circunstancias», *Alcalá*, 76 (septiembre).
- «La filosofía en Rusia», *Arbor*, 114, pp. 355-356.
- «Destino y providencia», *Ateneo*, IV, 87 (1 de septiembre), p. 3 (reproducido en *Tercera Semana Española de Filosofía. La libertad*, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives, 1957, pp. 313-318 y en *Palabras*, 1976, pp. 57-61).
- «La Teología de la Educación», *Bordón. Revista de pedagogía*, 52, pp. 187-194.
- «La mostración de Dios en el pensamiento de Quevedo», *Crisis. Revista Española de Filosofía*, II, 7-8, pp. 427-444.
- «El estoicismo en el Barroco español», *Estudios Filosóficos*, IV, 7, pp. 317-333.
- «España y la caída de Constantinopla», *Oriente*, V, 2, pp. 109-124.

- «Un Bachillerato en la Universidad», *Revista de Educación*, IV, X, 29 (marzo), pp. 154-158.
- «Análisis del *Discurso del Método*», *Revista de Filosofía*, 53, pp. 293-351.
- «Descartes» (selección, traducción e introducción), *Revista de Ideas Estéticas*, 49, pp. 75-94.
- «"Filosofía dell'Arte". Archivio di Filosofia», *Revista de Ideas Estéticas*, 50, pp. 164-167.
- «Leone Vivante. *Elementi di una filosofia della potenzialità*», *Revista de Ideas Estéticas*, 51, pp. 254-258.
- «Marcelino Menéndez Pelayo. *La estética del idealismo alemán*», *Revista de Ideas Estéticas*, 52, pp. 343-348.
- «Concepto de historia de los sistemas filosóficos», *Revista de la Universidad de Madrid*, 16, pp. 497-535.
- «Un concepto de educación», *Revista Española de Pedagogía*, XIII, 51 (julio-septiembre), pp. 163-175 (reproducido en *Ensayos sobre educación*, 1956).
- «El concepto de Naturaleza en la concepción filosófica de Quevedo», *Theoria*, III, 9, pp. 91-98.

#### Reseñas:

- Luis Barahona Jiménez, *Glosas del Quijote, Anales Cervantinos*, V.
- Alexandru Busuioceanu, *Proporción de vivir, Arbor*, 107, pp. 405-406.
- La Synthése, Arbor*, 115.
- Camillo Menchini, *Il discorso di S. Stefano Protomartire, Oriente*, V, 1, p. 79.
- Boris Nolde, *La formation de l'Empire Russe, Oriente*, V, 2, pp. 186-187.
- Ettore Lo Gatto, *Historia de la literatura rusa, Oriente*, V, 3, pp. 278-279.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, IV, X, 29 (marzo), pp. 203-206.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, IV, XI, 30 (abril), pp. 56-58.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, IV, XI, 31 (mayo), pp. 144-147.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, IV, XI, 32 (junio), pp. 235-237.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, IV, XII, 33-34 (julio-agosto), pp. 82-83.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, IV, XII, 35-36 (septiembre-octubre), pp. 161-164.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, IV, XIII, 37 (noviembre), pp. 31-33.
- Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, IV, XIII, 38 (diciembre), pp. 100-102.
- Antoine Paplauskas-Ramunas, *L'éducation physique dans l'humanisme intégral, Revista de Filosofía*, p. 423.
- Julián Marías, *El existencialismo en España, Revista de Filosofía*, 52, p. 151.
- Rodríguez de Yurre, *Historia de la filosofía griega, Revista de Filosofía*, 53, pp. 403-404.
- Claude Bernard, *Philosophie. Manuscrit inédit, Revista de Filosofía*, 53, pp. 428-429.
- Platón, *Gorgias, Revista de Filosofía*, 53, p. 443.

#### 1956

##### Libros:

*Ensayos sobre educación*, Madrid, Ministerio de Educación Nacional.

Libros (capítulos):

«Filosofía», en *Bibliografía de los Estudios Clásicos en España (1939-1955)*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, pp. 195-204.

Artículos:

«La libertad en Grecia», *Arbor*, 122, pp. 212-219 (reproducido en *Tercera Semana Española de Filosofía. La libertad*, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives, 1957, pp. 117-125).

«Participación catalana en la defensa de Constantinopla durante su último asedio», *Argensola*, VII, 27 (julio-septiembre), pp. 259-266 (reproducido en *Jerónimo Zurita*, 6-7 (1958), pp. 135-139).

«*El gran incógnito: visión interna del campesino costarricense*», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 75 (marzo), pp. 376-377.

«Intento de reconstrucción de una escuela pitagórica», *La Ciudad de Dios*, 169, pp. 73-89 (junto a Antonio Manuel de Guadán Láscaris).

«El intelectual y el humanista», *La Nación* (7 de noviembre).

«Un rato de tranvía», *Revista*, 200 (15 de febrero).

«Menéndez Pelayo: su concepto de la historia», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, LXII, 1 (enero-abril) (número especial dedicado a Marcelino Menéndez Pelayo), pp. 169-181.

«La filosofía en el Bachillerato», *Revista de Educación*, V, XV, 44 (junio), pp. 74-78.

«Contribución a la historia de la difusión del pitagorismo», *Revista de Filosofía*, 57, pp. 181-208 (junto a Antonio Manuel de Guadán Láscaris).

«La orientación filosófica de Menéndez Pelayo», *Revista de Filosofía*, 58, pp. 369-385.

«Gorgias» (selección, traducción e introducción), *Revista de Ideas Estéticas*, 53, pp. 79-97.

«Jaime Balmes» (selección), *Revista de Ideas Estéticas*, 54, pp. 75-94.

«Menéndez Pelayo» (selección), *Revista de Ideas Estéticas*, 55-56, pp. 329-350.

Reseñas:

Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, V, XIV, 39 (enero), pp. 50-52.

Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, V, XIV, 40 (febrero), pp. 139-141.

Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, V, XIV, 41 (marzo), p. 219.

A. C. F. Beales, *Some sources for Spanish Educational History*, *Revista de Educación*, V, XIV, 41 (marzo), p. 249.

Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, V, XV, 42 (abril), pp. 74-78.

Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, V, XV, 43 (mayo), pp. 51-53.

Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, V, XVI, 44 (junio), pp. 89-91.

Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, V, XVI, 45 (julio), pp. 17-19.

Enseñanza Universitaria, *Revista de Educación*, V, XVI, 46 (agosto), pp. 57-59.

Francisco Sánchez, *Opera Philosophica*, *Revista de Filosofía*, 56, p. 135.

Franco Amerio, *Historia de la Filosofía*, *Revista de Filosofía*, 56, p. 142.

Paul Dibon, *La Philosophie Néerlandaise au siècle d'or*, *Revista de Filosofía*, 56, p. 144.

Rodolfo Mondolfo, *Sócrates*, *Revista de Filosofía*, 57, pp. 339-340.

Salvador de Bonis, *Posición filosófica de Menéndez Pelayo*, *Revista de Filosofía*, 58, pp. 596-598.

1957

Libros:

*Antología*, San José, Universidad de Costa Rica.

Artículos:

«El platonismo a través de la Historia de la Pedagogía», *Estudios Pedagógicos*, 20, pp. 17-25.

«La amonedación conmemorativa de los filósofos pitagóricos en la antigüedad», *Numisma*, VII, 26 (mayo-junio), pp. 9-35 (junto a Antonio Manuel de Guadán Láscaris).

«Mi primer testamento», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 1 (enero-junio), pp. 19-26 (reproducido en *Palabras*, 1976, pp. 7-16).

«Las etapas de la redacción del *Discurso del Método*», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 2 (julio-diciembre), pp. 149-151.

«La intransmisibilidad del saber», *Revista Española de Pedagogía*, XV, 57 (enero-marzo), pp. 3-14.

Reseñas:

Lodovico Lazzarelli, *Testi umanistici sull' ermetismo*, *Revista de Filosofía*, 60, p. 238.

Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 1 (enero-junio), pp. 82-83.

Antonio Tovar, *Un libro sobre Platón*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 1 (enero-junio), p. 86.

*Sofisti*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 1 (enero-junio), p. 86.

Alejandro Aguilar Machado, *La esencia del hombre*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 1 (enero-junio), p. 90.

Moisés Vincenzi, *Vida ejemplar del general don Francisco Menéndez*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 1 (enero-junio), p. 91.

Luis Barahona, *Primeros contactos con la filosofía y la antropología filosófica griega*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 1 (enero-junio), p. 91.

Alejandro Aguilar Machado, *Miscelánea*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 1 (enero-junio), p. 91.

Juan Trejos Quirós, *Resumen de Psicología*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 1 (enero-junio), p. 92.

Juan Trejos Quirós, *Cuestiones de Psicología Racional*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 1 (enero-junio), p. 92.

Luis Barahona, *El gran incógnito. Visión interna del campesino costarricense*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 1 (enero-junio), pp. 92-93.

Gabriel Germain, *Homère et la Mystique des nombres*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 2 (julio-diciembre), p. 177.

Alain Guy, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui. Vol. I. Époques et auteurs*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 2 (julio-diciembre), pp. 187-188.

*L'Homme et son prochain. Actes du VIII Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Toulouse, 6-9 septembre 1956)*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 2 (julio-diciembre), pp. 188-189.

Jorge A. Lines, *Libros y folletos publicados en Costa Rica durante los años 1830-1849*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 2 (julio-diciembre), p. 190.

*Escritores de Costa Rica: Joaquín García Monge, Roberto Brenes Mesén, Carmen Lyra*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 2 (julio-diciembre), p. 190.

Alejandro Aguilar Machado, *El Congreso Internacional de Filosofía en la Universidad Mayor de San Marcos*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 2 (julio-diciembre), pp. 190-191.

Francisco Cordero Quirós, *Psico-Fisiología, unión del espíritu y la materia. Teoría microdinámica*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 2 (julio-diciembre), p. 191.

Fernando Centeno, *El hombre en busca de su Dios*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 2 (julio-diciembre), p. 191.

Salvador Jiménez Canosa, *Presencia de Alfonso Reyes*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 2 (julio-diciembre), p. 192.

## 1958

### Libros:

*Teoría de los Estudios Generales* (selección), San José, Universidad de Costa Rica (introducción pp. 3-8, comentario metodológico pp. 19-22 y bibliografía pp. 91-97).

### Libros (capítulos):

«La enseñanza de la historia de la filosofía griega», en *I Congreso Español de Estudios Clásicos (Madrid)*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, pp. 257-259.

«Los “perros filósofos” de Platón», en *I Congreso Español de Estudios Clásicos (Madrid)*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, pp. 338-342.

### Artículos:

«El pecado original de la didáctica», *El Sol* (30 de noviembre).

«Filosofía de las vacaciones», *Revista de Educación*, VII, XVII, 75 (segunda quincena de febrero), pp. 1-3 (reproducido en *Palabras*, 1976, pp. 127-133).

«Muerte y perfección», *Revista de Filosofía*, 84, pp. 123-128 (reproducido en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 13 (julio-diciembre de 1963), pp. 3-6 y en *Palabras*, 1976, pp. 17-22).

«Jorge Volio Jiménez» (edición e introducción), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 3 (enero-junio), pp. 263-276.

«*De Deo Abscondito*. Nicolás de Cusa» (traducción e introducción), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 4 (julio-diciembre), pp. 347-357.

«Teoría de la farsa», *Revista de Ideas Estéticas*, 63, pp. 203-213 (reproducido en *Palabras*, 1976, pp. 23-31).

«Husserl y la Fenomenología», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 16, pp. 5-20.



Reseñas:

Simone de Beauvoir, *Los mandarines*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 3 (enero-junio), p. 290.

Moisés Vincenzi, *Los ídolos del teatro. Ensayo de inspección estética teatral*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 3 (enero-junio), p. 294.

Emma Gamboa, *John Dewey y una filosofía de la libertad*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 3 (enero-junio), p. 295.

*Boletín de la Academia de la Lengua. Año 1, número 1*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 3 (enero-junio), p. 295.

*2 discursos del Rector, 1954 y 1955*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 3 (enero-junio), pp. 295-296.

Alejandro Aguilar Machado, *Historicismo o Metafísica*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 3 (enero-junio), p. 296.

*Revista de Ciencias Jurídico-Sociales, 1, 2*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 3 (enero-junio), p. 296.

*Revista de Criminología y Ciencias conexas, 1, 1*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 3 (enero-junio), p. 297.

Abelardo Bonilla, *Historia de la literatura costarricense*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 4 (julio-diciembre), pp. 395-397.

Rafael Obregón Loría, *Los rectores de la Universidad de Santo Tomás*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 4 (julio-diciembre), pp. 401-402.

Héctor Beeche Luján, *August Comte y el positivismo*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 4 (julio-diciembre), p. 402.

1959

Libros:

*Antología filosófica. Antropología y filosofía práctica*, San José, Universidad de Costa Rica.

*Concepto de Filosofía y teoría de los métodos del pensamiento*, San José, Universidad de Costa Rica.

Libros (capítulos):

«Continentalización y universalización de la razón», en *XXXIII Congreso Internacional de Americanistas (San José), t. III*, San José, Imprenta Nacional, pp. 23-26 (reproducido en «Continentalização e universalização da razão», *Revista Brasileira de Filosofia* (1960), pp. 254-257 y en *Palabras*, 1976, pp. 97-100).

Artículos:

«La E de Delfos», *Revista de Filosofía*, 71, pp. 465-470.

«La existencia y el pecado según Quevedo», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 5 (enero-junio), pp. 39-44.

«Max Jiménez» (selección), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 6 (julio-diciembre), pp. 65-73.

«La paideia bizantina a través de la *Alexiada*», *Revista Española de Pedagogía*, XVII, 66-67 (abril-septiembre), pp. 157-179.

Poesías:

«A uno», *Brecha*, p. 3.

Reseñas:

*Bibliografías costarricenses*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 2, 6 (julio-diciembre), p. 79.

Moisés Vincenzi, *El teatro de H. Alfredo Castro Fernández. Ensayo de crítica ecuménica*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 2, 6 (julio-diciembre), p. 101.

*Diccionario específico de sociología*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 2, 6 (julio-diciembre), p. 102.

1960

Libros (capítulos):

«Introducción», en Santo Tomás de Aquino, *De Magistra*, San José, Universidad de Costa Rica.

«San Agustín, educador», en *San Agustín. Estudios y coloquios*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 131-138.

Artículos:

«Pulcher en Aurelio Prudencio», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 8 (julio-diciembre), pp. 377-379.

«Alcmeon de Crotona. Texto de Diels-Kranz» (traducción, introducción y notas), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 8 (julio-diciembre), pp. 385-404.

Reseñas:

Luis Farré, *Heráclito (exposición y fragmentos)*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 7 (enero-junio), p. 314.

Manuel F. Galiano, *El amor helenístico*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 7 (enero-junio), p. 315.

Luis Washington Vita, *O mito de Hefestos*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 7 (enero-junio), pp. 317-318.

Antonio Rodríguez Huéscar, *Del amor a la libertad*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 7 (enero-junio), p. 318.

José Julio Santa Pinter, *Humanismo y Política Exterior*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 7 (enero-junio), p. 318.

Rafael Heliodoro Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centroamérica*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 8 (julio-diciembre), p. 436.

Cecilia Valverde B. (ed.), *El pensamiento de nuestros educadores clásicos*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 8 (julio-diciembre), p. 437.

*Revista de Ciencias Sociales*, 4, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 8 (julio-diciembre), p. 437.

### 1961

#### Libros:

*Antología de fundamentos de filosofía*, San José, Universidad de Costa Rica.

#### Artículos:

«Poesía griega contemporánea», *Brecha*, p. 5.

«Conciencia dolorida. En torno a la poesía de Isaac Felipe Azofeifa», *Brecha*, pp. 5-6.

«Antología», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 9 (enero-junio), pp. 95-110.

#### Reseñas:

Mariano Fiallos Gil, *A la libertad por la Universidad*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 9 (enero-junio), p. 127.

Juan Felipe Toruño, *Desarrollo literario de El Salvador*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 9 (enero-junio), p. 127.

Alberto Masferrer, *¿Qué debemos saber? Cartas a un obrero*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 9 (enero-junio), p. 128.

Fernando Montero Moliner, *Parménides*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 10 (julio-diciembre), pp. 206-207.

### 1962

#### Libros (capítulos):

«Educación general y profesionalismo», en *Proyecto Principal de Educación*, [s. l.], Unesco/América Latina, pp. 47-53 (reproducido en *Palabras*, 1976, pp. 143-155).

#### Artículos:

«Enrique Macaya», *Brecha*, p. 5.

«The philosophical thought of Abelardo Bonilla», *Philosophy and Phenomenological Research*, 23, pp. 119-124.

«Teodoro Olarte», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 11 (enero-junio), pp. 279-283.

«Un “discurso” de Nicolás Gallegos», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 11 (enero-junio), pp. 285-287.

«La estancia de Levy Bruhl (1928) y Charles Blondell (1929) en Costa Rica», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 11 (enero-junio), pp. 289-303.

«Pablo Luros», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 11 (enero-junio), pp. 355-358.

«Pascal existencialista», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 12 (julio-diciembre), pp. 417-424.

«Significación histórica de Pascal», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 12 (julio-diciembre), pp. 431-445 (transcripción de las intervenciones de varios participantes en una mesa redonda).

Traducciones:

«Pascal. Sobre el espíritu geométrico y sobre el arte de convencer», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 12 (julio-diciembre), pp. 447-463.

1963

Libros (capítulos):

«La Filosofía en las Escuelas Normales», en *Proyecto Principal de Educación*, [s. l.], Unesco/América Latina, pp. 21-27 (reproducido en *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 24 (1964), pp. 61-72, en *Revista de Educación*, 164 (1964), pp. 114-118 y en *Palabras*, 1976, pp. 163-171).

«Prólogo», en Moisés Vincenzi, *El caso Nietzsche*, San José, Editorial Costa Rica, pp. I-VIII (reproducido en *Orbe* (noviembre de 1963)).

Artículos:

«Las ciencias y sus complejos», *Índice*, 180 (diciembre) (reproducido en *Palabras*, 1976, pp. 33-38).

«Jorge Volio. Bibliografía», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 13 (julio-diciembre), pp. 135-137 (aparece sin firma).

Reseñas:

Emilio Lledó, *El concepto "poiesis" en la Filosofía griega*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 13 (julio-diciembre), p. 115.

Luis Gil, *Censura en el mundo antiguo*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 13 (julio-diciembre), pp. 115-116.

Alain Guy, *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 13 (julio-diciembre), p. 116.

C. Meléndez, *José María Delgado*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 13 (julio-diciembre), p. 127.

1964

Libros (capítulos):

«Prólogo», en José Abdulio Cordero, *El ser de la nacionalidad costarricense*, Madrid, Tridente, pp. 7-10.

Artículos:

«La obra de Ezequiel González Mas», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 172, pp. 123-127 (reproducido en *La Prensa Libre* (25 de enero de 1964)).

«Las contradicciones del pragmatismo», *Diálogos*, 1, pp. 49-61 (reproducido en *Polémica*, 3 (1964) y en *Palabras*, 1976, pp. 85-96).

«Interferencia en los artículos de don Cristián Rodríguez», *La Nación* (22 de marzo).

«El Machado que se era nada», *La Torre*, 45, pp. 187-207.  
«Valeriano Fernández Ferraz. Memorias» (introducción y notas), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 14 (enero-junio), pp. 211-226.  
«Bibliografía sobre Filosofía de la Educación», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 24, pp. 73-79.  
«Los cursos experimentales de Filosofía en la Segunda Enseñanza de Costa Rica», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 24, pp. 111-164 (aparece sin firma).  
«Autobiografía», *Veritas* (mayo) (reproducido en «Texto autobiográfico de Constantino Láscaris», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XIX, 49-50 (1981), pp. 155-156).

#### Reseñas:

*Número especial sobre Puerto Rico*, *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 14 (enero-junio), pp. 267-269.  
Luque Alcalde, *La Sociedad Económica de Guatemala*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 14 (enero-junio), p. 270.

#### Traducciones:

«André A. Devaux, *La Filosofía en el año propedéutico de las universidades francesas*», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 24, pp. 27-45.  
«La Filosofía en la Enseñanza Superior soviética», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 24, pp. 105-109.

#### 1965

##### Libros:

*Antología de filosofía*, San José, Universidad de Costa Rica.  
*Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, San José, Editorial Costa Rica.  
*Estudios de Filosofía moderna*, San Salvador, Ministerio de Educación.

##### Artículos:

«La biblioteca, ahora», *La Nación* (29 de marzo).  
«El Príncipe Michel Sturdza», *La Nación* (21 de abril).  
«La profanación del voseo», *La Nación* (18 de agosto).  
«José María Cañas», *Orbe*, 158.  
«El antipitagorismo romano», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, V, 17 (julio-diciembre), pp. 83-84.

##### Compilaciones:

Carlos Monge Alfaro, *Educación y desarrollo humano*, San José, Universidad de Costa Rica.

##### Reseñas:

José Luis Pinillos, *Introducción a la psicología contemporánea*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 15-16 (julio de 1964-julio de 1965), p. 446.

José Cecilio del Valle, *Cartas*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 15-16 (julio de 1964-julio de 1965), p. 453.

José Echeverría, *La enseñanza de la filosofía en la Universidad hispanoamericana*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, V, 17 (julio-diciembre), pp. 117-120.

Traducciones:

Franco Lombardi, *Concepto de libertad*, Madrid, Tridente.

### 1966

Libros (capítulos):

«La investigación», en *II Congreso Universitario (San José)*, San José, Universidad de Costa Rica (reproducido en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, V, 19 (julio-diciembre de 1966), pp. 308-313, en *Revista de la Universidad de Nicaragua* (1966) y en *Palabras*, 1976, pp. 135-142).

Artículos:

«Notas a un libro sobre las ideas filosóficas en Costa Rica», *Artes y Letras*, 1, pp. 7-9.

«Dos notas sobre Rubén Darío», *Crátera*, pp. 7-14.

«Un colegio en Santa Clara», *La Nación* (3 de julio).

### 1967

Libros (capítulos):

«La neutralidad del ente», en *Proceedings of the VII Inter-American Congress of Philosophy (Laval)*, Quebec, Université Laval, pp. 149-152.

«Perspectivas educativas en el Guanacaste», en *Conferencia sobre el Guanacaste (Liberia)*, San José, Ministerio del Trabajo.

«Prólogo», en René Descartes, *Discurso del Método*, San José, Universidad de Costa Rica.

Artículos:

«Reedición de libros de la Rocap», *La Prensa Libre* (25 de septiembre).

«La encomienda en Centroamérica», *Revista conservadora del pensamiento centroamericano*, 87 (diciembre), pp. 15-18.

«Elogio del Nacionalismo», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VI, 21 (julio-diciembre), pp. 129-147 (reproducido en *Estudios Clásicos*, XII, 53 (1968), pp. 143-168 y en *Palabras*, 1976, pp. 101-126).

Reseñas:

Cesáreo Rodríguez y García-Laredo, *El “esfuerzo medular” del krausismo frente a la obra gigante de Menéndez Pelayo*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VI, 20 (enero-junio), pp. 127-128.

## 1968

### Libros:

*Antología de filosofía. Siglo XIX*, San José, Universidad de Costa Rica.

### Libros (capítulos):

«Prólogo», en Jorge Charpentier, *Rítmico salitre*, San José, Editorial Costa Rica.

### Artículos:

«La persona», *Planifamilia* (octubre) (reproducido en *Palabras*, 1976, pp. 53-56).

«El nacionalismo centroamericano. Sandino», *Revista del Liceo de Costa Rica*, pp. 6-8.

## 1969

### Libros:

*Antología de fundamentos de filosofía*, San José, Universidad de Costa Rica.

## 1970

### Libros:

*Historia de las ideas en Centroamérica*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana.

### Artículos:

«Estudios de doctorado en Filosofía en la Universidad», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VIII, 27 (julio-diciembre), pp. 187-193.

«Primer seminario del Departamento de Filosofía (18,19 y 20 de junio de 1969). Informe sobre el Doctorado en Filosofía», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VIII, 27 (julio-diciembre), pp. 195-196.

«Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica» (extracto del libro de igual título), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VIII, 27 (julio-diciembre), pp. 267-284.

«El VII Congreso Interamericano de Filosofía», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VIII, 27 (julio-diciembre), pp. 286-290.

### Reseñas:

José Luis Abellán, *Filosofía española en América (1936-1966)*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VIII, 27 (julio-diciembre), pp. 312-313.

*Fuentes de la filosofía latinoamericana*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VIII, 27 (julio-diciembre), p. 313.

## 1971

### Artículos:

«El ser de los entes», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IX, 29 (julio-diciembre), pp. 353-360 (reproducido en *Palabras*, 1976, pp. 43-52).

Reseñas:

Georg Trakl, *Poesías*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IX, 29 (julio-diciembre), pp. 333-334.

Chéster Zelaya, *El bachiller Osejo*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IX, 29 (julio-diciembre), pp. 340-341.

Hernán Elizondo Arce, *La ciudad y la sombra*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IX, 29 (julio-diciembre), pp. 341-342.

### 1972

Libros:

*De Salomón a Demóstenes Smith*, San José, [s. n.].

Artículos:

«Concepto y método de la malavassizada», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, X, 30-31, pp. 3-4.

### 1973

Libros:

*Abelardo Bonilla*, San José, Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes.

Artículos:

«Los creyenzeros en Costa Rica», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 277-278 (julio-agosto), pp. 241-271.

### 1974

Artículos:

«Del tonel de Diógenes o del repudio del desarrollo», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XII, 35 (julio-diciembre), pp. 123-126.

### 1975

Libros:

*El costarricense*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana.

*La carreta costarricense*, San José, Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes (junto a José Guillermo Malavassi Vargas).

Artículos:

«Carlos Martínez Rivas», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 299 (mayo), pp. 474-476 (reproducido en *Revista de Temas Nicaragüenses*, 75 (julio de 2014), pp. 85-86 <https://www.temasnicas.net/rtn75.pdf> [Fecha de consulta: 12 de abril de 2019]).

«Parménides. Sobre la naturaleza» (traducción, introducción y paráfrasis), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XIII, 36 (enero-junio), pp. 1-55.

«Consideraciones en torno a la filosofía de Antonio Machado», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XIII, 37 (julio-diciembre), pp. 235-257.



Reseñas:

Valentín García Yebra (ed.), *Aristóteles. Metafísica. Poética*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XIII, 37 (julio-diciembre), p. 283.

Traducciones:

«Leucipo de Abdera. Escritos y Doxografía», *Prometeo*, 2 (diciembre), pp. 71-88.

1976

Libros:

*Palabras*, San José, Editorial Costa Rica.

Artículos:

«José Coronel Urtecho», *Revista del Pensamiento Centroamericano*, XXXI, 150 (enero-marzo), pp. 90-94 (reproducido en *Revista de Temas Nicaragüenses*, 75 (julio de 2014), pp. 77-85 <https://www.temasnicas.net/rtn75.pdf> [Fecha de consulta: 12 de abril de 2019]).

Reseñas:

Mariano Yela Granizo, *La estructura de la conducta. Estímulo, situación y conciencia*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XIV, 38 (enero-junio), pp. 127-128.

Traducciones:

«Heráclito. Sobre la naturaleza. Doxografía y fragmentos», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XIV, 39 (julio-diciembre), pp. 29-46.

1977

Libros (capítulos):

«Consecuencias de la noción de existencia», en *Sexto Seminario Nacional de Demografía (San José)*, San José, Universidad de Costa Rica, pp. 358-362 (reproducido en *Población y Salud en Mesoamérica*, 6, 2 (enero-junio de 2009), pp. 2-3 <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/psm/article/view/1646/1636> [Fecha de consulta: 11 de septiembre de 2017]).

Artículos:

«Algunos pensadores centroamericanos», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XV, 41 (julio-diciembre), pp. 281-307.

«El impío Baruch», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XV, 42 (diciembre), p. 379.

«El método del recurso del método», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XV, 42 (diciembre), p. 381.

1978

Reseñas:

Reine Guy, *Axiologie et Metaphysique selon Joaquín Xirau*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XVI, 44 (julio-diciembre), pp. 235-236.

#### 1981

Artículos:

«Bibliografía de Constantino Láscaris», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XIX, 49-50, pp. 171-179 (preparada por el autor en abril de 1969).

#### 1983

Libros:

*Cien casos perdidos*, San José, Universidad Autónoma de Centro América.

#### 1989

Libros:

«Las ideas en Centroamérica, 1938-1970 [*Ideas contemporáneas en Centroamérica (1838-1970) (1976)*]», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXVII, 65 (junio) (número monográfico).

#### 1990

Artículos:

«Pensadores nicaragüenses», *El pez y la serpiente*, 29, pp. 121-144 (reproducido en *Revista de Temas Nicaragüenses*, 91 (noviembre de 2015), pp. 171-192 <https://www.temasnicas.net/rtn91.pdf> [Fecha de consulta: 12 de abril de 2019]).

#### 2015

Artículos:

«Pensadores Nicaragüenses (2ª parte): nacionalismo, poetas cósmicos, paganismo dariano, teosofía, poesía social», *Revista de Temas Nicaragüenses*, 92 (diciembre), pp. 218-262 <https://www.temasnicas.net/rtn92.pdf> [Fecha de consulta: 12 de abril de 2019].

## BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, José Luis (2005), «La Regeneración como proyecto y su vinculación a América Latina», en Marta Elena Casaús Arzú y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Redes intelectuales y formación de naciones en España y América Latina (1890-1940)*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 15-21.
- (1998), *El exilio filosófico en América. Los transterrados*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- ACOSTA JIMÉNEZ, Otón (1942), «Dos concepciones de Democracia», *Surco*, II, 22 (1 de abril), pp. 15-16.
- (1941), «Lo que el Centro propone (Desarrollo de algunos puntos de su Programa de Acción)», *Surco*, II, 16 (3 de septiembre), pp. 21-22.
- (1940a), «Cositas de la “época”», *Surco*, I, 7 (15 de diciembre), pp. 11-12.
- (1940b), «El por qué de una ideología», *Surco*, I, 6 (30 de noviembre), p. 13.
- Acta de inscripción de nacimiento de Constantino Juan Alejo Láscaris Micolaw* (1923). Registro Civil de Zaragoza. Juzgado de Primera Instancia número Dos, sección 1ª, tomo 194, p. 21.
- ACUÑA ORTEGA, Víctor Hugo (2018), «La formación del Estado en Nicaragua y Costa Rica en perspectiva comparada: siglos XIX-XX», *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 44, pp. 247-285.
- (2005), «Las concepciones de la comunidad política en Centroamérica en tiempos de la independencia (1820-1823)», en Francisco Colom González (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico, tomo I*, Madrid: Frankfurt am Main, Iberoamericana: Vervuet, pp. 251-273.
- (2002), «La invención de la diferencia costarricense», *Revista de Historia*, 45 (enero-junio), pp. 191-228.
- (2001), «Comunidad política e identidad política en Costa Rica en el siglo XIX», *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, 2 (julio-diciembre) <http://istmo.denison.edu/n02/proyectos/comunidad.html> [Fecha de consulta: 4 de agosto de 2017].

- (1987), «La ideología de los pequeños y medianos productores cafetaleros costarricenses (1900-1961)», *Revista de Historia*, 16 (julio-diciembre), pp. 137-159.
- ACUÑA ORTEGA, Víctor Hugo y MOLINA JIMÉNEZ, Iván (1991), *Historia económica y social de Costa Rica (1750-1950)*, San José, Porvenir.
- ALARES LÓPEZ, Gustavo (2008), *Diccionario biográfico de los consejeros de la Institución «Fernando el Católico». Una aproximación a las elites políticas y culturales de la Zaragoza franquista*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- ALPÍZAR ALPÍZAR, Leidy (2017), *Rompiendo el mito: inserción social de los jamaíquinos en el cantón central de San José entre 1904 y 1950*, Tesis de Maestría Académica en Historia, Universidad de Costa Rica.
- ALTED VIGIL, Alicia (1991), «Bases político-ideológicas y jurídicas de la Universidad franquista durante los Ministerios de Sáinz Rodríguez y primera época de Ibáñez Martín (1938-1945)», en Juan José Carreras Ares y Miguel Ángel Ruiz Carnicer (eds.), *La Universidad española bajo el régimen de Franco (1939-1975)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 95-124.
- ALVAR LÓPEZ, Manuel (1993), «Primeros recuerdos», en VV. AA., *Institución Fernando el Católico, 50 aniversario 1943-1993. Cincuenta años al servicio de la cultura en Aragón. Vol. II*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 23-27.
- ÁLVAREZ COBELAS, José (2004), *Envenenados de cuerpo y alma. La oposición universitaria al franquismo en Madrid (1939-1970)*, Madrid, Siglo XXI.
- ÁLVAREZ GARRO, Laura (2019), «La “ideología costarricense” y el espectro de la “ideología extranjera” (1950-1959)», *Diálogos. Revista Electrónica de Historia*, 20, 1 (enero-junio), pp. 1-19 <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/33769/36399> [Fecha de consulta: 5 de febrero de 2020].
- (2018), «Democracia y sus contraconceptos durante la década de 1950-1959 en Costa Rica», *Diálogos. Revista Electrónica de Historia*, 19, 1 (enero-junio), pp. 15-46 <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/30245> [Fecha de consulta: 14 de enero de 2018].
- ANDERSON, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México D. F., Fondo de Cultura Económica (*Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: New York, Verso, 1983).
- «Antonio Machado en Cultura Hispánica» (1964), *La Nación*, 5 de noviembre.
- Anuario Estadístico de Costa Rica 1960*. Dirección General de Estadística y Censos (DGEC) <http://biblioteca.ccp.ucr.ac.cr/handle/123456789/601> [Fecha de consulta: 13 de agosto de 2017].
- ARAYA POCHE, Carlos (1990), «La Universidad de Costa Rica: 1972-1990. Transformaciones, crisis y perspectivas», *Revista de Historia*, 21-22, pp. 231-261.
- ARCHILÉS, Ferran (2018), «Introducción: Más allá de una dicotomía», en Ferran Archilés (ed.), *No sólo cívica. Nación y nacionalismo cultural español*, Valencia, Tirant Humanidades, pp. 9-24.
- (2009), «La nación de las *mocedades* de José Ortega y Gasset y el discurso del nacionalismo español (c. 1906-c. 1914)», en Carlos Forcadell, Pilar Salomón e Ismael

- Saz (eds.), *Discursos de España en el siglo XX*, Valencia, Universitat de València, pp. 65-121.
- ASCHMANN, Birgit (2014), «La razón del sentimiento. Modernidad, emociones e historia contemporánea», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 36, pp. 57-72.
- «Asociación Centroamericana de Amigos del Libro Español» (1966), *ABC*, 5 de noviembre, p. 99.
- «Asociación Costarricense de Filosofía» (1959), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 5 (enero-junio), pp. 73-77.
- «Asociación Costarricense de Filosofía» (1958), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 4 (julio-diciembre), pp. 379-380.
- AYALA MARTÍNEZ, Jorge M. (2001), *Pesadores aragoneses. Historia de las ideas filosóficas en Aragón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- AZOFEIFA BOLAÑOS, Isaac Felipe (1971), «La isla que somos», en Luis Ferrero Acosta (ed.), *Ensayistas costarricenses*, San José, Imprenta Antonio Lehmann, pp. 319-334.
- (1945), «Una juventud sin cultura política frente al sectarismo comunista», *Surco*, V, 53 (junio), pp. 17-18.
- (1944a), «Sobre el vocablo y la función de chilenoide», *Surco*, IV, 46 (abril), pp. 9-10.
- (1944b), «“Al margen del Mío Cid”. Ensayo valioso», *Surco*, IV, 44 (febrero), pp. 14-16.
- (1940a), «Educación para la democracia. III. Las estadísticas y el ideal de la educación democrática», *Surco*, I, 3 (12 de octubre), p. 7.
- (1940b), «Educación para la democracia. II. La Libertad, condición de la vida del Espíritu», *Surco*, I, 2 (29 de septiembre), p. 13.
- AZORÍN [José Martínez Ruíz] (1997), *La voluntad*, ed. María Martínez del Portal, Madrid, Cátedra (Barcelona, Heinrich y Cía., Biblioteca de Novelistas del Siglo XX, 1902).
- BALDÓ LACOMBA, Marc (2007), «La larga posguerra en la universidad (1939-1951)», en Elena Hernández Sandoica, Miguel Ángel Ruiz Carnicer y Marc Baldó Lacomba, *Estudiantes contra Franco (1939-1975). Oposición política y movilización juvenil*, Madrid, La Esfera de los Libros, pp. 63-98.
- BARAHONA, Luis (1980), *La patria esencial*, San José, [Litografía e Imprenta LIL]. AECID. Biblioteca Hispánica. Signatura 2B 22353.
- (1971), «Tres notas sobre el carácter costarricense», en Luis Ferrero Acosta (ed.), *Ensayistas costarricenses*, San José, Imprenta Antonio Lehmann, pp. 295-315.
- (1969), «Hispanoamérica en el pensamiento de José Ortega y Gasset», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VII, 25 (julio-diciembre), pp. 153-162.
- (1965), «Unamuno e Hispanoamérica», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, V, 17 (julio-diciembre), pp. 53-62.
- (1959), *El ser hispanoamericano*, Madrid, Graficas Uguina. Biblioteca Nacional. Signatura HA/31772.
- (1957), «Notas fundamentales del hombre español», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 1, pp. 27-40.
- (1943a), «Los reaccionarios», *Surco*, IV, 42 (diciembre), p. 17.
- (1943b), «Cátedra y profesor», *Surco*, III, 36 (junio), pp. 12-13.
- BARBOZA NÚÑEZ, Esteban (2009), «El yo y el otro imaginarios en *El sitio de las abras*, de Fabián Dobles: Una lectura desde la óptica del discurso colonial», *Istmo. Revista virtual*

- de estudios literarios y culturales centroamericanos*, 18 (enero-junio) <http://istmo.denison.edu/n18/articulos/barboza.html> [Fecha de consulta: 16 de enero de 2018].
- BARZUNA PÉREZ, Guillermo (2009), *La pulpería costarricense*, San José, Universidad de Costa Rica.
- BAUD, Michiel (2005), «Intelectuales, nación y modernidad en la República Dominicana», en Francisco Colom González (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico, tomo II*, Madrid: Frankfurt am Main, Iberoamericana: Vervuet, pp. 933-954.
- BEORLEGUI, Carlos (2004), *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- BETHELL, Leslie (1990), «La independencia de Brasil», en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina. 5. La independencia*, Barcelona, Crítica, pp. 171-203 (*The Cambridge History of Latin America. III. From Independence to c. 1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985).
- BHABHA, Homi K. (1990), «Introduction: narrating the nation», en Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, London, Routledge, pp. 1-7.
- BILLIG, Michael (2014), *Nacionalismo banal*, Madrid, Capitán Swing (*Banal Nationalism*, London, SAGE, 1995).
- Boletín Oficial del Estado* (1954), 18 de febrero, p. 924.
- Boletín Oficial del Estado* (1953), 25 de julio, p. 4.528.
- Boletín Oficial del Estado* (1951), 9 de junio, p. 2.794.
- BOLÍVAR, Simón (1969), «Contestación de un Americano Meridional a un caballero de esta isla», en *Escritos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 61-84 (en *Cartas de Jamaica*, Kingston, 1815).
- BONILLA, Plutarco (2004), «Constantino Láscaris Comneno. Recuerdos de un pasado que parece apenas un ayer: la anécdota como retrato», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLII, 106-107 (mayo-diciembre), pp. 217-227.
- BONILLA BALDARES, Abelardo (1967), *Historia de la literatura costarricense*, San José, Editorial Costa Rica.
- (1958), «Algunos aspectos del pensamiento costarricense», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 3 (enero-junio), pp. 249-251.
- (1957a), *Historia y antología de la literatura costarricense*, 2 vol., San José, Imprenta Trejos Hermanos. AECID. Biblioteca Hispánica. Signatura 2B 24206.
- (1957b), «Abel y Caín en el ser histórico de la nación costarricense», *Brecha*, 7 (marzo), pp. 9-11.
- (1954), «El costarricense y su actitud política (Ensayo de interpretación del alma nacional)», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 10, pp. 33-50.
- BOWMAN, Kirk S. (2000), «¿Fue el compromiso y consenso de las elites lo que llevó a la consolidación democrática en Costa Rica? Evidencia de la década de 1950», *Revista de Historia*, 41 (enero-junio), pp. 91-127.
- BREUILLY, John (1990), *Nacionalismo y Estado*, Barcelona, Pomares-Corredor (*Nationalism and the State*, Manchester, Manchester University Press, 1985).

- BUENO MARTÍNEZ, Gustavo (1989), *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la Religión*, Madrid, Mondadori.
- (1973), «Teorema entrevista a Gustavo Bueno», *Teorema*, 3, 1, pp. 123-140.
- BUESA OLIVER, Tomás (1993), «Mirando hacia atrás sin ira», en VV. AA., *Institución Fernando el Católico, 50 aniversario 1943-1993. Cincuenta años al servicio de la cultura en Aragón. Vol. I*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 45-65.
- BURKE, Peter (2010), *Hibridismo cultural: reflexiones sobre teoría e historia*, Madrid, Akal (*Cultural hybridity, cultural exchange, cultural translation: reflections on History and Theory*, London: Malden, Polity Press, 2009).
- (2006), *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza Editorial (*Varieties of Cultural History*, Ithaca: London, Cornell University Press, 1997).
- BUSEY, James L. (1968), *Notas sobre la democracia costarricense*, San José, Editorial Costa Rica.
- CALDERÓN VILLALOBOS, Ana Lía (1978), «La Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica (1957-1976)», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XVI, 43 (enero-junio), pp. 95-128.
- CAMACHO MONGE, Daniel (2017), «El pensamiento universitario de Rodrigo Facio. Su contexto histórico social», *Revista de Ciencias Sociales*, 156, II, pp. 11-20.
- CAMACHO NARANJO, Luis (2020), «40 años de la muerte de Constantino Láscaris (1923-1979)», *CoRis*, 17, pp. 35-39.
- (2009a), «Cincuenta años de la Asociación Costarricense de Filosofía (1958-2008): recuerdos del pasado, retos para el futuro», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLVII, 120-121 (enero-agosto), pp. 99-103.
- (2009b), *Constantino Láscaris: 30 años después* <http://acofi.blogspot.com.es/> [Fecha de consulta: 21 de noviembre de 2016].
- CAMPOS ÁLVAREZ, Xosé Ramón (2014), «Política inmigratoria española entre 1945-1960: o caso gallego», *Gestão & Políticas Públicas*, 4, 2, pp. 417-438.
- CANCINO, Hugo, KLENGEL, Susanne y LEONZO, Nanci (1999), «Introducción / Introdução», en Hugo Cancino, Susanne Klengel y Nanci Leonzo (eds.), *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la Historia intelectual de América Latina*, Madrid: Frankfurt am Main, Iberoamericana: Vervuert, pp. vii-xi.
- CAÑAS, José María (1979), [«Texto en homenaje a Constantino Láscaris»], en VV. AA., *Constantino Láscaris Comneno*, San José, Instituto Costarricense de Cultura Hispánica, pp. 9-12. AECID. Biblioteca Hispánica. Signatura 2B 22339.
- CAÑAS ESCALANTE, Alberto F. (1979), [«Texto en homenaje a Constantino Láscaris»], en VV. AA., *Constantino Láscaris Comneno*, San José, Instituto Costarricense de Cultura Hispánica, pp. 19-20. AECID. Biblioteca Hispánica. Signatura 2B 22339.
- (1940), «Algo más sobre la dictadura española», *Surco*, I, 2 (29 de septiembre), pp. 2-3.
- CAÑELLAS MAS, Antonio (2015), *Alfredo Sánchez Bella. Un embajador entre las Américas y Europa. Diplomacia y política informativa en la España de Franco (1936-1973)*, Gijón, Trea.
- CARBIA, Rómulo D. (2004), *Historia de la Leyenda Negra hispano-americana*, Madrid, Fundación Carolina: Marcial Pons, 2004 (Buenos Aires, Ediciones Orientación Española, 1943).

- CARDOSO, Ciro F. S. (1992), «América Central: la era liberal, c. 1870-1930», en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina. 9. México, América Central y el Caribe, c. 1870-1930*, Barcelona, Crítica, pp. 183-209 (*The Cambridge History of Latin America. V. C. 1870 To 1930*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986).
- CARMONA NENCLARES, Francisco (1942), «Hispanismo e hispanidad», *Cuadernos Americanos*, I, 3 (mayo-junio), pp. 43-55.
- CASAÚS ARZÚ, Marta Elena (2014), «El mito impensable del mestizaje en América Central. ¿Una falacia o un deseo frustrado de las élites intelectuales?», *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 40, pp. 77-113.
- (2005), «La disputa por los espacios públicos en Centroamérica de las redes vitalistas y teosóficas en la década de 1920: la figura de Alberto Masferrer», en Marta Elena Casaús Arzú y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Redes intelectuales y formación de naciones en España y América Latina (1890-1940)*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 157-193.
- (2002), «La creación de nuevos espacios públicos en Centroamérica a principios del siglo XX: la influencia de redes teosóficas en la opinión pública centroamericana», en Mónica Quijada y Jesús Bustamante (eds.), *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 323-354.
- CASTILLO QUINTANA, Rolando (2005), «Del Estado autoritario-homogéneo al Estado democrático-intercultural. Guatemala: premisas de construcción», en Marta Elena Casaús Arzú y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Redes intelectuales y formación de naciones en España y América Latina (1890-1940)*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 289-302.
- «Cátedra de Filosofía» (1970), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VIII, 27 (julio-diciembre), pp. 209-215.
- CAZANGA MONCADA, Osvaldo (1979), «El Partido Socialdemócrata de Costa Rica. Una experiencia política», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XVII, 46 (julio-diciembre), pp. 173-184.
- Censo de población de Costa Rica 1973* (DGEC) [http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/mapoteca/CostaRica/generales/atlas\\_censal/mcr15-cr.pdf](http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/mapoteca/CostaRica/generales/atlas_censal/mcr15-cr.pdf) [Fecha de consulta: 9 de septiembre de 2017].
- Censo de población de Costa Rica 1963* (DGEC) <http://www.ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/1963/> [Fecha de consulta: 13 de agosto de 2017].
- Censo de población de Costa Rica 1950* (DGEC) <https://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/1950/cuadro11-50.pdf> [Fecha de consulta: 13 de agosto de 2017].
- Censo de población de Costa Rica 1927* (DGEC) <https://ccp.ucr.ac.cr/bvp/censos/1927/pdf/cuadro07-27.pdf> [Fecha de consulta: 7 de junio de 2019].
- «Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales» (1941), *Surco*, I, 10 (2 de febrero [marzo]), p. 17.
- «Centromorfia» (1944), *Surco*, IV, 46 (abril), pp. 16-17.



- CERDAS ALBERTAZZI, José Manuel (2017), «Las luchas contra la empresa ALCOA. Un intento de síntesis interpretativa (1969-1970)», *Revista de Historia*, 75 (enero-junio), pp. 77-122.
- CLAUDET, Pierre Thomas (2012), *La cultura del pobrecitico*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica (1992).
- COKYEEN, Olga Marta (1989), «Calles de la prensa», *La Nación*, 18 de julio.
- «Coloquios filosóficos en Zaragoza como homenaje a San Agustín» (1954), *Hoja del Lunes*, 30 de agosto, p. 3.
- «Constantino Láscaris, Benemérito en Costa Rica» (1998), *ABC*, 31 de marzo, p. 52.
- Contrato de edición de El costarricense* (2017).
- Contrato de edición de Las ideas contemporáneas en Centroamérica 1838-1970* (2017).
- CONTRERAS, Gerardo (2008), «Una lectura crítica de don José Figueres Ferrer. En torno a la guerra civil de 1948 y su papel en la Junta Fundadora de la Segunda República», *Diálogos. Revista Electrónica de Historia*, 9, 1 (febrero-agosto), pp. 176-207 <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/6145/5849> [Fecha de consulta: 14 de enero de 2018].
- «Convocatorias» (1955), *ABC*, 18 de enero, p. 27.
- «Convocatorias» (1954), *ABC*, 29 de octubre, p. 38.
- «Convocatorias para hoy» (1953), *ABC*, 9 de junio, p. 41.
- CORDERO, José Abdulio (1964a), *El ser de la nacionalidad costarricense*, Madrid, Tridante. Biblioteca Nacional. Signatura HA/3594.
- (1964b), «Independencia, reflexión y libertad. La Independencia de Costa Rica», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 14, pp. 189-197.
- (1961a), «La búsqueda del propio ser», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 9 (enero-junio), pp. 3-7.
- (1961b), «Vigencias básicas costarricenses», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 9 (enero-junio), pp. 63-67.
- CRISTOFFANINI, Pablo R. (1999), «¿Esencial o híbrida? La cuestión de la cultura nacional en México», en Hugo Cancino, Susanne Klengel y Nanci Leonzo (eds.), *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la Historia intelectual de América Latina*, Madrid: Frankfurt am Main, Iberoamericana: Vervuert, pp. 95-122.
- «Crónica» (1982), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XX, 51 (julio), pp. 79-91.
- «Crónica» (1961), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 10 (julio-diciembre), pp. 195-201.
- CROSBY, James O. (1976), *Guía bibliográfica para el estudio crítico de Quevedo*, London, Grant & Cutler.
- CRUZ MELÉNDEZ, Carlos (2018), «Recuperar el legado histórico y etnográfico de Henri Pittier», *Revista de Historia*, 78 (julio-diciembre), pp. 151-170.
- CUADRA, Pablo Antonio (2003), *El nicaragüense*, en Pedro Xavier Solís (comp.), *Ensayos I*, Managua, Fundación Vida, pp. 3-157 <http://www.enriquebolanos.org/data/media/book/CCBA%20-%20SERIE%20PABLO%20ANTONIO%20CUADRA%20-%202003%20->

- %20Ensayos%20I.pdf [Fecha de consulta: 4 de noviembre de 2016] (Editorial Unión, 1967).
- (1961), «Apuntes sobre el nicaragüense», *Revista conservadora*, 14 (noviembre), pp. 23-37 <http://sajurin.enriquebolanos.org/vega/docs/163.pdf> [Fecha de consulta: 5 de mayo de 2017].
- CUENIN, Xavier (2010), «Representar e imaginar Centroamérica en el siglo XIX», *Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica*, 46 (julio-septiembre) [http://www.afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=bul\\_aff&id=46](http://www.afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=bul_aff&id=46) [Fecha de consulta: 22 de febrero de 2016].
- CURLING, Alex (1941a), «Síntesis (De un estudio sobre el problema de la raza de color en Costa Rica)», *Surco*, I, 13 (junio), pp. 10-12.
- (1941b), «Síntesis (De un estudio sobre el problema de la raza de color en Costa Rica)», *Surco*, I, 11 (abril), pp. 12-13.
- DABÈNE, Olivier (2010), *América Latina en el siglo XX*, Madrid, Síntesis (*L'Amérique latine au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 1999).
- DACHNER TRUJILLO, Yolanda (1996), «De la individualidad política a la predestinación singular: Costa Rica en la obra de Osejo, Molina y Peralta», *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 22, 2, pp. 105-128.
- D'ALOLIO SÁNCHEZ, Ileana (2014), «El estanco de aguardiente en Costa Rica: formación de Estado y política fiscal (1821-1837)», *Revista de Historia*, 69 (enero-junio), pp. 75-98.
- DARDÉ, Carlos (2006), «La idea de España en los tomos de la Historia de España dirigidos por Ramón Menéndez Pidal, 1935-1980», *Norba. Revista de Historia*, 19, pp. 205-218.
- DE LA CRUZ, Vladimir (2017), «Las Humanidades y su importancia actual», conferencia celebrada en el sesenta aniversario de los Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica, San José, Universidad de Costa Rica, 3 de mayo <http://www.estudiosgenerales.ucr.ac.cr/images/banners/pdfs/ConferenciaVladimirDeLaCruz.pdf> [Fecha de consulta: 28 de octubre de 2020].
- (2003), *Historia de la educación costarricense*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- «De la solemne inauguración de la Ciudad Universitaria» (1943), *ABC*, 13 de octubre, p. 3.
- «"Declaración de Principios"» (1941), *Surco*, I, 9 (2 de febrero), p. 9.
- DELGADO GÓMEZ-ESCALONILLA, Lorenzo (1988), *Diplomacia franquista y política cultural hacia Iberoamérica 1939-1953*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- DENGO, María Eugenia (2004), «La educación», en Eugenio Rodríguez Vega (ed.), *Costa Rica en el siglo XX, vol. I*, San José, Editorial Universidad Estatal a Distancia, pp. 1-87.
- DÍAZ, Elías (1983), *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Madrid, Tecnos.
- DÍAZ ARIAS, David (2010), «Héroes, dioses y credos: el centenario del héroe costarricense Juan Santamaría (1931)», *Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica*, 46 (julio-septiembre) [http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi\\_aff&id=2492](http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=2492) [Fecha de consulta: 22 de febrero de 2016].
- (2006), «Ritos escolares y símbolos nacionales en la fiesta de la independencia en Costa Rica, 1899-1921», *Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos*

- en *Centroamérica*, 19 (abril) [http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi\\_aff&id=371](http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=371) [Fecha de consulta: 22 de febrero de 2016].
- (2002), «Invención de una tradición: la fiesta de la independencia durante la construcción del Estado costarricense, 1821-1874», *Revista de Historia*, 45 (enero-junio), pp. 105-162.
- DÍAZ ARIAS, David y ACUÑA ORTEGA, Víctor Hugo (2002), «Identidades nacionales en Centroamérica: bibliografía de los estudios historiográficos», *Revista de Historia*, 45 (enero-junio), pp. 267-283.
- DÍAZ DÍAZ, Gonzalo (1991), «Láscaris Comneno, Constantino», en *Hombres y documentos de la filosofía española, vol. IV, H-LL*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 595-602.
- Dirección General del Archivo Nacional de Costa Rica. Entrada descriptiva con aplicación de la norma internacional de descripción ISAG (G). Fondo Instituto Nacional de Tierras y Colonización* [http://www.archivonacional.go.cr/pdf/isadg\\_itco.docx](http://www.archivonacional.go.cr/pdf/isadg_itco.docx) [Fecha de consulta: 1 de julio de 2019].
- DOBLES, Aurelia (1996), «Mitos de fundación y autoengaño», *La Nación*, 6 de octubre <http://www.nacion.com/ancora/1996/octubre/06/mitos.html> [Fecha de consulta: 31 de enero de 2018].
- DOBLES RODRÍGUEZ, Fabián (1941), «"Poesía Infantil", Selección de versos para niños, hecha por Fernando Luján e ilustrada por Amighetti», *Surco*, II, 18 (5 de noviembre), p. 13.
- (1940), «Silueta», *Surco*, I, 3 (12 de octubre), p. 8.
- «Dos cursos simultáneos de castellano» (1967), *La Nación*, 5 de marzo.
- «Ecos de sociedad. Enlace Láscaris-Slepuhine» (1951), *ABC*, 4 de abril, p. 16.
- «Ecos diversos de sociedad. Enlace Láscaris-Slepuhine» (1951), *ABC*, 11 de abril, p. 19.
- EDITORIAL (1947), «Nuestro propósito», *Alférez*, I, 1 (28 de febrero), p. 5.
- EDITORIAL (1957), «Editorial», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 1 (enero-junio), pp. 7-8.
- EDITORIAL (1944-1945), «Teoría y realidad del "Bloque de la Victoria". Hechos y palabras del "Bloque". Lo que han dicho y lo que han hecho. Donde puede verse la diferencia entre los discursos y las realidades», *Surco*, V, 51 (diciembre-enero), pp. 5-11.
- (1943a), «Ante el pacto Republicano Nacional-Vanguardia Popular», *Surco*, IV, 40 (octubre), pp. 1-6.
- (1943b), «El Partido Comunista de Costa Rica enjuiciado por sus hechos. Epitafio autobiográfico del Partido Comunista», *Surco*, III, 37 (julio), pp. 1-14
- (1943c), «Pensamos. Necesaria distinción entre buen vecindaje e imperialismo», *Surco*, III, 32 (febrero), pp. 1-4.
- (1942a), «Pensamos. Rectificaciones democráticas de post-guerra», *Surco*, III, 30 (diciembre), pp. 1-4.
- (1942b), «Pensamos. Nuestro apoyo razonado al Proyecto de las Garantías Sociales», *Surco*, II, 24 (1 de junio), pp. 1-4.
- (1942c), «Pensamos. Es nuestro deber de ciudadanos organizados, dar a conocer nuestra actitud ante la política eleccionaria que tan prematuramente se inicia», *Surco*, II, 23 (1 de mayo), pp. 1-3.

- (1941), «Pensamos. Defensa continental», *Surco*, I, 9 (2 de febrero), pp. 1-2.
- (1940a), «Destino de las generaciones», *Surco*, I, 7 (15 de diciembre), pp. 1-2.
- (1940b), «Un grave asunto: el asunto religioso», *Surco*, I, 5 (6 de noviembre), pp. 1-2.
- (1940c), «La zoología y el espíritu en la idea de raza», *Surco*, I, 3 (12 de octubre), pp. 1-2.
- EL CRONISTA X (1943), «Como nació *Surco*. Datos para la historia del movimiento centrista», *Surco*, IV, 39 (septiembre), pp. 7-8.
- «El Departamento de Filosofía de la Universidad de Costa Rica» (1970), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VIII, 27 (julio-diciembre), pp. 167-186.
- «El proyecto Láscaris» (1980), *La República*, 4 de diciembre.
- «En torno a la Biblioteca Constantino Láscaris» (1980), *La Nación*, 7 de diciembre.
- EQUIPO DE AECA (1977), «1977. Noticias por países», *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 3, pp. 367-385.
- (1976), «Actividades del Instituto de Estudios Centroamericanos», *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 2, pp. 448-452.
- ESCUADERO, María A. (1994), *El Instituto de Cultura Hispánica*, Madrid, Mapfre.
- ESPÍRITU DEL 48 <https://elespiritudel48.org/centro-para-el-estudio-de-los-problemas-nacionales/> [Fecha de consulta: 21 de diciembre de 2017].
- «Estudios de Doctorado en Filosofía en el Departamento de Filosofía» (1970), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VIII, 27 (julio-diciembre), pp. 187-193.
- Expediente personal de Constantino Láscaris Comneno-Micolaw* (1948-1954). Archivo de la Universidad de Madrid.
- Expediente personal de Constantino Láscaris como consejero correspondiente* (1955). Archivo de la Institución Fernando el Católico. Sección Gobierno-Consejo. Consejeros foráneos (G-L). Carpeta 73, expediente 63.
- FACIO BRENES, Rodrigo (2017a), «Acto de clausura del año académico de 1954 (celebrado el 22 de diciembre)», *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Costa Rica*, 156, II, pp. 21-27.
- (2017b), «Acto de clausura del año académico de 1955 (celebrado el 22 de diciembre)», *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Costa Rica*, 156, II, pp. 29-36.
- (2017c), «Acto de clausura del año académico de 1956 (celebrado el 21 de diciembre)», *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Costa Rica*, 156, II, pp. 37-46.
- (2017d), «Inauguración formal de la Facultad de Ciencias y Letras y su pabellón central (celebrado el 4 de marzo de 1957)», *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Costa Rica*, 156, II, pp. 85-92.
- (1957), «Dos palabras sobre la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 1 (enero-junio), pp. 3-6.
- (1943), «Breve noticia sobre la Unión Soviética. Por qué debemos establecer relaciones amistosas con ella», *Surco*, IV, 42 (diciembre), pp. 4-11.
- FACIO SEGREDÁ, Gonzalo (1941a), «Necesidad de los partidos políticos doctrinarios en la democracia», *Surco*, I, 13 (1 de junio), pp. 3-4.
- (1941b), «Al margen del debate eléctrico», *Surco*, I, 12 (4 de mayo), pp. 6-8.

- FERNÁNDEZ, Guido (1983), «Suma y obra de Constantino Láscaris», en Constantino Láscaris, *Cien casos perdidos*, San José, Universidad Autónoma de Centro América, pp. 5-10.
- FERNÁNDEZ DURÁN, Roberto (1941), «Han pasado cinco años», *Surco*, II, 16 (3 de septiembre), p. 25.
- FERNÁNDEZ GALIANO, Manuel (1979), «Otras notas necrológicas», *Estudios clásicos*, XXIII, 84 (diciembre), pp. 364-366.
- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Álvaro (1992), «“Todo empezó en el 53”: Historia oral de un distrito liberacionista», *Revista de Historia*, 26 (julio-diciembre), pp. 97-142.
- FERNÁNDEZ VÍLCHEZ, Manuel (2020), conversación, Barcelona, 1 de mayo.
- (2016), conversación, Barcelona, 3 de diciembre.
- FERNÁNDEZ VÍLCHEZ, Manuel (2016), «La otra Costa Rica en que vivió Constantino Láscaris Comneno de 1974 a 1979», *Revista de Temas Nicaragüenses*, 101 (septiembre), pp. 148-156 <http://www.temasnicas.net/rtn101.pdf> [Fecha de consulta: 14 de septiembre de 2017].
- (2015), «Edición del segundo Ms, “Pensadores nicaragüenses”, de Constantino Láscaris Comneno», *Revista de Temas Nicaragüenses*, 92 (diciembre), pp. 208-217 <http://www.temasnicas.net/rtn92.pdf> [Fecha de consulta: 29 de mayo de 2020].
- (2014a), «Constantino Láscaris Comneno “costarricense”», *Revista de Temas Nicaragüenses*, 77 (septiembre), pp. 30-36 <https://www.temasnicas.net/rtn77.pdf> [Fecha de consulta: 26 de noviembre de 2015].
- (2014b), «Leer a Constantino Láscaris Comneno en la crisis de la investigación universitaria. Un análisis político-económico», *Revista de Temas Nicaragüenses*, 76 (agosto), pp. 104-121 <http://www.temasnicas.net/rtn76.pdf> [Fecha de consulta: 29 de mayo de 2020].
- (2014c), «Constantino Láscaris Comneno. Historiador de las Ideas en Centroamérica», *Revista de Temas Nicaragüenses*, 75 (julio), pp. 4-16 <http://www.temasnicas.net/rtn75.pdf> [Fecha de consulta: 29 de mayo de 2020].
- (2014d), «Semblanza de Constantino Láscaris Comneno», *Revista de Temas Nicaragüenses*, 75 (julio), pp. 25-40 <http://www.temasnicas.net/rtn75.pdf> [Fecha de consulta: 29 de mayo de 2020].
- (2014e), «Constantino Láscaris Comneno, Amigo de los Poetas Nicaragüenses», *Revista de Temas Nicaragüenses*, 75 (julio), pp. 65-76 <http://www.temasnicas.net/rtn75.pdf> [Fecha de consulta: 29 de mayo de 2020].
- FORMENT, Eudaldo (2009), «El pensamiento cristiano», en Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés y Margarita Valdés (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, Cátedra, pp. 417-430.
- «Fotografía de la boda de Constantino Láscaris Comneno y Elena Galina Slepuhin Rudkowskaia» (1951), *Oriente cristiano* (mayo), p. 6.
- FOURNIER ACUÑA, Fernando (1943), «Planes para la Post-Guerra», *Surco*, III, 37 (julio), pp. 17-19.
- (1941), «La evolución política de Costa Rica», *Surco*, I, 10 (2 de febrero [marzo]), pp. 6-7.

- (1940), «Cual debe ser nuestra posición ante el momento internacional?», *Surco*, I, 1 (15 de septiembre), pp. 4-5.
- FRAGOMENO, Roberto (2002), «El imposible país de los filósofos», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XL, 102 (diciembre), pp. 149-152.
- FUMAROLI, Marc (2007), *El Estado cultural. Ensayo sobre una religión moderna*, Barcelona, Acanalado (*L'État culturel*, Paris, Éditions de Fallois, 1991).
- FUMERO VARGAS, Patricia (2009), «La ciudad fragmentada: la Gran Área Metropolitana (GAM)», *Herencia*, 22, 2, pp. 7-12.
- «Fundación de un nuevo Partido» (1944-1945), *Surco*, V, 51 (diciembre-enero), p. 16.
- GACHÉ, Paul (1961), «Una República agraria: Costa Rica», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 9 (enero-junio), pp. 9-27.
- GAMBOA BRENES, Manuel (2013), «Otilio Ulate Blanco en la campaña electoral de 1962 en Costa Rica: otras memorias de la Guerra Civil de 1948», *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, 27-28 (julio-diciembre) [http://istmo.denison.edu/n23/articulos/02\\_rios\\_veronica\\_form.pdf](http://istmo.denison.edu/n23/articulos/02_rios_veronica_form.pdf) [Fecha de consulta: 4 de febrero de 2020].
- GANIVET, Ángel (1990), *Idearium español con El porvenir de España*, ed. E. Inman Fox, Madrid, Espasa-Calpe (Granada, Tipografía Viuda e Hijos de Paulino V. Sabatel, 1897).
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México D. F., Grijalbo.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, Pedro (2003), «Mundo Hispánico», en VV. AA., *La huella editorial del Instituto de Cultura Hispánica. Ediciones Cultura Hispánica y otras publicaciones: estudios y catálogo (1944-1980)*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores: Fundación Mapfre Tavera, pp. 101-116.
- GARCÍA GIRÁLDEZ, Teresa (2005), «La construcción de las redes intelectuales y los espacios de sociabilidad: Salvador Mendieta y el unionismo centroamericano», en Marta Elena Casaús Arzú y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Redes intelectuales y formación de naciones en España y América Latina (1890-1940)*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 119-155.
- GARCÍA MORENTE, Manuel (1942), «El elemento religioso en la formación de la nacionalidad y de la hispanidad», *Ecclesia*, 2, 65 (octubre), pp. 18-19.
- (1938), *Idea de la Hispanidad*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.
- GELLNER, Ernest (1988), *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza Editorial (*Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwells, 1983).
- GIANNATTASIO, Valerio y REY TRISTÁN, Eduardo (2020), «La perspectiva biográfica hoy: teoría, debates, práctica», *Sémata*, 32, pp. 9-17 <https://revistas.usc.gal/index.php/semata/article/view/7211> [Fecha de consulta: 28 de noviembre de 2020].
- GIGLIOLI, Giovanna (1999), «La identidad nacional en *Uno y los otros* de Álvaro Quesada», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXVII, 92 (junio-diciembre), pp. 283-290.
- GIGLIOLI, Giovanna *et. alli.* (2000), «Arnoldo Mora y la identidad nacional», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXVIII, 94 (enero-junio), pp. 97-117.

- GONZÁLEZ, Alfonso (1994), *Costa Rica, el discurso de la patria (estructuras simbólicas del poder)*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- (1987), «El discurso oficial de los pequeños y medianos cafetaleros (1920-1940, 1950-1961)», *Revista de Historia*, 16 (julio-diciembre), pp. 161-191.
- GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo y PARDO SANZ, Rosa María (1993), «De la solidaridad ideológica a la cooperación interesada (1953-1975)», en Pedro Pérez Herrero y Nuria Tabanera García (coords.), *España/América Latina: un siglo de políticas culturales*, Madrid, Asociación de Investigación y Especialización sobre Temas Iberoamericanos: Organización de Estados Iberoamericanos, pp. 137-180.
- GONZÁLEZ CHAVES, Daniel (2017), «Migración e identidad cultural en Costa Rica (1840-1940)», *Revista de Ciencias Sociales*, 155, I, pp. 131-144.
- GONZÁLEZ GARCÍA, José María (2005), «¡Libertad o con gloria morir! Himnos nacionales en Latinoamérica», en Francisco Colom González (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico, tomo II*, Madrid: Frankfurt am Main, Iberoamericana: Vervuet, pp. 729-747.
- GONZÁLEZ-RIPOLL NAVARRO, María Dolores (1999), «El imaginario nacional puertorriqueño en la obra de Eugenio M.<sup>a</sup> de Hostos», en Consuelo Naranjo Orovio y Carlos Serrano (eds.), *Imágenes e imaginarios nacionales en el ultramar español*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Casa de Velázquez, pp. 297-306.
- GRACIA GARCÍA, Jordi (2006), *Estado y cultura. El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo, 1940-1962*, Barcelona, Anagrama.
- (2004), *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*, Barcelona, Anagrama.
- (1994), *Cronología de una deserción. Ideología y literatura en la prensa universitaria del franquismo (1940-1960) (Antología)*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias.
- (1993), «Un episodio menor de la política de hispanidad: la revista *Alférez* (1947-1949)», *Mélanges de la casa de Velázquez*, XXIX, 3, pp. 97-112.
- GRACIA GARCÍA, Jordi y RUIZ CARNICER, Miguel Ángel (2001), *La España de Franco (1939-1975). Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis.
- GRACIA PÉREZ, Felipe (2011), *Hijos de la Madre Patria. El hispanoamericanismo en la construcción de la identidad nacional colombiana durante la Regeneración (1878-1900)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- GRANADOS, Carlos (1995), «Etnicidad, parentesco, localidad y construcción nacional en Costa Rica», en Jean Piel y Arturo Taracena (eds.), *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, pp. 203-219.
- GUDMUNDSON, Lowell (1977), «Nueva luz sobre la estratificación socioeconómica costarricense al iniciarse la expansión cafetalera», *Revista de Historia*, 4 (enero-junio), pp. 149-189.
- GUTIÉRREZ, Carlos José (1961), «Las bases de la realidad social costarricense», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 9 (enero-junio), pp. 43-62.
- GUTIÉRREZ CARRANZA, Claudio (1954), «Ensayo sobre generaciones costarricenses 1823-1953», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 10, pp. 51-61.

- GUY, Alain (1971), «La filosofía en Costa Rica», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IX, 28 (enero-junio), pp. 111-119.
- HAAS, Ernst B. (1986), «What is nationalism and why should we study it?», *International Organization*, 40, 3 (summer), pp. 707-744.
- HABERMAS, Jürgen (1998), *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta (*Die Normalität einer Berliner Republik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995).
- «Hará ahora 15 años» (1943), *Surco*, IV, 39 (septiembre), pp. 32-33.
- HARWICH VALLENILLA, Nikita (2003), «La historia patria», en Antonio Annino y François-Xavier Guerra (coords.), *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, pp. 533-549.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro (1989), *La utopía de América*, pról. Rafael Gutiérrez Girardot, comp. y cron. Ángel Rama y Rafael Gutiérrez Girardot, Caracas, Biblioteca Ayacucho (La Plata, Ediciones de “Estudiantina”, 1925).
- HERNÁNDEZ, Miguel (1943), «Las manos», *Surco*, IV, 42 (diciembre), p. 19.
- HERNÁNDEZ CASTRO, Gustavo y LI BONILLA, Federico (2015), «Antecedentes ideológicos del movimiento cooperativo en Costa Rica», *Idelcoop*, 215 (marzo), pp. 179-199.
- HERNÁNDEZ CRUZ, Omar (1999), «De inmigrantes a ciudadanos: hacia un espacio político afro costarricense (1949-1998)», *Revista de Historia*, 39 (enero-junio), pp. 207-245.
- HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena y PESET, José Luis (1987), «Laín en la Universidad de Madrid», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 446-447 (agosto-septiembre), pp. 87-112.
- HERRERA ZAVALA, Rosalila (2005), «Maestras y militancia comunista en la Costa Rica de los años treinta», en Eugenia Rodríguez Sáenz (ed.), *Un siglo de luchas femeninas en América Latina*, San José, Universidad de Costa Rica, pp. 131-146.
- HERRERO, Javier (2020), *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, eds. Josep Escrig Rosa y Encarna García Monerris, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza (Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1971).
- HIDALGO CAPITÁN, Antonio Luis (2003), *Costa Rica en evolución. Política económica, desarrollo y cambio estructural del sistema socioeconómico costarricense (1980-2002)*, San José: Huelva, Editorial de la Universidad de Costa Rica: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva.
- HOBBSAWM, Eric J. (1991), *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica (*Nations and Nationalism since 1780. Programme, myth, reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990).
- <http://heredia-costarica.zonalibre.org/archives/2009/09/leon-pacheco-solano.html> [Fecha de consulta: 18 de diciembre de 2017].
- <http://www.filosofia.org/ave/001/a020.htm> [Fecha de consulta: 14 de febrero de 2020].
- <http://www.filosofia.org/ave/001/a049.htm> [Fecha de consulta: 17 de febrero de 2020].
- <http://www.filosofia.org/ave/001/a117.htm> [Fecha de consulta: 18 de febrero de 2020].
- <http://www.filosofia.org/ave/001/a118.htm> [Fecha de consulta: 18 de febrero de 2020].
- <http://www.filosofia.org/ave/001/a159.htm> [Fecha de consulta: 8 de abril de 2020].
- <http://www.filosofia.org/ave/001/a236.htm> [Fecha de consulta: 24 de febrero de 2020].
- <http://www.filosofia.org/ave/001/a441.htm> [Fecha de consulta: 27 de febrero de 2020].
- <http://www.filosofia.org/ave/001/img/a441be.pdf> [Fecha de consulta: 24 de abril de 2020].
- <http://www.filosofia.org/bol/not/bn016.htm> [Fecha de consulta: 9 de abril de 2020].



- <http://www.filosofia.org/bol/not/bn021.htm> [Fecha de consulta: 9 de abril de 2020].
- <http://www.filosofia.org/bol/not/bn026.htm> [Fecha de consulta: 9 de abril de 2020].
- <http://www.filosofia.org/his/1958amer.htm> [Fecha de consulta: 20 de abril de 2020].
- [http://www.mcj.go.cr/actualidad/convocatorias\\_premios/premios/magon/hernan\\_peralta\\_1965.aspx](http://www.mcj.go.cr/actualidad/convocatorias_premios/premios/magon/hernan_peralta_1965.aspx) [Fecha de consulta: 4 de septiembre de 2018].
- [http://www.mcj.go.cr/actualidad/convocatorias\\_premios/premios/magon/leon\\_pacheco\\_1972.aspx](http://www.mcj.go.cr/actualidad/convocatorias_premios/premios/magon/leon_pacheco_1972.aspx) [Fecha de consulta: 18 de diciembre de 2017].
- [http://www.saavedrafajardo.org/CentroDocumDiasAbad.aspx?letra=L&autor=LASCARIS COMNENOCConstantino&idAutor=1010457](http://www.saavedrafajardo.org/CentroDocumDiasAbad.aspx?letra=L&autor=LASCARIS%20COMNENOCConstantino&idAutor=1010457) [Fecha de consulta: 14 de abril de 2020].
- <https://mislibrosconnotas.blogspot.com/2017/10/articulos-de-constantino-lascaris.html> [Fecha de consulta: 13 de mayo de 2020].
- <https://mislibrosconnotas.blogspot.com/2017/11/abelardo-bonilla-periodista-profesor-y.html> [Fecha de consulta: 19 de septiembre de 2018].
- <https://www.ucr.ac.cr/noticias/2014/12/10/ucr-celebra-45-anos-del-doctorado-en-filosofia.html> [Fecha de consulta: 17 de abril de 2020].
- «Inaugurada biblioteca Constantino Láscaris» (1980), *La Nación*, 27 de noviembre.
- «Indoamérica, países con problemas iguales» (1943), *Surco*, III, 37 (julio), p. 4.
- Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2013. Aprendiendo a vivir juntos: convivencia y desarrollo humano en Costa Rica* (2013), San José, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo-Costa Rica.
- «Inicia sus tareas la III Semana Española de Filosofía» (1955), *ABC*, 14 de abril, p. 47.
- INMAN FOX, E. (ed.) (1990), «Introducción», en Ángel Ganivet, *Idearium español con El porvenir de España*, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 9-35.
- INSTITUTO DE ESTUDIOS CENTROAMERICANOS (1974), «Instituto de Estudios Centroamericanos (I.E.C.A.)», *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 1, pp. 351-360.
- JIMÉNEZ MATARRITA, Alexander (2014a), «Constantino Láscaris, un intelectual desencantado», ponencia presentada al *Simposio internacional “Entre compromiso y desencanto: los intelectuales y la política en América Latina”*, San José, Universidad de Costa Rica, Cátedra Wilhelm y Alexander von Humboldt, octubre.
- (2014b), «Constantino Láscaris y *El costarricense* (Extrañezas de un forastero en Costa Rica)», *Umbral*, XXXIV (I semestre), pp. 29-40.
- (2013), *El imposible país de los filósofos. El Discurso filosófico y la invención de Costa Rica*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica (Ediciones Perro Azul, 2002).
- (2005), «Costa Rica o de cómo se inventan las excepciones», en Francisco Colom González (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico, tomo II*, Madrid: Frankfurt am Main, Iberoamericana: Vervuet, pp. 955-973.
- (2001), «Exilio filosófico español en Costa Rica (Teodoro Olarte, Constantino Láscaris y Francisco Álvarez)», en José María Balcells y José Antonio Pérez Bowie (eds.), *El exilio cultural de la Guerra Civil (1936-1939)*, Salamanca: León, Universidad de Salamanca: Universidad de León, pp. 111-118.
- (1997), «Ese país en donde nunca estuvimos (Cultura y sociedad en Costa Rica, 1980-1995)», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXV, 86 (diciembre), pp. 161-168.

- JOCELYN-HOLT LETELIER, Alfredo (2005), «¿Un proyecto nacional exitoso? La supuesta excepcionalidad chilena», en Francisco Colom González (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico, tomo II*, Madrid: Frankfurt am Main, Iberoamericana: Vervuet, pp. 417-438.
- JONES, Fernando (1940a), «Instantáneas», *Surco*, I, 7 (diciembre), pp. 15-16.
- (1940b), «Instantáneas», *Surco*, I, 4 (27 de octubre), p. 10.
- (1940c), «Instantáneas», *Surco*, I, 3 (octubre), p. 16.
- JUDT, Tony y SNYDER, Timothy (2012), *Pensar el siglo XX*, Madrid, Taurus (*Thinking the Twentieth Century*, New York, Penguin).
- JULIÁ, Santos (2004), *Historia de las dos Españas*, Madrid, Taurus.
- KEDOURIE, Elie (1988), *Nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales (*Nationalism*, London, Hutchinson, 1960).
- «La Política Internacional» (1944), *Surco*, IV, 47 (mayo-junio), pp. 74-77.
- LAFUENTE, Modesto (2002), *Historia general de España, desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días. Discurso preliminar*, Juan Sisinio Pérez Garzón (ed.), Pamplona, Urgoiti (2ª ed., 30 vols., Madrid, Establecimiento Tipográfico de Mellado, 1850-1867).
- LAÍN ENTRALGO, Pedro (1976), *Descargo de conciencia (1930-1960)*, Barcelona, Barral Editores.
- «Las bases del nuevo partido» (1944), *Surco*, V, 49 (septiembre), pp. 4-14.
- LÁSCARIS, Constantino (2009), «Consecuencias de la noción de existencia», *Población y Salud en Mesoamérica*, 6, 2 (enero-junio), pp. 2-3 <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/psm/article/view/1646/1636> [Fecha de consulta: 11 de septiembre de 2017] (*Sexto Seminario Nacional de Demografía*, San José, Universidad de Costa Rica, 1977, pp. 358-362).
- (1989), *Las ideas en Centroamérica 1938-1970 [Ideas contemporáneas en Centroamérica (1838-1970)]*, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXVII, 65 (junio), [monográfico].
- (1983), *Cien casos perdidos*, San José, Universidad Autónoma de Centro América.
- (1981a), «Texto autobiográfico de Constantino Láscaris», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XIX, 49-50, pp. 155-156.
- (1981b), «Bibliografía de Constantino Láscaris», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XIX, 49-50, pp. 171-179.
- (1977), «Algunos pensadores centroamericanos», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XV, 41 (julio-diciembre), pp. 281-307.
- (1976a), *Palabras*, San José, Editorial Costa Rica. AECID. Biblioteca Hispánica. Signatura 2B 24124.
- (1976b), «José Coronel Urtecho», *Revista del Pensamiento Centroamericano*, XXXI, 150 (enero-marzo), pp. 90-94.
- (1976c), «La pesca con red», *La Nación*, 18 de abril, p. 15.
- (1975a), *El costarricense*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana. AECID. Biblioteca Hispánica. Signatura 2B 23253.
- (1975b), «Carlos Martínez Rivas», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 299 (mayo), pp. 474-476.

- (1974), «De Zaragoza a Costa Rica, pasando por Chipre», *La Nación*, 25 de septiembre, p. 15.
- (1973), *Abelardo Bonilla*, San José, Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes. AECID. Biblioteca Hispánica. Signatura 0A 3232.
- (1972), «Concepto y método de la Malavassada», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, X, 30-31, pp. 3-4.
- (1970a), *Historia de las ideas en Centroamérica*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana. AECID. Biblioteca Hispánica. Signatura 2B 17097.
- (1970b), «José Luis Abellán, *Filosofía española en América (1936-1966)*», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VIII, 27 (julio-diciembre), pp. 312-313.
- (1968), «La yerba», *La Nación*, 6 de noviembre, p. 15.
- (1967), «La encomienda en Centroamérica», *Revista conservadora del pensamiento centroamericano*, 87 (diciembre), pp. 15-18.
- (1965), *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, San José, Editorial Costa Rica. AECID. Biblioteca Hispánica. Signatura 2B 22474.
- (1964a), «Prólogo», en José Abdulio Cordero, *El ser de la nacionalidad costarricense*, Madrid, Tridente, pp. 7-10. Biblioteca Nacional. Signatura HA/3594.
- (1964b), «Valeriano Fernández Ferraz. Memorias» (introducción y notas), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 14 (enero-junio), pp. 211-226.
- (1964c), «La Filosofía en las Escuelas Normales», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 24, pp. 61-72.
- (1964d), «Los cursos experimentales de Filosofía en la Segunda Enseñanza de Costa Rica», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 24, pp. 111-164.
- (1963), «Muerte y perfección», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 13 (julio-diciembre), pp. 3-6.
- (1960a), *Concepto de Filosofía y teoría de los métodos del pensamiento*, 2ª ed., [San José], Universidad de Costa Rica. Biblioteca Nacional. Signatura VC/11235/9 (1959).
- (1960b), «San Agustín, educador», en *San Agustín. Estudios y coloquios*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 131-138. Biblioteca Nacional. Signatura 1/216278.
- (1959), «Continentalización y universalización de la razón», en *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas. Sección de Filosofía. Tomo III. San José, 20-27 de julio de 1958*, San José, Imprenta Nacional, pp. 23-26.
- (1957a), *Antología*, San José, Universidad de Costa Rica. AECID. Biblioteca Hispánica. Signatura 2B 22413.
- (1957b), «La libertad en Grecia», en *Tercera Semana Española de Filosofía. La libertad*, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives, pp. 117-125.
- (1957c), «Destino y providencia», en *Tercera Semana Española de Filosofía. La libertad*, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives, pp. 313-318.
- (1957d), «Mi primer testamento», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, I, 1 (enero-junio), pp. 19-26.
- (1956a), *Ensayos sobre educación*, Madrid, Ministerio de Educación Nacional. Biblioteca Nacional. Signatura 1/208485.
- (1956b), «El gran incógnito, visión interna del campesino costarricense», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 75 (marzo), pp. 376-377.

- (1956c), «Menéndez Pelayo: su concepto de la historia», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, LXII, 1 (enero-abril), pp. 169-181.
- (1955), «Introducción», en Marcelino Menéndez Pelayo, *La filosofía española*, Madrid, Rialp, pp. 9-46.
- (1952a), *Colegios Mayores*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica. Biblioteca Nacional. Signatura 4/39156.
- (1952b), «¿Facultad Politécnica?», *Alcalá*, 1 (25 de enero), p. 5.
- (1948a), «La novela clave», *Alférez*, II, 22 (noviembre-diciembre), p. 7.
- (1948b), «Un diálogo», *Alférez*, II, 21 (octubre), p. 7.
- (1948c), «Ganivet, cara a la Hispanidad», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 5-6 (septiembre-diciembre), pp. 109-113.
- (1944), «La obra de Santo Tomás de Aquino», *Proa*, 9 (marzo), p. 6.
- LÁSCARIS, Constantino y MALAVASSI VARGAS, José Guillermo (1975), *La carreta costarricense*, San José, Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes. Biblioteca Nacional. Signatura HA/51708.
- LÁZARO CARRETER, Fernando (1977), «Eugenio Frutos, nuestro maestro», en VV. AA., *Estudios en homenaje al Dr. Eugenio Frutos Cortés*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, pp. 187-193.
- LEHOUCQ, Fabrice Edouard (1995), «La dinámica política institucional y la construcción de un régimen democrático. Costa Rica en perspectiva Latinoamericana», en Jean Piel y Arturo Taracena (eds.), *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, pp. 151-163.
- LERNER, Daniel (1964), *The Passing of Traditional Society: modernizing the Middle East*, New York: London, The Free Press of Glencoe: Collier-MacMillan (1958).
- LEWIS, Oscar (1968), *Tepoztlán, un pueblo de México*, México D. F., Joaquín Mortiz (*Tepoztlán, Village in Mexico*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1960).
- LINDO FUENTES, Héctor (1993), «Economía y sociedad (1810-1870)», en Héctor Pérez Brignoli (ed.), *Historia General de Centroamérica. III. De la Ilustración al Liberalismo (1750-1870)*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, pp. 141-201.
- LÓPEZ ARANGUREN, José Luis (1953), «La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 38 (febrero), pp. 123-157.
- LORIGA, Sabina (2010), *Le Petit x. De la biographie à l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil.
- LOWENTHAL, David (1998), *El pasado es un país extraño*, Madrid, Akal (*The past ist a foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985).
- MACAYA LAHMANN, Enrique (1982), «Constantino Láscaris», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XX, 51 (julio), pp. 84-85.
- (1954), «Institucionalidad municipal en los orígenes de nuestras primeras constituciones», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 10, pp. 63-74.
- MAEZTU, Ramiro de (1938), *Defensa de la hispanidad*, 3ª ed., Valladolid, Aldus (Madrid, Gráfica Universal, 1934).
- MALAVASSI VARGAS, José Guillermo (1983), «Cien casos perdidos», *La Nación*, 9 de julio, p. 15.

- (1982), «Recuerdo al doctor Láscaris (en tono personal)», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XX, 51 (julio), pp. 86-88.
- (1972), «Filosofía», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, X, 30-31, pp. 274-280.
- (1961), «Bibliografía de Unamuno aparecida en Costa Rica», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 10 (julio-diciembre), pp. 219-230.
- (1959), «Presencia de Unamuno en Costa Rica», en *Actas del XXXIII Congreso Internacional de Americanistas. Sección de Filosofía. Tomo III. San José, 20-27 de julio de 1958*, San José, Imprenta Nacional, pp. 47-51 <http://www.filosofia.org/his/1958am06.htm> [Fecha de consulta: 27 de abril de 2020].
- MALINOWSKY, Bronislaw (1974), «El mito en la psicología primitiva», en *Magia, ciencia, religión*, Barcelona, Ariel, pp. 113-183 (*Myth in primitive psychology*, London, Norton, 1926).
- MARGARIT, Rosa María (2004), «La historia de las ideas en Costa Rica», ponencia presentada al VII Congreso internacional de estudios latinoamericanos “*América Latina en el nuevo siglo*”, Heredia, Universidad Nacional, 9-12 de noviembre [https://www.repositorio.una.ac.cr/bitstream/handle/11056/2343/recurso\\_442.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://www.repositorio.una.ac.cr/bitstream/handle/11056/2343/recurso_442.pdf?sequence=1&isAllowed=y) [Fecha de consulta: 8 de mayo de 2020].
- MARÍAS, Julián (1972), *La estructura social*, Madrid, Revista de Occidente (Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1955).
- MARR, Wilhelm (2004), *Viaje a Centroamérica*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica: Asociación Pro-Historia Centroamericana (*Reise nach Central-Amerika*, Hamburgo, Freischütz, 1863).
- MARSAL, Juan Francisco (1979), *Pensar bajo el franquismo. Intelectuales y política en la generación de los cincuenta*, Barcelona, Península.
- MARTÍNEZ RIAZA, Ascensión (2014), «El desarraigo inevitable. Jaén Morente, un intelectual republicano español en el exilio americano», en Almudena Delgado Larios (coord.), *Conflictos y cicatrices: fronteras y migraciones en el mundo hispánico*, Madrid, Dykinson, pp. 321-339.
- MATAMORO ROSSI, Blas (2003), «Una hojeada retrospectiva sobre *Cuadernos Hispanoamericanos*», en VV. AA., *La huella editorial del Instituto de Cultura Hispánica. Ediciones Cultura Hispánica y otras publicaciones: estudios y catálogo (1944-1980)*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores: Fundación Mapfre Tavera, pp. 91-100.
- MEDICK, Hans (1986), «La economía familiar protoindustrial», en Peter Kriedte, Hans Medick y Jürgen Schlumbohm, *Industrialización antes de la industrialización*, Barcelona, Crítica, pp. 65-113 (*Industrialisierung vor der Industrialisierung*, Göttingen, [s. n.], 1977).
- MELÉNDEZ CHAVERRI, Carlos (1975), «Formas en la tenencia de la tierra en Costa Rica durante el régimen colonial», *Revista de Historia*, 1, pp. 104-144.
- (1969), «Los orígenes de la propiedad territorial en el Valle Central de Costa Rica durante el siglo XVI», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 27 (diciembre), pp. 53-71.
- Memoria de las reuniones del Consejo Superior Universitario Centroamericano, 1949-1959* (1959), León, Secretaría Permanente del Consejo Superior Universitario Centroamericano.

- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1965), *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 vol., Madrid, Editorial Católica (3 vol., Librería Católica de San José, 1880-1882).
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1982), «El Imperio romano y su provincia», en Ramón Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España. II. España romana, vol. II*, Madrid, Espasa-Calpe, pp. VII-XLIII (1935).
- (1976), «Universalismo y nacionalismo», en Ramón Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España. III. España visigoda*, 3ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, pp. V-LV (1940).
- (1975), «Los españoles en la historia. Cimas y depresiones en la curva de su vida política», en Ramón Menéndez Pidal (dir.), *Historia de España. I. España prehistórica, vol. I*, 4ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, pp. VII-CIII (1947).
- MERRICK, Thomas W. (1997), «La población de América Latina, 1930-1990», en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina. 11. Economía y sociedad desde 1930*, Barcelona, Crítica, pp. 165-215 (*The Cambridge History of Latin America. VI. Latin America since 1930: Economy, Society and Politics. Part I. Economy and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994).
- MIGNOLO, Walter D. (2003), *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal (*Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000).
- MIRANDA CAMACHO, Guillermo (2010), «La fundación del partido Liberación Nacional y el origen del proyecto político educativo socialdemócrata en Costa Rica. Una aproximación hermenéutica crítica», *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Costa Rica*, 130, IV, pp. 185-213.
- MIROM, Andi (2018), «Costa Rica fue excepcional, pero se ha perdido el rumbo», *El País.cr*, 4 de noviembre <https://www.elpais.cr/2018/11/04/costa-rica-fue-excepcional-pero-se-ha-perdido-el-rumbo/> [Fecha de consulta: 4 de diciembre de 2018].
- MOLINA JIMÉNEZ, Iván (2015), *Costarricense por dicha. Identidad nacional y cambio cultural en Costa Rica durante los siglos XIX y XX*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica (2002).
- (2007-2008), «El Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales: un informe confidencial (Costa Rica, 1943)», *Diálogos. Revista Electrónica de Historia*, 8, 2 (agosto-febrero), pp. 374-393 <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/18885/19004> [Fecha de consulta: 15 de abril de 2020].
- (2007a), «Introducción», en Carlos Monge Alfaro, *Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII*, San José, Editorial Universidad Estatal a Distancia, pp. VII-XX.
- (2007b), «Ricardo Jiménez Oreamuno y una olvidada tradición de reforma electoral en Costa Rica», *Memoria y Sociedad*, 11, 23 (julio-diciembre), pp. 43-55.
- (2006), «Orígenes de la reforma social en Costa Rica: Iglesia católica y comunistas en la década de 1940», *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 25 (mayo), pp.137-145.
- (2004a), *La estela de pluma. Cultura impresa e intelectuales en Centroamérica durante los siglos XIX y XX*, Heredia, Editorial Universidad Nacional.

- (2004b), «La democracia costarricense: una propuesta de periodización y reconceptualización (1821-1948)», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLII, 105 (enero-abril), pp. 51-60.
- (1993), «Los pequeños y medianos caficultores, la historia y la nación. Costa Rica (1880-1950)», *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien. Caravelle*, 61, pp. 61-73.
- (1989), «Trabajos y días de Carlos Monge Alfaro. Crítica de dos libros sobre la vida y obra de un profesor de Estado», *Revista de Historia*, 19 (enero-junio), pp. 171-192.
- MOLINA JIMÉNEZ, Iván y DÍAZ ARIAS, David (eds.) (2017), *El verdadero anticomunismo. Política, género y Guerra Fría en Costa Rica (1948-1973)*, San José, Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- MONCLÚS, Antonio (1989), «José Gaos y el significado de transterrado», en José Luis Abellán y Antonio Monclús (coords.), *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América. II. El pensamiento en el exilio*, Barcelona, Anthropos, pp. 33-78.
- MONGE ALFARO, Carlos (2007), *Conceptos sobre la evolución de Costa Rica en el siglo XVIII*, San José, Editorial Universidad Estatal a Distancia (*Revista del Colegio Superior de Señoritas*, 2-3 (junio 1937), pp. 47-68). AECID. Biblioteca Hispánica. Signatura 0A 17167.
- (1954), «La Universidad y la misión de los hombres de letras», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 10, pp. 7-8.
- (1944a), «Hacia un nuevo sentido del Centro-americanismo», *Surco*, V, 50 (octubre), pp. 9-10.
- (1944b), «La Cátedra, el Libro y el Periódico: cinceladores de la nueva nacionalidad», *Surco*, IV, 46 (abril), pp. 6-7.
- (1944c), «Vieja y Nueva política», *Surco*, IV, 44 (febrero), pp. 8-12.
- (1943), *Geografía Social y Humana de Costa Rica*, 2ª ed., San José, Imprenta Universal (1942). AECID. Biblioteca Hispánica. Signatura 2B 24276.
- (1942a), «Hacia una Conciencia Histórica Costarricense. VI», *Surco*, II, 24 (1 de junio), pp. 5-8.
- (1942b), «Hacia una Conciencia Histórica Costarricense. V», *Surco*, II, 23 (1 de mayo), pp. 4-6.
- (1942c), «Guanacaste busca su ruta, crea su conciencia», *Surco*, II, 21 (1 de marzo), pp. 4-8.
- (1941a), «Hacia una Conciencia Histórica Costarricense. III», *Surco*, II, 17 (3 de octubre), pp. 8-10.
- (1941b), «Hacia una Conciencia Histórica Costarricense. II», *Surco*, I, 15 (3 de agosto), pp. 5-7.
- (1941c), «Hacia una “conciencia histórica costarricense”», *Surco*, I, 14 (6 de julio), pp. 8-10.
- (1940), «A propósito del quince de Setiembre», *Surco*, I, 1 (15 de septiembre), pp. 3-4.
- MONTANER FRUTOS, Alberto (2017), conversación, Zaragoza, 21 de diciembre.
- MONTANER FRUTOS, Alberto (ed.) (1991), «Nota biobibliográfica sobre Eugenio Frutos Cortés», en Eugenio Frutos Cortés, *Antropología filosófica*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, pp. xxxvii-xliv.

- MORA BURGOS, Gerardo (2009), «La filosofía en América Central en el siglo XX», en Manuel Garrido, Nelson R. Orringer, Luis M. Valdés y Margarita Valdés (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, Cátedra, pp. 1.231-1.248.
- MORA RODRÍGUEZ, Arnoldo (2014), «Palabras del Dr. Arnoldo Mora Rodríguez con ocasión de la develización del busto del Dr. Constantino Láscaris-Comneno», *Hoja Filosófica*, 1, 35 (diciembre), pp. 12-15.
- (2004), «El pensamiento», en Eugenio Rodríguez Vega (ed.), *Costa Rica en el siglo XX, vol. I*, San José, Editorial Universidad Estatal a Distancia, pp. 339-403.
- (1993), *Historia del pensamiento costarricense*, San José, Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- MORALES ZÚÑIGA, Luis Carlos (2015), «La educación en el pensamiento de Constantino Láscaris», *Reflexiones*, 94, 2, pp. 153-166.
- MORÁN, Gregorio (1998), *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets.
- MORENTE VALERO, Francisco (2011), «Más allá del páramo. La historia de los intelectuales durante el franquismo», en Carmen Frías, José Luis Ledesma y Javier Rodrigo (eds.), *Reevaluaciones. Historias locales y miradas globales. Actas del VII Congreso de Historia Local de Aragón*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 41-76.
- MOYA GUTIÉRREZ, Arnaldo (2011), «Del humanismo y la filosofía: Luis Barahona Jiménez», en Luis Barahona Jiménez, *Lo real y lo imaginario. Ensayos literarios*, San José, Editorial Costa Rica, pp. 6-32.
- MUÑOZ GUILLÉN, Mercedes (2008-2009), «Democracia y Guerra Fría en Costa Rica: El anticomunismo en las campañas electorales de los años 1962 y 1966», *Diálogos. Revista Electrónica de Historia*, 9, 2 (agosto-febrero), pp. 159-185 <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/6155> [Fecha de consulta: 14 de enero de 2018].
- (2003), «Rumbos de la historia política. Una década de análisis historiográfico», en Iván Molina Jiménez, Francisco Enríquez Solano y José Manuel Cerdas Albertazzi (eds.), *Entre dos siglos. La investigación histórica costarricense (1992-2002)*, Alajuela, Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, pp. 229-246.
- MUÑOZ SORO, Javier (2016), «La política educativa y cultural de Joaquín Ruiz-Jiménez (1951-1956)», en Feliciano Motero y Joseba Louzao (eds.), *Catolicismo y franquismo en la España de los años cincuenta. Autocríticas y convergencias*, Granada, Comares, pp. 123-151.
- MURILLO, Julia María de la O. (2014), «Presentación», *Umbral*, XXXIV (I semestre), p. 1.
- MURILLO, Roberto (1982), «Constantino Láscaris», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XX, 51 (julio), pp. 80-84.
- MURILLO CHAVERRI, Carmen (1999a), «La identidad costarricense ante la diversidad cultural: ¿un reto posible?», *Revista de Historia*, 40 (julio-diciembre), pp. 159-173.
- (1999b), «Vaivén de arraigos y desarraigos: identidad afrocaribeña en Costa Rica, 1870-1940», *Revista de Historia*, 39 (enero-junio), pp. 187-206.
- NEGRÍN FAJARDO, Olegario (1987), «Juan Fernández Ferraz (1849-1904), impulsor del institucionismo krausista en Costa Rica», en Francisco Morales Padrón (coord.), *VI*



- Coloquio de Historia Canario-Americana (1984)*, vol. 1, Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo de Gran Canaria, pp. 893-920.
- NIÑO RODRÍGUEZ, Antonio (1993), «Hispanoamericanismo, regeneracionismo y defensa del prestigio nacional (1898-1931)», en Pedro Pérez Herrero y Nuria Tabanera García (coords.), *España/América Latina: un siglo de políticas culturales*, Madrid, Asociación de Investigación y Especialización sobre Temas Iberoamericanos: Organización de Estados Iberoamericanos, pp. 15-48.
- «Nota» (1945), *Surco*, V, 53 (junio), p. 25.
- «Noticias» (1973), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XI, 33 (julio-diciembre), pp. 288-289.
- NÚÑEZ FLORENCIO, Rafael (1998), «Ortega y el franquismo», *Revista de Libros*, 17 <http://www.revistadelibros.com/articulos/ortega-y-el-franquismo> [Fecha de consulta: 27 de febrero de 2020].
- NÚÑEZ SEIXAS, Xosé Manoel (2012), *La sombra del César. Santiago Montero Díaz, una biografía entre la nación y la revolución*, Granada, Comares.
- OBREGÓN, Clotilde María (1990), «Los cincuenta años de la Universidad de Costa Rica», *Revista de Historia*, 21-22, pp. 359-389.
- OREAMUNO UNGER, Yolanda (1938), «El ambiente tico y los mitos tropicales», *Repertorio Americano* (marzo), pp. 14-16.
- ORRINGER, Nelson R. (1999), «Ortega, Laín y Zubiri en el “erial”», *Limbo*, 7, pp. 33-37.
- ORTEGA Y GASSET, José (1999), *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Madrid, Espasa-Calpe (Calpe, 1921).
- (1996), *En torno a Galileo*, ed. José Luis Abellán, Madrid, Espasa-Calpe (Revista de Occidente, 1956).
- (1973), «En la Institución Cultural Española de Buenos Aires», en *Obras completas, tomo VI (1941-1948)*, 7ª ed., Madrid, Revista de Occidente, pp. 234-244.
- (1970), «Ideas y creencias», en *Obras completas, tomo V (1933-1941)*, 7ª ed., Madrid, Revista de Occidente, pp. 381-409.
- (1966a), «El deber de la nueva generación argentina», en *Obras completas, tomo III (1917-1928)*, 6ª ed., Madrid, Revista de Occidente, pp. 255-259.
- (1966b), «Carta a un joven argentino que estudia filosofía», en *Obras completas, tomo II (1916-1934)*, 7ª ed., Madrid, Revista de Occidente, pp. 347-351.
- OSSORIO Y GALLARDO, Ángel (1944), «El partido único: liquidación de la democracia», *Surco*, IV, 46 (abril), p. 3.
- (1943), «Posición recta y ejemplar del Demócrata ante el Comunista», *Surco*, IV, 40 (octubre), p. 36.
- OVARES RAMÍREZ, Flora E. (1992), «Las revistas literarias y culturales en Costa Rica», *América: Cahiers du CRICCAL*, 9-10, pp. 135-144 [http://www.persee.fr/doc/ameri\\_0982-9237\\_1992\\_num\\_9\\_1\\_1060](http://www.persee.fr/doc/ameri_0982-9237_1992_num_9_1_1060) [Fecha de consulta: 20 de enero de 2019].
- OVARES RAMÍREZ, Flora E. y ROJAS GONZÁLEZ, Margarita (2001), «"Abel y Caín en el ser histórico de la nación costarricense" de Abelardo Bonilla» [http://www.repositorio.una.ac.cr/bitstream/handle/11056/2333/recurso\\_432.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://www.repositorio.una.ac.cr/bitstream/handle/11056/2333/recurso_432.pdf?sequence=1&isAllowed=y) [Fecha de consulta: 21 de septiembre de 2018].

- PACHECO, Francisco Antonio (2004), «La Educación Superior», en Eugenio Rodríguez Vega (ed.), *Costa Rica en el siglo XX, vol. I*, San José, Editorial Universidad Estatal a Distancia, pp. 91-178.
- PACHECO SOLANO, León (1968), «Miguel de Unamuno y la Agonía», en *Tres ensayos apasionados. Vallejo, Unamuno, Camus*, San José, Editorial Costa Rica, pp. 101-153. AECID. Biblioteca Hispánica. Signatura 2B 24144.
- (1954), «El costarricense en la literatura nacional», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 10, pp. 75-141.
- PAKKASVIRTA, Jussi (1993), «Particularidad nacional en una revista continental. Costa Rica y “Repertorio Americano”, 1919-1930», *Revista de Historia*, 28, pp. 90-115.
- «Palabras preliminares a la primera publicación de Editorial Surco» (1942), *Surco*, III, 28 (octubre), pp. 8-9.
- PALMA MURGA, Gustavo (1993), «Economía y sociedad en Centroamérica (1680-1750)», en Julio César Pinto Soria (ed.), *Historia General de Centroamérica. II. El régimen colonial (1524-1750)*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, pp. 219-306.
- PALMER, Steven (1995), «Hacia la “auto-inmigración”. El nacionalismo oficial en Costa Rica 1870-1930», en Jean Piel y Arturo Taracena (eds.), *Identidades nacionales y Estado moderno en Centroamérica*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, pp. 75-85.
- PALMIER, Jean-Michel (1971), *Jacques Lacan. Lo simbólico y lo imaginario*, Buenos Aires, Proteo.
- PASAMAR ALZURIA, Gonzalo (1991a), *Historiografía e ideología en la postguerra española: la ruptura de la tradición liberal*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- (1991b), «Oligarquías y clientelas en el mundo de la investigación científica: el Consejo Superior en la Universidad de posguerra», en Juan José Carreras Ares y Miguel Ángel Ruiz Carnicer (eds.), *La Universidad española bajo el régimen de Franco (1939-1975)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 305-339.
- PAUL, Herman (2016), *La llamada del pasado. Claves de la teoría de la historia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico (*Key issues and historical theory*, London, Routledge, 2015).
- PEIRÓ MARTÍN, Ignacio (2017), *En los altares de la patria. La construcción de la cultura nacional española*, Madrid, Akal.
- PEIRÓ MARTÍN, Ignacio y PASAMAR ALZURIA, Gonzalo (2002), *Diccionario Akal de historiadores españoles contemporáneos*, Madrid, Akal.
- PEMARTÍN, José (1937), *Qué es “lo nuevo”: consideraciones sobre el momento español presente*, Sevilla, Tipografía Álvarez y Zambrano.
- PERALTA QUIRÓS, Hernán G. (1957), «La nacionalidad costarricense», en Abelardo Bonilla, *Historia y antología de la literatura costarricense, tomo II, Antología*, San José, Imprenta Trejos Hermanos, pp. 547-554.
- PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio (2000), «La creación de la *historia de España*», en Juan Sisinio Pérez Garzón *et. alli*, *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder*, Barcelona, Crítica, pp. 63-110.

- PÉREZ GRANADOS, Mónica María (2018), *La construcción jurídica de la población afrocaribeña costarricense (1940-2014)*, San José, Universidad de Costa Rica.
- PÉREZ LEDESMA, Manuel (2005), «Por tierras de España y América. Belén Sárraga, feminista y librepensadora» en Marta Elena Casaús Arzú y Manuel Pérez Ledesma (eds.), *Redes intelectuales y formación de naciones en España y América Latina (1890-1940)*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 387-420.
- PÉRIER, Philippe (1961), «Algunas observaciones sobre una civilización del café», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, III, 9 (enero-junio), pp. 29-42.
- PETER SOLORZANO, Gertrud y TORRES HERNÁNDEZ, Margarita (2004), «Leyes y Decretos promulgados por el gobierno costarricense para controlar a los ciudadanos y empresas de países enemigos con residencia en Costa Rica durante la Segunda Guerra Mundial», *Diálogos. Revista Electrónica de Historia*, 4, 2, pp. 235-255 <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/article/view/6276/5978> [Fecha de consulta: 14 de enero de 2018].
- PIÑERA, Humberto (1960), «Unamuno visto por un hispanoamericano», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II, 8 (julio-diciembre), pp. 367-376
- PRIETO, Indalecio (1944), «Cómo se explica un socialista español lo inhumano y rebañista del miembro comunista», *Surco*, IV, 45 (marzo), p. 18.
- (1943a), «Opinión de un socialista español sobre la negativa del laborismo inglés a admitir en su seno al comunismo», *Surco*, IV, 41 (noviembre), p. 8.
- (1943b), «Opinión sobre el valor de la colaboración comunista, de un líder del Frente Popular español», *Surco*, IV, 41 (noviembre), p. 10.
- «I Coloquio universitario centroamericano de profesores de filosofía» (1964-1965), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, IV, 15-16 (julio-julio), pp. 415-424.
- Proyecto “Cátedra Constantino Láscaris”* (1988), Heredia, Centro de Estudios Generales de la Universidad Nacional.
- PUIG-SAMPER, Miguel Ángel y NARANJO OROVIO, Consuelo (1999), «Fernando Ortiz: herencias culturales y forja de la nacionalidad», en Consuelo Naranjo Orovio y Carlos Serrano (eds.), *Imágenes e imaginarios nacionales en el ultramar español*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Casa de Velázquez, pp. 197-226.
- PUTNAM, Lara Elizabeth (1999), «Ideología racial, práctica social y Estado liberal en Costa Rica», *Revista de Historia*, 39 (enero-junio), pp. 139-186.
- QUESADA CAMACHO, Juan Rafael (2002), *Historia de la historiografía costarricense, 1821-1940*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- RAMA, Carlos M. (1982), *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina. Siglo XIX*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- (1981), *Nacionalismo e historiografía en América Latina*, Madrid, Tecnos.
- RAMÍREZ CARO, Jorge (2009), «Racismos intelectual y popular en Omar Dengo», ponencia presentada al *II Congreso Internacional de Lingüística Aplicada*, Heredia, Universidad Nacional, 24-26 de septiembre [https://www.repositorio.una.ac.cr/bitstream/handle/11056/2343/recurso\\_442.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://www.repositorio.una.ac.cr/bitstream/handle/11056/2343/recurso_442.pdf?sequence=1&isAllowed=y) [Fecha de consulta: 17 de enero de 2019].

- REDONDO, Gonzalo (2009), *Política, cultura y sociedad en la España de Franco (1939-1975). Tomo II. 2. Los intentos de las minorías dirigentes de modernizar el Estado tradicional español (1947-1956)*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.
- (2005), *Política, cultura y sociedad en la España de Franco (1939-1975). Tomo II. 1. Los intentos de las minorías dirigentes de modernizar el Estado tradicional español (1947-1956)*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.
- (1999), *Política, cultura y sociedad en la España de Franco (1939-1975). Tomo I. La configuración del Estado español, nacional y católico (1939-1947)*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.
- Registro de identidad escolar de Constantino Láscaris Comneno (1941-1943)*. Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza.
- RENAN, Ernest (1987), «¿Qué es una nación?», en Ernest Renan, *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 57-86 (*Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris, Calmann-Lévy, 1882).
- «Rindieron homenaje nacional al Dr. Constantino Láscaris» (1979), *La Nación*, 15 de septiembre.
- RÍOS QUESADA, Verónica (2011), «Releyendo *La caída del águila* de Carlos Gagini: la mediación científica y la nostalgia de una novela antiimperialista de ciencia-ficción», *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, 23 (julio-diciembre) [http://istmo.denison.edu/n23/articulos/02\\_rios\\_veronica\\_form.pdf](http://istmo.denison.edu/n23/articulos/02_rios_veronica_form.pdf) [Fecha de consulta: 10 de noviembre de 2017].
- ROBLES PIQUER, Carlos (1948), «Acerca de nuestras naciones», *Alférez*, II, 13 (29 de febrero), p. 7.
- RODÓ, José Enrique (2000), *Ariel*, ed. Belén Castro, Madrid, Cátedra (*La vida nueva de Ariel*, Montevideo, Imprenta de Dornaleche y Reyes, 1900).
- RODRÍGUEZ ARGÜELLO, Percy (2000), *Desarrollo y regulación de los servicios públicos en Costa Rica*, [San José], Autoridad Reguladora de los Servicios Públicos.
- RODRÍGUEZ-LÓPEZ, Carolina (2016), «Estando muertos todavía hablan. La Universidad de Madrid en el primer franquismo», *Ayer*, 101, pp. 105-130.
- (2002), *La Universidad de Madrid en el primer franquismo. Ruptura y continuidad (1939-1951)*, Madrid, Universidad Carlos III: Dykinson.
- RODRÍGUEZ SÁENZ, Eugenia (1988), «Las interpretaciones sobre la expansión del café en Costa Rica y el papel jugado por el crédito», *Revista de Historia*, 18 (julio-diciembre), pp. 163-186.
- RODRÍGUEZ VEGA, Eugenio (2004), «Cien años después», en Eugenio Rodríguez Vega (ed.), *Costa Rica en el siglo XX, vol. I*, San José, Editorial Universidad Estatal a Distancia, pp. VII-XV.
- (1954), «Debe y Haber del hombre costarricense», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, 10, pp. 9-32.
- (1953), *Apuntes para una sociología costarricense*, San José, Editorial Universitaria. AECID. Biblioteca Hispánica. Signatura 2B 22615.
- (1944-1945), «El viejo ideal de América. II», *Surco*, V, 51 (diciembre-enero), pp. 19-21.
- (1944), «El viejo ideal de América. I», *Surco*, V, 50 (octubre-noviembre), pp. 12-14.
- (1943), «La Función Social de la Propiedad», *Surco*, III, 38 (julio), pp. 13-14.

- ROJAS BOLAÑOS, Manuel (1993), «La política», en Héctor Pérez Brignoli (ed.), *Historia General de Centroamérica. V. De la posguerra a la crisis (1945-1979)*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, pp. 85-163.
- ROMERO PÉREZ, Jorge Enrique (2012), «Rodrigo Facio Brenes (1917-1961). Anotaciones de su perfil personal», *Revista de Ciencias Sociales*, 138, IV, pp. 21-40.
- ROS, Félix (1967), «Ciñéndole el talle a América (IX). Costa Rica, una Europa en miniatura», *ABC*, 23 de junio, pp. 52-57.
- ROSSI CHAVARRÍA, Jorge (1942a), «Una visita a la empresa “San Cristóbal”, de José Figueres. 1. Una empresa y un empresario ejemplares», *Surco*, II, 26 (1 de agosto), pp. 10-11.
- (1942b), «Leemos: *Geografía Social y Humana de Costa Rica*», *Surco*, II, 25 (1 de julio), pp. 14-15.
- (1942c), «Rodrigo Facio en la Universidad», *Surco*, II, 22 (1 de abril), pp. 10-11.
- ROVIRA MAS, Jorge (2018), «La Universidad de Costa Rica, la enseñanza del marxismo en los Estudios Generales y la defensa de la autonomía universitaria», *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 44, pp. 493-531.
- RUIZ, Ángel (2000), «Ideologías y extranjeros en la educación y las matemáticas de Costa Rica durante el siglo XIX», *Llull*, 23, pp. 661-688.
- RUIZ CARNICER, Miguel Ángel (2016), «La crisis de 1956 en la trayectoria del régimen franquista. Ruptura generacional, política de reconciliación y legado político. Una revisión sesenta años después», en Feliciano Motero y Joseba Louzao (eds.), *Catolicismo y franquismo en la España de los años cincuenta. Autocríticas y convergencias*, Granada, Comares, pp. 167-184.
- (2001a), «La cultura del poder. *Propaganda en la alta manera*», en Jordi Gracia García y Miguel Ángel Ruiz Carnicer, *La España de Franco (1939-1975). Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, pp. 155-185.
- (2001b), «De la urbanidad a la educación», en Jordi Gracia García y Miguel Ángel Ruiz Carnicer, *La España de Franco (1939-1975). Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, pp. 319-338.
- (1996), *El Sindicato Español Universitario (SEU) 1939-1965. La socialización política de la juventud universitaria en el franquismo*, Madrid, Siglo XXI.
- (1989), *Los estudiantes de Zaragoza en la posguerra. Aproximación a la historia de la Universidad de Zaragoza (1939-1947)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- SAGOT, Montserrat y DÍAZ ARIAS, David (coords.) (2019), *Antología del pensamiento crítico costarricense contemporáneo*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 11-21.
- SAMPER, Mario (2003), «Historiografía costarricense: balance de un decenio y reflexión prospectiva», en Iván Molina Jiménez, Francisco Enríquez Solano y José Manuel Cerdas Albertazzi (eds.), *Entre dos siglos. La investigación histórica costarricense (1992-2002)*, Alajuela, Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, pp. 1-24.
- (1993), «Café, trabajo y sociedad en Centroamérica (1870-1930): una historia común y divergente», en Víctor Hugo Acuña Ortega (ed.), *Historia General de Centroamérica. IV. Las repúblicas agroexportadoras (1870-1945)*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, pp. 11-110.

- San Agustín. Estudios y coloquios* (1960), Zaragoza, Institución Fernando el Católico. Biblioteca Nacional. Signatura 1/216278.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás (1991), «La población de América Latina, 1850-1930», en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina. 7. Economía y sociedad, c. 1870-1930*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 106-132 (*The Cambridge History of Latin America. IV. C. 1870 To 1930*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986).
- (1990), «La población de la América colonial española», en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina. 4. América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, Barcelona, Crítica, pp. 15-38 (*The Cambridge History of Latin America. II. Colonial Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984).
- SÁNCHEZ RECIO, Glicerio (2005), «Pax Romana como vehículo de las relaciones exteriores del Gobierno español», en Glicerio Sánchez Recio (coord.), *La Internacional Católica. Pax Romana en la política europea de posguerra*, Madrid: Alicante, Biblioteca Nueva: Universidad de Alicante, pp. 213-256.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Rafael A. (2004), *Estado de bienestar, crisis económica y ajuste estructural en Costa Rica*, San José, Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- SANCHO DOMINGO, Carlos (2020a), «El concepto de Hispanidad en las revistas culturales españolas de la década de 1940», en Javier Ramón Solans, Álvaro París y Pedro Rújula (eds.), *Haciendo historia: oficio, reflexión crítica y sociedad*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, pp. 257-267.
- (2020b), «La integración educativa universitaria en Centroamérica (1948-1975)», *Trace*, 77 (enero), pp. 39-58 <http://dx.doi.org/10.22134/trace.77.2020.145> [Fecha de consulta: 5 de febrero de 2020].
- (2019), «En defensa de la “gente de color”: el discurso étnico en la revista *Surco* (1940-1945)», en Catherine Lacaze, Ronald Soto-Quirós y Ronny José Viales-Hurtado (eds.), *Historia de las desigualdades étnico-raciales en México, Centroamérica y el Caribe (siglos XVIII-XXI)*, San José, Universidad de Costa Rica: Centro de Investigaciones Históricas de América Central, pp. 129-148.
- (2017a), *Eugenio Láscaris-Comneno: el aragonés que pretendió el trono de Grecia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- (2017b), «“De Zaragoza a Costa Rica pasando por Chipre”: Constantino Láscaris, un aragonés constructor de la moderna identidad nacional costarricense», en Carlos Forcadell y Carmen Frías (coords.), *Veinte años de congresos de Historia Contemporánea (1997-2016)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 287-294.
- SANCHO JIMÉNEZ, Mario (1935), *Costa Rica, Suiza centroamericana*, San José, Taller tipográfico La Tribuna <http://www.lospobresdelatierra.org/textos/suizacentroamericana.html> [Fecha de consulta: 25 de julio de 2017].
- SARALEGUI, Miguel (2016), *Carl Schmitt pensador español*, Madrid, Trotta.
- SARDÁ MARTÍN, Ignacio (1955), «II Conversaciones de Enseñanza Primaria», *Imperio. Diario de Zamora de Falange Española de las J.O.N.S.*, 4 de agosto, p. 2.
- SAXE FERNÁNDEZ, Eduardo (2014), «Constantino Láscaris Comneno y el derecho humano a una memoria digna», *Hoja Filosófica*, 1, 35 (diciembre), pp. 16-23.

- SAZ CAMPOS, Ismael (2003), *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons.
- SCHNAPPER, Dominique (2001), *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la idea moderna de nación*, Madrid, Alianza Editorial (*La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994).
- SCHUTZ, Alfred (2003), «El forastero. Ensayo de psicología social», en *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 95-107 («The Stranger: An Essay in Social Psychology», *The American Journal of Sociology*, 49, 6 (1944), pp. 499-507).
- «II Coloquio centroamericano de profesores universitarios de filosofía» (1968), *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, VI, 22 (enero-junio), pp. 315-320.
- Semanas Españolas de Filosofía. I. La persona humana. II. El problema del mal* (1955), Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives.
- «Semblanza de Constantino Láscaris» (2004), en Eugenio Rodríguez Vega (ed.), *Costa Rica en el siglo XX, vol. III*, San José, Editorial Universidad Estatal a Distancia, p. 239.
- «Seminario de Estudios Europeos» (1947), *ABC*, 2 de noviembre, p. 19.
- SENIOR ANGULO, Diana (2011), *Ciudadanía afrocostarricense. El gran escenario comprendido entre 1927 y 1963*, San José, Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- SERRANO DE HARO, Antonio (1999), «Impresiones de Ganivet sobre el desastre internacional del 98», en Consuelo Naranjo Orovio y Carlos Serrano (eds.), *Imágenes e imaginarios nacionales en el ultramar español*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Casa de Velázquez, pp. 67-88.
- SESMA LANDRIN, Nicolás (2010), *Antología de la Revista de Estudios Políticos*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales: Boletín Oficial del Estado.
- SMITH, Anthony D. (1976), *Las teorías del nacionalismo*, Barcelona, Península (*Theories of Nationalism*, London, Gerald Duckworth, 1971).
- SOLÓRZANO FONSECA, Juan Carlos (2017), «La población indígena de Costa Rica en el siglo XVI al momento del contacto con los europeos», *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 43, pp. 313-345.
- (1993), «Los años finales de la dominación española (1750-1821)», en Héctor Pérez Brignoli (ed.), *Historia General de Centroamérica. III. De la Ilustración al Liberalismo (1750-1870)*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, pp. 13-71.
- SOTELA, Amalia de (1940), «Fragmento de un comentario sobre poesía de Vanguardia», *Surco*, I, 8 (29 de diciembre), pp. 12-14.
- SOTO, José Alberto (1982), «Constantino Láscaris», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XX, 51 (julio), pp. 90-91.
- SOTO-QUIRÓS, Ronald (2013), «"Whiteness studies" y relatos de viajeros: los costarricenses en las miradas anglosajonas (1844-1868)», *Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica*, 57 (junio) [http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi\\_aff&id=3592](http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=3592) [Fecha de consulta: 20 de marzo de 2018].
- (2008a), «Evitando el oscurecimiento de la raza: los inmigrantes afrocaribeños en el discurso y las políticas costarricenses: 1872-1953», en Verena Stolcke y Alexandre

- Coello (eds.), *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*, Barcelona, Bellaterra, pp. 199-227.
- (2008b), «Imaginando una nación de raza blanca en Costa Rica: 1821-1914», *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire*, 15 <http://alhim.revues.org/2930> [Fecha de consulta: 12 de julio de 2017].
- (2007-2008), «"Y si el olor y el color de...": racismo en la Costa Rica de principios del siglo XX», *Aguaita*, 17-18 (diciembre-junio), pp. 41-58.
- (2006), «Un otro significante en la identidad nacional costarricense: el caso del inmigrante afrocaribeño, 1872-1926», *Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica*, 25 (octubre) [http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi\\_aff&id=1236](http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=1236) [Fecha de consulta: 20 de noviembre de 2018].
- (1998), «Desaparecidos de la nación: los indígenas en la construcción de la identidad nacional costarricense 1851-1942», *Revista de Ciencias Sociales*, 82 (diciembre), pp. 31-53.
- Surco* (1944), IV, 47 (mayo-junio), p. 37.
- Surco* (1941), I, 9 (febrero), pp. 1-2.
- TABANERA GARCÍA, Nuria (1993), «Institucionalización y fracaso del proyecto republicano», en Pedro Pérez Herrero y Nuria Tabanera García (coords.), *España/América Latina: un siglo de políticas culturales*, Madrid, Asociación de Investigación y Especialización sobre Temas Iberoamericanos: Organización de Estados Iberoamericanos, pp. 49-90.
- THIESSE, Anne-Marie (1999), *La création des indentités nationales. Europe XVIIIe-XXe. siècle*, Paris, Éditions du Seuil.
- THOMPSON, Edward Palmer (1995a), «La economía «moral» de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII», en *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, pp. 213-293 («The moral economy of the english crowd in the eighteenth century», *Past and Present*, 50 (febrero de 1971), pp. 76-136).
- (1995b), «La economía moral revisada», en *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, pp. 294-394 («The moral economy reviewed», *Custom in Common*, London, The Merlin Press, 1991, pp. 259-351).
- THORP, Rose-Mary (1997), «Las economías latinoamericanas, 1939-c.1950», en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina. 11. Economía y sociedad desde 1930*, Barcelona, Crítica, pp. 47-82 (*The Cambridge History of Latin America. VI. Latin America since 1930: Economy, Society and Politics. Part I. Economy and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994).
- «Todos los miércoles» (1942), *Surco*, II, 22 (1 de abril), p. 12.
- TREJOS ESCALANTE, Fernando José (1979), «Láscaris», *La Nación*, 9 de julio, p. 15.
- TUCHMAN, Barbara W. (2009), «La biografía como prisma de la historia», en *Cómo se escribe la historia. Las claves para entender la historia y otros ensayos*, Madrid, Gredos, pp. 99-110 (*Practicing History. Selected Essays*, New York, Knopf, 1981).
- TUSELL, Javier (1984), *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*, Madrid, Alianza Editorial.



- ULATE BLANCO, Otilio (1942), «Política personalista y política ideológica», *Surco*, III, 27 (septiembre), pp. 5-7.
- «Un nuevo libro sobre problemas panamericanos» (1944), *Surco*, IV, 45 (marzo), p. 16.
- UNAMUNO, Miguel de (2007), «El individualismo español», en *Obras completas, VIII. Ensayos*, ed. Ricardo Senabre, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, pp. 523-537 (Madrid, *La España Moderna*, 1902).
- (2005), *En torno al casticismo*, ed. Jean-Claude Rabaté, Madrid, Cátedra (Barcelona, Alfredo Calderón y Santiago Valentí Camp, Biblioteca Moderna de Ciencias Sociales; vol. IV, 1902).
- (1992), *Vida de Don Quijote y Sancho*, ed. Alberto Navarro, Madrid, Cátedra (*Vida de Don Quijote y Sancho, según Miguel de Cervantes Saavedra, explicada y comentada por Miguel de Unamuno*, Madrid, Librería de Fernando Fe, 1905).
- (1944-1945), «Vida de don Quijote y Sancho [Fragmentos]», *Surco*, V, 51 (diciembre-enero), pp. 11, 15.
- URBINA GAITÁN, Chester (2014), «Raza e identidad nacional de Costa Rica en el periódico *El costarricense* (1846-1849, 1870 y 1873-1877)», *Revista de Ciencias Sociales*, 146, IV, pp. 155-165.
- VALEMBOS, Víctor (1999), «La búsqueda humanística en siete círculos concéntricos (Constantino Láscaris por dentro)», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXVII, 93 (diciembre), pp. 429-439.
- VALVERDE, Emilio (1942), «Una visita a la empresa “San Cristóbal”, de José Figueres. 2. Un interesantísimo ensayo social en nuestra agricultura», *Surco*, II, 26 (1 de agosto), pp. 11-13.
- VEGA CARBALLO, José Luis (2012), «El pensamiento económico-social de Rodrigo Facio», *Revista de Ciencias Sociales*, 138, IV, pp. 41-52.
- (1980), *Hacia una interpretación del desarrollo costarricense: ensayo sociológico*, San José, Editorial Porvenir.
- VEGA JIMÉNEZ, Patricia (2010), «Prensa y convulsión política en Costa Rica, (1930-1950)», *Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica*, 45 (abril-junio) [http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi\\_aff&id=2440](http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=2440) [Fecha de consulta: 18 de enero de 2018].
- VEGA OROZCO, Jesús (1940), «Pureza racial», *Surco*, I, 3 (12 de octubre), pp. 2-4.
- VIALES-HURTADO, Ronny José (1998), *Después del enclave 1927-1950. Un estudio de la región atlántica costarricense*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- «Vida cultural. Sociedad Española de Estudios Clásicos» (1954), *ABC*, 10 de enero, p. 48.
- VILLAVICENCIO, Susana (2005), «Republicanism and americanism. Domingo Faustino Sarmiento and the emergence of the nation civic», en Francisco Colom González (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico, tomo I*, Madrid: Frankfurt am Main, Iberoamericana: Vervuet, pp. 179-199.
- VÍQUEZ GUZMÁN, Benedicto (2011), «Recordando grandes maestros costarricenses. Constantino Láscaris Comneno» <http://heredia-costarica.zonalibre.org/archives/2011/01/recordando-grandes-maestros-costarricenses-constantino-lascaris-comneno.html> [Fecha de consulta: 18 de diciembre de 2017].

- VIROLI, Maurizio (1997), *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, Madrid, Acento Editorial (*Per amore della patria. Patriotismo e nazionalismo nella storia*, Bari, Laterza, 1995).
- VV. AA. (2003), *La huella editorial del Instituto de Cultura Hispánica. Ediciones Cultura Hispánica y otras publicaciones: estudios y catálogo (1944-1980)*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores: Fundación Mapfre Tavera.
- ZAMORA, Raúl (1940), «Hombres de la Conquista. Bartolomé de las Casas», *Surco*, I, 3 (12 de octubre), p. 11.
- ZIONA HIRSHBEIN, Cesia (1999), «El ensayo literario en Venezuela», en Hugo Cancino, Susanne Klengel y Nanci Leonzo (eds.), *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la Historia intelectual de América Latina*, Madrid: Frankfurt am Main, Iberoamericana: Vervuert, pp. 123-137.
- ZÚÑIGA, Gerardo (1990), «Un error histórico», *La Nación*, 26 de mayo.