

**Universidad de Costa Rica**  
**Sede Universitaria Rodrigo Facio**  
**Facultad de Letras Escuela de Filosofía**

**Memoria del Seminario de Graduación para optar**  
**por el grado de Licenciatura en Filosofía**  
*Pensamiento filosófico costarricense a través de un siglo*

**Sustentantes**

Bphil. Andrés Venegas Villegas

Bphil. Hannia Vega Garita

Bphil. Ricardo J. Herrera Luna

Bphil. Steven Leandro Coto

**Director**

Dr. Jethro Masís Delgado

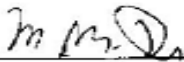
**Lectores**

Dr. Alexander Jiménez Matarrita

Dr. Sergio Rojas Peralta

16 de setiembre, 2022

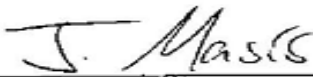
Esta Memoria de Graduación fue aceptada por el Tribunal Examinador de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado de Licenciatura en Filosofía



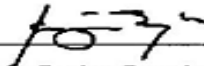
Dr. Mauricio Molina Delgado  
**Director de la Escuela de Filosofía**  
**Presidente del Tribunal**



Dra. Elsa Siu Lanzas  
**Representante del Decano de la Facultad de Letras**



Dr. Jethro Masís Delgado  
**Director de la Memoria**



Dr. Sergio Rojas Peralta  
**Lector de la Memoria**



Dr. Alexander Jiménez Matarrita  
**Lector de la Memoria**



Andrés Venegas Villegas  
**Sustentante**



Hannia Vega Garita  
**Sustentante**



Ricardo J. Herrera Luna  
**Sustentante**



Steven Leandro Coto  
**Sustentante**

## Resumen

Este trabajo se dedica a investigar la historia del pensamiento filosófico costarricense a lo largo de un siglo (1870-1970). Para ello, analizamos dos periodos de pensamiento: el liberalismo del siglo XIX y la actividad filosófica en la cultura de revistas a inicios del siglo XX, un debate sostenido entre Moisés Vincenzi Pacheco y Roberto Brenes Mesén (1917) y, finalmente, el pensamiento del filósofo José Alberto Soto. Con estas cuatro aproximaciones, se busca mostrar cómo, tanto antes como después de la creación de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, nuestro país ha tenido discusiones importantes e ideas filosóficas rescatables, pero muy poco estudiadas o, incluso, conocidas en nuestro medio, las cuales intentamos traer al frente de manera crítica en esta memoria.

En la primera aproximación, se aborda el pensamiento liberal del siglo XIX. En ella, mediante un método arqueológico, se buscarán las condiciones en las que surge este pensamiento liberal relacionado con una teoría política. Esta aproximación se divide en dos capítulos; en el primero, se abordan las condiciones que posibilitan el pensamiento liberal en sus primeros esbozos; en el segundo, el nacimiento de un discurso liberal distinto al que se ha llamado liberalismo fuerte. En conjunto, ambos capítulos mostrarán el discurso de una época en Costa Rica que facultó un saber al que llamamos pensamiento liberal.

La segunda parte está dedicada al desarrollo de la educación costarricense y las disputas que anteceden el surgimiento de la actividad filosófica en Costa Rica. Además, se identifica la filosofía a través de la lectura y la escritura, principalmente, la influencia de la familia Fernández Ferraz en el desarrollo de contenidos filosóficos, la cual va más allá del contexto institucional. La divulgación de la filosofía se transfiere a las publicaciones periódicas que estimulan el desarrollo

de la ensayística en Costa Rica, pieza fundamental en el programa educativo y la configuración del ideario liberal en ese contexto convulso de inicios del siglo XX, donde se desarrolla la Revista *Athenea* (1917-1920) y la joven Vera Yamunni Tabush (1917-2003).

En la tercera parte, se aborda una serie de intercambios entre Roberto Brenes Mesén y Moisés Vincenzi Pacheco, explorando además varias cartas y obras publicadas por ambos. Se propone una lectura hermenéutica sobre lo que cada uno parece comprender por filosofía a partir de dichos intercambios y las obras ligadas a ellos, haciendo evidente el contraste radical entre ambos pensadores. Específicamente, se parte del concepto de diálogo para extraer un balance, sosteniendo la tesis de que la filosofía se relaciona, ante todo, con una apertura al diálogo, tanto con el otro como del pensador consigo mismo y, en oposición al dogmatismo, más bien cerrado a tal posibilidad. Ideas de raíces socráticas rastreables en Vincenzi, en las que busca elaborar y mostrar como repercuten fuertemente frente al pensamiento teosófico de Brenes Mesén.

En la cuarta y última parte, se hace referencia al filósofo costarricense José Alberto Soto, quien propuso construir una metafísica de la persona. Inicialmente, en el primer capítulo, se quiere mostrar su acercamiento al personalismo, dadas las características de su propuesta filosófica, principalmente la idea de que la persona debe ser núcleo y punto de partida de todo. Asimismo, aunado a lo anterior, realiza una crítica al idealismo trascendental, desde Antonio Rosmini, porque considera que no existe la noción de persona en dicha tradición filosófica. Se acerca a la Filosofía de la Integralidad propuesta por su maestro Michel Sciacca para fundamentar su concepto de persona. En el segundo capítulo, se analizan las posibilidades de su propuesta de una metafísica de la persona desde su influencia teológico-cristiana y desde su concepto de persona.

## **Agradecimientos**

Por su colaboración y disposición de trabajar a nuestro lado, queremos agradecer al Dr. Jethro Masís Delgado. Despertó en nosotros curiosidad por la investigación del pensamiento filosófico costarricense.

También, agradecemos a nuestros lectores Dr. Alexander Jiménez Matarrita y Dr. Sergio Rojas Peralta, por el tiempo que nos otorgaron para leer esta memoria y por la guía de sus comentarios.

Finalmente, damos las gracias a nuestros familiares y amigos, así como a todas aquellas personas que contribuyeron de una u otra forma a la concreción de esta investigación.

## Tabla de contenidos

Introducción general.....	1
El discurso liberal. Textos y contextos del pensamiento costarricense en el siglo XIX.....	2
Introducción. <i>Un orden para el discurso</i> .....	3
<b>Capítulo 1. Formación de un discurso propio</b> .....	7
a. Del poder en general.....	7
b. Una pequeña parte de la monarquía.....	18
c. El contractualismo entre la libertad y el orden de las cosas.....	27
<b>Capítulo 2. Implantación de una conciencia de gobierno</b> .....	32
a. Gobernar, un plan de Dios.....	32
b. No hay más derecho que el positivo.....	44
c. ¿Qué es un liberal?.....	58
Conclusiones.....	63
Referencias.....	65
<b>Antecedentes, contexto y desarrollo de la actividad filosófica en Costa Rica. Filosofía en Costa Rica a inicios del siglo XX.</b> .....	68
Introducción. Filosofía en el desarrollo de la educación en Costa Rica.....	68
<b>Capítulo 1. Antecedentes de la actividad filosófica en Costa Rica</b> .....	73
a. Antecedentes y primeros programas educativos.....	73
b. La educación y la filosofía tras la independencia de Costa Rica. De la casa de enseñanza a la Universidad de Santo Tomás.....	76
c. La filosofía en medio de la disputa por la educación entre el gobierno y la iglesia tras el.....	80
Concordato de 1852.....	80
d. La filosofía en los inicios de la enseñanza media. Valeriano Fernández Ferraz y la filosofía.....	84
partir de la reforma educativa de 1869.....	84
e. La filosofía y la secularización de la educación hacia finales del siglo XIX.....	91
<b>Capítulo 2. Más allá de las aulas. El desarrollo de la actividad filosófica en Costa Rica a inicios del Siglo XX</b> .....	95
a. Imprenta, publicaciones periódicas y la filosofía en Costa Rica antes de 1870.....	95
b. La filosofía más allá de las aulas.....	100

c. La actividad filosófica en el contexto costarricense a inicios del siglo XX .....	106
d. Rogelio Sotela Bonilla, director de la <i>Revista Athenea</i> (1917-1918) y la divulgación de la filosofía durante la segunda década del siglo XX .....	111
e. La especialización académica de la filosofía .....	118
Conclusiones .....	124
Referencias .....	125
<b>La filosofía como posibilidad de diálogo: una lectura hermenéutica del intercambio entre Roberto Brenes Mesén y Moisés Vincenzi Pacheco .....</b>	<b>134</b>
Introducción: “El diálogo de los hipócritas” .....	134
<b>Capítulo 1. Un diálogo de distancias: Apuntalamientos provisorios .....</b>	<b>138</b>
138 a. Encuentros y desencuentros de un diálogo entreverado .....	138
b. Apuntalamientos provisorios .....	145
c. Diálogo de distancias en 1916 .....	153
<b>Capítulo 2. El ethos dialógico y el ethos monológico .....</b>	<b>163</b>
163 a. El ethos dialógico vincenziano.....	163
b. Gnoseología vincenziana .....	167
c. El ethos monológico.....	177
d. Gnoseología brenesmesianica.....	186
Conclusiones. ....	191
Referencias .....	197
<b>José Alberto Soto: Hacia una metafísica de la persona .....</b>	<b>201</b>
Introducción .....	201
<b>Capítulo 1. Personalismo en José Alberto Soto.....</b>	<b>203</b>
a. Personalismo.....	203
b. Crítica al idealismo trascendental .....	206
c. Metafísica de la persona .....	214
d. Hacia un nuevo concepto de persona .....	218

<b>Capítulo 2. Consideraciones acerca de la propuesta de una Metafísica de la Persona .....</b>	
<b>221 a. Influencia teológico- cristiana en la crítica al Idealismo</b>	
<b>Trascendental.....</b>	<b>221</b>
<b>b. Sobre el concepto de persona .....</b>	<b>229</b>
<b>c. La voz de José Alberto Soto .....</b>	<b>232</b>
<b>Conclusiones .....</b>	<b>237</b>
<b>Referencias .....</b>	<b>238</b>
<b>Conclusión general .....</b>	<b>241</b>
<b>Bibliografía general.....</b>	<b>243</b>
<b>Anexos. ....</b>	<b>258</b>
<b>Índice analítico.....</b>	<b>266</b>



## Introducción general

Existe y ha existido históricamente en el pensamiento costarricense una tendencia generalizada a la adulación condescendiente y acrítica de los próceres intelectuales de nuestro país. Tal señalamiento no apunta a una postura reaccionaria que pretenda ubicarse en el extremo opuesto del menosprecio, apunta más bien a que la adulación *per se* oculta u oscurece el pensamiento cual velo tendido sobre el mismo. Concretamente, esta tendencia adulatoria no es más que una fachada insustancial, la cual oculta y oscurece la posibilidad de un “tercer término” que pueda surgir en nuestro regreso a esos pensadores y sus ideas, culta y oscurece, además, la posibilidad de un diálogo genuino con ellos, siendo este un problema que aqueja de una manera u otra el tratamiento o, más bien, falta de tratamiento filosófico de muchos de los periodos y autores a ser estudiados en adelante.

La tendencia es la de observar a esos pensadores y sus ideas como meras reliquias, las cuales se sacan del olvido de cuando en cuando para mencionarles laxamente y sin realmente profundizar en ellas, lanzar unas cuantas alabanzas vacías y, subsecuentemente, volver a enterrarles en el mismo olvido o, por qué no, nombrar alguna escuela o colegio “en honor” a ellos. Contrario a todo esto, la verdadera estima se vería reflejada en un reavivamiento de las ideas, lo cual no quiere decir tampoco un recuento o sistematización de las mismas, sino un “encuentro de horizontes”, en donde las ideas del pasado entren en diálogo con el presente, abriendo la posibilidad de que surja algo nuevo, ese “tercer término”. Honrar a los pensadores al construir sobre las bases sentadas por ellos y poner así en movimiento al pensamiento gracias a ellos.

En este marco, “honrar” no es equivalente a adular o asentir condescendiente e irreflexivamente, “honrar” puede implicar también ser crítico y cuestionar. Debería pensarse más bien esta labor como aquella de los artistas plásticos, quienes hacen tributo a sus predecesores y

colegas al valerse de sus composiciones o paletas para elaborar nuevas obras de arte, manteniendo, pero a la vez desechando, reinterpretando y en todo ello, generando algo nuevo siempre, una suerte “*Aufhebung*” en el sentido hegeliano.

La presente memoria y sus cuatro partes intentan todas, desde diferentes ángulos, abordar el pensamiento costarricense bajo esta idea. Intentando generar nuevas discusiones a partir de autores y textos muy poco tratados o, en algunos casos, no tratados del todo en nuestro medio. Para ser más puntuales, no tratados en la mayoría de los casos desde una perspectiva críticafilosófica y a profundidad, en otros casos, tratados, pero bajo ese velo adulatorio o bajo un marco meramente exegetico.

Nos proponemos saldar la deuda pendiente de abordar temas poco analizados en un esfuerzo conjunto con el Núcleo de Investigación de la Filosofía en Costa Rica, al cual esta investigación está adscrita. En el NIF-CR, se promueve la investigación crítica del pensamiento filosófico costarricense y se procura la investigación sistemática de las ideas en los albores de la comunidad filosófica de este país, Costa Rica. Dentro de las investigaciones del NIF-CR, ya se ha realizado una que ha servido también como memoria de graduación, en torno al pensamiento de Constantino Láscaris, Roberto Murillo y Teodoro Olarte, esta memoria pretende continuar esta línea.

Saldar una deuda tal, no solo es una labor intelectual, sino también recopilatoria, ya que gran parte de las dificultades con las que se lidia al estudiar el pensamiento costarricense es de carácter material y de fuentes. Dicho problema es recurrente, dada la desidia característica de nuestro medio, en lo referente a la conservación y estudio de nuestra propia tradición filosófica.

## **El discurso liberal. Textos y contextos del pensamiento costarricense en el siglo XIX**

***Bphil. Ricardo J. Herrera Luna***

*Como toda idea es prolífica, como toda idea  
engendra o sugiere numerosos y  
trascendentales conceptos, dos o tres ideas  
explican un movimiento emancipador, un  
cambio político o social, una civilización,  
en fin.*

ANTONIO ZAMBRANA,  
La administración

### **Introducción. *Un orden para el discurso.***

En la historia costarricense, se puede marcar el inicio del periodo de gobierno liberal con el golpe de cuartel de abril de 1870, pues, aunque el liberalismo costarricense había tenido algunos momentos de mandato como con José María Castro, Braulio Carrillo o durante el periodo centroamericano, ninguno llevó a reformas como las realizadas durante las décadas de 1870-1914. Así que fue a partir de este año que los liberales costarricenses empiezan un largo periodo de gobierno con Tomás Guardia de iniciador, pero que con él no acaba.

En una lectura muy general, el liberalismo costarricense sintetiza un desplazamiento producido en la forma de gobierno, donde la oligarquía, en medio de un vaivén de golpes de estado, pierde el control, en manos de lo que se podría llamar una “aristocracia” del saber. Con la llegada de estos al poder, se inicia en el gobierno costarricense una época de cambios, sobre todo, posterior a la década de 1880, donde la morfología estatal entrará en reforma, principalmente educativas y de extensión de la salud pública; de la misma forma cambios en la arquitectura, el ocio, el arte o una serie de leyes que se han marcado como típicamente liberales: la prohibición de entrada de los jesuitas o, más adelante, le expulsión del obispo Thiel.

El periodo liberal se ha estudiado desde distintos lugares y en distintas regiones. Para quienes analizan el tema, no les será extraño afirmar que los gobiernos de los liberales en Latinoamérica fueron una mutación en la que se estableció un nuevo orden en el campo del saber político, pues fueron la toma del poder de un discurso que, a lo largo del periodo de vida independiente, trató de encontrar un equilibrio y una regularidad inapelable, habría que decir, en la forma en que el poder era administrado.

No obstante, para suscribir tal lectura del liberalismo en Costa Rica, es necesario definir primero ciertas condiciones en las que se establece una forma a partir de la cual los liberales piensan la administración del poder. Ahora bien, ¿cuáles son estas condiciones?, ¿podría sostenerse que estas forman un discurso de cierta regularidad? Con la respuesta a esas preguntas se desea suministrar el orden del discurso al que podríamos llamar política liberal. En suma, se busca rescatar para la historia del pensamiento ese lugar donde se viene a depositar, algo así como las formaciones de un saber, que fundamentan el movimiento de una manera distinta de gobernar. En tanto, aclarar ciertas cuestiones, cuando se habla de liberalismo costarricense en el siglo XIX, ¿de qué se habla?, ¿cuál es ese orden político unitario que se cree reconocer de un solo vistazo? y ¿cuáles sus límites y sus causales de emergencia?

Se debe aclarar que, aunque la forma de estas preguntas y su planteamiento podría hacer creer al lector que existe algo así como discurso liberal homogéneo, debe percatarse, con solo ingresar a las fuentes, de que no se puede hablar de una idea homogénea y de evolución lineal de lo entendido por liberalismo costarricense del siglo XIX. Así, lo que se dará en este escrito es una rueda de pensamiento, un despliegue a través de ciertos discursos, en un cierto periodo determinado, lo cual constituyó un distinto campo del saber político en la Costa Rica del siglo XIX al que llamamos liberalismo.

Después de un acercamiento a las fuentes mismas de dicho movimiento, se considerará muy simple tratar esta articulación política como un proyecto unitario, de un solo enfoque. Al hablar de una historia de las ideas liberales o, mejor dicho, de una arqueología de estas, no se puede pretender, desde la lectura de un investigador, que un pensamiento como el liberalismo se disuelva en una masa simple, pues muchos discursos políticos pueden ser contemporáneos, unos sobrevivir a otros y algunos, inclusive, no acabarse nunca o volver cuando ya se creían extintos. Lo que se encontrará en este estudio es entonces un vistazo de la teoría política costarricense del siglo XIX como un eterno laboratorio de ensayos, del cual surgió una corriente de gobierno a la que se le llamará Liberalismo fuerte.

Por su parte, lo esperado por encontrar en respuesta a las preguntas ya planteadas es entonces una descripción crítica de la causalidad de ciertas ideas políticas en la Costa Rica del siglo XIX. Una causalidad, hay que aclarar, no precisamente excluyente, ya que se hallará aquí discursos que pueden ser considerados no liberales, como los de Thiel, por ejemplo, pero esenciales para entender la manera en la que el gobierno y el Estado se pensó en Costa Rica en la época liberal, solo al pasar por ellos se podrá llegar al objetivo propuesto.

La necesidad de abordar distintos discursos de una época específica radica en que este trabajo es un método arqueológico aplicado a un discurso específico. Con las preguntas planteadas se intenta, en resumidas cuentas, buscar el *a priori histórico* del liberalismo fuerte y, este método, no podría excluir los discursos que le son concomitantes.

Además, se verá en este trabajo que el liberalismo en Costa Rica tiene muchos y variados periodos. Por liberalismo fuerte, se entiende el periodo de gobierno de 1882 a 1914, periodo conocido por el auge de los pensadores de la “Generación del Olimpo”, quienes estaban en el poder o muy cercanos a él e influyen con su pensamiento a las políticas públicas. Es de esa manera de

pensar el Estado y la política que se busca su *a priori histórico*, es decir, más que describir qué es el liberalismo, se sigue las regularidades y necesidades históricas de una época donde se facultó el saber liberal, pero que, a lo interno de ese mismo saber, queda totalmente ajeno. Así mismo, por *a priori histórico* se entiende lo mismo que la teoría de Michel Foucault (2018). A saber, un concepto heredado de la tradición crítica kantiana que pretende determinar la positividad de un discurso, las condiciones que le hicieron posible aparecer en un determinado momento, es decir, el conjunto de condiciones históricas que hacen posible la formación de un discurso o el surgir de una ciencia en un cierto periodo determinado. *A priori histórico* es un fondo a partir del cual pueden aparecer,

1

deshacerse, fusionarse o desaparecer las ciencias, las filosofías, etc.

El tema central en este trabajo es entonces más que el del liberalismo, el de las relaciones, aquellas que puede haber entre la teoría política liberal, las condiciones de ejercer el control político en las cuales surge y las relaciones con teorías políticas del mismo periodo. No obstante, esto no quiere decir que entre las teorías consideradas liberales y las otras aquí analizadas haya una igualdad política, lo que se pretende es que este trabajo ayude a ver cómo los enunciados y las prácticas políticas no son aisladas la una a la otra, sino que más bien se articulan.

1

No se entienda que este *a priori* responde a condiciones lógicas, o como en Kant, condiciones de formación para los juicios epistemológicos. Pero sí, como el *a priori* trascendental, es condición que posibilita la aparición de un algo, en este caso formas discursivas.

Se entiende entonces lo afirmado más arriba, procurar un estudio de las condiciones en las que surge este pensamiento liberal como una teoría política. Así, la necesidad de este estudio se encuentra en una sencilla razón: se ha sostenido que los liberales costarricenses importan ideas europeas y las aplican a Costa Rica tal cual. Razón por la que se desea sugerir una tesis alternativa,

que en Costa Rica surgió un discurso liberal propio a partir de sus condiciones históricas, inspirado por las ideas del liberalismo europeo, lo cual es innegable, pero propio, no impuesto a la manera de *El jaúil* de Max Jiménez, sino una práctica articulada en la región.

Por otro lado, la religión y el liberalismo son solo una vertiente de las tantas brechas en las cuales el seguimiento del propósito aquí planteado se abrió camino. En este mismo periodo, nace en Costa Rica la literatura, la pintura, entre otros temas que pudieron ser analizados junto al discurso político. Pero, se hace imposible estudiarlos a todos, ya que, de hacerlo, más que una simple arqueología sobre la teoría política de una época, estaríamos describiendo todo un sistema de formación.

Para finalizar, no se entienda que se busca en este trabajo pasar por un método historiográfico preciso para estudiar el liberalismo, no interesa aquí reconstruir históricamente lo que podría llamarse una élite intelectual en contra los Montealegre, los Jiménez u otros; mucho menos aún una historia totalizante en la que se pretenda describir el progreso de la razón o la conciencia liberal. Lo que se busca es definir cómo la teoría política del liberalismo fuerte fue posible en la Costa Rica decimonónica, es decir, la sedimentación del discurso al partir de la cual esta se construyó.

## **Capítulo 1. Formación de un discurso propio.**

### **a. Del poder en general**

Se inicia por la revolución de abril de 1870. Sus pormenores ciertamente no son ajenos a la historia, como el hecho de que Tomás Guardia encabezara las armas, Bruno Carranza como el político encara el movimiento y el atrincheramiento entre carretas. Si la descripción del momento

interesara, se puede ver en los manifiestos que circulan el 27 de abril, de parte de Guardia y Carranza, que se detallan las causas de la sublevación o, en su mismo programa presentando a Carranza en sustitución de Jesús Jiménez como el presidente de la República y a Tomás Guardia como comandante general. Sin embargo, interesa más a nuestro propósito, sobre todo porque lo que es entrever las ideas de la revolución misma, es ver una escena rescatada por Constantino Láscaris en su *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica* (1983) sobre el hecho.

Cuando Láscaris (1983) trata de describir las ideas en la función del estado costarricense desde la segunda mitad del siglo XIX hasta 1902, nos relata esta escena que ocurre muy poco tiempo después de la revolución, en mayo de 1870. La describe también Lorenzo Montúfar, en sus *Memorias Autobiográficas* (1988), de hecho Láscaris la rescata de él. Sin más, la escena es esta: una de sus primeras acciones como legislador en el nuevo gobierno liberal que había derrocado a Jiménez, dice Montúfar, tiene lugar cuando un extranjero protestante, según Láscaris, muere el 19 de mayo de 1870 en, lo que era entonces, la villa de Atenas. El cuerpo de dicho protestante es enterrado en un potrero, ya que el cura de la iglesia de la Villa de Atenas se niega a darle una sepultura eclesiástica por su condición de no católico. Los cementerios, en ese entonces, eran de propiedad y diligencia exclusiva de la Iglesia Católica.

Apenas cuatro días después del inhóspito entierro y a raíz de este hecho atroz para la visión de un liberal como Lorenzo Montúfar, se proclama, gracias a él, que “en todas las poblaciones, cabeceras de provincia y de cantón haya un sitio costeadado por la república, para inhumaciones de cadáveres de naturales y extranjeros de religiones distintas” (Montúfar, 1988, p. 268).

Esta escena, parte de la toma liberal del poder de 1870, pues describe la manera en que, por vez primera, en Costa Rica le están arrebatado a la iglesia el poder sobre el destino de los cadáveres. A partir de ese momento, todas aquellas personas que no pertenezcan a la creencia cristiana católica



y romana pueden edificar, a su costo, capillas o templos, o lo que consideren necesario para el entierro de sus difuntos. Además, darle a estas capillas y templos la forma que deseen y consideren más conveniente (Montúfar, 1988).

Desde luego, el hecho proclamado por Lorenzo Montúfar es censurado ampliamente, pues se trata de una conducta antirreligiosa. Sin embargo, explica Montúfar en su descripción del hecho, que en su comunicación con el mismo Marqués de Belmonte, queda evidenciado cómo el Papa daba aprobación a su conducta, pues considera que los pontífices de Roma son aún más liberales que los pontífices que hay en Centroamérica (Montúfar, 1988).

En este simple acontecimiento, Láscaris lee una contradicción en la forma en que el gobierno liberal está organizando el Estado. Dicho autor considera que pese a que el gobierno de Tomás Guardia inició con una fuerte tendencia liberal, fue cediendo y mostró una evolución hacia el resguardo del equilibrio con la Iglesia. Ello es evidente, el gobierno de Guardia al implementar una nueva constitución en 1871, poco cambia con la de Jesús Jiménez de 1869, hay, sin embargo, algo más importante para nuestros intereses que detallar aquí lo que se podría considerar un declive

2

de la teoría liberal desde su concepción clásica : este acontecimiento simple es la entrada del poder político a un ámbito que hasta ese momento no le era propio, al menos no en Costa Rica, la protestad del gobierno civil de discernir sobre la suerte, destino y tratamiento de los cadáveres.

La muerte siempre ha sido vista como el momento en que se cambia de ámbito del poder, se pasa de un poder temporal de abajo a un poder total de arriba, un cambio del rey a Dios (Foucault, 2001). Tal eventualidad –no podría ser más que del dominio de la Iglesia, ella es, al fin de cuentas, la encargada de asegurar el tránsito de las almas a los dominios de Dios. Sin embargo, este acontecimiento, en el siglo XIX costarricense, muestra que el concepto de la muerte deja de

ser uno de los dominios de la Iglesia para convertirse en una eventualidad de interés social: la muerte, de una persona que no profesó la religión no deja de presentar problemas, de índole civil y al Estado le acontece arreglarlos.

¿Por qué empezar este estudio describiendo ese hecho, que parece más de un interés histórico, es decir, historia de la muerte en Costa Rica? La escena tiene una consecuencia importante de marcar, es decir, esta eventualidad, simple si se ve en solitario, evidencia en lo que consistió el hacer político en el siglo XIX costarricense. Inclusive, es probable que puede extenderse a la forma de hacer política de toda Centroamérica, pero ello no es de nuestro interés, solo el caso de Costa Rica.

La forma de hacer política en la Costa Rica del siglo XIX es ilustrada a la perfección por esta simple eventualidad, pues esta manejaba dos esferas del poder más o menos delimitadas.

Primero, tenemos algo a lo que podríamos llamar un poder político o poder civil. Segundo, para la

2

Definición de Láscaris que no comparto, pues poner al liberalismo en una explicación esquemática y cuadrada no ayuda en nada a entrever lo complejo que es el movimiento.

política costarricense del siglo XIX, hay otra esfera aparte, que es una especie de poder de pastoreo, de cuidado de las almas principalmente, este es el poder de religión o poder eclesial. Tanto la Iglesia como el Estado tenían, o al menos así debían funcionar a como se estaba entendiendo en la política costarricense del XIX, su propia esfera de inferencia.

Esta forma de leer el ejercicio del poder no es una invención costarricense, ni siquiera es una genialidad del liberalismo por sí mismo, en las formas de establecer el gobierno, donde se puede considerar la genealogía del liberalismo clásico, se había delimitado ya esa manera de ejercer el control en el transcurso de años, argumentaciones y disputas. Por ejemplo, una de las más

antiguas fuentes en la genealogía del liberalismo, el republicanismo del Reino Unido del siglo XVII, al impulsar un gobierno o una *Commonwealth*, con Harrington (1992) marca, con la constitución escrita como fundamento del poder estatal, una separación de poderes, en la cual el derecho de gobierno sobre las gentes no viene otorgado por la unción de Dios, sino que se debe al constitucionalismo, al contrato mismo de los hombres. Así se garantiza la libertad de la religión, como una esfera aparte y, con ello, cabría decir, cualquier posible influencia de lo religioso en el poder que los hombres han constituido y otorgado por sí mismos.

Con Harrington, la república que prescinde del poder de Dios quedaba solo como un presupuesto teórico, una utopía como pudo ser leída en el momento. Pero, después de la revolución gloriosa de 1688, la separación de poderes fue todo un hecho, y el poder más que debérsele a Dios, como en la monarquía absoluta, se le debía, ya en lo real y no en lo teórico, al parlamento constituido por gracia y voluntad de las gentes. Así, se puede llegar a una filosofía política como la de Locke (2005), en la que el problema de Dios, si lo ponemos en comparación con la teoría política de Tomas Hobbes, por ejemplo, es ajeno a la forma de organización del Estado.

En Locke, no se habla ya de la naturaleza devenida de Dios y su posibilidad de formación de un estado cristiano; sino que se empieza a explicar cómo las gentes tienen atributos naturales que han nacido con él, con la total ignorancia hacía los designios de Dios. Las gentes son naturalmente libres y en su naturaleza tienen el derecho a la propiedad, el Estado es incapaz de violarla, más aún, gracias a ella, se puede fundar un estado. Dios, está ausente de la ecuación, es la libertad del individuo la que aparece como fundamento de todo el sistema de la política. Su poder, el divino, ha quedado en otro ámbito.

Esta razón de gobierno de los Estados del siglo XVII y XVIII es la que tiene eco en la Costa Rica del XIX. No se puede seguir tal cual al pie de la letra, es obvio, hay que guardar las

distancias del caso, pero en la segunda mitad del siglo XIX costarricense, se sabía que el gobierno en el que tenía autoridad la iglesia y el gobierno de las gentes se desarrollaban en esferas distintas. Se ve en la escena rescatada que el gobierno civil se presenta totalmente aparte de lo que sería el mando donde tiene facultad la iglesia. Pero aún hay un segundo aspecto que nos demuestra la escena rescatada: los límites de cada una no eran claros. O, mejor dicho, su ámbito de inferencia no estaba delimitado. Por eso la proclamación de Montúfar deviene como problema.

Pareciera que estamos definiendo esta concepción del gobierno en Costa Rica por pura habladería, sin ejemplificarlo más que en un solo caso real. Pero, esta argumentación resalta a la vista al solo introducirse en el estudio de teorías políticas del siglo XIX. Por ejemplo, Juan de Dios Trejos (citado en Láscaris, 1983, p. 130) en la última década del XIX, afirma, que la Iglesia hace política, pues piden de vuelta lo que les ha sido arrebatado por las reformas del gobierno liberal, así, una vez devueltos los cementerios, el matrimonio y la enseñanza religiosa, dejarán de lado la esfera civil del gobierno y se centrarán en sus propios ámbitos, pero en este reclamo se nota la pugna entre dos poderes.

Aún más, se ve en Domingo Rivas (citado en Láscaris, 1983, p. 124) , en 1884, el año de las grandes reformas de los liberales, que argumentaba que ni el soberano pontífice, ni ningún monarca pueden tener poder ilimitado, estos se hallan limitados, ya que no emanan directamente de la voluntad de las gentes, sino del poder omnipotente. Ambas esferas, Estado e Iglesia, al final de cuentas, deben limitarse a los designios de esta autoridad omnipotente.

Ambas esferas, dice Rivas, son limitadas. He ahí el meollo del problema ya señalado más arriba, la segunda acepción del caso de la muerte del extranjero: el problema de los límites. Y es que en esta explicación al ser dos las esferas del poder, no es ninguna de ellas soberana. Al estar

delimitadas por otro, no se puede predicar de ellas soberanía. El soberano debe ser otro, un poder al que ambas se deben. Su respuesta no se encuentra más que en Dios.

Ambas, al deberse a Dios, corresponden justificar su ejercicio del poder ante él. He aquí una diferencia con las fuentes inglesas clásicas del liberalismo, un problema con el que se encontró el liberalismo costarricense de las primeras décadas, ya que no solo la iglesia va a afirmar que se debía al poder a Dios, como única fuente soberana, sino que, por necesidad de explicación, también lo hacía la argumentación del liberalismo, ejemplo de ello es Lorenzo Montúfar.

Montúfar consideraba, en su polémica con los jesuitas y en su primer intento de entrada a Costa Rica, que el poder emana solo de Dios. Con “dad al César lo que es del César”, considera Montúfar, Jesús inviste al Estado de poderes a los que la iglesia no le compete, tanto, así como a la iglesia de poderes ajenos al control estatal. Pero ambos, son investidos por la divinidad. O sea, que ambas esferas del poder, se pueden ver en la concepción de Montúfar, deben su posibilidad de gobierno a Dios, es gracias a él que el poder existe. Al no ser soberanas ninguna de las dos esferas y al estar más bien limitadas, se entiende que el poder no deviene de sí mismas, sino que son regentes por una voluntad de otra parte, algo que debe ser el soberano verdadero.

Esta concepción de Montúfar explica el porqué puede darse una polémica con la compañía de Jesús en 1872, el debate viene del punto en común: Montúfar, tanto como la compañía de Jesús, creía que el poder devenía de Dios; sobre la forma de dividirlo era que tenían discrepancias. Montúfar creía que los representantes de la compañía de Jesús violaban la naturalidad del poder emanada de Dios, pues trataban de intervenir en los asuntos que eran propios naturalmente (designados por Dios) del gobierno civil. Los jesuitas, consideraba Montúfar, al pretender que el Estado responda a lo religioso, disuelven todas las bases fundamentales de las constituciones modernas y esto era para él una monstruosidad no instaurada en la alianza de Dios con los hombres,

sino, impuesta por una iglesia ultramatona (Montúfar, 1872<sup>2</sup>), una iglesia que pretende más de lo que naturalmente le fue investido.

3

Montúfar considera que las expulsiones reiterantes de la compañía de Jesús se deben a que no saben distinguir su lugar en el poder. El Papa tiene facultades espirituales especiales, pero él no es un rey. Al afirmar esto, argumenta Montúfar, no se aborrece al Papa, más bien, se aborrece a Dios si se llegara a afirmar lo contrario (Montúfar, 1872<sup>2</sup>). Darle superioridad de poder al Papa sobre el Estado, es algo que destruye en su esencia lo que Dios ha querido. Ni el Papa con la iglesia, ni el Estado son poderes soberanos, un poder único no es la voluntad de Dios, en quien residiría la soberanía (Montúfar, 1872<sup>2</sup>).

3

Los jesuitas no estuvieron instalados en Costa Rica de manera permanente antes de 1875, ni en la colonia ni después de la independencia, aunque si lo estuvieron en Guatemala. Con la llegada de la independencia, y de las ideas liberales a los gobiernos centroamericanos, la compañía de Jesús, es expulsada de países como Guatemala y El Salvador; tiempo antes, fueron también expulsado de España. Al ser expulsados de Guatemala y El Salvador, en 1872, solicitan entrada a Costa Rica sin que se les deje siquiera bajar al puerto de Puntarenas, Montúfar, publica una serie de opúsculos en su contra manteniendo una polémica con el Padre León Tornero, la aquí rescatada. En esta, Montúfar reafirma que la esfera en la que el estado ejerce su poder es independiente de la iglesia y que los jesuitas, aborreciendo a Dios, amenazan esa independencia de ambos poderes. Independencia que es naturalmente designada por Dios.

Se puede extraer de su lectura como lo que hay en verdad que el poder de la iglesia y el poder del Estado son temporales, en comparación con la que es la autoridad eterna de la que devienen y ambos contienen, entonces, ciertos límites. El problema que para Montúfar presenta la compañía de Jesús es querer violar los límites. Es ello lo que les reclama. Uno de esos límites es, por ejemplo, el poder de quitar la vida. Montúfar, un fiel opositor de la pena de muerte, considera que ni el Estado y menos aún la iglesia, pueden ejercer el poder sobre la muerte. Sin embargo, para la compañía de Jesús, denuncia Montúfar, el Papa puede mandar a matar ya sea a llanos o

gobernantes, pues la compañía de Jesús considera que él tiene poder sobre la vida y sobre la muerte (Montúfar, 1872<sup>1</sup>).

Para Montúfar, la entrada de los jesuitas a Costa Rica se debe prohibir, porque esa orden es monstruosa a la división y al ejercicio natural del poder. En resumen, su argumento es que quieren invadir el poder político y dividir así la esfera del poder espiritual de la esfera del poder temporal por la imposición de un poder soberano en la tierra que repugna a Dios. Tal invasión, se da en contra de lo que afirma Jesús en su palabra, ya que este aquí ha hecho la separación de poderes.

León Tornero plantea una polémica a Montúfar y, defendiendo la visión jesuítica de la cuestión del poder, considera que el Papa no es que quiera invadir la esfera del gobierno político, esta tiene su propio ámbito de autonomía, pero, al ser la autoridad suprema del alma de todos los católicos, la iglesia debe tener una independencia que sea lo suficientemente extensa para cumplir con su designio de salvar las almas. Independencia que se traduce en que el Papa, por mandato divino, puede intervenir en ciertos asuntos del “dominio de los hombres” (Tornero, 1872).

La política para Tornero no se escapa a la esfera de dominio de la iglesia: siempre que una ley sea injusta, o atente contra la moral, el Papa debe intervenir para condenarla y prohibirla (Tornero, 1872). Por tanto, en su poder debe haber pertinencia a censurar todo aquello que atente contra la salvación de las almas (Tornero, 1872). Es total autoridad del sumo pontífice “declarar si las leyes se conforman con las leyes eternas de la moral y la justicia” (Tornero, 1872, p. 17). En opinión de Tornero, la postura de Montúfar era la total postura de un impío, que reniega de la autoridad de poder del Papa, concedida por Dios y heredada por todos los sucesores de San Pedro. No por ello llega a negar que el poder civil puede tener una cierta autonomía, pero la demarca en un ámbito distinto del que lo está haciendo Lorenzo Montúfar.

En las intervenciones de Tornero, la iglesia, por la figura del Papa tiene, por derecho divino, la potestad de ejercer un poder sobre las gentes casi total. Su deber fundamental, con Dios es el de ser el líder de las almas: es responsabilidad de la iglesia el procurar que las almas, en su paso por este ámbito temporal, lleguen al poder eterno, sean salvas y alcancen la vida eterna, así que, es también injerencia de la iglesia el dominio del poder temporal, siempre y cuando se pretenda hacer de él un camino a las almas salvas. Siempre que se trate de librar del pecado, la iglesia tiene toda la autoridad divina de intervenir.

Lo que es importante hacer notar en esta disputa es lo que se dijo anteriormente, la diferencia del liberalismo costarricense en sus primeros años y centro de la discusión: nunca niegan, ni el liberal Montúfar, ni el católico Tornero, el poder devenido de Dios. La autoridad eterna es un común desde el cual ambos pueden permitirse debatir. Aún más, el debate no está nunca centrado en la autoridad que deviene de Dios, lo está en juego durante la polémica de los opúsculos, lo que permite el debate de ambos autores es ver quién tiene la correcta interpretación de la voluntad inapelable divina. ¿Cuál es la correcta demarcación de límites y quién ejerce el poder de la forma que más agrada a Dios y según sus designios? Esta es la pregunta de fondo que puede sostener todo este debate.

Mientras Montúfar sostiene que, por voluntad del mismo Jesús, el Estado debe ser independiente de la iglesia “al César lo que es del César” (Mateo 22, 15-21) y esta, bajo ninguna razón, debería intervenir en sus mandatos; por su parte, Tornero afirma que la iglesia nunca ha siquiera pensado en intervenir en el gobierno de los hombres, sino que el gobierno de los hombres ha intentado meterse en el camino de las almas hacia Dios y ha intentado truncarlo. La iglesia, entonces, solo defiende la esfera de poder que naturalmente le fue dada. El verdadero fin de la iglesia, según Tornero (1872), no es el gobierno de los hombres, sino la salvación de las almas.



Pero, para llevar las almas al poder de lo eterno, la iglesia, necesita medios para ejercer su poder, medios del poder temporal, por lo que es voluntad de Dios que la iglesia sea conciencia también del gobierno de los hombres: la finalidad no es el poder, el fin es el bienestar del alma.

Volvamos ahora al primer planteamiento, el ejemplo del cadáver. Aunque el cuerpo privado de vida se muestra como un asunto concerniente al gobierno de las gentes, la iglesia, aún en las argumentaciones de la política costarricense del XIX, tiene la potestad de cuidar las almas para que estas alcancen la vida en la eternidad, y el cadáver es una de las formas en que se hace. pues en su entierro se abre el paso a lo eterno. Por lo visto ahora, se puede intuir por qué el cadáver fue un problema, entender por qué lo vemos como un ejemplo principal: en él, las esferas de gobierno no se lograban separarse del todo. Ahora vemos el porqué: los designios de Dios no son para nada, y están muy lejos de serlo, algo que podamos eliminar de la justificación del poder. Tanto para el liberalismo como para la iglesia, los designios de Dios deben ser tomados en cuenta. En una argumentación tal, la iglesia tiene un lugar justificado desde el cual reclamarle con legitimidad al gobierno de las gentes cuando crea que sus políticas atentan contra la voluntad de la autoridad suprema.

Este caso del cadáver es paradigmático porque, no es que en él haya un conflicto entre un antiguo orden de poder eclesial y una nueva forma de entender el control de las gentes basada en la racionalidad pura apegada al conocimiento liberal, sino porque en él se muestra cómo dos caras del gobierno de los vivos se cruzan en un ámbito que les es, por su manera de justificarse mediante la voluntad de Dios, propio a ambas. La muerte, el momento en que la vida cesa de existir y se transita hacia el dominio de poder de Dios, pareciera ser un asunto de la iglesia. Pero, si el cuerpo no se encuentra más atravesado por un espíritu y se convierte en simple carne, más aún, carne que

presenta un problema, la cual debe ser tratada, se vuelve problema también de la jurisprudencia del Estado, entonces ¿cuál es la voluntad de Dios con respecto a su destino?

Desde este marco de argumentación que se describe para empezar, no es posible llegar a una respuesta, a una delimitación clara agradable al liberalismo, ni a la iglesia. Esta problemática del cadáver presenta que la separación de estas esferas, para la política costarricense del XIX, va a ser un problema, por no decir, el problema que la funde. El cadáver aparece como fondo de un poder que se manifiesta entre dos esferas, donde es clara su separación, pues ambas gobiernan lugares distintos, pero sin una claridad de cómo hacerlo por la forma fundante que dan del poder.

Por esta forma en que se funda y se justifica la administración del poder, el liberalismo del siglo XIX costarricense, aunque se separa de la iglesia, no logra perfilarse tan distinto a ella como lo hicieron, ni siquiera las teorías liberales clásicas, sino las teorías clásicas inglesas de gobierno que sirvieron de génesis para el liberalismo clásico. Por lo anterior, ¿qué determina y funda estos discursos para que sean así?, ¿cuáles son sus condiciones propias de anclaje? o ¿por qué en estas teorías políticas es Dios el garante de todo poder?

#### **b. Una pequeña parte de la monarquía**

Hay un cierto consenso en que, luego de la independencia de las Américas, la Iglesia Católica se encontró en un periodo de crisis al verse frente a lo que podría llamarse las ideas del liberalismo. Lecturas como la de Esteban Sánchez Solano (2014), por ejemplo, marcan la iglesia como una estructura colonial que se encuentra en pugna frente a, lo que parece ser, un nuevo orden de poder creciente en la historia de las ideas. Para este autor, la entrada del liberalismo como el enemigo de la iglesia creó una conflictividad con el Estado “que planteará la reforma estructural

como una necesidad histórica, y por el otro, la iglesia que observará en todo momento un cuestionamiento a su labor doctrinal y moral” (Sánchez, 2014, p. 604).

En este mismo escenario, el estudio del poder liberal de Claudio Vargas (1991), intitulado *El liberalismo, la iglesia y el Estado en Costa Rica*, indicaba que la aparición del liberalismo en la esfera social costarricense implica toda una reconfiguración de las esferas del poder que administran el país. Vemos como el poder liberal, al intentar reconfigurarse a sí mismo para iniciar con la labor de ejercer el señorío en la nación, no busca nunca eliminar el auxilio de la iglesia, este será siempre presente en el modo en que se va a ejercer el poder de la nación, pero los liberales buscan reducir su esfera de control (Vargas, 1991). Para enfrentar este escenario, afirma Vargas (1991) que la iglesia se proclama a sí misma como la única “conocedora de la voluntad de Dios, lo cual la coloca en una importante situación intermedia entre la sociedad y la voluntad de Dios” (Vargas, 1991, p.114). Es decir, la iglesia sostenía que no son los liberales los que deben demarcar su ámbito de acción, sino, que es ella la que debe demarcar, al contrario, los límites y guías del gobierno civil, al ser la “única intérprete de la voluntad divina, está en el deber de señalar la licitud de los mandatos civiles” (p.116).

Martínez de Codes (1992), para dar un ejemplo más amplio, considera que la iglesia, en el periodo liberal de toda América Latina, se volvió más polémica, más agresiva, pues se vio excluida de un poder político que, salvo excepciones, le era hostil (p.258). Estas lecturas apuntan al papel que tradicionalmente se le ha puesto a la iglesia costarricense decimonónica como guardiana de la moral. Se ha concluido, vemos aquí, que la iglesia interviene en el poder civil, se vuelve ultramatona, al considerar que el pensamiento moderno está restringiendo su esfera de poder, el dominio de la moralidad que pretende salvar el alma.

La legitimidad del enojo de la iglesia, radica en que están mermando su poder, como lo indicaba Vargas (1991), pues, con sus reformas y ataques, los liberales reducen la posibilidad de salvación de las almas, que es su razón de ser, argumentación vista en Tornero (1872). Pero, debemos tener presente que no parece haber en los políticos, anterior a 1870, la intención de aplacar y acabar con la iglesia como guardiana de la moral y guía del alma. Inclusive, que esta pretensión se dé alguna vez es dudoso, pues si se da, no se sostiene durante mucho en el tiempo.

Sin embargo, para este trabajo más que un ataque del Estado a la iglesia, lo que nos ha interesado ir construyendo es una pugna, en la que el gobierno de ambas esferas se encuentra en una situación compleja de límites. A diferencia de los estudios citados, lo que nos preguntamos, más que cuál fue el papel de la iglesia ante los ataques recibidos por el liberalismo, es ¿por qué razón ambas esferas del poder se encuentran en la encrucijada del cómo desplegar su campo de autoridad con la total satisfacción de que este será autónomo, libre y nunca será dañado, en sus pretensiones por otros? La iglesia sostiene que el poder del Estado será libre siempre y cuando, en su ejercicio, no condene las almas de los fieles, mientras que el poder estatal argumentará que en su esfera no debe intervenir nadie, pues esto atenta contra los mandatos mismos de Dios.

Así, aunque no negamos nunca las tesis citadas sobre el liberalismo, para el objetivo que buscamos, más que argumentar que este pensamiento al que llamamos liberal desentraña una pretensión de arrancarle poderes a la iglesia, hemos visto cómo la retórica liberal es más parecida a la defensa de los mismos eclesiales y ambas se encuentran en pugna, pues, se pretende llevar un gobierno civil según lo que Dios ha mandado, con una división de poderes que, no es más que la voluntad del mismo poder eterno, pero sin saber claramente cómo ponerla en práctica.

La lectura realizada nos permite señalar algunos puntos ciegos en lo que ha estudiado hasta ahora en la historiografía. Primero, la iglesia en el siglo XIX busca, al igual que el liberalismo, no

solo defenderse de los ataques recibidos a su autoridad, sino también delimitar el correcto devenir del gobierno de una nación moderna. Segundo, el liberalismo busca, al menos en esta época, al igual que la iglesia, establecer el gobierno de acorde a lo que Dios ha mandado. Ambas esferas, buscan solo establecer lo que creen es la mejor forma de gobierno, su interpretación de ello. Tercero, que esta disputa entre la iglesia y el liberalismo se dé, como la hemos marcado en los debates de los jesuitas con Montúfar y en los trabajos citados, lo cual nos permite ver que el sistema de gobierno está en crisis de legitimación. Si hay una disputa en torno a los límites y la legitimidad del ejercicio del poder es porque este ha perdido, por así decirlo, su positividad. Este debate, no hace más que mostrar un ansia por restaurar una positividad perdida en la forma en la que la autoridad se ejerce. Este tercer punto es necesario verlo más a fondo.

El debate entre los liberales y la iglesia prueba que durante el siglo XIX costarricense existe un periodo en el que se empezó a pensar de una manera diferente. Se abre algo parecido a un agujero en la legitimidad de los poderes del gobierno, en el que, en un lado, el gobierno civil y en otro, la iglesia, tratan de demarcar su origen como intérpretes de la voluntad de Dios, único poder legítimo. El problema que se plantea parece ser llevado al límite, el ejercicio del poder dejó de ser algo natural. Necesitaba de nuevo una justificación y una legitimidad. ¿Por qué? Porque el poder, si descansaba sobre algo que lo autorizaba y lo hacía vigente, ese algo ya no está más, por eso los debates: lo que justificaba el ejercicio del poder, es decir, las condiciones y las formas que hacían coherente el ejercicio del gobierno están en duda o, más aún, está en duda toda la esfera de legitimación del poder de unos civiles sobre los otros.

Entonces, la pugna a la que se dedicará el debate que mantendrán los llamados liberales con la iglesia va a legitimar la construcción de un poder que encuentre su justificación de ejercicio en el interior de esta crisis. Esta tesis nos guiaría a pensar que, en contra de lo comúnmente

estudiado, lo moral, sobre todo cuando se estudia el pensamiento de la iglesia, no es el problema más profundo del pensamiento del XIX en esta época, aunque sí es una de los más visibles. Lo más profundo, el suelo sobre el cual casi todos los debates del siglo XIX en torno a la política están constituidos, es la legitimación del poder. La legitimación del ejercicio de gobierno por alguna anónima razón se encuentra en entredicho.

Ahora bien, ¿qué permite a una discusión tal desarrollarse?, ¿cuál es el acontecimiento que restó legitimidad al poder que hasta ese entonces se había desarrollado? Es necesario dar una respuesta posible al problema del que nace la discusión y el saber de gobierno del periodo estudiado para que esta razón no quede anónima. No encontramos otra que esta, ya que antes de la independencia, antes de la necesidad de crear un gobierno y la idea de una nación, estos problemas no eran los principales en política, la iglesia y el Estado no se veían en disputa sobre sus límites, su origen debe estar ahí. Y es que en el periodo colonial la naturaleza del poder era relativamente clara, sin separaciones recaía en una sola persona: el rey.

Para la colonia, es conocido, la santa sede deja en manos de la Corona española el gobierno de lo religioso, por lo que, en las manos del monarca recaen ambas esferas del poder. Gracias a Alejandro VI, la iglesia en la América Latina, se organizaría bajo el poder de los reyes. Este Papa da a la Corona española la potestad de realizar en las américas, todo el trabajo evangelizador, ya que la corona podía aportar los recursos para ello (Velásquez, 2021).

En el monarca español, se funda la forma jurídica del patronato, en esta se disuelve el derecho de gentes y el derecho canónico (Velásquez, 2021) y pasan a ser una sola esfera del poder que regirá la forma en la que el periodo colonial se desarrolló en América Latina. Quedan, en la forma misma de la Corona, la potestad de ofrecer oficios eclesiásticos y religiosos; además, de

derecho de erección de catedrales, parroquias, monasterios, hospitales y cementerios (Velásquez, 2021).

Así, hasta la llegada de la independencia, en América Latina y Centroamérica, el poder es solo un gran soberano poder: el patronato real; una relación de la Santa Sede con la Corona española en la que todo quedaba bajo potestad del rey. Por tanto, cuando en Centroamérica, por ende, en Costa Rica, todo el aparato de la monarquía se desvanece, se debe empezar a construir un aparato del control nuevo que se encuentran con el problema de la separación de la esfera de poder de la iglesia y del Estado. Se podría poner aquí la razón del porqué la discusión es tan (si queremos llamarla así) atrasada con respecto al liberalismo en Europa: el rey no cayó sino después de siglos.

Ante la caída del rey, se encuentra la situación de que la iglesia no es un poder soberano, tampoco lo es el gobierno de estado. Esto nos lo marca el siglo XIX, la independencia, a partir de ella ningún poder volverá a ser soberano en todos los términos, dominante de todas las esferas, como el rey español lo era. Tanto uno como el otro, los nuevos poderes que surgen, el civil, el eclesial, deben mostrarse, en alguna parte, sumisos débiles y mutuamente se lo recordarán. He aquí, la mutación que generó un nuevo discurso, a partir del cual, nacerá la concepción del gobierno y el poder en la Costa Rica del siglo XIX como una disputa, ya que la desaparición del rey, una eventualidad que, podría decirse, inaugura la modernidad en Costa Rica, al menos en términos de pensamiento político, crea unas líneas de discutir el gobierno, que podrían ponerse fundamentadas en la filosofía moderna.

Las independencias son entonces, en primer lugar, una destitución, una eventualidad en la que las funciones esenciales del ejercicio del poder quedan todas en paréntesis. El rey cae y lo que queda en los despojos de gobierno y ha dejado es la reconstrucción de un tipo de poder que será muy distinto al de la plena soberanía, por alguna parte habrá de recortarse. Ya no tendrá nombre

ni rostro, estará, más bien, esparcido, disuelto en una serie de instituciones que reclamarán, cada una, una esfera de dominio que, por naturaleza y voluntad de Dios, les es propio. De ahora en más, el poder no volverá a apelar al carácter implacable de la soberanía.

Habría que ver qué tanto la desaparición del soberano monarca permite explotar un discurso que había nacido ya con Cádiz y que entonces circulaba en la época, a modo de resistencia, pues, una de las eventualidades que trae el republicanismo, el cual llega a América hasta dos siglos después, en el XIX, tiene efectivamente su primer atisbo en Cádiz. Pero, pese a esto, algo que sí podemos marcar ahora como claro, es que hay en este periodo la sustitución de un poder soberano por otro. Se pasa de un poder totalizador, con rostro y nombre, a uno esparcido, anónimo, que no está muy claramente configurado.

Surge a partir de la caída de una anterior, dos pequeñas partes de la que fue la monarquía, que reclaman el derecho a gobernar su ámbito frente a una esfera de gobierno marcada como distinta de ella. El viejo derecho de gobernar del monarca, es remplazado por unas esferas del derecho que reclaman su cuota de autoridad. El ejercicio del poder se constituye en una pugna, podría decirse, al rededor del cual se organiza una totalidad de control. Uno de los fenómenos fundamentales de la teoría de gobierno que conocemos con el concepto del liberalismo costarricense, al menos en sus primeros años, es la cuestión de que la justificación del ejercicio del poder se da en pugna con la justificación del ejercicio de pastoreo de la Iglesia.

Entonces, ¿de dónde surge Dios como centro? Viene de la misma noción del rey. Es sabido que Dios da autoridad al rey y es por voluntad suya el reinado. El poder que detentan las nuevas esferas, entonces, es claro que deviene de la naturaleza misma de Dios: es Dios quien así lo quiere. Pero, su palabra, fundamento de su ley y voluntad, no es clara, si lo fuera, no se prestaría a discusiones sobre su verdadera interpretación: el hecho, de que la palabra de Dios deba ser



interpretada, considerando además que los Dioses nunca hablan claro, recordemos el oráculo de Delfos, donde se proporciona el suelo propicio para que la justificación del poder, en la que se fundamenta la teoría de gobierno costarricense del XIX en esta época, se dé en una discusión.

Las disputas en torno a la cuota de poder de la Iglesia, fueron unas de las más profundas razones de conflicto en todos los gobiernos latinoamericanos, posterior a las independencias (Zanatta, 2012). Pero aún más, ante la caída del viejo orden del soberano, el estado que surgía se presentaba como el orden capaz de traer estabilidad y fundar el ideario de una nación; no obstante, la clave del ordenamiento de las sociedades venía bajo manos de la Iglesia (Zanatta, 2012) debido a que la legitimación del orden político, tras la caída del monarca, era el camino que urgía tomar y establecer y en este, la Iglesia era necesaria. Dios así lo mandaba, quería las dos esferas, lo que había que hacer en el proyecto de crear un estado fuerte, el cual sustituyera lo que del soberano se había perdido, era marcar la división necesaria, delimitar ambos poderes de forma inapelable. El problema: ambas esferas lo hacían a su modo.

Hay que hacer entonces dos observaciones. En primer lugar, esta teoría de gobierno que va a surgir, o más bien, la disputa de la que deviene la teoría, va a marcar que la voluntad de gobernar no va a ser una voluntad sin límites como lo fue la del derecho del soberano, es, al contrario, un derecho que se debe ejercer de manera siempre equilibrada a la ley escrita de la palabra de Dios. El gobierno, según veíamos con Montúfar y Tornero, debe ser agradable a los ojos de Dios, o sea, lo que es lo mismo: estar de acorde a su palabra, que será, por encima de la constitución del Estado, una especie de constitución de la naturaleza para los estados. En segundo lugar, se trata fundamentalmente de un derecho que es doble, toma en cuenta, por un lado, la libertad del hombre y sus derechos naturales y los resguarda bajo la forma de la sociedad; por el

otro, atiende a que la sociedad sea el medio en el cual las almas se puedan desarrollar de manera tal que sean salvas y así da poder a la Iglesia.

Sánchez (2014) ha señalado que la producción intelectual costarricense del siglo XIX, por medio de la Universidad de Santo Tomás es vaga, casi inexistente y que, por ende, se entiende que la discusión académica se resume prácticamente a la prensa. Sin embargo, la teoría de gobierno en Costa Rica es existente y nutrida, aunque no muy prolífica. En la Costa Rica del XIX se procura fundamentar una teoría de gobierno, más de lo que se ve solo en la prensa. Aunque el debate intelectual en la prensa es importante, sobre todo para el rescate histórico, no se reduce a esto, pues hay una discusión en el XIX sobre la legitimación de la autoridad que sigue ciertas reglas para su formación.

Es interesante, ante esta forma de fundamentar el poder, que se hacía en Costa Rica volver al siglo XVII, pero no a Locke o a Harrington, sino un poco antes que ellos a la filosofía de Hobbes. Para este autor, era claro un poder que devenga de dios por naturaleza (Hobbes, 2017). Pese a que el contrato social surge de las gentes, el Estado se debe en última instancia a Dios. Inclusive, su argumentación al cerrar la segunda parte del *Leviatán*, era prácticamente la misma que la de estos teóricos políticos del siglo XIX costarricense: los súbditos, solo deben obedecer al soberano en todo aquello que no repugna a las leyes de Dios. Aunque las naciones estén trastornadas, Dios sigue siendo el rey, como cita el mismo Hobbes con los *Salmos 96 y 98*. Si afirmamos que no hay en la Costa Rica del XIX una teoría sobre el poder, habría que decir que no la hay tampoco en Hobbes, pues sus fundamentaciones son semejantes. Pero esta afirmación, sobre el fundador de la política moderna, sería ridícula.

En la Costa Rica del XIX hay una teoría del gobierno, en esta, tanto la corriente de pensamiento liberal, como el pensamiento de la Iglesia, estaban de acuerdo en que ambos tenían

una esfera de poder distinta, ambas teorías lo sostenían por voluntad de Dios, además de que el gobierno debe estar dividido en uno que atiende a las almas y otro a los problemas que el cuerpo vaya a presentar. El problema, lo que es aún una nebulosa confusa, sobre la cual se puede establecer el debate era el límite: ¿dónde acababa la intervención de la Iglesia e iniciaba la del Estado?, ¿cómo entenderse y gobernar sus ámbitos sin que la una interviniera en la otra? No se trata de un conflicto en el que se intentara imponer una visión de mundo sobre la otra, es más un sistema homogéneo de concepción de la teoría del poder en el que ambos deben ejercer cierta función, sin tener aún correctamente delimitado el cómo. Todo su discurrir se basará en esa pregunta.

### **c. El contractualismo entre la libertad y el orden de las cosas**

Si hay una teoría que sea en todos los ámbitos y lugares distinta, esa es la del liberalismo. Cuando se enuncia el “gobierno liberal”, el “periodo liberal” o el “pensamiento liberal” no se está haciendo más que referencia a unas cuantas formas de ejercer o idealizar el poder que tienen más de distinto entre ellas que de comunes. Es más, sus puntos de encuentro común, en caso de buscarlos, se podrían resumir en muy pocos: son una suerte de teoría política que deviene de una ética del utilitarismo, su guía racional es la del principio de mayor felicidad para el mayor número posible y es una teoría política, que, aunque su génesis se puede rastrear en Hume, Kant, Locke o Harrington, nace con la era de la revolución industrial. Pese a esto, hay que anotar que el liberalismo en su aplicación es variado y divergente.

La economía de Ricardo (2004) y de Bentham (2000), por ejemplo, no contienen lo social como problema, pero lo social está como problema en la teoría liberal de John Stuart Mill (2014). Además, en el cuerpo teórico de Mill, el supuesto de que la economía y el Estado son esferas totalmente independientes y, con ello, la pretensión de una ausencia de legislación en mercado, el *Laissez Faire*, no se encuentra. ¿Debemos por ello sacar a el *Ensayo sobre la libertad*, o por la

contra, *La Riqueza de las Naciones* de esta teoría? La respuesta es obvia, no. Estas diferencias solo nos persuaden de la complejidad de estudiar el liberalismo: hay que hacerlo de acorde a cada región, verlo en su construcción. Hay que ver, entonces, cómo el liberalismo en Costa Rica es distinto y es en parte eso lo que se intenta ir construyendo.

Se ha expuesto, al cerrar el anterior apartado, que en la Costa Rica del siglo XIX existe una no muy prolífica pero nutrida teoría de gobierno. El tratado costarricense más antiguo del siglo XIX en el que podemos ver una teoría política esbozada son las Lecciones *de ética o Moral* de Nicolás Gallegos (1849). Este no es un cuerpo teórico en sí muy completo o esbozado con cuidado, bebe de distintas fuentes para construir sus argumentos y cada lección parece ser tema aparte, además de no estar muy del todo relacionadas con los anteriores, más que como temas a tratar para una clase.

Sin embargo, en la lección treinta y seis, que trata sobre la naturaleza de la sociedad, nos hace ver Gallegos (1849) los primeros esbozos de lo que por sociedad se entendía en el pensamiento costarricense del siglo XIX. Para él, la sociedad es un conjunto de hombres que se unen en pro de prestarse auxilio mutuamente. Los vínculos que mantienen a la sociedad en unidad, son para Gallegos la virtud y la ley que ayudan a los hombres a ser rectos y detienen al perverso de infligir daño. Su idea de sociedad deviene del contractualismo, pues considera que “el poder que ella ostenta, deviene de la renuncia particular de cada miembro de una parte de su libertad” (Gallegos, 1849, p. 67), en un pacto con el gobernante que le obliga a obedecer las leyes y a hacer que sean respetadas.

En los primeros esbozos de este pensamiento costarricense del XIX, empieza a aparecer la noción, también, de ley, entendida por Gallegos como es la expresión de la voluntad general, por ende, es una creación artificial. Eso sí, en este pensamiento la ley no es del todo libre o autónoma:

“la ley debe de conformarse a la naturaleza, para hacerlo al derecho natural, a las circunstancias y costumbres del pueblo” (Gallegos, 1849, p. 68). Es decir, las leyes que para su gobierno crean las gentes, no pueden contrariar la ley de la naturaleza, se encuentran como constreñidas por ella. Esto no es muy distinto a lo sostenido por Kant, por ejemplo, pero, en Gallegos esta, la ley de la naturaleza se encuentra, por decirlo así, contenida en otra. La ley de la naturaleza es a su vez la emanación promulgada de la ley divina y eterna de la mente de Dios. Así, en última instancia, la ley artificial de los hombres, no podría tampoco contrariar la ley de la mente de Dios en su diseño.

Por su origen se dividen las leyes en divinas i [sic] humanas, en naturales i [sic] positivas.

Ley divina eterna se llama considerada en la mente de Dios, de esta es una emanación la natural promulgada por la luz natural. Positiva es la que se establece en tiempo, y esta, o es divina contenida en las sagradas letras, o humana establecida por los hombres. (Gallegos, 1849, p. 68)

Aunque pareciera haber, con Gallegos, un contractualismo más abierto, en tiempos anteriores a Montúfar, para él lo que los hombres promulguen en su asociación, en última instancia, no podría superar los designios de Dios. Es una forma de construir el discurso sobre materia de gobierno igual a la entendida por Lorenzo Montúfar. Eso es algo que debemos ver: en todos los autores del siglo XIX costarricense, que hemos citado, Dios aparece como fundamento de todo poder. Hemos tratado en el apartado anterior de explicar el porqué histórico de este hecho. Pero se nos ha quedado por fuera una conclusión, algo esencial a este tipo de pensamiento y base para la construcción de su discurso, si Dios ya ha antepuesto leyes en su mente a las que la naturaleza y lo social no se pueden escapar, la construcción tanto de lo natural como, más importante aún, lo social, deben responder a un orden. Un orden ya dado al mundo.

Al leer el pensamiento de estos liberales del siglo XIX, se entenderá el fundamento de algo que Gallegos nos explica en la lección treinta y tres y treinta y cuatro de sus *Lecciones de ético o moral*, la que versa sobre las obligaciones. Aquí nos dice que el hombre tiene ciertas obligaciones, primero con Dios, luego con los hombres, y de tercero a sí mismo. Primero, se debe a Dios por ser su creador, esto significa, que se debe en total sumisión y obediencia: la obediencia y sumisión a Dios, se logra mediante la creación de un correcto culto religioso, es decir, que el deber con Dios, se manifiesta mediante la creación de una esfera de lo religioso que presente gratitud y amor a Dios (Gallegos, 1849). Segundo, se debe a los hombres: en tanto que libres, todas las gentes están obligadas a no privar a nadie de sus derechos. Respetar la libertad del otro se logra con no hacer daño, a él o a sus bienes y esto por ley natural (Gallegos, 1849); tal garantía es la que da el Estado o poder civil mediante su ley. Tercero, el hombre se debe a sí mismo: no debe hacer daño a su vida, en lo físico y debe cuidar y cultivar su alma.

Tales obligaciones garantizan el mantener un orden de las cosas en el mundo. Tales obligaciones son aún las que pretendían Montúfar y Tornero, crear una Iglesia, crear un estado. Gallegos es pionero en el liberalismo que expresa aún Montúfar. El siglo XIX costarricense en sus inicios construye sus argumentaciones sobre lo que por política entiende articulando un orden en el mundo al cual pretenden descubrir su ley de funcionamiento. Esto se podía deducir ya en Montúfar. Pero ahora vemos que también en el pensamiento de Gallegos, lo político se construye de una forma tal que busca descifrar el orden del mundo, para descubrir las leyes que en él explican lo político tal y como se da en su actualidad. Por eso, el hombre tiene deberes para con su Iglesia y su estado. Por eso el Estado y la Iglesia tienen deberes para con Dios.

Para Montúfar y Gallegos, en la construcción de su teoría liberal, lo político no es tanto una tarea por crear, como unas ciertas leyes del mundo por descubrir, describir y seguir; leyes que están

ya dictadas por Dios, mismo ser que concibió en su mente el orden de las cosas, algo incontrariable. La tarea de quien estudie lo político, entonces, más que la de crear un orden, es la de buscarlo. Buscar leer los designios de Dios, sus reglas a las cuales adaptarse. La tarea humana, cuando de hacer teoría política se trata, es describir el orden de las cosas. Discernir sobre lo político en estos autores, es leer el plan de Dios. Así se ve en Gallegos:

la misma filosofía dicta, que Dios que ha previsto todas las acciones de los hombres, ha dado el sentido íntimo de la libertad, ha impuesto leyes i [sic] prometido premios y castigos- Además, la ciencia de Dios no es sucesiva, porque en él no hay tiempo, sino que todo es actual; así los ojos de Dios en el acto no impiden que el hombre obre libremente. La idea de la sucesión del tiempo solo verifica en el hombre que ignora los sucesos futuros, y que los va conociendo a proporción que pasan los días, i [sic] en consecuencia la presencia divina produce una necesidad consiguiente a la determinación de nuestra voluntad, y no antecede a ella. (Gallegos, 1849, pp. 4-5)

Si es así, el mundo tiene un orden, se entiende porque en la discusión Montúfar - Tornero, la interpretación correcta de la palabra fue un problema central: es la voluntad de Dios la que marca el orden de las cosas, es en ella que se solucionan los problemas. El pensamiento de base que se encuentra en estos autores es que solo mediante claridad en el orden –dado por Dios- se llegará a la verdad de la política. En la discusión Montúfar-Tornero se entendía que el gobierno civil y el pastoreo de la Iglesia deben trabajar ambos en sintonía, siempre ateniéndose a lo que dicte el poder soberano e inmortal de Dios pues esa era el orden de las cosas en el que la política se debía desarrollar.

Pero, estas explicaciones brindadas al porqué se dio este tipo de pensamiento, han permitido a esta teoría encontrar la respuesta a la pregunta de fondo que se plateaba más arriba en la discusión mencionada: ¿Por qué no es clara la palabra escrita la voluntad del poder soberano de Dios?, ¿quién la

interpreta correctamente? Esta discusión, no fue muy fructífera. Su respuesta aún nos es desconocida. De ella, solo se puede afirmar que la teoría del poder y gobierno que se construyó en la Costa Rica del siglo XIX es, ante todo, problemática.

No obstante, esta investigación ha esclarecido que el fundamento de Dios, como orden del mundo y los problemas que presenta la interpretación de la palabra de Dios y su respectiva imposibilidad de demarcar de una manera correcta y con consenso los límites, representa lo que el liberal en sus primeros esbozos es un contractualismo cristiano que pretende liberalismo, pero que conlleva consigo un gran problema para lograrlo: no puede leer claramente el orden del mundo (en el cuál confía), que se encuentra expresado en la palabra de Dios. Hay aquí un gran problema, el que se señalaba más arriba como fundante de esta teoría.

Bastaría un pequeño cambio para tener una teoría de gobierno libre de la problemática, autónoma, libre de un fundamento oscuro y que no se deba medir en límites con la Iglesia. Podría parecer ahora complejo, pero el cambio será simple. Aunque, conllevará toda una manera distinta de argumentar la naturaleza del poder. Claro, para ello, harán falta algunas décadas desde el planteamiento de Nicolás Gallegos que aún Lorenzo Montúfar, a inicios de la década de 1870, sostenía.

## **Capítulo 2. Implantación de una conciencia de gobierno**

### **a. Gobernar, un plan de Dios**

El 11 de agosto de 1883 el Dr. Figueroa, ministro de relaciones exteriores e instrucción pública, se batió en duelo con el entonces director del Archivo Nacional, el licenciado León Fernández. Tal duelo terminó con la muerte del primero por un disparo en el pecho. Al morir el señor Figueroa en la hacienda de La Sabana, en la cual se realizó el duelo, fue llevado su cuerpo a su casa de habitación en Cartago para que su familia lo sepultara en el cementerio de esa ciudad,



según nos relata Rafael Obregón en sus *Hechos militares y políticos* (1981). Al enterarse de las pretensiones familiares, el padre José Zamora, actuando en calidad de obispo, pues Monseñor Thiel se encontraba de gira por San Carlos, prohíbe que el padre de Cartago permita enterrar al señor Figueroa en Tierra Santa del cementerio de esa locación, por haber muerto en calidad de duelista. En su lugar “este mandó a hacer una fosa fuera del cementerio, calle de por medio en un lote enzacatado, para enterrar el cadáver” (Obregón, 1981, p. 207).

El cortejo fúnebre, de gran envergadura como el que un ministro podía ostentar, acompañado por un cuerpo diplomático, gran cantidad de militares y público, al llegar al cementerio de Cartago y encontrar que la Iglesia Católica les había cerrado las puertas con candado, abrieron ellos mismos por la fuerza y colocaron los restos del Dr. Figueroa en el mausoleo de la familia Espinach (Obregón, 1981). Según este autor, tal hecho intolerante será el antecedente a la ley de secularización de cementerios que se proclamará unos meses después en 1884.

No es el tema de los cementerios o una historia de la muerte en Costa Rica el objetivo de este trabajo, pero volvemos a la cuestión: morir en el siglo XIX en condiciones que la Iglesia Católica no aprobaba. Pese a aún mostrarse reacio inicial, la Iglesia, atendiendo al concilio de Reims de 1583, en el que se permitía en todo cementerio la designación de un lugar, que no fuere bendecido para la sepultura de no católicos y muertos en pecado, ya para 1883 apoyaba la decisión del decreto de Montúfar del 23 de mayo de 1870, permitía las designaciones de espacios en cementerio, sin bendecir, para el entierro de no practicantes y muertos en pecado.

Con Lorenzo Montúfar, los cementerios en Costa Rica tenían por fin un lugar para la inhumación de cadáveres. Pero, a partir de este decreto y hasta el año 1884, en los cementerios lo que se va a distinguir es algo así como un lugar sacro y uno profano. La Iglesia, como lo vemos en esta reseña de la muerte del Dr. Figueroa, se guarda el derecho de diferenciarse de los demás en

tanto que prestos de santidad. La sepultura de un particular, no miembro de la congregación católica, es en el pensamiento de la Iglesia, algo distinto de la santidad que profesa la sepultura eclesial al estar bendecida por la mano de la Iglesia. Pensar en la secularización total de los cementerios, como afirma Obregón (1981) que fue lo que desencadenó ese hecho, sería visto como un ataque contra los principios mismos de la comunidad eclesial. La diferenciación que a partir de Montúfar se había establecido en los cementerios entre un lugar sacro y uno profano se toleraba, pero la pretensión de profanar todo el cementerio, si pasara este a ser propiedad del Estado, se consideraba un ataque a los principios mismos de la Iglesia Católica.

Sobre esta problemática se publicará la *Séptima carta pastoral* del obispo de la Iglesia católica de Costa Rica Monseñor Thiel. En la carta publicada el 23 de agosto de 1883, apenas doce días después de la muerte de quien era el ministro de relaciones exteriores e instrucción pública, el obispo Thiel decide exponer su visión como representante de la Iglesia Católica sobre tal secularización. Él afirma que todos los que se consideren miembros de esta Iglesia, se les deben dictar las leyes de ella para ser acatadas. Como legisladora, entonces, la Iglesia puede también imponer un castigo a quienes no las cumpla, por tanto, inclusive excluir, a quien ella considere, de la santidad del entierro (Thiel, 1883).

Una sepultura eclesiástica, en la opinión de Thiel, se basa en dos principios: una ceremonia religiosa y un entierro en lugar que es sagrado (Thiel, 1883, p. 295). Enterrar a los difuntos en la fría tierra sin pretensión de ideas superiores, como acometería la secularización de los cementerios, no es más que una costumbre bárbara: a un cuerpo, se le debe respeto, pues este ha sido durante mucho tiempo la casa de un espíritu que es semejante a Dios (Thiel, 1983). El entierro se puede considerar una gracia para con el cuerpo, gracia que la Iglesia Católica da a sus fieles que “en el

último momento de su vida, han quedado unidos (a la Iglesia) por los vínculos de la obediencia y la sumisión final” (Thiel, 1883, p. 303).

El cementerio, afirma Thiel, no es el lugar que la comunidad civil ha comprado para deshacerse de los cuerpos de un modo decente, sino que sigue siendo, como lo debería ser para un grupo civilizado y no bárbaro, el campo santo, un lugar religioso que pertenezca a la divinidad de Dios (Thiel, 1883). No se puede, entonces, meter a ese lugar a paganos, herejes y apóstatas de la fe cristiana, tampoco así como a duelistas (Thiel, 1883), tal acción mancharía la santidad del campo, convirtiéndose en un irrespeto para los creyentes. En la opinión de Thiel, este terreno santo no es del mundo: se ha adquirido con la sangre de Cristo derramada, no se puede manchar su santidad con tal irrupción profana, como la entrada a la fuerza del cuerpo del Dr. Figueroa.

Las leyes en las que rige la Iglesia Católica, irrespetadas en el entierro del Dr. Figueroa, y solicitadas a irrespetar eternamente por la prensa, no son para Thiel como las de los parlamentos modernos, dictadas con rapidez, sino que son el resultado de muchos siglos de experiencia que no se someten a la llamada “civilización moderna” (Thiel, 1883). El tiempo, convierte a las leyes de

4

A partir del entierro del Dr. Figueroa, la prensa costarricense empieza a publicar notas concernientes a la necesidad de una secularización de los cementerios en Costa Rica. la Iglesia en sabias consejeras; por su pasado, ellas tienen verdadera correspondencia con la real civilización y cultura humana, no así las nacientes leyes de la modernidad (Thiel, 1883). Bajo tal tesis, afirma Thiel que, si hay un cuerpo de leyes en consonancia con las reales aspiraciones de la civilización, ese es el cuerpo de leyes de la Iglesia, que ha estado durante largo tiempo acompañándola.

Vemos que, en Thiel, lo que empieza por ser un tratado de lo profesado en la sepultura eclesiástica, empieza a tornarse en una argumentación sobre la legitimidad de la ley. No puede haber, concluye Thiel, cementerios compartidos en los que entren, sin distinción, los que mueren en el bien, apóstatas y pecadores. Menos aún cementerios secularizados: sería una irrupción por la fuerza a las leyes en las que es soberana la Iglesia, un irrespeto a sus creencias. El cementerio es un lugar santo, no perteneciente a la profanidad de esta Tierra, sobre ese espacio de la santidad, la Iglesia aún conserva, considera Thiel, un dominio soberano: la Iglesia tiene el poder de dictar ley <sup>5</sup> y de discernir sobre lo suyo por la gracias de las palabras de Cristo en *Mateo 18, 18*, . Asimismo, si la Iglesia recibió el poder de mando, de discernir sobre tales sucesos, el Estado no puede pretender quitárselo.

Esto es lo que se concluye en la lectura de la *Séptima carta pastoral* publicada por Thiel en 1883. Se puede afirmar que esta carta pretendía demostrar dos cosas; la primera, que los cementerios son un lugar santo, de naturaleza divina y por ello deben ser respetados, sin introducir en ellos cuerpos de infieles; la segunda, que la Iglesia ha sido investida por Dios de un poder, irrevocable, que le permite dictar ley sobre ese lugar santo. Esta carta es un alegato de la Iglesia

5

“Yo os aseguro: todo lo que atéis en la tierra, quedará atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo.”

por seguir ejerciendo legítimamente el poder en las cosas que, frente al estado, aún detenta pero que le quieren ser arrebatadas.

6

Así es como se construye en la década de 1880 el pensamiento de Thiel . Con el mismo marco de entendimiento usado en la *Séptima carta pastoral*. La teoría del poder devenido de Dios,

se elaboró en esta época a partir de las muy conocidas cartas pastorales de Thiel, construidas en pretensión de debate, con apenas eco. La más extensa y rigurosa discusión sobre esta temática, se dio en *El verdadero y genuino carácter de la autoridad*, publicada en 1882. Aquí, para Monseñor Thiel (1882), todas las personas que habitan la Tierra forman la gran sociedad humana, la cual es creada por Dios para un fin superior que se debe conseguir mediante un esfuerzo mutuo. Es decir, que los fines que tiene cada grupo social, son solo particulares y deben estar sometidos al fin común y último de la gran sociedad humana.

La gran sociedad humana no es una unión accidental o fortuita, es un diseño lo realizado al cuidado por Dios. Así pues, todo lo que conocemos como sociedades no es, para Monseñor Thiel, más que reuniones particulares con una finalidad que ayuda al último fin de la gran sociedad humana, así, por ejemplo, esta no puede existir si no hay propagación de la misma; por eso, dentro de ella se crea una sociedad más pequeña con este fin: la familia. Tampoco podría existir sin que haya dentro un orden establecido, de aquí deviene el estado. Por último, la gran sociedad humana no podrá ser encaminada a su fin último si no conoce la naturaleza de la que ese fin deviene, de aquí surge la Iglesia. Todo es un plan, un diseño cuidadoso del cual acaecen las tres partes de la gran sociedad humana: Iglesia, Estado y familia. Las dos últimas son de una institución natural

6

Perfectamente se pudo usar aquí a Juan de Dios Trejos u otras figuras eclesiales ya citadas. Pero he decidido citar a Thiel, primero, por su importancia para la historia de la iglesia católica, y segundo, por lo desarrollada que es su teoría sobre la legitimación de la autoridad.

divina; pero la Iglesia, a diferencia de ellas es de institución positiva divina (Thiel, 1882). Así mismo, la familia y el Estado son del régimen de convivencia natural de lo humano y se crean por él, pero la Iglesia viene dada desde la legislación de Dios para que el fin último de la gran sociedad humana sea alcanzado.

Esta teoría de Thiel se construye en contraposición de los que él llama “aquellos que fundan la unión social de los hombres no en la naturaleza íntima del mismo, sino en un contrato o convenio arbitrario de los hombres que llaman contrato social” (Thiel, 1882, p.188), los contractualistas clásicos europeos cuyas ideas, como ya hemos visto, están resonando en Costa Rica: Hobbes, Kant o Rousseau. Thiel, establece su teoría de la autoridad en contraposición al contractualismo, pues este piensa que tal teoría no se sostiene. El contrato primigenio que da origen a la sociedad considera es una ficción y como tal es imposible que sostenga la sociedad humana completa, ya que esta debe tener su origen en una causa real: lo que empieza por la ficción, no pasa de ser una ficción (Thiel, 1882).

Será completamente opuesto a la historia, ya que en la historia no se puede encontrar ese momento primario de contrato. Además, el contractualismo es ateo, trata de edificar la sociedad humana en total ausencia de Dios, fundándose únicamente en la materia, una hipocresía, pues desde acá solo se puede sustraer la autoridad del pueblo: la proclaman por la misma autonomía del pueblo para gobernar al pueblo (Thiel, 1882). Es necesario, considera Thiel, que el poder devenga de otra parte: Dios, sostén de la autoridad.

Se explica su teoría de la siguiente manera: Dios es el creador de lo humano y su suprema autoridad, solo él es absolutamente soberano. Su soberanía, se derivará de su misma esencia ya que ser divino es ser autoridad absoluta. De la soberanía de Dios, se derivan algunas verdades más. Primero, que la soberanía de dios es única, pues la presencia de otra soberanía dejaría la suya como inválida; así, al asumir cómo hacen los contractualistas la soberanía del pueblo, se niega *ipso facto* la soberanía de Dios. Segundo, esta autoridad es inalienable, no se puede conceder a otro pues la autoridad soberana absoluta está en la esencia de Dios (Thiel, 1882). Tercero, su autoridad es universal, ya que, si no hay una autoridad igual a la de Dios, todas las demás deben estar debajo

de la de él y ser concedidas solo por su gracia (Thiel, 1882). Cuarto, es entonces a partir de su autoridad, que Dios ha dado a cada una de las partes que conforman la sociedad humana una cuota necesaria para cumplir el fin determinado, es decir, son ellas su diseño. Cada una, la Iglesia, el Estado y la familia, tiene una cuota de poder, pero, esta seguirá siempre siendo menor que la autoridad de Dios, pues es de la cual devienen. Cada una de las partes fueron creadas y dotadas de una parte de poder para que el humano viva de manera plena y logre la vida eterna con Dios mediante una existencia terrestre que así lo permita (Thiel, 1882). Este último aspecto es el fin supremo, parte de un plan.

El Estado debe proporcionar la concepción de la autoridad de Thiel, es entonces solamente “disponer de todas las relaciones sociales, de tal manera que faciliten la consecución del fin” (Thiel, 1882, p. 223). Aunque es el Estado en su esencia una formación de la naturaleza humana, no es una decisión del humano su formación, sino que es debida a Dios. Tiene el Estado su designación natural y, por tanto, su independencia del poder de la Iglesia, como esta lo tiene de él, pero ambas deben trabajar en una armonía a lo que es más grande que ellas, el supremo fin.<sup>7</sup>

Ante ello y en una esquematización breve, lo anterior se refiere a la naturaleza de la autoridad, el poder y el gobierno, que esboza Monseñor Thiel en 1882: lo primero es Dios, él es la

7

La teoría de Thiel es extraída de la encíclica *Diuturnum Illud*, promulgada apenas un año antes de su tratado en ocasión de que en todo el mundo las ideas del contractualismo, la ilustración y el liberalismo, estaban tomando fuerza dejando atrás a las profesiones más cristianas. Es en línea con ella que Thiel llega a argumentar que toda autoridad deviene de Dios.

soberanía absoluta y ninguna soberanía se da si no es por medio de la gracia de él. Segundo, en su absoluta autoridad, Dios ha designado un plan del que ninguna de las autoridades menores se puede salir, este es que el humano actúe agradable a él y consiga la vida eterna. Tercero, viene la autoridad que va a ayudar a que el humano alcance tal fin, el Estado, en él se procura el bienestar de lo

humano en su vida terrenal, procurando que por su gracia sea también alcanzado el fin. En el tercer nivel se encuentra también la Iglesia con el Estado, donde cada una tiene su propio ámbito de acción, pero comparten el deberse a Dios en la carrera por alcanzar el fin. Junto a ellas, de una manera menor se encuentra la familia. Tanto Estado como Iglesia se encuentran en el mismo nivel, puede haber problemas sobre las delimitaciones de su poder. Thiel (1882) concibe esto, y responde que, si algún problema surgiere, ambos deberán resolverlo por el consenso: en miras siempre hacía lo que es bueno al fin establecido por Dios. Ninguno de estos pasos, para él se sale del plan de autoridad divina.

Aquí, vemos como en la perspectiva de Monseñor Thiel aparece de nuevo la constante descrita de los textos políticos de la época que hemos analizado. Thiel, Gallegos, Tornero, Montúfar, todos buscan describir un orden. Se visualiza de nuevo con Thiel que estamos en una teoría que busca describir un orden del mundo, dado en este caso, por la autoridad infinita de Dios. De nuevo se refleja en este análisis que, como en la construcción de teoría política de los liberales, en la Iglesia, para explicar ese orden del mundo hay un recurrir continuo a la divinidad como sostén de todo poder: es por su voluntad, la de Dios, que las cosas son como son. Él es el arquitecto del orden de las cosas.

Esta estructura de los trabajos en la cual se busca un orden del mundo y se encuentra el organizador en Dios, se denota de nuevo, se traduce en una teoría política con una concepción del poder amparado por Dios. Para todas estas teorías políticas estudiadas, incluido Thiel, la autoridad es divina. Ella es una especie de esencia del poder, por la cual, los demás poderes menores tienen autoridad. Se puede considerar que la cuota de poder que poseen, lo vemos claro y explícito en Thiel, es dada por voluntad de quién en esencia gobierna. En las teorías políticas costarricenses de las décadas de la mitad del XIX, esta forma de argumentar el devenir del poder es común, tanto a



la Iglesia como a los llamados liberales en la construcción de sus teorías políticas por lo que así es su teoría sobre el gobierno y es evidente.

Al considerar el pensamiento político del siglo XIX, Soto (2021) afirma que el poder político tenía algo así como una especie de vacío, cuyo impedimento era asignarse a sí mismo la soberanía sobre el pueblo “por su vacuidad, el poder político requiere de un fundamento externo: Dios” (Soto, 2021, p. 150); dicha afirmación es fiel reflejo del pensamiento político de Monseñor Thiel como también del de Montúfar, Gallegos, Juan de Dios Trejos, León Tornero, entre otros. Así, esta tesis está en acuerdo con lo aseverado; en efecto, el siglo XIX, por la forma en la que su discurso político es construido; mediante la búsqueda del orden del mundo; expresa una teoría política en la que el fundamento de todo poder es Dios, único bastión confiable, autoridad por esencia.

Este liberalismo, afirma Soto (2021), “comprendió la necesidad de tolerar al cristianismo en Costa Rica, toda vez que se integraba a los mecanismos de regulación, control y vigilancia de la población” (p. 147). Ta y como lo afirma Flórez-Estrada Pimentel (2017), sosteniendo una tesis muy semejante, Soto (2021) presenta que la voz de la Iglesia se permite en la esfera pública, lo cual resulta innegable. En tanto, ambos autores muestran que la Iglesia Católica en Costa Rica ha funcionado como un soporte para el poder ejercido desde el Estado. Además, se ha evidenciado aquí como soporte a la construcción de su discurso y, a partir de la Iglesia y de sus creencias, se contribuye a la justificación del ejercicio del poder: el liberalismo tratado hasta ahora, al igual que el pensamiento de Thiel, usa la palabra revelada de Dios, sus fuentes de creencias, para justificarse como un poder válido. Es casi una necesidad por la forma en la construye su discurso.

Empero, nuestra discusión ha gravitado menos sobre los lazos que se han podido tender ambas esferas al ejercer el control de las gentes, como lo hace, por ejemplo, el trabajo de

FlórezEstrada Pimentel, en la manera en que ambas llevan a construcción sus teorías, y esto ha sido así por una simple razón: esta condición de fundamentar sus teorías va a cambiar y el principal objetivo de esta investigación es ver qué cambia, por qué cambia y cómo lo hace.

La necesidad del cambio se halla en tres principales problemas; el primero de ellos para los liberales, esta manera de aplicar su doctrina devendrá problemática, pues al fundamentarse todo poder en Dios, el gobierno no puede legislar fuera del principio divino. Cualquier cambio o voluntad política que se busca, debe respetar la palabra de Dios o, dicho desde su fundamento, al buscar un orden del mundo y encontrarlo en Dios, se pacta como unido a sí, que el orden no puede ser alterado y el gobierno se encuentra determinado.

El segundo ha quedado bastante claro en la discusión Montúfar-Tornero. Durante mucho tiempo, la legitimación del poder usada ha detentado un régimen de confusión y demarcaciones porosas con la Iglesia y será solo el no sostener más por parte de los pensadores del Estado esta forma de justificar el poder, lo que librerá la teoría política de toda la problemática sobre la espuria demarcación de límites que ella presentaba. En definitiva, sacar a Dios del poder, arreglará, en gran medida, los problemas que la teoría política tenía en la segunda mitad del siglo XIX: la falta de límites claros.

En tercer lugar, ya para la década de 1880, el liberalismo empezaba a requerir de una centralización del poder por parte del Estado, lo que implicaba restringir los alcances sociales de la Iglesia y cambiar ciertos modelos entendidos.

Así, por estos tres puntos, dicha manera de construir la legitimidad del poder, basada en Dios, empezará a ser nada más que una voz sola de las personas de la Iglesia. Para 1880, si salimos de las figuras eclesiales y, a diferencia de lo que pasó con Montúfar y Gallegos, la justificación del poder no vendrá más de la mano de Dios, sino de la voluntad civil del pueblo como garante por sí

mismo. El mundo no tendrá más un orden, será la tarea por cumplir el destino del hombre lo que dicte la pauta política.

Se afirma entonces que, si analizamos los discursos políticos del siglo XIX, se nota una modificación sufrida por el discurso político liberal en esta década, la desaparición de una forma de aparecer de Dios en el poder y, con él, la desaparición de un orden de las cosas. Al fin de la década de 1880, la teoría que definía al poder devenido de Dios y el mundo político un orden a seguir, ya no estará más en boca de los liberales. Para el momento en que se publica *El genuino carácter de la autoridad*, Thiel sería una voz sola, disonante, más bien peligrosa a los tiempos, a la que habría que callar.

Desde el punto histórico en el que se inicia esta investigación y viendo a futuro, se notará que, en apenas unos años desaparecerá de los principales discursos de la política costarricense, un modo de justificación del ejercicio de control sobre las gentes. Poco a poco la ley irá dejando de ser divina y el mundo dejará de tener un orden fijo. Veremos que, poco a poco, como consecuencia, el derecho se establecerá como positivo por él mismo, una creación humana de voluntad, cambiabile por esta misma voluntad, sin la necesidad de la aparición de un poder que sea “autoridad por esencia”; sin la necesidad de aparición de esencias fijas en absoluto.

¿Dónde empezamos a ver este cambio que pretendemos afirmar? Por ejemplo, las proclamaciones de las leyes anticlericales de 1884 en las que se secularizarán por fin y completamente los cementerios y se expulsa además de ahí a los padres de la compañía de Jesús, quienes habían sido admitidos en 1875 para que Tomás Guardia demostrara el poderío e independencia de Costa Rica frente a Rufino Barrios de Guatemala, al mismo tiempo que al obispo de Costa Rica Thiel, serán prueba del cambio. En su carta a los costarricense del 18 de julio de 1884, Próspero Fernández afirma que los hombres de la Iglesia, los cuales “ni siquiera llevan el

sagrado nombre de costarricenses”, tratan de hundir a la patria en un oscuro abismo, suprimiendo el orden público y la soberanía del poder civil (Fernández, 1884). Se menciona en esta carta a los costarricenses que la soberanía es del poder civil; se extraña a los sacerdotes, pues desde hace tiempo vienen con agitaciones turbulentas que pretenden minar el orden social establecido, orden basado en la autoridad del pueblo. Tenemos, entonces, un mensaje presidencial en el que se ha puesto en juego una transformación del discurso político: se ha sustituido la noción de Dios como garante del poder, por la noción de un orden dado por el pueblo.

¿Sí la decisión de desterrar a sus miembros, de atacar a la Iglesia misma, es para “mantener incólume la soberanía del poder público” (Fernández, 1884), el poder ha dejado de tener base en Dios? Si Dios ha perdido legitimidad y lo político no es más uno de sus dominios, ¿qué ha pasado con su plan y su orden dado a las cosas? Entre estas preguntas solo algo podemos dar como afirmación: en este pequeño mensaje presidencial al pueblo, el poder en su ejercicio no tiene ya nada que ver con la voluntad de un Dios. Esta proclama es solo un ejemplo, pero la época marcará como necesaria otra dirección en la lectura.

### **b. No hay más derecho que el positivo**

Podría hablar del cambio que sucede como una mutación en la *episteme*, siguiendo la arqueología de Michel Foucault (2018), pero tal término es borroso y no se ajusta del todo a este estudio. En *Las palabras y las cosas* (2020), la *episteme* determina, en primera instancia, una ubicación temporal y geográfica (la Costa Rica del siglo XIX, por ejemplo) y buscará a partir de tal delimitación lo que rige en ese espacio y lugar la percepción, la técnica, las teorías científicas y filosóficas, debido a que busca cierta condición de posibilidad para *todas* esas formas del orden.

En este texto de Foucault, en cada ubicación temporal y geográfica hay una y solo una

8 *episteme*, la cual definirá las condiciones de posibilidad de todo saber de ahí. Cuando se busca una *episteme* en una cultura y geografía dada, no se busca, entonces, más que unas relaciones en un lugar determinado. Relaciones, que unan las prácticas discursivas de distintas figuras epistemológicas. Por ejemplo, ¿qué tienen en común la economía y la filología en la Europa del siglo XVIII, que, al hablar de materias distintas, lo hacen desde un discurso uniforme?, una de las preguntas de *Las palabras y las cosas* (2020).

La *episteme*, busca hacer posibles figuras epistemológicas, pero eso no es lo que aquí tratamos. ¿Podríamos hablar de un cambio en la *episteme* cuando lo que se analiza aquí no es ninguna figura epistemológica, sino un discurso con pretensiones a un saber distinto de control? Definitivamente, no se podría; pero, en la obra misma de Michel Foucault, al mover su análisis al poder o, más adelante, a la sexualidad, la misma noción de *episteme* entró en desuso y cedió su

8

Esta afirmación podría ser problemática ya que en la *Arqueología del saber* no se dirá que hay una y solo una *episteme* para una época determinada, sino que se ello se niega y se hablará de la posibilidad de varias *epistemes*. Pero, haré notar que esta abertura de la *episteme* dejó el mismo término en desuso, y la arqueología se abrió a estudiar otras prácticas distintas de las ciencias o las teorías filosóficas. De hecho, es lo que aquí hago: no estudio la *episteme*, sino otras posibilidades arqueológicas. lugar a las concepciones de prácticas, dispositivos, técnicas, discurso. La arqueología, como bien dirá Foucault en *La Arqueología del saber* (2018), sobrepasaba al ámbito de análisis de la *episteme*: se pueden hacer arqueologías sobre otras prácticas y esto es importante tenerlo en cuenta.

Si hablamos de un cambio en la *episteme* caeríamos en un error de método, pues lo analizado aquí no es un ámbito al partir del cual sean posibles ciertas figuras epistemológicas; son, más bien, las condiciones a partir de las cuales fue posible un discurso de gobierno en la Costa Rica del siglo XIX, que se concibió como el liberalismo. Así que, considerando esta teoría, se

hablará mejor si afirmamos que en la teoría política costarricense de la década de 1880 hubo un cambio en la *práctica discursiva*.

Por *práctica discursiva*, se concibe la manera de discernir, de justificar y de construir teorías de gobierno que se halla en los textos de materia política, en tanto, un sistema de formación. Por ejemplo, en lo hasta ahora estudiado, la *práctica discursiva* fue la búsqueda del orden de las cosas que desencadenó en una autoridad basada en Dios. Al hablar de una misma *práctica discursiva*, se puede entrever cómo es que una serie de opúsculos y disertaciones concernientes a la cuestión de la política, la administración y el poder, remiten a una génesis de formación y existencia idénticas. Por eso, lo que ahora se desea marcar es que las teorías civiles cambiaron su *práctica discursiva* e hicieron surgir una nueva manera de entender el liberalismo, distinta, no presente hasta ahora.

Resultó en esta investigación que el *discurso liberal*, en sus primeras décadas, surge en las mismas condiciones de anclaje y formación que el discurso de la Iglesia; de hecho, para surgir se apoya de ella. Se afirma que hay en la Costa Rica del siglo XIX una *práctica discursiva*, cuya extensión alcanza hasta más o menos la década de 1880 y su existencia permite localizar toda una teoría política basada en el orden del mundo que justificaba el poder en Dios, no obstante, por un cambio en esta década, se debe afirmar que esa *práctica discursiva* no es coextensiva al liberalismo, ya que este la desborda. Pero aún más, no solo se encuentra al liberalismo en ella, cubre áreas tan amplias que podemos encontrar en ella misma, el discurso sobre la legitimidad del poder de la Iglesia Católica.

De lo hasta ahora dicho, surge una afirmación: “el liberalismo” costarricense es un movimiento no homogéneo. Si se trata de estudiarlo como una teoría política, este se puede dividir en al menos dos momentos; debido a que no todo el liberalismo costarricense del siglo XIX es

igual a sí mismo, las prácticas de su discurso, sus modos, son distintos: el liberalismo costarricense del siglo XIX es más amplio que lo que hasta ahora he analizado y, posiblemente, lo que logre

9

analizar en este trabajo. Dicha afirmación no resulta problemática, porque no se ha intentado aquí demostrar cómo una práctica o cierta discursividad política liberal ha construido toda una historia lineal y semejante a sí misma, sino que se ha intentado mostrar la articulación de *prácticas discursivas*, que ahora resultan cambiantes, para posibilitar los textos y opúsculos sobre política del siglo XIX.

Si el liberalismo no es homogéneo, hay que analizar ese “segundo” liberalismo, el liberalismo que profesó el modo de discutir distinto que afirmamos, en el que se puede leer el cambio en la *práctica discursiva*. Este es el profesado la generación de abogados que

por sus anhelos de grandeza y arrogancia se dejarán llamar El Olimpo, estos hombres se sintieron verdaderos sacerdotes de la patria y por eso, con un celo mesiánico tratarán de

9

Aunque en este trabajo lo que hago es buscar el *A priori histórico* del liberalismo profesado por la generación del olimpo, el camino nos muestra que no solo esto es el liberalismo costarricense. Podemos hablar de liberalismo en Costa Rica desde el periodo cercano a la independencia. Claro, es la generación del olimpo la que toma el poder y lleva a las teorías liberales a reformar el estado, por eso lo importancia de estudiarlo aquí.

proponer un programa de fomento al capitalismo, y escultor de la razón, de la moral secular y del orden. (Díaz, 2012, p. 46)

De hecho, son esas las constantes en su discurso: el capitalismo, la moral secular y el progreso de la razón anclado al positivismo. Díaz (2012) nos explica la forma en que estos hombres, en los que se ejemplifica el cambio, empezaron a profesar, primero que todo, cambios jurídicos, luego económicos, electorales, arquitectónicos, en fin, prácticamente dan vuelco, no solo a la teoría liberal, sino a la forma del país como se conocía.

En *su máxima*, se puede entrever la génesis del cambio: “No hay más derecho que el positivo” (Díaz, 2012, p.47). Si el discurso es un conjunto de enunciados que provienen de un mismo sistema de formación y una misma práctica, entonces a partir de esta máxima, es fácil ver la *práctica discursiva* del liberalismo de Montúfar o Gallegos y su evidente cambio, es más, el discurso de esos primeros liberales está más cercano a la doctrina de Thiel que a la de estos liberales olímpicos.

Si en la máxima del liberalismo olímpico se intuye el cambio de la *práctica discursiva*, es necesario hacer la pregunta de ¿qué significa que no haya más derecho distinto al positivo? Una primera imagen en la que se intuye el significado de esta máxima “no existir más derecho que el

10

10

Es difícil determinar lo que están entendiendo estos liberales por positivo, pero ¿por qué decimos que la inserción de esta máxima evidencia el cambio de la práctica discursiva? No es difícil o raro suponer que estos liberales se nutrían de las doctrinas políticas y filosóficas de la época. Si esto es así, por positivo se estaría entendiendo lo establecido como un hecho, o sea, algo que no es una verdad para la razón, sino una verdad de hecho, que sea susceptible de ser objeto para la ciencia. Más adelante, veremos con Zambrana como se atreverán a hablar de una *Ciencia del derecho*. Por derecho positivo entonces, se entenderá que la ley tiene validez de hecho, o sea un valor que la designa como real por sí misma. No necesitará, por tanto, algo que justifique su capacidad de regir sobre las gentes. Asumir que el derecho es positivo, entonces, significara asumir que el estado rige de hecho con realidad efectiva. Si esto es así, el poder civil dejará de concebirse como algo quimérico, descifrable solo mediante los designios de Dios, para concebirse como cosa real: *positum* que no puede ser puesto en duda.

11

positivo” es José Joaquín Rodríguez (1892) quien, en su manifiesto presidencial del 1 de setiembre de 1892, en ocasión de la disolución del congreso nacional, declarada por él tan solo un día antes, expresa cómo su gobierno se ha propuesto gobernar acorde a la institución y a la ley. Ante esto la ley no puede ser dictada por fuera de la constitución, punto de equilibrio de todo lo legal. La importancia de su legislación es “mantener el orden y garantizar el imperio de la constitución” (p.155), así, para este autor, ningún gobierno debe pretender asumir más atribuciones que las señaladas por la ley.



Esto es el imperio del derecho positivo: cualquier voluntad de gobierno debe estar justificada por la de la ley y apegada a la constitución escrita de la voluntad de los pueblos (palabra escrita, no por Dios, sino por las gentes). En este breve manifiesto se afirma cómo la salud de una nación se debe a que la ley escrita sea cumplida y respetada, directriz que no puede sobrepasar nunca las voluntades de la constitución, inspiración positiva del bien de los pueblos. El afianzamiento de la democracia y sus instituciones se puede leer en el pensamiento de Rodríguez (1892), depende de seguir siempre y en todo momento la voluntad de la ley, la cual está basada en la constitución que es la voluntad positiva de un pueblo. Respecto a la concepción de Rodríguez (1892) acerca de lo que debe ser la administración del poder en un gobierno, Dios no se encuentra más como fundamento, sino que encontramos en el fondo de todo el meollo la voluntad del pueblo expresada en la constitución, es decir, su fundamento positivo, creado y movable por la voluntad de las gentes.

11

Tal vez se me pueda reclamar que “El Olimpo”, siguiendo a Díaz, son la élite cercana al gobierno de Próspero Fernández, de la cual José Joaquín Rodríguez no era parte, estaba más bien en la oposición. Habría que hablar más bien de personajes como Ricardo Jiménez, inclusive Carlos Durán, y excluir a Rodríguez o Iglesias Castro. Sin embargo, ambas vertientes del liberalismo costarricense, pese a opuestas en la práctica, tienen mucho en común entre ellas en lo que a su pensamiento se refiere, tal y como Montúfar lo tenía con los representantes de la iglesia.

Por otro lado, se puede encontrar la divinidad del derecho positivo en Mauro Fernández (1885). A propósito de la reforma educativa, que se va señalando como necesaria en la *Memoria de Instrucción Pública* presentada al congreso en 1885, se puede rastrear la idea de que el pueblo es el depositario máximo de la voluntad del poder; por ello, en su educación, se pueden superar los vicios y abusos que se han tenido las administraciones pasadas con respecto a las leyes. La educación correcta del pueblo para Mauro Fernández es necesaria pues es en el pueblo que el poder se sustenta.

Así, se desea hacer notar y por ello se trae a estos autores a colación, que se puede ver en sus lecturas, pensamientos constituidos a partir de la fundamentación de la legitimidad del poder por la misma naturaleza de la que serán parte. Así, lo sobrenatural, Dios, como fundamento del cual las instituciones de administración del poder devienen, no está más en ninguno de los autores. En efecto, es este el cambio que marca la década de 1880: la legitimidad en el ejercicio del poder abandona totalmente el modelo en el cual la legitimidad del poder devenía de la naturaleza esencial de Dios como garante de toda soberanía. Con ello, el mundo político no tiene por sí un orden y el único que existe, el que da la constitución, la cual es creación humana.

Este cambio, pone un sustituto a Dios como depositario del poder: las gentes. El individuo es una persona de derechos naturales y, por voluntad propia y con miras a un fin superior, da la administración de ellos a un estado, siendo génesis en él de su autoridad. Son teorías claramente basadas en el contractualismo que tanto criticó Thiel. Cada vez que se habla en este liberalismo, se acentúa el tema de la positividad de la ley, la naturaleza esencial del derecho y se deja totalmente de lado el tema del agrado a Dios, ápice de las discusiones políticas anteriores. Este liberalismo, acentuó un cambio en el que la función esencial del Estado de hacerse cargo del poder, no es dada por una voluntad mayor. Tiene miras a un fin, no a un orden que ha planteado Dios, sino al fin bueno a la misma comunidad.

Se terminará en el liberalismo, en esta época, una forma de aparecer de Dios, como constituyente político. Se dejará de buscar un orden en las cosas y se empezará a pensar la posibilidad de un mundo que se hace a sí mismo por la mano humana. Al menos en términos civiles, la autoridad de Dios ha terminado. Hemos reconstruido un camino transitado por la práctica política en Costa Rica hasta llegar a este liberalismo sin Dios como fundamento, he aquí su *a priori*

que surge ahora es lo que se ha llamado liberalismo fuerte. Esta *práctica discursiva* forma lo que será la experiencia política en adelante, de una búsqueda de orden en el mundo que encuentra el poder como devenido de Dios, se pasará a un derecho positivo, del mundo,

12

Es necesario mencionar algo ajeno a la estructura argumentativa de lo aquí tratado. El siglo XIX es un siglo de cambios. Si seguimos a Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*, en el siglo XIX el pensamiento de la modernidad (llámese Descartes, Hume, Berkley) y su manera de justificarse quedó prácticamente borrado: murió la preocupación por la infinitud que necesitaba la época de la representación (el pensar las cosas a partir de la relación con lo infinito) y nació la justificación de la verdad a partir de la figura del hombre.

Y es que, en la representación de la modernidad todo le venía a lo humano desde afuera: sus límites, su vida, su lenguaje, la naturaleza (y podríamos agregar su política) estaban limitados por la relación con un infinito al que se debía leer y representar. Pero, a partir de Kant y lo desarrollado durante el siglo XIX, todo objeto de experiencia se funda en la figura del hombre, es decir, lo finito se funda en lo finito, pues el siglo XIX ve nacer una conciencia epistemológica del hombre y, a partir de esta figura, pensará todos sus dominios.

Los autores citados en adelante, por ejemplo Zambrana o Zelaya, basan su pensamiento en fuentes del XIX que siguen este modo para construir sus argumentaciones: construyen su teoría a partir de la figura del hombre. No podemos, entonces, dejar de preguntarnos: ¿Es esta manera (sin Dios) de concebir la política liberal un traslado de la argumentación desde la finitud del hombre al pensamiento costarricense? ¿Es el nacimiento del hombre en la filosofía parte de su *a priori*?

La pregunta toma más relevancia al ver que en el liberalismo fuerte costarricense aparecerá el hombre en su posición ambigua de objeto que fundamenta el dominio y sujeto dominado: será él el soberano y el gobernado, individuo empírico y comunidad de fundamento; una ambivalencia como las presentes en el pensamiento filosófico posterior al siglo XIX.

Aunque la pregunta interesa al tema, es imposible abordarla en este escrito, ya que, por la naturaleza de lo planteado hacia el final de lo aquí tratado, para responder a esta pregunta deberíamos antes clarificar una de las grandes ambivalencias del proyecto filosófico “foucaulteano”: ¿es el pensamiento contemporáneo constituido enteramente desde la figura del hombre (sostenido en la época arqueológica) o es el pensamiento contemporáneo constituido desde la actitud de las sociedades disciplinadas (como sostiene en la época genealógica)? Evidentemente, aquí el problema se vuelve ajeno, se debería volver sobre él en otro espacio.

verificable y ajustable. Eso sí, Dios no ha sido, ni lo será nunca, borrado de la experiencia, puesto que seguirá apareciendo, pero de manera distinta, pues no se buscará más en él justificación a la manera en que el poder es administrado; lo que cambiará en los discursos es la forma en la que Dios aparece, la necesidad por la que era traído.

Por su parte, se podría seguir la ejemplificación del cambio con mensajes presidenciales de Ascensión Esquivel o la prosa de Pío Víquez, entre otros. Sus trabajos se construyen en deuda al cambio en la concepción de la naturaleza del poder, en la que la ley no será más una naturalidad

devenida de Dios, sino un rasgo que viene de lo humano y es enteramente positivo. Pero, lo que interesa es resaltar, más que dar un abultado número de ejemplos, es que en estos liberales ya no se encuentra la deuda del poder con Dios. Así, se debe ver que una cultura política dejó de pensar como lo había hecho y se ha detenido en algo distinto: la positividad del derecho por las gentes. En ese sentido, hay un ejemplo en el que, de manera total, se da esta estructura completa de la nueva *práctica discursiva*: Antonio Zambrana, una forma individual de la configuración de un conjunto nuevo.

El Dr. Zambrana, fue maestro de derecho en la Universidad Santo Tomás de la generación de abogados que gobernaría Costa Rica y haría pregonar esta nueva discursividad: Trejos, Iglesias, Ricardo Jiménez (este último, junto a Pío Viquez lo llaman “El maestro”). Zambrana es, de hecho, uno de los más importantes e influyentes pensadores para la época. Llegado a Costa Rica en 1876, se convierte rápidamente en la personalidad dominante del ambiente liberal. Abogado respetado, juez igualmente laureado e importante figura del poder judicial, bajo su mano y mandato comenzaría a ver luz en Colegio de Abogados de Costa Rica.

Es precisamente el discurso que pronuncia en la inauguración del Colegio de Abogados el 20 de agosto de 1881 uno de los que debemos rescatar. Zambrana (1881) considera en él el derecho de tan positivo carácter que lleva el nombre de ciencia: la ciencia del derecho. No puede decirse que haya sociedad, para Zambrana, fuera de una armonía de las voluntades individuales que se logra en esta. Además, fuera de cualquier sociedad, no puede decirse que exista el hombre, lo humano es deudor de la armonía de las voluntades individuales, la responsable de mantener el orden de las voluntades individuales en una sola sociedad es una ciencia que es algo así como la matemática para la máquina social: la ciencia del derecho y es ella la que logra cohesión en la

sociedad, no como algo pasajero, sino que, al cohesionarla, se mantiene como el ser que vivifica la Nación (Zambrana, 1881).

Esta ciencia, tiene un cargo constante, perpetuo, el escribir, cada vez mejor, la ley en la conciencia humana (Zambrana, 1881). Por lo que el derecho no solo profesa la ley para que sea estipulada y cumplida, sino que, aún más que eso, tiene que ir incluyéndola en la conciencia humana, de manera que, cada vez, la mejore, más y más.

En este pensamiento, el siglo XIX será la época donde lo más grande que se establezca será el derecho. Ya las épocas y siglos anteriores han sido reconocidos por grandes logros, pero en el XIX el derecho conocerá su esplendor (Zambrana, 1881). Será el siglo XIX quien anule la esclavitud, la aristocracia y eleve en su lugar los pilares de la justicia y de la libertad. A propósito de la ley, dicho siglo instalará un dogma totalmente distinto de los que las religiones adoran a un dogma revelado por el cielo, uno humano. El dogma del derecho no se dará en la sombra de misterios inescrutables, sino que será estampado en la conciencia de todos los hombres, se engendrará con su espíritu de manera que será evidente para todo pensamiento (Zambrana, 1881).

En esta época transformadora en la que se vive, según dicho autor, la humanidad, mediante la ciencia del derecho, ha destruido la antigua forma de autoridad representada en el monarca y se ha hecho con la corona en sus cienes (Zambrana, 1881). Lo humano del siglo XIX, ya no pone la fe en un Dios que da poder al monarca, sino en la fuerza misma de su especie. Dios, ese antiguo fundamento, es grande a su modo, pero en el mundo, en este que habitamos: la grandeza está en la verdad que garantiza la ley. Entonces Dios ha hecho el universo, sí, pero la historia demuestra que lo social no es movido por una fuerza extra-mundana, sino que es lo humano mismo quien lo mueve (Zambrana, 1881): las instituciones no son movidas por el influjo de Dios, sino por el de la historia

que lo humano mismo hace avanzar. Es lo humano, en su historia, el fundamento de la ley, que mejora y descubre por la ciencia del derecho.

Hay algo más que ver en Zambrana, pues este escrito citado no es completamente desarrollado, el que la ciencia del derecho, además de profesar la ley, la inscribe en la mente humana, de manera tal que este irá siendo cada vez mejor. Este pensamiento, de una institucionalidad, por decirlo de alguna manera, mejora lo humano y será desarrollada en amplitud en un escrito posterior *La administración*. En este texto, Zambrana presenta su teoría de la anarquía científica, la meta de todo el progreso social.

En una manera muy breve, la anarquía científica es una idea utópica, la cual debe guiar el desenvolvimiento de la administración, de manera tal que el gobierno deba intervenir cada vez menos en los asuntos, hasta llegar a una comunidad humana ideal, en la que el gobierno centralizado no exista. Para explicarlo por contra ejemplo, la oposición total a la anarquía científica es el socialismo, pues esta teoría política deja sujeta toda la vida al Estado, en cambio, la anarquía científica lo reduce a una única función: la conservación del equilibrio en las fuerzas sociales (Zambrana, 1897).

Ahora bien, ¿cuál es el escenario en el que la anarquía científica podrá brillar como única forma de gobierno? Cuando en las gentes este el reinado luminoso del derecho, eso es cuando todas las gentes estén educadas por la ciencia del derecho, de tal manera que el derecho se encuentre en lo más profundo de ellas. En ese escenario, se disolverán las grandes fronteras, desaparecerán las naciones, los lenguajes y se alcanzará el progreso humano, no será necesario

ningún estado que administre y la anarquía científica se habrá alcanzado.

Este escenario último, Zambrana (1897) lo entiende como una utopía, mientras tanto, la manera de caminar en la administración para preparar la anarquía científica, o sea, la mejor propuesta de gobierno real es una especie liberalismo como se entendía en la Costa Rica de una época, pues este gobierno “temporal”, da una importancia capital al derecho y la libertad, además que permite al Estado ir reduciendo cada vez más sus funciones, conforme vayan dejando de resultar necesarias. El derecho o la ciencia del derecho como la ha llamado, es de vital importancia en esta teoría, sin ella, no se podría sostener, es su fundamento y es lo que le da lo científico a la anarquía.

*La Administración* concibe cómo se podría fundar un poder totalmente en la ley, sin ningún resabio de lo que fue la figura del rey o una autoridad devenida del poder de Dios. Un gobierno, en la concepción de Zambrana, se debe desarrollar de manera que lo superior sobre todo sea la justicia. Los gobiernos actuales, se entiende en esta línea utópica, deben empezar por la justicia como lo primero e ir logrando, por medio de ella, la necesidad de recurrir cada vez menos a una

13

Hay algo que es muy llamativo en este pensamiento de Zambrana. Típicamente se ha argumentado que el liberalismo costarricense del siglo XIX quería emular lo que en Europa se estaba experimentando, eso es así, pero solo en cierta medida. En *La Administración* de Zambrana, así como también en la *Autobiografía* de Rafael Iglesias; por ejemplo, se puede ver cómo hay una poca fe en que Europa lleva a buen término las reformas políticas que se están experimentando. En palabras de Zambrana, es más bien América Latina, la que logrará dar el siguiente espacio y mostrarle al mundo como el progreso de la humanidad se alcanza. La “misión” de América Latina es ser ese lugar en el que el reino del derecho, que Zambrana esperaba se diera en el XIX, se alcance. En el pensamiento de Zambrana, Europa ha iniciado una revolución de libertades, de la que América Latina será su culmen y demostración final. Una especie de *americanismo* antes de Rubén Darío, un *Arielismo* antes de la famosa publicación de Rodó. El destino de los gobiernos de América Latina, considera Zambrana (1897) “no es crear cuerpos retóricos que charlen sobre los partidos públicos y políticos que imiten ridículamente lo que pasa en Europa; sino, gobernar lo menos posible hasta que se llegue a no gobernar” (pp. 118-119).

justicia “autoritaria” y que, en lugar de eso, esta se practique por sí misma como natural. En esta concepción, el poder se justifica no por un Dios, sino por el derecho, eco de la conciencia humana, en el que se expresa lo que lo humano quiere del gobierno.

Pero, no se puede entender que el derecho se encuentre en el individuo, tampoco en una comunidad de ellos, aunque nace de la protección individual, el derecho es la voz que se impone al igual que las ciencias de la naturaleza (Zambrana, 1897). Es como la voz de Dios, que habla en el pensamiento y es, por sí mismo, positivo.

Zambrana se posicionaba en una argumentación muy distinta a la de institucionalidad del poder devenida de Dios. Si recordamos, con un liberalismo similar al de Montúfar, la Iglesia tenía un derecho de voz; con Zambrana, en cambio, la pretensión de restar poder social a la Iglesia queda simplificada, pues no es ya necesario escucharle, no forma parte del orden establecido por Dios, porque tal orden ya no existe más. Para Antonio Zambrana, es el humano mismo en sus haceres, el que dicta el rumbo de la historia; por ende, él mismo establece las instituciones administradoras del poder o del gobierno. También, él mismo les da legitimidad, pues en su pensamiento no hace falta recurrir a ninguna fuente de legitimación trascendental para justificar el ejercicio de gobierno. Para Zambrana, es a lo humano a quien se debe la creación de toda administración, en esto se fundamenta la institucionalidad del Estado y solo ante lo humano se debe justificar. Zambrana (1897) pone en el quehacer político una lectura en la que son las gentes quienes se hacen a sí mismos sujetos de gobierno.

Después del autor mencionado, Ricardo Jiménez (1897) considera que *La Administración* es un texto que publica en síntesis las lecciones que el profesor había impartido en la escuela de Derecho sobre la materia de gobierno. Qué tanta influencia tuvieron sus ideas es difícil de determinar, pero se pueden ver reflejadas en el pensamiento de los liberales posteriores a 1880 como Ricardo Jiménez; lo innecesario de la figura de Dios en el gobierno al presentarse el derecho y la ley, por sí mismos positivos, por ejemplo.



Para Jiménez (1897), *La administración* es una elocuente obra sobre el Estado y su naturaleza, pero él no logra conectar con el anarquismo científico, aunque la considera muy apetecible. Además, se muestra incrédulo a que las instituciones políticas, modifiquen los sentimientos de un pueblo, al punto de que lleguen a cambiar a los hombres y, como lo cree Zambrana, instaurar el ideal de derecho en ellos (Jiménez, 1897); aunque, afirma Jiménez (1897), las argumentaciones de Zambrana están en línea con las de Spencer, Jiménez considera que este espera confiado la benevolencia del futuro: “¿En qué pone él su confianza? En lo contrario de aquello en que la ponen los socialistas; en que el estado retroceda, y el individuo, unas veces por sí, otras por el municipio, avance” (p. 68).

Jiménez (1897) va a considerar lo que Zambrana toma por comienzo hacia el anarquismo científico, es un movimiento que culmina, así mismo, para Jiménez, las formas contemporáneas del XIX de gobiernos republicanos no son un proyecto hacia algo, como lo creía Zambrana, es más bien el fin que se debe profesar. El estado liberal deberá estar siempre, ya que es el logro, no el camino. Hay un núcleo, una idea sencilla en Ricardo Jiménez, que produce una diferencia con Zambrana, aunque su pensamiento político se encuentra inspirado en él, pues "los hombres producen las instituciones, más no las instituciones a los hombres" (Jiménez, 1897, p. 70), con este pensamiento debe renunciar al anarquismo científico de Zambrana.

Ante esto Ricardo Jiménez es uno de los grandes teóricos políticos de la Costa Rica de esta época, heredero del pensamiento de Zambrana, por ejemplo, en la polémica sobre la educación en el Colegio de San Luis Gonzaga entre Juan Fernández Ferraz y Tomás Muñoz; Ricardo Jiménez intercede, como egresado de esta institución y en una publicación intitulada *El Colegio de Cartago*(1886), realiza un ataque a la argumentación de Muñoz de que las libertades políticas vividas en el siglo XIX devienen del cristianismo.

¿Cómo es posible que el evangelio sea una fuente de libertades y derechos políticos si las naciones que son profundamente católicas son antiliberales? Para Jiménez (1886), en el evangelio, Jesús no se ocupa nunca de las ideas de gobierno de la sociedad, nunca intenta hacer obra política. La religión, para él, es una cosa distinta de la administración política, es “vano empeño esforzarse por encontrar en el evangelio lo que no tiene: máximas políticas” (p.29).

Jiménez considera que la religión es otra cosa distinta a la administración de un poder en la Tierra y, aunque al igual que el Lorenzo Montúfar, se sigue usando la Biblia para dar argumentaciones políticas, pues ha cambiado la forma de elaborar el discurso: Dios es irrelevante en asuntos políticos, solo se usa para dialogar con la religión el lugar que en la sociedad le corresponde. El poder político, se dirá, tiene génesis y fundamento en lo terreno. De hecho, mostrar esto es una de las pretensiones del texto *El colegio de Cartago*, aunque no es su principal, pretende en varias secciones demostrar que la religión es totalmente ajena a la administración del poder en la Tierra y esta nada le debe.

En textos como *El colegio de Cartago*, queda en evidencia que la justificación liberal del poder basada en Dios ha terminado su época. Se ha dejado, en el pensamiento político, de buscar un orden qué interpretar; en cambio, se ha establecido un mundo al que es posible y necesario transformar y que ha empezado una forma de pensar la política en Costa Rica basada en el contractualismo y el positivismo. Esta experiencia política dominará lo que reste del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Como consecuencia, con la generación del Olimpo en la década de 1880, el poder político puede superar sus debates con la Iglesia y dirigirse a la promulgación de un estado positivo y moderno. El discurso del liberalismo fuerte se ha construido.

### **c. ¿Qué es un liberal?**

Veamos uno de los últimos escritos políticos producidos en el siglo XIX, este es Ramón Zelaya, quien presentó su monografía leída en el acto de su incorporación al Colegio de Abogados publicado bajo el título del *Criterio en materia de gobierno*. En ella, Zelaya hace un seguimiento de la doctrina de Mill en su ensayo *Sobre la libertad*, asimismo, la libertad es al ser humano, lo que el aire es al ave o lo que el sol a las plantas, para que lo humano exista, la libertad debe existir (Zelaya, 1899). Pero pretender que exista una máxima libertad es un peligro, pues si no se llega a ella, gradualmente, la libertad es más bien dañina. Resulta necesario, entonces para este autor, no tener un gobierno de libertad total, sino, establecer un gobierno en el que la libertad se alcance por grados.

Tal gobierno, para ser correcto, tendrá dos funciones; primero, alcanzar el ideal de lo humano, es decir, los intereses del grupo social en su conjunto, este ideal es el progreso. Segundo, promover ese progreso de acuerdo con la ley común y vigente del grupo (Zelaya, 1899). Estos son para Zelaya los dos principios que componen el gobierno en la escuela liberal, porque el principio de la ley y del progreso, por lo que deviene, el mejor de los gobiernos es el liberal.

Se puede ver en esta publicación al liberalismo en Costa Rica al finalizar el siglo XIX, de la manera de un medio para el progreso sin descuidar nunca la ley. Sin embargo, surge una pregunta obvia: ¿cómo es que en medio de la ley se puede garantizar la libertad y promulgar un liberalismo? Considera Zelaya que el liberalismo nunca ha profesado la libertad total, pues esta es, como se dijo, peligrosa. En su lugar, lo que profesa es el imperio de la ley; en la concepción de este autor, la ley es la que garantiza que exista la libertad, pues, para que se pueda poner en ejercicio, necesita de un reglamento. Sin reglas no se practicaría libertad, sino solo algo peligroso, una especie de libertinaje destructivo. En Zelaya, la libertad va a funcionar a la manera de la comunidad ideal de Zambrana, como una idea utópica, por lo que la libertad no se dará en el gobierno, ya que es el

ideal en la mira, la realidad del gobierno es la ley. Hay que procurar, cada día, que la ley nos dé, de una manera que no sea peligrosa, cada vez más y más libertad.

Zelaya (1899) es una buena forma de ver cómo se profesaba el liberalismo en la Costa Rica al cerrar el siglo XIX, porque en él se ve, de manera muy clara, al liberalismo entendido hacia el imperio de la ley. Primero, ante la caída del rey y la pérdida de todo fundamento que legitime el ejercicio del poder, se procuró establecer una legitimidad en la que Dios, como la esencia que es, en su misma definición, derecho de ejercer el poder sirvió de garante. La inapelable ley de Dios, su voluntad, se volvió la del gobierno. Segundo, el derecho y la ley se volvieron, por sí mismos, positivos, siguiendo las teorías políticas principales de la época. Sin necesidad de Dios, la ley deviene de la voluntad misma de las gentes, legitimando así el ejercicio del poder.

Si hubiera que dar una definición de qué se entiende por el liberalismo costarricense al fin del siglo XIX, diríamos esto: el liberalismo costarricense del siglo XIX es la teoría del imperio de la ley, primero ley divina, luego ley positiva. Luego, con el liberalismo fuerte, en Costa Rica tuvo su genealogía la microfísica del poder, es decir, la forma en la que nació un poder distinto al soberano, un poder repartido, anónimo, sin rostro, el poder que, como diría Foucault “se manifiesta en el carácter implacable de un reglamento” (Foucault, 2007, p. 38). Se podría afirmar entonces que el liberalismo fuerte fue la manera en cómo, por fin, se pensó en Costa Rica la administración del poder en términos modernos.

Antes de terminar, es necesario reafirmar una aclaración sobre el discurso liberal. Más que una superación de lo religioso, lo que cambió con el liberalismo fuerte fue la manera de justificar el ejercicio de la ley ante el vacío de poder dejado por el monarca. Dios nunca desapareció del discurso político, solo cambió su forma de aparecer. La Iglesia, siguió complementando y trabajando junto al gobierno en los discursos políticos posteriores, pero ya sin una voz legítima de

reclamo, como subordinada en el campo político, una ayuda, una mediadora. La Iglesia tenía voz porque se quería, no ya porque se debía.

La combinación de ambas esferas está aún presente y aunque es algo que no desarrollaremos acá, se verá de manera clara en las reformas políticas de la década de 1940, por poner un ejemplo, o, aún más cercano a nuestro periodo, se verá en los saneamientos de ciudad de San José: la moralidad social y la ciudad limpia, están en la misma línea. Así, es sin duda en el estudio del liberalismo el paso siguiente a dar el definir: ¿de qué manera estas dos formas de entender el ejercicio del poder que hemos explicado aquí conviven y se entrelazan luego del cambio en la *práctica discursiva* política de 1880? Se debería estudiar bajo esa pregunta toda una vertiente del liberalismo que aquí no hemos abordado: el ascenso del Olimpo al poder, el periodo de 1902 a 1914.

Por las características de este periodo, la Iglesia será necesaria para justificar ya no una legitimidad del ejercicio del poder, como lo fue Dios, sino una legitimidad en la práctica de un biopoder. Veríamos que el uso de la religión como justificación de ejercicio del poder, fue necesario para el liberalismo en dos momentos. Primero, el uso de la legitimidad de Dios garante de autoridad ante la caída del rey. Segundo, tras un periodo de sometimiento de la Iglesia a la autoridad positiva, esta fue necesaria cuando, junto a la necesidad de fundamentarse legítimo el ejercicio de un poder, surgió también la necesidad controlar una especie viva. En este segundo momento de requerimiento de lo religioso, la voz de la Iglesia será distinta, de cierta manera, subyugada. El surgimiento del derecho positivo funcionará como bisagra, entre dos maneras de entender a la Iglesia en el poder.

Si estudiamos este periodo, veríamos la necesidad de pasar por toda una vertiente del pensamiento liberal que acá no hemos analizado: las políticas de salud de Carlos Durán, la

institucionalidad del lazareto, el cuidado en el hospital San Juan de Dios, el aislamiento del enfermo en los primeros asilos psiquiátricos y el sanatorio de tuberculosos, la reforma médica, la policía de higiene, la policía del orden y la seguridad de la ciudad de San José. Pero esta ala fue necesaria dejarla de lado, pues nuestro objetivo principal en este trabajo no fue definir qué es el liberalismo en Costa Rica, en todas sus concepciones y vertientes, sino describir un cierto orden del discurso en el pensamiento político costarricense del siglo XIX que permitió el nacimiento del liberalismo fuerte como gobierno. Nuestro escrito no se ha ocupado de qué ha sido el liberalismo en este país, sino de cuál fue el orden en que se fundamentó un pensamiento político que gobernó al final del siglo XIX y los primeros años del siglo XX. Es eso y nada más lo que hemos intentado rastrear.

El liberalismo, en su totalidad, ha sido, cuando se ha tratado de estudiar este periodo, fundamentalmente indefinido. Al estudiar el liberalismo, se ha descrito su historia política, sus números, sus conflictos, pero la pregunta de qué piensa un liberal ha quedado siempre, fundamentalmente, sin respuesta. Y este trabajo no es la excepción, nunca pretendió serlo. Si se preguntaran qué es un liberal, la respuesta será que liberalismo se entiende como el periodo en el que nace en Costa Rica la microfísica del poder, que luego compacta junto al biopoder. Es una posible respuesta que surge al estudiar el orden del discurso político costarricense del siglo XIX, pero no deja de ser una respuesta, la cual solo describe otra faceta más del periodo liberal y no lo ve en su total expresión.

Aunado a lo anterior, ¿qué es el liberalismo costarricense? Parece que guía todas las pretensiones políticas, incluida esta, la cual responden a todo menos a eso. Se puede entrever la respuesta en la manera en cómo lo hemos manejado. Pero lo que el liberalismo en su totalidad vaya a ser no se encontrará aquí, solo unas nociones con las cuales se puede resolver una cierta cantidad de problemas políticos por los que el liberalismo se establece.

¿Por qué no se ha hecho la pregunta acerca del liberalismo en su totalidad? Se teme que a esa cuestión sea necesario responder con otra pregunta: ¿se puede hablar fácilmente del liberalismo costarricense del siglo XIX? Pareciera que el liberalismo no presupondría una definición única, más bien, lo que entendemos por liberalismo es más una serie de problemas que se plantearon a la naturaleza de gobernar el siglo XIX, con series de respuestas, a veces divergentes. Por eso, aunque resulte necesaria hacer la pregunta, temo que su respuesta sea solo la descripción de distintas fuerzas de cambio y sea a eso lo que se tenga que llamar el liberalismo de la Costa Rica del siglo XIX.

En fin, si alguien tiene, pese a lo dicho, por propósito dar una definición tajante, sea para una argumentación cerrada o entrada de diccionario, con Ramón Zelaya, podemos decir que el liberalismo, se concibió en Costa Rica, en esta época de finales del siglo XIX, como una teoría que entendió que el principio absoluto de poder estaba en la ley, ya fuera divina o positiva, y a partir de la cual nació en Costa Rica una microfísica del poder. Si el estudio continúa por más de lo aquí tratado, se podría hablar de cómo luego incluyó al biopoder, aunque habría que dejar siempre abierta la posibilidad de que haya más cambios con respecto a otras cuestiones, referidas a la naturaleza y justificación del ejercicio que ha tratado, se le escapan.

### **Conclusiones.**

En *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, Constantino Láscaris (1983) sostiene que, aunque en Costa Rica no ha habido filosofía hasta la institucionalización de la escuela, se ha dado en la historia anterior a esta, un madurar de las ideas. Para dicho autor, esta tarea pensante expresada durante el siglo XIX e inicios del XX es filosófica. Sin embargo, sostiene que, dentro de esta tarea filosófica, el liberalismo del siglo XIX se concibió siempre como el llamado “liberalismo continental (europeo)” (p.15), considerando si las ideas guardarán su sentido, su

lógica y concepción a pesar del espacio, el tiempo, la geografía y la singularidad de los sucesos. En este trabajo se ha demostrado una tesis contraria, a saber: que en Costa Rica surgió un discurso liberal propio a partir de sus condiciones históricas distintas.

Aunque en este trabajo no interesó definir de manera principal qué es el liberalismo en Costa Rica, he descrito un cierto orden del discurso en el pensamiento político costarricense del siglo XIX, el cual permitió el nacimiento de un discurso político al que se llama liberal. He suministrado el cómo surgió este discurso al que llamamos liberal (este se ha llamado liberalismo fuerte, pues hay más de una expresión del liberalismo en Costa Rica) a partir de un orden propio, costarricense; con sus causales de emergencia distintos. Y aunque es innegable que es de total inspiración europea, se debe guardar ciertas distancias.

En el primer capítulo, se explicó cómo los primeros discursos teóricos liberales que surgieron en Costa Rica se dieron en total configuración y en el mismo orden de entendimiento que tenía la Iglesia. Además, a diferencia del liberalismo europeo, el liberalismo costarricense debió enfrentar el problema de la religión. A partir de la caída del rey, el poder liberal se encontró en una orfandad de justificación de su legitimidad que debió recurrir a la figura de Dios para volver a establecerse como una potestad de control legítima. Esta, era la misma *práctica discursiva* que usaban los representantes de la Iglesia para defender sus intereses. Así, el gobierno liberal que pretendía establecerse debía compartir la cuota de poder con la Iglesia que por voluntad de Dios le tocaba. Este modo de entender la política se basaba en un orden de las cosas, donde lo que se buscaba no era una construcción de un gobierno a porvenir, sino leer el plan ya establecido por la divinidad para el mundo.

En el segundo capítulo se analizó la problemática propia del liberalismo costarricense, cuando empezó a ser una situación arcaica, la *práctica discursiva* de los liberales empezó, para la



década de 1880 a cambiar y la Iglesia se vio en figuras como la de Thiel sola en el sostenimiento de la argumentación a partir de un orden de las cosas. Con autores como Antonio Zambrana o Ricardo Jiménez, vemos como la política liberal ya no busca un orden de las cosas en el mundo al partir de cuál establecer su política, sino que empieza a pensar lo humano un factor capaz de crearse su propio destino de gobierno: el orden establecido se cambia por el positivismo que pretende crecer, mejorar y ser, por fin, modernos. A partir de condiciones históricas propias, ha nacido un discurso liberal distinto, al que se ha llamado liberalismo fuerte y que pronto dará un vuelco radical al orden del Estado.

## Referencias

### Fuentes primarias

Gallegos, N. (1849). *Lecciones de ética o Moral*. Imprenta de la Nación.

Jiménez Oreamuno, R. (1897). Administración. En: Rodríguez, E. (1980). *Ricardo Jiménez Oreamuno “su pensamiento”*. Editorial de Costa Rica.

Jiménez Oreamuno, R. (1886). El Colegio de Cartago. En: Rodríguez, E. (1980). *Ricardo Jiménez Oreamuno “su pensamiento”*. Editorial de Costa Rica.

Montúfar, L. (1872<sup>1</sup>). *Los jesuitas. Opúsculo*. Imprenta Nacional.

Montúfar, L. (1872<sup>2</sup>). *Los jesuitas. Opúsculo segundo*. Imprenta Nacional.

Montúfar, L. (1884). *El Evangelio y El Syllabus*. Imprenta Nacional.

Thiel, B. A. (1882). El verdadero y genuino carácter de la autoridad. En: *El pensamiento social y político de Monseñor Bernardo Augusto Thiel*. Soto Valverde, G (edit.). Imprenta y Litografía Lil.

Thiel, B. A. (1883). Séptima carta Pastoral. En: *El pensamiento social y político de Monseñor Bernardo Augusto Thiel*. Soto Valverde, G (edit.). Imprenta y Litografía Lil.

Tornero, L. (1872). *Respuesta al opúsculo del Sr. Dr. Lorenzo Montúfar*. Imprenta de Justo Hernández.

Zambrana, A. (1881). Discurso pronunciado en el acto de instalación del colegio de abogados. En: Rodríguez Vega, E. (1979). *El pensamiento liberal, Antología*. Editorial de Costa Rica.

Zambrana, A. (1897). *La Administración*. Tipografía Nacional.

Zelaya, R. (1899). *Del criterio en materia de gobierno*. Gran imprenta de vapor y casa editorial de Alfredo Greñas.

### **Fuentes secundarias**

Bentham, J. (2000). *An introduction to the principles of morals and legislation*. Batoche Books.

Díaz, D. (2012). *Construcción de un estado moderno*. Editorial UCR.

Floréz-Estrada, M. (2017). *Discursos sobre la maternidad moderna y la reforma social costarricense (1930-1940)*. [Tesis de doctorado, Posgrado estudios de la sociedad y la cultura, Universidad de Costa Rica.]. Sistema de bibliotecas, documentación e información, UCR.

Fernández Acuña, M. (1885). *Memoria de Instrucción Pública al congreso constitucional*. Imprenta Nacional.

Fernández, P. (1884). Próspero Fernández general de división y presidente de la República de Costa Rica a los costarricenses. En: Rodríguez Vega, E. (1979). *El pensamiento liberal, Antología*. Editorial de Costa Rica.

Foucault, M. (2020). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. (Elsa Cecilia Frost, trad.). Siglo XXI editores

- Foucault, M. (2018). *La arqueología del saber*. (Aurelio Garzón, trad.). Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2007). *El poder psiquiátrico*. (Horacio Pons, trad.). Fondo de Cultura económica.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad*. (Horacio Pons, trad.). Fondo de Cultura económica.
- Gallardo, H. et al. (2018). *Crítica a los guardianes del reino*. Editorial Arlekin.
- Harrington, J. (1992). *The Commonwealth of Oceana and Sistem of Politics*. Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (2017). *Leviatán o la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil*. (Manuel Sánchez, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez, A. (2015). *El imposible país de los filósofos*. Editorial UCR.
- Marín, R. (2011). *El primer intento de entrada de los jesuitas a Costa Rica (1872) Y el inicio de la controversia entre el Sr. Dr. Lorenzo Montúfar y el P. León Tornero*. Editorial UCR.
- Martínez de Codes, R. (1992). *La iglesia católica en la América Independiente*. Siglo XXI Editores.
- Mill, J. S. (2014). *Sobre la Libertad*. (Trad. César Ruíz). Akal.
- Montúfar, L. (1988). *Memorias autobiográficas*. Libro Libre.
- Láscaris, C. (1983). *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*. Stvdivm.
- Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el gobierno civil*. (Claudio Amor, Pablo Sttaforini, trad.). Prometeo.
- Ricardo, D. (2004). *The principles of political economy and taxation*. Dover Publication.
- Rodríguez, J. (1892). Manifiesto del presidente de la República. En: Rodríguez Vega, E. (1979). *El pensamiento liberal, Antología*. Editorial de Costa Rica.
- Sánchez, E. (2014). La iglesia católica y el mundo de las ideas: El desafío del liberalismo como espacio social y político en Costa Rica (1850-1900). En: Morales & Delgado (coord.).

*Gibraltar, Cádiz, América y la Masonería.* Centro de estudios históricos de la masonería española.

Obregón, R. (1981). *De nuestra historia patria: Hechos militares y Políticos.* Museo Histórico Cultural Juan Santamaría.

Soto, D. (2021). Vestigios de teología política en Costa Rica: católicos y liberales del siglo XIX en la historiografía. Un estado de la cuestión. *Siwô' Revista De Teología*, 11(2), 53-165.

Vargas, C. (1991). *El liberalismo, la iglesia y el estado en Costa Rica.* Guayacán.

Velásquez, C. (2021). *Entre la santa sede y Centroamérica: La iglesia católica, la independencia y la producción del poder moderno, 1821-1870.* CIHAC.

Zanatta, L. (2012). *Historia de América Latina. De la colonia al siglo XXI.* Siglo XXI Editores.

## **Antecedentes, contexto y desarrollo de la actividad filosófica en Costa Rica. Filosofía en Costa Rica a inicios del siglo XX**

***Bphil.* Andrés Venegas Villegas**

*La acción no sólo [sic] se revela por la agitación, al contrario, cuando la historia considera como hombres de acción a los que se lanzaron a una revuelta, reserva la verdadera acción para los que la prepararon con el pensamiento. La verdadera acción es la reflexiva, que hace moverse a la impulsiva.*

ROGELIO SOTELA BONILLA,  
*Recogimiento*

### **Introducción. Filosofía en el desarrollo de la educación en Costa Rica**

Si bien la actividad filosófica en Costa Rica no se consolida hasta la segunda mitad del siglo XX con el surgimiento de la Universidad de Costa Rica, la filosofía estaba ya presente desarrollándose al margen de la formación oficial. No se trataba por tanto de una temática del todo extraña o ausente previo al contexto universitario. La circulación e interés que despiertan hacia inicios del siglo XX la escritura ensayística, las traducciones y artículos divulgativos se identifica con claridad, a partir de la forma en que circulan textos en las publicaciones periódicas de la época, las cuales propician un acercamiento a la filosofía que se transfiere más allá de las aulas. Resulta importante, por tanto, identificar la aparición de las formas de expresión literaria como espacios de expresión e intercambio de las ideas, esto debido a que ponen de manifiesto temáticas e influencias que no deben ser ignoradas a la hora de estudiar el desarrollo de las ideas en Costa Rica.

El desarrollo de la educación en Costa Rica ofrece una vía de acceso a las condiciones a partir de las cuales da inicio la actividad filosófica en el país. Desde los primeros intentos por establecer espacios de formación en el territorio, estará presente en medio de las disputas la *filosofía*, como un término difuso y polivalente. Pero, debido a la falta de insumos que permitan precisar los contenidos exactos de esos primeros programas educativos, interesa destacarlos en tanto el desarrollo de los programas refiere a la alfabetización y la promoción de la escritura. Conforme se propicia el desarrollo de las capacidades de acceso a la lectura y se robustece la autogestión del aprendizaje, se estimula el ir más allá de los contenidos que ofrecen los primeros espacios formativos.

Desde un inicio, cabe destacar que más allá de lo que ofrecen los programas educativos institucionales, se promueve una autogestión del aprendizaje, asociada ya no solo a las escasas posibilidades de acceso al conocimiento que ofrecen los primeros centros educativos. La mayoría

no tiene acceso a complementar la educación más básica en el sentido que algunos pocos pueden hacerlo a través de tutorías individuales o estudiando fuera del territorio, por lo que la formación se extiende conforme a las condiciones socioeconómicas e intereses familiares.

A partir de la llegada al poder del gobierno liberal que lidera el General Tomás Guardia en 1870, dan inicio una serie de transformaciones que permiten ensanchar al menos un poco más el acceso a la educación. Los intelectuales liberales reformistas asumieron el control centralizado sobre la educación como parte de su agenda política, el objetivo

Los intelectuales liberales reformistas que dirigieron esa “modernización” de la instrucción pública tenían como objetivo, aparte de alfabetizar a los hijos de campesinos, artesanos y trabajadores, “civilizarlos” (Molina, 2004, p. 88).

Además de facilitar que se identificaran con la *ideología del progreso*, en su sentido “capitalista y positivista, que adscribieran, entre otros, los valores burgueses de la disciplina laboral, la ciencia, la higiene y el patriotismo” (Molina, 2004, p. 69). Aparecen con mayor frecuencia textos que reafirman los objetivos de los reformistas liberales conforme el acceso a la educación, si bien era aún cosa de pocos y la tasa de alfabetización era sumamente baja, no deben despreciarse los efectos que traen consigo las reformas liberales. Tras el cierre definitivo de la Universidad de Santo Tomás e incluso desde antes, las escuelas y colegios juegan un papel fundamental, la escritura y la lectura como medios y condiciones operativas indispensables para la democratización del conocimiento.

Gracias a las condiciones técnicas que ofrecen las imprentas, la divulgación de textos excede lo contemplado por los primeros planes de estudio. No obstante, es hasta 1959 que Costa Rica cuenta por primera vez con un *Departamento de Filosofía*, no aparece *ex nihilo*, ni se trataba de una cuestión extraña de la que no se tenía ninguna noticia.

Ya a partir de los primeros espacios de enseñanza, potenciados por el intercambio que posibilita la imprenta a partir de 1830, se participa de un elenco de contenidos y temas mucho más amplio a lo que la institucionalidad educativa decimonónica tenía capacidad de proporcionar. Junto con la imprenta y el avance de la alfabetización se da una mayor circulación de ensayos, artículos y traducciones en revistas o publicaciones periódicas que propician el acceso a temáticas diversas, incluso a temas de filosofía. Esto no quiere decir que eran de interés general o de acceso universal, sobre todo debido a que la alfabetización aún era escasa, pero tenían un carácter formativo y divulgativo. Tras la llegada en 1869 del Dr. Valeriano Fernández Ferraz, da inicio una nueva etapa en la enseñanza y divulgación de la filosofía (Láscaris, 1975, pp. 156-160). Ya para inicios del siglo XX, se identifican con mayor claridad temas y autores que se entienden como propios de la filosofía que se discuten en diversos espacios de socialización.

Para la segunda década, converge en las páginas de las publicaciones periódicas una producción multigeneracional de ensayistas de la *Revista Athenea* (1917-1920). Bajo la dirección de Rogelio Sotela Bonilla (1894-1943), se establecen vínculos e intercambios entre costarricenses e intelectuales contemporáneos de otras nacionalidades como el argentino José Ingenieros, José Ortega y Gasset de España o la influencia del pensamiento del uruguayo José Enrique Rodó. El ensayo se convierte en la forma literaria a través de la cual se expresan con mayor frecuencia las reflexiones. Es así cómo se difunden y piensan autores e ideas presentes en la difusión temprana de la filosofía que comienza a consolidarse conforme se va dando una mayor especialización de las revistas y de quienes emprenden a desarrollarse profesionalmente en el ámbito académico y filosófico, tal fue el caso de Vera Yamuni Tabush (1917-2003).

Estos son tan solo algunos elementos que se fijan como rasgos característicos e indispensables para analizar el desarrollo de la joven intelectualidad, la cual irrumpe a inicios del siglo XX, sobre todo a través de las formas de escritura como espacios de expresión de las ideas.



## Capítulo 1. Antecedentes de la actividad filosófica en Costa Rica

### a. Antecedentes y primeros programas educativos

Sobre si puede hablarse de la presencia de la filosofía durante el periodo colonial en la región, Abelardo Bonilla (1981) advierte “(...) que durante los siglos coloniales se comentaba en las Universidades de América toda la filosofía europea y que se leía en los países americanos tanto como en los más avanzados de Europa” (p. 25), así, achaca al desconocimiento y poco interés por el desarrollo histórico de las ideas la presuposición de lo que denomina como un *oscurantismo* al que se refiere como “otra palabreja forjada por la leyenda negra” (p-.25), que busca negar la presencia e influencia que la filosofía tenía en los territorios americanos previo a los procesos de independencia.

En el territorio de la *Provincia de Costa Rica* (1573-1821), a pesar de la estigmatizada imagen de un llano aislamiento provincial, no queda del todo excluida de toda participación e intercambio cultural, ni previo, ni durante, ni luego del periodo colonial español. Mucho menos luego de la independencia. A los investigadores y aportes que Bonilla (1981) menciona, se deben sumar muchas otras investigaciones contemporáneas y material de archivo que refuerza la afirmación general que contradice el desprecio hacia las actividades culturales, artísticas y por supuesto los contenidos intelectuales que suelen tomarse por menos.

Desde las primeras noticias que llegan de Domingo Jiménez a quien se le atribuye alrededor de 1574:

*Vive Leda si podrás*

*Y no penes atendiendo*

*Que, segund peno partiendo,*

*Ya no esperes que jamás*

14

*Te veré ni me verás.*

Cabe no dar por contestada la pregunta que se hace Bonilla partir de lo anterior: “¿Cómo explicar, por ejemplo, que, en Cartago, y en pleno siglo dieciséis, un Domingo Jiménez, conociera y glosara la poesía cortesana de Castilla del siglo anterior?” (1981, p. 24) ¿Cómo no preguntarnos lo mismo sobre el desarrollo estético, literario y por supuesto filosófico que florece hacia inicios del siglo XX en Costa Rica?

De acuerdo con el historiador Iván Molina,

(...) entre la década de 1580 y finales del siglo XVII, prácticamente no hubo escuelas en Costa Rica. El único establecimiento conocido fue el que atendió entre 1583-1588 y 1623 el presbítero Diego de Aguilar (...) La ausencia de locales escolares obedeció en mucho a la escasa población de Cartago”. (2011. p. 125)

Era difícil alcanzar la matrícula suficiente y las pocas familias que contaban con mayor solvencia solían optar además por tutores privados. El siglo XVIII fue el inicio de cambios significativos, las reformas borbónicas enfocadas a maximizar los recursos que se extraen de los territorios de ultramar, traen consigo la influencia de las nuevas ideas ilustradas y en materia educativa la creación de escuelas elementales.

Es así como “(...) empezaron a abrirse nuevas escuelas en el este del Valle Central —Barrio de La Puebla, en Cartago—, en el oeste —en los centros de San José, Heredia y Alajuela— y en comunidades distantes —Esparza y Nicoya.” (Molina, 2011. p. 128). No obstante, en muchos casos, la escuela significaba una reducción en la mano de obra, por lo que no todos contaban con

14

Primera estrofa, recogida por Bonilla, Abelardo en Historia de la Literatura en Cosa Rica (p. 48). Se transcribe Leda con mayúscula a pesar de que Bonilla recomienda la transcripción con minúscula.

las condiciones ni consideraban favorables las escuelas, ya que significaban una contribución adicional que deriva de los intereses de la Corona y no los particulares. Para mediados del siglo XVIII, se da una mayor apertura a la educación que no deja de ser precaria, pero ofrece una mejora en las oportunidades de acceso y un crecimiento en la alfabetización que, si bien sigue dejando a la mayoría por fuera, aumenta y para nada cabe mucho menos puede decirse que fue nula o del todo despreciable.

Para 1725, se celebra en Cartago, que era aún capital de la provincia de Costa Rica y perteneciente todavía al reino de Guatemala, como parte de las celebraciones por la proclamación de Luis I, rey de España, las actividades que se desarrollan permiten dar cuenta de acuerdo con las

15

investigaciones de Alexánder Sánchez (2021) sobre este tema, el reconocimiento de una clase letrada cartaginesa que estaba al tanto de los códigos de escritura y literatura de la época.

El crecimiento de la producción agropecuaria llevó a un aumento en la preocupación de los sectores más acomodados por la educación, más allá de lo que hasta entonces ofrecían las inestables escuelas que a falta de una infraestructura, no lograba garantizarse el funcionamiento continuo de los escasos y precarios centros educativos. Como consecuencia las familias josefinas y cartaginesas optaban por tutores privados como el cartaginés José Santos Lombardo.

La relación entre las condiciones socioeconómicas y la institucionalización de la educación cabe entenderla a partir de uno de los principales ejes para el desarrollo económico de Costa Rica, mucho antes de que se instituyera la producción de café como el principal motor de la economía,

15

“La fiesta se vio enriquecida con dos espectáculos de mayor complejidad escénica. Uno fue la representación de una comedia de Calderón de la Barca, *Afectos de odio y amor*, precedida por una loa escrita por el propio gobernador Diego de la Haya. Meditémoslo un momento: en el Cartago de 1725 se lleva a escena una obra dramática de uno de los autores cumbre del Siglo de Oro español y se dice que los actores fueron “los vecinos de los valles”. Eso nos da otra imagen, una que no calza con la supuesta pobreza generalizada y el aislamiento de la provincia.” (Sánchez, A. 2021, Colección de ensayos Letra por Letra).

el tabaco fue el primer producto que impacta y dinamiza la economía local a partir de las primeras exportaciones. Se convirtió en su momento en el cultivo más relevante del país y luego de que en 1760 aumentan las exportaciones de tabaco, una mayor apertura al mercado internacional fomenta un incremento importante en la producción lo que resultó en una mayor distribución de las ganancias conforme a mayor mano de obra y servicios eran requeridos. Con el establecimiento del Estanco en el *Reino de Guatemala* en 1766, se documentan los intercambios realizados, limitados a cantidades relativamente pequeñas cuando se comparan a la participación en el mercado de otras provincias, el tabaco costarricense transportado vía marítima a través de Panamá resultaba aun así enormemente significativo a nivel local.

En setiembre de 1822, se presenta una queja encabezada por José Rafael de Gallegos ante la *Junta Gubernativa* debida a la necesidad que sufría Alajuela, por no contar con *escuelas de ninguna clase*, por falta de fondos municipales, aplicables a la instrucción pública, como *base y principal fundamento de la felicidad humana*. Pronto el café va a desplazar al tabaco y será el principal producto y, con ello, irá en aumento una exigencia a partir de la independencia, por mejorar el acceso a la educación.

## **b. La educación y la filosofía tras la independencia de Costa Rica. De la casa de enseñanza a la Universidad de Santo Tomás**

Si se trata de identificar nociones de filosofía a partir de los espacios de formación, más que una determinada especialización académica, la filosofía aparece como una asignatura dispersa que no se define claramente, que recoge y se constituye a partir de temas relacionados a la moral,

la teología o la historia natural. Ya desde la creación de la *Casa de Enseñanza de Santo Tomás* en 1814, primer centro de enseñanza que se establece en el país, es importante destacar la contratación del Bachiller Rafael Osejo como primer rector y director de la primera Cátedra de Filosofía en el país (Láscaris, 1975, pp. 48-52.).

Se usa el término filosofía para designar diversas temáticas, en ocasiones dispares, no siempre las mismas y que ha de variar según se considere conveniente, ya que al formar parte fundamental del programa de enseñanza los contenidos de las asignaturas designadas como filosofía, serán tema de disputa constante. Tendrán por tanto un enorme impacto las polémicas y tensiones sobre los contenidos o acceso al programa educativo. Si bien, continúan operando las pequeñas escuelas, el enfoque de los recursos, así como la representación de un punto de acceso a un conocimiento más amplio, se establece principalmente a partir de la Casa de Enseñanza y posteriormente la Universidad de Santo Tomás.

Por su parte, José María Esquivel había sido el cura de San José entre 1802 y 1818, es designado como rector destituyendo del cargo de rector a Osejo, junto a otros presbíteros que pasan a ocupar los cargos de profesores. Liderados por Manuel Alvarado, presbítero que había contado con el apoyo de las autoridades en León y Guatemala desde un inicio para la apertura del centro de formación, se presenta una iniciativa respaldada por el entonces Obispo de León en que solicitan sin éxito a la corona que se convierta la Casa de Enseñanza en un Colegio Seminario y que se mantenga además como dependiente de la Universidad de León Nicaragua.

Sin embargo y considerando la apreciación a partir de la respuesta del Fiscal de Nueva España en 1819, la representación de la Corona no tenía ningún interés por mejorar las condiciones educativas de la aún Provincia de Costa Rica. La solicitud es denegada “(...) aduciendo la más urgente necesidad de escuelas de primeras letras y la no conveniencia de que estudiasen los pobres”

(Láscaris, 1975, p. 46.), donde se reafirma que las condiciones de acceso a la educación en la provincia deberían de ser las mínimas. El desarrollo de la enseñanza más allá de las *primeras letras* se encuentra inicialmente condicionada (con mayor claridad tras la salida de Osejo), por una formación que atendía exclusivamente a los intereses y contenidos determinados por la representación de la Iglesia Católica y la Corona.

Luego de los cambios que trae consigo la noticia de independencia, las nuevas condiciones políticas y económicas propician una mayor participación de los sectores seculares y que, con ello, nuevos intereses influyen en la toma de decisiones, lo cual hace variar el enfoque que se sigue de la reglamentación de 1825, a partir de la cual, la asignatura de filosofía debía también estar enfocada a la dialéctica y la retórica. Estas disputas en torno a los enfoques de la educación entre lo secular y lo eclesiástico, fluctúan, se disipan y reaparecen en distintas configuraciones. A lo largo del siglo diecinueve, estas disputas cobran una enorme relevancia en cuanto a los medios, fines y contenidos de la educación.

Para la Iglesia, la falta de un seminario eclesiástico significa, al mismo tiempo, no contar con los medios para una formación eclesiástica *medianamente aceptable*, por lo que se subordina el enfoque de una enseñanza de la filosofía a la formación clerical, una educación básica enfocada a quienes tenían acceso a una formación posterior principalmente en Guatemala o León.

Las tensiones aumentan y se pueden rastrear múltiples disputas ideológicas entre la iglesia y la consolidación de nuevas estructuras gubernamentales y jurídicas que irán incrementando a lo largo del siglo XIX. La acumulación de nuevos capitales consecuencia del desarrollo en las formas de producción e intercambio contribuyen a fortalecer la influencia secular en la toma de decisiones.

Cada vez es mayor la injerencia en materia de reformas educativas por parte de figuras intelectuales seculares. Producto directo de las nuevas burguesías como lo fue principalmente José

María Castro, que luego de doctorarse en derecho y filosofía en la Universidad de León Nicaragua, promueve el decreto con el que se convierte oficialmente en 1843 la *Casa de Enseñanza Pública* en la *Universidad de Santo Tomás*, espacio en el que la tensión lejos de disiparse incrementa a lo largo de los años.

Nicolás Gallegos ejerce a partir de 1842 como el primer catedrático de filosofía junto con Nazario Toledo, entre otros profesores provenientes del extranjero, incluyen nuevos contenidos a los programas de enseñanza. Se da una apertura a nuevas influencias propias del pensamiento ilustrado y enciclopédico francés. En 1830, llega la primera imprenta manual de sistema plano que había sido traída desde Estados Unidos por Miguel Carranza (Vega, 1995, pp. 26-29). Conforme se desarrolla la imprenta, comienzan a circular más textos en el país, lo que tiene a su vez un efecto sobre la alfabetización. Se importan además ejemplares de libros y surgen pequeñas colecciones privadas, de acuerdo con las nuevas condiciones técnicas que intervienen en las dinámicas de socialización del conocimiento y acceso a las ideas. Así la presencia de otros insumos educativos es cada vez más representativa en respuesta a nuevas condiciones tanto sociopolíticas como económicas que conllevan la necesidad de acceder a contenidos más actuales, más sofisticados, que superan por mucho los contenidos de los programas educativos oficiales.

La estructura inicial de Santo Tomás consistía de cuatro cátedras: *Filosofía*, *Gramática*, *Jurisprudencia* y *Teología*. Pronto aparecen nuevas cátedras y aumenta la oferta de opciones, pero al mismo tiempo se vuelve evidente la necesidad de reforzar la formación básica y especializada, lo que también generaba opiniones contrapuestas respecto a la dirección que debía seguir la educación en el país.

Corresponde abordar los antecedentes de los programas educativos por cómo y en qué sentido se asocian desde el inicio de la educación en Costa Rica a la filosofía, pero, además, por

influencia a esas mismas discusiones asociadas a la fundamentación de las reformas. La educación se convierte en objeto y ámbito de disputas que no han dejado de ser extrañas aún en la actualidad y que resuenan constantemente en las discusiones sobre los programas educativos, los contenidos e incluso la administración de los recursos, fuentes de ingreso y destino de los fondos.

### **c. La filosofía en medio de la disputa por la educación entre el gobierno y la iglesia tras el Concordato de 1852**

La *Universidad de Santo Tomás* “Fue Universidad confesional, en lo religioso, pero no en lo filosófico ni en lo jurídico. Recuérdese que no hizo uso nunca de la Bula de erección en Pontificia” (Láscaris, 1975, p. 76). Tras el nombramiento del primer obispo de Costa Rica en 1851, Anselmo Llorente La Fuente, se da un año más tarde según el *Concordato* de 1852 la proclamación

16

de la religión católica como la religión del Estado .

La consagración de Llorente como obispo se da en Guatemala, donde residía y ejercía la rectoría del seminario que dejó para asumir su cargo en Costa Rica en diciembre de 1851. A partir de las medidas que impone la iglesia, la enseñanza general debía ser impartida de acuerdo con la doctrina católica, que mantenía derecho de censura respecto a la publicación de textos, entre otras medidas.

El *Concordato* se firma el 7 de octubre de 1852 y es derogado hasta el año 1884. Consta de 28 artículos y a partir de que entra en vigor derogaba toda *ley, ordenanza o decreto* que se le opusiere. En lo que a la materia educativa se refiere a partir de este momento la educación adopta un carácter abiertamente confesional, todo aspecto debía considerarse en conformidad con la



(1852. Artículo 1.) “La Religión Católica Apostólica y Romana es la Religión del Estado en la República de Costa Rica, y se conservará siempre con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar la ley de Dios y las disposiciones de los Sagrados Cánones”. Cabe aclarar que ya desde la constitución Española de 1812 las provincias por consecuencia pasaban a ser parte de un Estado confesional, y que anteceden al concordato también el artículo 7 del estatuto político de la provincia en 1823, la Ley fundamental de 1825 en el artículo 25 o la constitución de 1844 en el artículo 54, el concordato ratifica el sometimiento del Estado costarricense a la Iglesia.

17

doctrina de la religión católica. Se somete la enseñanza a la voluntad de la iglesia y pronto se asegura de eliminar cualquier tipo de contenido contrario a los intereses del ideario católico. Se le otorgaba además a Llorente y el clero la capacidad de censurar cualquier libro o escrito contrario al dogma o la *moral pública*. Esta amplia atribución tenía importantes implicaciones en el ámbito

18 educativo, en tanto que

cualquier texto o contenido podía ser objetado. La Iglesia mantiene una influencia determinante en la educación hasta la emisión de las leyes liberales de 1885, que contribuyen a poner fin al control de la Iglesia sobre la educación.

No obstante, en la práctica no se cumplen a cabalidad producto de la impopularidad de las solicitudes del clero. Respecto a temas como el cobro de diezmo o el compromiso del gobierno por suministrar recursos para las dietas del clero, contribuyen no solo a la eventual expulsión del obispo, sino que además no se confiera (tal como a partir de la suscripción al concordato se deriva de la bula *Breve Cum Romani* de Pio IX), que Santo Tomás fuera considerada una universidad pontificia.

Desde 1825, se había acordado que el café no debía someterse al pago de diezmos y durante la administración de Braulio Carrillo, además se había decretado desde 1839 la total abolición del pago de diezmos a la iglesia. No obstante, en 1852, el obispo solicita instaurar de nuevo el diezmo sobre las ganancias del café, a lo que se opuso rotundamente el presidente Mora y generó un

17

(Artículo 2) En consecuencia, la enseñanza en las Universidades, colegios, escuelas y demás establecimientos de instrucción será conforme con la doctrina de la misma religión católica, al cual efecto los obispos y ordinarios locales

tendrán la dirección libre de las cátedras de Teología, de Derecho canónico y de todos los ramos de enseñanza eclesiástica, y además de la influencia que ejercerán, en virtud de su ministerio sagrado, en la educación religiosa de la juventud, velarán por que en la enseñanza de cualquiera otro ramo nada haya contrario a la religión y a la moral. 18

(Artículo 3) Los obispos conservarán asimismo su derecho de censura respecto a todos los libros o escritos que tengan relación al dogma, a la disposición de la Iglesia y a la moral pública, y el Gobierno de Costa Rica concurrirá, en cuanto se lo permita su autoridad y con los medios propios de ella, a sostener las disposiciones que los obispos tomarán conforme a los sagrados cánones para defender la religión y evitar todo lo que pudiera serle contrario.

enorme descontento en la población secular, la cual señalaba la ambición del obispo por acumular fortuna propia, ya que le correspondía recibir el treinta por ciento del monto total recaudado por los diezmos a favor de la Iglesia.

La campaña de 1856 trae consigo una breve tregua entre el gobierno y la iglesia. Luego de finalizado el conflicto se intensifican las disputas entre el presidente y el obispo. Tras la decisión del Gobierno por asumir el control y mantenimiento del sanatorio, así como el recorte a las partidas asignadas a la iglesia, el 22 de diciembre de 1858, el obispo ordenó retirar el dosel presidencial de la Catedral y amenazó con la excomunión a Mora. Al día siguiente, se ordenó la expulsión del obispo. Se mantiene fuera de Costa Rica por alrededor de nueve meses de exilio en Nicaragua, regresando al país tras la muerte de Mora. Si bien retoma su posición, la oposición a la iglesia será constante e irá en aumento. Tras la muerte del obispo en 1871, dará inicio una nueva etapa en el conflicto entre la iglesia que puja por el establecimiento en el país de la *Compañía de Jesús* y los liberales que buscan evitar a toda costa que se establezcan en el país.

Los intereses asociados a la enseñanza de la filosofía están marcados por disputas alrededor de los contenidos y función de la filosofía. Mientras que para la Iglesia cumple una función meramente ancilar en el proceso de la formación sacerdotal, en contraposición los intereses seculares buscan definir la filosofía como una asignatura medular que se consideraba al servicio de una formación práctica, indispensable para la formación de profesionales en derecho pero relevante además con indiferencia de un enfoque específico, lo que trae consigo un reconocimiento de la filosofía en un sentido más amplio como una actividad en sí misma.

En 1872, inicia una de las controversias más relevantes del momento, con implicaciones en múltiples sentidos, sobre todo en materia de educación, estos fueron los intercambios entre el Dr. Lorenzo Montufar y el Presbítero León Tornero (1872-1884). Franco Cerutti (1984) y principalmente Roberto Marín Gúzman (2011) han investigado la presencia e implicaciones de las órdenes de jesuitas en la región, recopilando sobre todo este último los airados debates que se presentan entre el clero y la representación del ideario liberal. En documentos como la *Séptima carta pastoral* del obispo de la Iglesia Católica de Costa Rica, Bernardo Augusto Thiel, publicada el 23 de agosto de 1883, amenaza taimadamente a quienes quieran ser considerados miembros de la iglesia, es decir, a quienes no quieran exponerse a ser excomulgados, que las leyes que se deben dictar y acatar son las de la iglesia. En total desacuerdo con las aproximaciones positivistas del derecho, se pretende reafirmar la autoridad y privilegios de la iglesia, tal como sucede, por ejemplo respecto a la administración de los cementerios mencionado en el capítulo anterior, lo cual contribuye a la creciente apatía de sectores que discrepan radicalmente con el clero.

Los cambios que dan inicio en la década de los ochenta gracias a figuras como José Joaquín Rodríguez, Bernardo Soto y Mauro Fernández, personifican la reafirmación de dicha contraposición. Sobre todo, gracias a este último a partir de 1885, en que la democratización de la educación se ve acompañada de una emancipación de los contenidos, consecuentes más al positivismo e influencias propias de una formación marcadamente secular.

Importa, entonces, fortalecer la educación primaria y secundaria, antes de mantener una institución universitaria deficiente, tanto en contenido como en aspectos económicos y administrativos. Para la iglesia, es de mayor interés contar con un Seminario que asumir el control de Santo Tomás. Se separan y constituyen por aparte la *Escuela de Derecho*, *Escuela de Medicina* y la *Escuela de Farmacia*, por lo que la educación superior no puede decirse desaparece del todo,

como tampoco la presencia intrínseca de la filosofía en estos ámbitos de formación tras el cierre de Santo Tomás.

Nuevos idearios como el derecho positivo son consecuentes al contractualismo al que se opone la iglesia. La influencia de docentes como Antonio Zambrana, luego de la Universidad de Santo Tomás, continúa resonando en la *Escuela de Derecho*. Sus ideas encuentran también cabida en los medios impresos, pero también su papel como uno de los juristas más renombrados, tiene una enorme relevancia política en la fundación del *Colegio de Abogados* en 1881. Como antecedente, este primer colegio profesional en el país marca un cambio en las formas de socialización e incluso de organización política, la emancipación de un gremio que se constituye con independencia de otras estructuras. Además, reafirma el carácter positivo a la base de lo que le es propio y que asume una posición lejos de apologética, tal como hemos dicho, contrapuesta abiertamente a la de la iglesia.

#### **d. La filosofía en los inicios de la enseñanza media. Valeriano Fernández Ferraz y la filosofía a partir de la reforma educativa de 1869**

La enseñanza universitaria había sido deficiente en múltiples aspectos y se tenía claro que en buena medida se debía a que se pasaba de la enseñanza primaria a la formación universitaria. Como consecuencia de la inexistencia de la enseñanza media, los contenidos y desarrollo del programa universitario no lograba las expectativas que se esperaban para una institución de formación superior. Además de dar continuidad al proyecto de alfabetización y mejora de la educación, con la entrada en vigencia del *Reglamento para la Instrucción Primaria* de 1869, inician una serie de acciones importantes para subsanar la brecha entre la educación básica y la superior. Es a partir de estas condiciones que se extiende la invitación por parte del presidente

Jesús Jiménez al Doctor en Filosofía, Valeriano Fernández Ferraz, quien llega por primera vez al país en 1869. Luego de reformular el programa de estudios del Colegio de San Luis Gonzaga, junto a sus hermanos, Víctor, Juan y Juana Fernández Ferraz se marca un antes y un después en la educación y la difusión de la filosofía en el país.

Tomando por domicilio inicialmente la casa del mismo Jiménez, Ferraz quien había sido nombrado Catedrático Supernumerario de la asignatura de Lengua Griega por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla y, posteriormente, Catedrático también por la

19

Universidad de Madrid . Asimismo, se desempeñó en la dirección del Colegio entre 1869 y 1874, donde “prácticamente sentó las bases de nuestra enseñanza secundaria” (Meléndez, 2003, p. 5); de 1879 a 1882, fungió como director del *Instituto Nacional*, centro de enseñanza indispensable para el desarrollo de nuevos educadores y la extensión de la educación. En 1906 regresa al Colegio de San Luis Gonzaga como profesor de *Latín, Moral, Psicología y Lógica e Historia Literaria*. Luego de estos cargos asume el de director de la Biblioteca Nacional y la Dirección General de Bibliotecas hasta su muerte en 1925.

Similar a Constantino Láscaris, a mediados del siguiente siglo, Fernández Ferraz se trasladó desde España y se instauró de forma definitiva en Costa Rica. Había viajado a Costa Rica con una licencia para organizar y dirigir el Colegio, pero

(...) el Gobierno español lo llamó dos o tres veces para que regresara a Madrid a ocupar su puesto de catedrático de lengua árabe, y, en virtud de no haber accedido al llamamiento, dejó de pertenecer al profesorado español, el 22 de julio de 1872. (González, 1921, p. 139)

(...) empezó dando brillo a su actuación docente con la adquisición de la cátedra de latín y griego del Instituto de Jerez de la Frontera, cátedra que ganó por oposición y que hubo de renunciar para formar parte del claustro de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid... En 1868 fué nombrado catedrático supernumerario de la asignatura lengua griega de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla y el mismo año ganó por oposición la cátedra de lengua árabe de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. (González, 1921, pp. 138-139.).

No cabe menospreciar a sus hermanos Víctor y Juan, que también viajan poco después a Costa Rica y pasan a formar parte de los profesores del Colegio. Juana Fernández Ferraz que llega en 1872. También fue educadora y, en 1912, publicó la primera novela escrita en el país por una mujer, *El espíritu del río. Una novela socialista*.

Afin al pensamiento filosófico “post-kantiano” del alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), la disposición de Fernández Ferraz a la pedagogía apunta a una educación más demandante y rigurosa en cuanto a contenidos, marcada por la laicidad, el eclecticismo y el acceso sin restricciones al conocimiento, en clara contraposición a la censura de la Iglesia. La influencia de Krause se puede entrever en el reconocimiento de la autonomía que se estimula a través de la educación como una constante búsqueda de la *verdad*:

(...) verdad científica en la cultura intelectual, verdad en las relaciones de hombre a hombre y del hombre con Dios, en la cultura moral y religiosa; verdad de sentimiento y afectos en la educación artística que en cierto modo las comprende a todas, porque el hombre es el artista de la vida, y la belleza que ha de realizar su conducta y costumbres, es como el resplandor de todo lo bueno y verdadero (Fernández, 1873, citado por Meléndez, 2003, p. 7).

En 1842, durante el gobierno del General Francisco Morazán, se fundó la primera institución de enseñanza media del país, según el decreto XCVIII, de la *Asamblea Constituyente*

*20 del Estado de Costa*

*Rica*. El proyecto inicial era el de una *Escuela Única* y convergencia de tres ejes: *Enseñanza Secundaria General, Enseñanza Secundaria Preparatoria*. Aunque el decreto establecía la creación del colegio, no funcionó formalmente hasta 1869. Es además el primer edificio que se construye para ese fin. Reafirma los nuevos ideales con una marcada influencia de

20

Se refiere a una enseñanza secundaria general enfocada a ampliar la formación la continuidad de la educación básica hasta el grado de bachillerato y el fomento de la cultura coherente al programa civilizatorio liberal. Enseñanza Secundaria Preparatoria para quienes buscaban posteriormente especializarse en una profesión como podría apreciarse en el caso del derecho. Enseñanza Especial enfocada a aspectos específicos de orden técnico.

la arquitectura neoclásica por su simetría, techo abovedado y columnas dóricas con aulas alrededor de un amplio patio interno.

El programa educativo que diseña para el Colegio de San Luis Gonzaga es ecléctico y supera por mucho los contenidos, temáticas o referentes del sistema tradicionalista que hasta ese momento se había intentado implementar en Santo Tomás. Se publica a partir de agosto de 1869 la lista de materias que se imparten en el Colegio de San Luis Gonzaga de Cartago, de acuerdo con el programa que diseña Fernández Ferraz durante los años en que estuvo a cargo de la institución incluye *Gramática, Latín y Griego, Comparación de las lenguas clásicas, Traducción y análisis de textos clásicos, Literatura* así como la instrucción de otros idiomas: *Italiano, Francés, Inglés y Alemán*. Se estimula particularmente la producción literaria y la lectura, incluso se tiene noticia de donaciones de libros de su propia colección como premios que ofrecía el doctor en concursos

21

literarios y de oratoria.

Se promovía la formación estética a través de *Teoría e Historia de las Artes, Música, Dibujo y Caligrafía, Retórica y Poética*. Otros cursos consecuentes con los paradigmas decimonónicos e ineludibles como parte de la formación humanista integral que se buscaba como lo son *Geología, Cronología e Historia, Historia Natural, Física y Química, Mineralogía, Geografía, Aritmética, Geometría, Álgebra y Trigonometría*; sin embargo, no quedaba por fuera la asignatura de *Religión*. Además de *Antropología, Derecho Natural* e incluso *Organización Política y Administrativa de la República*. Interesa destacar por último las asignaturas asociadas

propiamente a temas de filosofía como lo fueron *Ética, Metafísica, Historia de la Filosofía, Psicología y Lógica*, esta última la impartía además el mismo.

21

En la *Revista Athenea*, V. I. n. 1 de septiembre de 1917, se publica una carta del Doctor Valeriano en que se constata la donación de volúmenes que otorga como premio en los concursos literarios que organiza en el colegio.

El programa genera una resistencia inicial por parte de algunos sectores, es criticado fuertemente por los conservadores tanto por el enfoque transgresor en cuanto a contenidos, o las opiniones desfavorables conforme a lo retador que se estimaba iba a resultar para los jóvenes someterse al sistema que resultaba ajeno al compararlo a lo que hasta ese momento había sido la oferta educativa en el país. Sin embargo, esta oposición inicial pronto se disipa conforme el programa empieza a destacar. Los contenidos convierten pronto a la institución en el primer centro de enseñanza respecto a calidad de la educación que pasará a ser además de un modelo para los próximos centros de enseñanza media. Las primeras generaciones que pasan por las aulas y el programa de Fernández Ferraz son estimuladas a la lectura como forma de autogestión del conocimiento.

También encuentra una fuerte oposición por parte de la Iglesia, al promover el acceso a temáticas múltiples y diversas entraba en clara contradicción con la censura y control que pretendía instaurar la iglesia sobre la educación, e incluso la lectura, circulación o producción de materiales impresos. El trabajo se ve interrumpido conforme la Iglesia recupera el control de la educación al disminuir la influencia de la intelectualidad secular en los círculos políticos del país. El programa educativo se revierte a las disposiciones de la Iglesia en materia de enfoque, contenidos y el Colegio pasa a ser administrado por sacerdotes jesuitas a partir de 1874. A pesar de la expulsión de los miembros de la Compañía de Jesús, (Marín, 2011, p.68.), se suspenden una buena parte de los cambios que había implementado Fernández Ferraz.



No comparte las decisiones que traerá consigo la reforma educativa de Mauro Fernández durante la década del ochenta. Santo Tomás a su criterio debía reformarse “A ella y sólo a ella corresponde la sagrada misión de educar a la juventud, para que haya republicanos y sea posible aquí una república de verdad.” (Fernández, 1905, citado por Meléndez, 2003, p. 14). Es a su vez un detractor de la Escuela de Derecho, arremete contra la asignatura de *Filosofía del Derecho*, a falta de un enfoque científico y una formación más robusta en filosofía.

La Universidad de acuerdo a Fernández Ferraz debía ser:

(...) una escuela moderna en su clase, un instituto eminentemente científico, para cultivar la ciencia pura y sus aplicaciones prácticas, lo abstracto en sus más altas idealidades, y lo más concreto y aplicado a la vida real en una sociedad moderna que aspira al progreso humano en todas sus manifestaciones. (1905, p. 19-20)

Para él la educación *práctica y utilitaria*, se refería a un conocimiento técnico o formación profesional carente de otros contenidos más allá de los específicamente relacionados al desempeño de una labor determinada. Se oponía por tanto al abandono de contenidos en función a una educación limitada en aspectos que consideraba indispensables en el proceso formativo, por lo que los nuevos programas le resultaban ineficaces y defendía por el contrario la educación superior Universitaria. En ese mismo sentido, fue un fuerte opositor al *modernismo pedagógico* que llegaba al país por parte de quienes iban a formarse a Chile que, según su criterio, volvían *ardiendo de odio*.

22

Regresa a España, pero como había dejado de pertenecer al profesorado español, debe presentar una nueva oposición para cubrir la cátedra de Lengua Árabe de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de La Habana a partir de 1882 y vuelve hasta 1891 a Costa Rica. Regresar a Costa Rica le significó perder de nuevo la Cátedra en la Universidad de la Habana

22

“Declarado por Real orden de esta fecha Don Valeriano Fernández Ferraz sin derecho a pertenecer al Profesorado español, conforme a lo dispuesto en las Reales órdenes de 8 de Julio de 1869 y 7 de Setiembre de 1870, por no haberse presentado a servir su cátedra de Lengua árabe de la Universidad de Madrid a pesar de haber terminado en 1º de Octubre último el plazo que se le concedió para tomar posesión de ella” (1872. *Gaceta de Madrid*). De acuerdo con Costantino Láscaris, tampoco regresa a España cuando se le comunica que “...murieron sus tías y él no fue a recoger la cuantiosa herencia, comisionando a un su pariente y amigo a que vendiera las propiedades y le enviara el dinero.” (Láscaris, 1964, p.23).

conforme se publicó en la *Gaceta de Madrid*, de 1897. “También se le encargó, con su hermano Juan, de la selección de treinta maestros españoles. En ese año cumplieron ambos hermanos esta comisión en España, y desde 1891 residió el profesor en Costa Rica.” (Láscaris, 1964, p. 215.), donde sus opiniones tendrán una enorme influencia en la reforma educativa que promueve el gobierno de Bernardo Soto en 1896, enfocada a la centralización y secularización de la enseñanza, disminuyendo el control que aún mantenían la iglesia y los municipios sobre la educación.

Valeriano Fernández Ferraz retoma durante este periodo la dirección del *Colegio San Luis Gonzága* entre 1895 y 1898, años en que influirá además en el diseño de otros centros de enseñanza como lo fueron el *Liceo de Costa Rica* y el *Colegio Superior de Señoritas*, proyectos que apoya y promueve desde un inicio. Durante este periodo y gracias a los cambios en la educación, es que disminuyeron las diferencias entre el analfabetismo urbano y rural, además que se redujeron las distancias entre hombres y mujeres en materia educativa (Molina, 2007, p. 241). Fernández Ferraz fue profesor de los presidentes Rafael Iglesias, Cleto González y Ricardo Jiménez, entre muchos otros de quienes forman parte de los ensayistas e intelectuales de inicios del siglo XX.

Influye no solo en quienes tuvieron la oportunidad de ser sus alumnos, ya que fue un escritor prolífico de artículos formativos y fue el primero en llevar la filosofía más allá de las aulas. Desde sus años de formación en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de España, publica en 1856 en *La Revista Universitaria. Periódico Científico-Literario dedicado a la instrucción*

*pública*, publicación que dirige a partir del año siguiente en que pasó a llamarse *Revista de Instrucción Pública, Literatura y Ciencias*. Según menciona la nota editorial sobre la publicación:

Unas veces sus tareas se limitarán a comentar, cumpliendo con las condiciones de una crítica razonada, otras a promover las cuestiones de utilidad para la enseñanza, y a presentar, en cuanto les permitan sus fuerzas, la solución de los problemas de mayor dificultad. (*La Redacción*. 1857. II:13)

Entre las influencias de Fernández Ferraz y su aproximación a la educación, se encontraba Antonio García Castañón (Catedrático de Metafísica de la Universidad de Valladolid y de Psicología y Lógica de la Universidad de Salamanca), quien publica en la revista su artículo titulado *Sobre la importancia de la filosofía*:

Es de esperar que... los confectores del nuevo plan de estudios den un lugar preferente a la filosofía en el programa de las ciencias destinadas a la enseñanza, y que de este modo perfeccionándose todas las demás en razón de los progresos que se hagan en esta, se inaugure una época de prosperidad y de ventura. (García 1857. *Revista de Instrucción Pública* p. 4).

Esta experiencia previa en la publicación de artículos divulgativos y la confección de una revista educativa la continuó luego en Costa Rica. En 1872 inicia junto a su hermano Juan, que recién llega ese mismo año al país, *La Enseñanza. Revista mensual de instrucción pública, ciencias, literatura y artes*. (1872-1874, 1884-1888), dirigida a servir como guía a los educadores y padres de familia. Desde ese momento, la presencia de ambos estará presente de manera constante en las publicaciones periódicas como un referente de la ensayística, la pedagogía y el pensamiento académico, manteniendo una enorme influencia en los esfuerzos editoriales dirigidos al desarrollo educativo y cultural.

### e. La filosofía y la secularización de la educación hacia finales del siglo XIX

Mauro Fernández encabeza el esfuerzo de la oligarquía tradicionalista, por articular un proceso educativo de mayor alcance en cuanto a cobertura demográfica, un impulso alfabetizador controlado por el aparato estatal centralizado y no por particulares u órdenes religiosas. Se toman como referentes las reformas de Justo Sierra en México y de Domingo Faustino Sarmiento en

23

Argentina para el diseño de un programa educativo humanista. La preocupación por la educación corresponde al interés por promover una participación informada y responsable en la toma de decisiones políticas, favorables, además, al ideario liberal.

Las estrategias sociales se diseñan siguiendo el modelo de *Estado nación* y se vieron enfocadas a la construcción de imaginarios nacionales constituyentes. Las medidas de Mauro Fernández se enfocaron en buena medida en propiciar una mayor alfabetización, a pesar del cierre de Santo Tomás, busca estimular la democratización de la educación en otros sentidos. Se proponen por tanto otros mecanismos como las becas al exterior, conferencias y un mayor apoyo económico al sector educativo.

El proyecto educativo encuentra múltiples detractores “vilipendiado por sus detractores, en particular, aquellos vinculados a ideologías y grupos de poder eclesiásticos, que no le perdonan entre otras cosas, haber cerrado la Universidad Pontificia de Santo Tomás” (Rodríguez, 2009, p. 1). Más que una decisión propia, el cierre definitivo era el producto del debilitamiento que las mismas medidas conservadoras e intervencionistas impuestas por el control del mismo clero había producido. El cierre no obstante reafirmaba la instauración de un modelo educativo secular y se toma como referente el modelo del *Lycée* francés para el diseño de los nuevos centros de educación.

23

... reformó la legislación escolar de Costa Rica sobre la base de la argentina, de los colegios de Sarmiento. Con una diferencia importante: el capítulo de las inspecciones de escuela, redactado por don Buenaventura Corrales. De la ley argentina le interesó mucho el nombramiento de las Juntas de Educación, porque en ello veía una forma de la intervención democrática de la enseñanza. -Introdujo algo nuevo en Costa Rica: las bibliotecas pedagógicas, hijas de su entusiasmo y al servicio de los maestros. Entonces habían en el país dos modestísimas librerías, casi limitadas a la venta de devocionarios. (García, M. 2005. p. 259)

Sobre si debió reformarse en vez de cerrarse lo que quedaba de la Universidad, aún en la actualidad es motivo de descontento y se señala como un desacierto de Mauro Fernández. La Universidad de Santo Tomás, aún se idealiza como “un logro notable de nuestra cultura ilustrada del siglo pasado”, y su cierre “(...) un hecho lamentable, por no decir una verdadera catástrofe para nuestra educación superior” (Mora, 1992, pp. 122-123); sin embargo, esta apreciación favorable no parece concordar con las precarias condiciones de la institución durante los últimos años. Tras la clausura, se dirige la atención a los contenidos, personal docente e incluso infraestructura factores determinantes que eran mucho más robustos en los centros de enseñanza media que aparecen luego del cierre.

La postura de Mora (1992) tampoco parece prestar atención a la continuidad de la  
 24 enseñanza superior tras el surgimiento de centros de formación especializados. En 1889 se establecen la Escuela de Derecho, Ciencias naturales y Físico-Matemáticas y Medicina, las cuales se incluyen como parte de los programas cursos de *Ciencias Sociales, Filosofía, o Lengua y Literatura*. A diferencia de la postura de otros intelectuales como Valeriano Fernández Ferraz, Mauro Fernández no es partidario de una Universidad puramente académica y apunta a una formación especializada y práctica. Entre los educadores que destacan por su labor durante ese periodo destacan Buenaventura Corrales, Carlos Gagini, los hermanos y hermana Fernández Ferraz, Nicolás Oreamuno. Amplían la labor divulgativa a través de la ensayística que estimulan a la vez en sus estudiantes. No les son ajenos los modelos de enseñanza superior de las universidades

europas y norteamericanas, pero se reconocen las limitaciones de Costa Rica y la necesidad de sufragar problemas más apremiantes en materia educativa.

24

El artículo 1 del Decreto No. LXXVII promulgado el 30 de agosto de 1888, además de disponer el cierre de Santo Tomás, se crea su reemplazo: “las Escuelas Superiores y Profesionales de Derecho y Notariado, de Ingeniería y Medicina.”

Otra de las figuras clave para la reforma educativa de finales de siglo es la inglesa Marian Le Cappellain, quien fue nombrada la primera directora del Colegio de Señoritas. Se ocupaba como tutora particular de inglés e incluso dirigió su propio centro educativo privado en 1886. Se le propone en la dirección del proyecto para la educación de las mujeres que da como resultado la creación del Colegio Superior de Señoritas, institución de la que fue directora desde 1888 y hasta 1908.

Al momento de la apertura del *Instituto Nacional* creado en 1875, no se considera a la filosofía como parte del currículum hasta que al año siguiente asume la instrucción de esa

25 asignatura Mauro

Fernández. *El Liceo de Costa Rica* a cargo de Máximo Jerez se funda en 1888, imparte las materias de Filosofía, Lógica, Moral Científica, Derecho natural, Metafísica y tiene como profesor de Filosofía al colombiano Pedro León Páez. El *Colegio Seminario* cuenta por su parte con Juan de Dios Trejos quien había sido un fiero detractor de Mauro Fernández, Zambrana e incluso de Rubén Darío. Una de sus mayores polémicas se establece desde el *Eco Católico* (1883- ) en contra de Juan Fernández Ferraz, director del periódico *La palanca* (1882-1884).

25

Doctor de Filosofía por la Universidad de León que viaja a París en 1845 donde entra en contacto con el pensamiento de Émile Littré, filósofo positivista y comentador de las obras de Auguste Comte (Láscaris, 1975, p. 133.).

## **Capítulo 2. Más allá de las aulas. El desarrollo de la actividad filosófica en Costa Rica a inicios del Siglo XX**

*Significa también la necesidad de analizar los nudos complejos que va tramando la historia de las sociedades, ejercer una memoria activa y no un olvido pasivo de las condiciones en que algunas instituciones fueron construidas y otras destruidas, otear el horizonte en el que se entendían, dudaban, luchaban, ejercían sus poderes, los grupos y sujetos.*

ALEXANDER JIMÉNEZ

El imposible país de los filósofos

### **a. Imprenta, publicaciones periódicas y la filosofía en Costa Rica antes de 1870**

La imprenta se reconoce como una necesidad de la administración pública que dependía de imprentas extranjeras, principalmente de Nicaragua. Ya desde su visita a Costa Rica en 1825, John Hale escribe en su crónica de viajes *Seis meses de residencia y viajes en centroamérica, etc.* (s.f.) (traducido por Ricardo Fernández Guardia), que había un "(...) gran deseo de poseer una imprenta y de establecer un periódico. En la actualidad se ven obligados a enviar a San Salvador (un viaje de tres o cuatro semanas) aún sus leyes para que allí las impriman" (Fernández, 2002, p. 18). La

impresión era un interés general que compartía por igual la iglesia que previo a la independencia ya había solicitado sin éxito en ocasiones anteriores la designación del equipo a la provincia (Meléndez, 1993, p. 41-61). Resultó cada vez más necesaria conforme la independencia demandaba a su vez una mayor autonomía. Pero el interés iba más allá de facilitar procesos de carácter administrativo, como lo muestra el *Decreto 23* emitido en noviembre de 1824 por el *Congreso Constituyente* a cargo de Juan Mora Fernández, se promueve la escritura y la edición de los primeros periódicos manuscritos que se señalaban como bases fundamentales del proyecto *ilustrado* y el *progreso*.

La demanda por la imprenta no se logra solventar hasta la llegada de una primera máquina de impresión de la marca *Aramage* traída de los Estados Unidos por Miguel Carranza Fernández en 1830, con la que funda la *Imprenta la Paz*. Seguía aún el diseño original de Gutenberg, con algunas modificaciones, pero ya comenzaba a quedar en desuso y estaba siendo reemplazada por las máquinas de impresión a vapor. A partir del momento en que se entrena a los primeros tipógrafos, que realizaban el lento proceso de colocar las piezas de cada línea una por una hasta completar las páginas enteras. Luego se imprimía una hoja a la vez a través del mecanismo de tornillo de la prensa. A pesar de la baja capacidad de producción del equipo, los materiales impresos que permite elaborar son de suma importancia en su momento. Un año después, Francisco Valenzuela importa equipo de Nicaragua y abre la *Imprenta de la Libertad* y aparece una tercera, la *Imprenta de la Merced* en 1832 por Joaquín Bernardo Calvo.

Este último fundó en Alajuela el primer periódico impreso del país, *El Noticioso Universal*, en enero de 1833 y que existió hasta 1835. Se trataba de un semanario en el que ya desde el primer número se publicaba por ejemplo un extracto del *Arte de Escribir* del mexicano Torio de la Riba. Incluía noticias locales e internacionales, ensayos sobre temas políticos y opiniones sobre las



problemáticas del momento, así como también comunicados oficiales del gobierno. Escriben aparte de Calvo, el Bachiller Rafael Francisco Osejo, Manuel Aguilar, entre muchos otros. En febrero de ese mismo año aparece *La Tertulia* en San José con un claro interés político que publican artículos como “*Receta para los Calvos y aduladores*” (septiembre de 1834, número 26) con un marcado sentido de oposición al semanario alajuelense. Se trataba de una publicación que dejaba clara su oposición al gobierno. Se rechazaban también asuntos como el pago del diezmo que aún era obligatorio. La mayoría de los artículos que publica son anónimos. El modelo de escritura ensayística se convierte el predilecto como puede apreciarse en *Ensayos de libertad* que aparece en 1834.

Tanto para la política local como para la administración pública, la imprenta es de suma importancia. Más allá del sentido meramente burocrático o procedimental, es determinante como instrumento de poder político que juega un papel importante en la alfabetización y en la divulgación del pensamiento. Pasa a ser el principal escenario de importantes disputas intelectuales y una pieza estratégica en el desarrollo de los conflictos por el poder a lo largo del siglo XIX. Esto queda claro ya desde 1835, en que, como parte de las consecuencias que se imponen a los vencidos de la llamada *Guerra de la Liga*, tras la que se reafirma a San José como la capital del país, se embargó a Joaquín Bernardo Calvo el equipo que utilizaba en la *Imprenta de la Merced* de la cual había sido hasta entonces propietario.

De acuerdo con el criterio del historiador Carlos Meléndez, el 19 de noviembre de 1835, día del embargo a Calvo, puede considerarse como el inicio de la *Imprenta Nacional* (Meléndez, 1990, p. 54). Se encarga desde su origen de editar y publicar *La Gaceta del Gobierno de Costa Rica*, el *Boletín Judicial*, panfletos, comunicados oficiales y muchos otros documentos, así como también pasaportes, etiquetas, y hasta las papeletas que se utilizan en los procesos electorales. Son

muchos los usos, así como las necesidades que solventan estos primeros equipos para la administración, convirtiéndose de inmediato en un elemento indispensable para la maquinaria gubernamental e ideológica.

Es así como comienzan a aparecer nuevas imprentas y proyectos editoriales que propician la aparición de un importante número de publicaciones periódicas. Se estima que entre 1833 a 1850 circulan al menos otros dieciocho periódicos y revistas. Patricia Vega (1995) señala cuatro fuentes de información a las cuales recurrieron los primeros periódicos costarricenses: “los libros y revistas, los periódicos internacionales, las cartas personales y los comunicados que los funcionarios del gobierno enviaban a los talleres de imprenta” (p. 16). En 1842, se publica por disposición de Castro Madriz en calidad de *Ministro de gobierno*, *El Mentor Costarricense* (1842-1846) la primera publicación enfocada a estimular la escritura de artículos de opinión, con un objetivo además educativo y de proyección cultural. Se convierte en el primer espacio escrito en el que concurre la intelectualidad. Siguiendo esta misma línea, junto a la publicación de asuntos oficiales como comunicados diplomáticos, Nazario Toledo que es designado como director de la *Imprenta Nacional*, dirige *El Costarricense* (1842-1849), Nicolás Gallegos junto a Bruno Carranza. Gallegos publica también múltiples en el *Mentor Costarricense* desde 1844 y colaboró también en el *Boletín Oficial*, *La Tertulia* y en *La Paz* y *El Progreso*, pero que no llevaban su firma probablemente por tratarse de breves ensayos. Nicolás Gallegos y Nazario Toledo promovieron un empirismo y positivismo moderados con influencia escocesa y francesa (Láscaris, 1975, pp. 103-105).

*La Paz* (1846), que al año siguiente pasó a llamarse *El Progreso* (1847), incluía poesía, traducciones y ensayos que eran enviados por corresponsales en las provincias, incluso contaba con corresponsales que escribían desde Nicaragua. La filosofía aún no aparece de forma explícita,

no obstante, es importante destacar de este periodo la aparición el uso del ensayo como forma de expresión de las ideas del liberalismo ilustrado. La participación se ve limitada a una minoría, las discusiones llegan a otros sectores populares por lo que no dejan de ser medios relevantes para el intercambio de ideas, mientras intentan cumplir además con los ideales de formación ilustrada.

De acuerdo con el artículo 113 de la Constitución de 1848, se establecía que todo costarricense tiene el derecho “de publicar sus pensamientos por medio de la imprenta sin necesidad de previa censura; pero con su firma” no obstante, “quedando sujetos a la responsabilidad y penas que determine la ley por los abusos que cometan de este derecho, los cuales, deberán calificarse por el jurado o jurados que la propia ley establezca”. Se mantiene, sin embargo, el control sobre lo que se publica mediante las figuras de *delitos de prensa* y los *jurados de prensa*, que regulan la actividad. Tras la suscripción del *Concordato* de 1852, la autoridad pluripotencial de la iglesia se hace sentir mediante el ejercicio de la censura y la reformulación del programa educativo.

Esto trae como consecuencia que el enfoque de las publicaciones hasta 1870 sea más acotado a la comunicación de asuntos oficiales y que, en materia de educación, se promueven como medios para la alfabetización con un enfoque moral y religioso. Durante el periodo que abarca desde 1850 a 1970, aparecen tan solo unas diecisiete publicaciones nuevas, lo cual cambia exponencialmente a partir de las últimas décadas del siglo XIX (Quesada, 2019, pp. 466-467). Otras publicaciones no solo eran efímeras, sino que además escasas y de poca circulación, ya que se imprimían pocos ejemplares panfletarios que se distribuían entre vecinos, principalmente de San José o Cartago. *El Boletín del Ejército* fue el único impreso del que se tiene noticia, el cual circuló fuera de San José y tuvo como finalidad ser distribuido más allá de una región específica. Su rol como medio de comunicación durante la campaña militar de 1856 fue importante para el ejército

y el gobierno. Asimismo, comienzan a circular al margen panfletos, revistas, y otros dispositivos a través de los cuales no se abandona el interés por “fomentar el gusto por la literatura y bellas artes (...) la gran palanca de Arquímedes que remueve la ignorancia” tal como aparece en la portada de 1857 en *El Pasatiempo*. Pero ese interés por *remover la ignorancia* que no apunta a ir más allá de los contenidos básicos mucho menos implica estimular el cuestionamiento o el disenso.

De acuerdo con Patricia Vega (2005), a partir de 1870, el proyecto nacionalista genera una relación convulsa entre “la cultura de la élite urbana y la cultura popular y campesina; entre unos grupos de escritores, ligados a las representaciones occidentales modernas de civilización y progreso; y otros, a la cultura oral, tradicional y religiosa” (p. 19). La creación y cierre de periódicos fue una constante que fomentó la aparición de proyectos editoriales que circulan durante poco tiempo y pronto desaparecen, Solo durante la última década del siglo XIX surgieron 250 (Vega, 1999, p. 68) y a lo largo de los tres primeros decenios del siglo XX vieron luz 838 publicaciones (Vega, 2005. p. 69).

## **b. La filosofía más allá de las aulas**

Dadas las precarias condiciones de la Universidad de Santo Tomás que llevan a su cierre definitivo en 1888, inicia un periodo en que pesa la ausencia de una instancia académica superior. Muchos son los detractores y críticos que proponían una reforma de la institución, pero no su cierre. Sin embargo, la situación no solo era insostenible, sino que además resultaba más apremiante para el ideario liberal, reforzar la alfabetización en los programas de primaria y secundaria y promover la autogestión del conocimiento mediante un mayor acceso a insumos para la formación más allá del programa educativo. Por ello, no se debe asumir que desaparece por completo el acceso a temas

allende a la filosofía. Por el contrario, se generan otros espacios especializados en la divulgación de las ideas. Principalmente a través de ensayos sobre temas propiamente filosóficos.

Destaca la figura de Carlos Gagini, quien se convierte en el redactor de *Costa Rica Ilustrada* (1888-1892). Con la intención de "...fomentar el cultivo de las letras y apoyar a los talentos que vegetan en la oscuridad y que tienen derecho a un poco de aire, de luz, de hora y de gloria" (Costa Rica Ilustrada, 1888). Se convierte en una de las primeras publicaciones periódicas que logra establecerse más allá del tiraje de unos cuantos números a pesar de ir dirigida a un público más específico, por lo que en su momento se considera todo un éxito. Se estimula así la difusión y producción de literatura nacional, se promueve a su vez el acceso a literatura internacional y se ofrece un contenido variado, diferente y mucho más sofisticado en comparación lo que circulaba hasta ese momento. Junto a Gagini, publican Pío Víquez, los hermanos Fernández Ferraz junto a literatos como Aquileo Echeverría; no obstante, quien marca la línea editorial es Gagini, quien publica alrededor de 24 artículos en los 41 números que se redactan.

Entre noticias, obituarios, anuncios y comunicados oficiales, la publicación de contribuciones del Dr. Valeriano Fernández Ferraz da inicio desde su llegada al país 1869. De carácter formativo, sus ensayos, extractos o traducciones del propio Fernández Ferraz se publican a pesar de estar enfocadas a temáticas formativas más allá del aula, que no dejan de ser polémicas en el contexto, pues a pesar de que ganaron a lo largo de los años una importante popularidad y fueron reconocidas por el valor de sus contenidos eclécticos, en el contexto de su llegada al país resultaba problemático para los sectores conservadores y la Iglesia la discusión abierta de temas preferiblemente inexpugnables, peor aún desde una perspectiva secular sin presupuestos doctrinales. La formación del Doctor en filosofía y su experiencia previa en publicaciones de corte krausista español antes de establecerse en Costa Rica no es despreciable. Tampoco su constancia

ya que sus artículos no se interrumpen durante los años en que deja Costa Rica para trabajar en la *Universidad en la Habana*.

En el contexto de las publicaciones periódicas, la labor de su hermano Juan Fernández Ferraz es igualmente relevante. Durante los años en que su hermano se encuentra fuera de Costa Rica, publica en *El Costarricense* desde 1876. Asume también la labor de publicar temas relacionados a la filosofía y la literatura entre otras publicaciones en *El Diario de Costa Rica*, *El Maestro*, *La Nación*, *Un Periódico*, *El Correo de Costa Rica*, *La Prensa Libre* y en *El Boccacio*, que dirige Aquileo Echeverría. Es importante recordar que al igual que su hermano Valeriano, se desempeña como educador, comparte la influencia de Krause y el interés por la publicación de temas introductorios a la filosofía y la literatura. Vuelve a circular *La Enseñanza* que dirigen entre ambos.

Los ensayos y artículos de Juan Fernández Ferraz no van dirigidos a un lector especializado. Fue director además de la Universidad de Santo Tomás entre 1884 y 1886 donde impartió las asignaturas de *Historia de la Filosofía*, *Lógica*, *Ética*, *Psicología*, *Teodicea* y *Griego*, así como *Castellano*, *Gramática*, *Lexicografía*, *Etimología* y *traducción*, lo que es importante tener en cuenta respecto a la amplitud de temáticas que publica.

Consecuentes a la difusión de una cultura que se legitima conforme promueve la democratización y reconocimiento de la educación como principio de progreso, las revistas y publicaciones periódicas ofrecen las condiciones idóneas para que se consolide la producción literaria que trae consigo el discurso liberal y nacionalista alrededor del cambio de siglo. Las imprentas privadas e independientes como la de Avelino Alsina, quien se había desempeñado ya como tipógrafo en Barcelona, ofrecen cada vez mejores condiciones en lo concerniente a capacidades técnicas.

Efímeras y precarias, se convierten aun así en los espacios para la difusión de ideas, entre las que destacan comentarios sobre textos y temas filosóficos. *Costa Rica Ilustrada* (1887-1892), dirigida por Carlos Gagini, comienza a circular poco antes del cierre definitivo de la Universidad de Santo Tomás. Otras revistas como *Selenia* (1910-1911) a cargo de Luis Dobles Segreda, *Fígaro* (1907-1915), *Pandemonium* (1902-1915), *Colección Ariel* (1917) de García Monge o *Eos* (1916-1919) dirigida por Elías Jiménez, abrieron aún más la oferta de insumos para la intelectualidad. Es este contexto que aumenta la relevancia de la escritura ensayística, circulan textos de Miguel de Unamuno, José Martí, José Enrique Rodó y muchos otros referentes del pensamiento latinoamericano, cuyos textos son publicados, comentados e incluso se establecen intercambios directos con los autores a través de la correspondencia.

El cubano Antonio Zambrana desempeña un papel importante en el desarrollo y formación del derecho, vive en el país entre 1876 y 1882, año en que es expulsado por el General Guardia. Introduce el pensamiento de Hegel en la enseñanza del Derecho y participa activamente en *La Revista de Costa Rica*. La influencia del salvadoreño Alberto Masferrer en Costa Rica hacia 1885 también es relevante, por ser uno de los primeros en contribuir a la divulgación del pensamiento anarquista. No obstante, quien destaca en ese sentido es Elías Jiménez. Sus intercambios permiten también dar cuenta de cómo se participa desde Costa Rica en las discusiones contemporáneas, en *Eos* por ejemplo, se publican textos de Tolstoy y la correspondencia entre Elías Jiménez como parte del *Grupo Anarquista Germinal* y Kropotkin (1917) que permiten dar cuenta como repercuten las tensiones a lo interno del movimiento revolucionario en Europa en las discusiones locales así como la influencia y presencia del pensamiento anarquista.

Con el auge de nuevos medios de divulgación cada vez más sofisticados y la llegada de la imprenta a vapor, aumenta la circulación no sólo de insumos sino también de intercambios. Surgen,

además nuevos espacios de socialización que promueven el intercambio de ideas como *Virya* (1908-1933) publicación de la *Sociedad Teosófica*, se convierte en el espacio de respuesta a la polémica que se desata entre el catolicismo y la teosofía, lo que permite dar cuenta de una respuesta heterodoxa que contradice aspectos del dogma cristiano, el cual, previamente, habría recibido de inmediato la censura de la iglesia. Estas polémicas, a pesar de ser tangenciales al pensamiento filosófico, permiten dar cuenta de las estructuras argumentativas y referentes epistemológicos, así como el acceso a textos y discusiones pertinentes al ámbito filosófico. Conforme crecieron los círculos intelectuales, se diversificaron en términos generacionales, ideológicos y de sus especialidades. Lo mismo ocurrió con las diversiones públicas y con la producción y el comercio de periódicos, libros y folletos. La configuración de una esfera pública, articulada por la palabra impresa, se caracterizó por la organización creciente de distintos grupos en clubes, sociedades, asociaciones y partidos políticos. (Molina, 1999, p. 40)

Paralelamente, también aumenta la circulación de ejemplares de editoriales internacionales que publican textos en español fuera de Costa Rica. En ese sentido, se debe considerar que la imprenta se está desarrollando de igual manera en el resto de la región. Los libros en español que llegaban de México, Perú, Colombia y muchas otras naciones hispanoparlantes, circulan junto a textos en otros idiomas que, si bien se entienden aún más escasos, no dejan de estar presentes conforme aumenta la presencia en la región del colonialismo, principalmente francés y británico. El afrancesamiento ha de acrecentar conforme se avanza en la monumental obra ingenieril del canal de Panamá. Esto trae consigo nuevas condiciones en el mapa geopolítico global para la región que detonan un aceleramiento en la industrialización, la construcción de ferrocarriles, el mejoramiento de los puertos, entre muchos otros cambios a la infraestructura del país. A mayor intercambio, mayor capacidad de circulación de textos, de intercambio de referencias culturales, e



intercambio directo de experiencias conforme el transporte permite mejoras importantes en el desplazamiento de personas y productos culturales. Se publican frecuentemente traducciones y aumenta la popularidad de los autores franceses, principalmente poetas.

En 1988 se crea la *Biblioteca Nacional*, proyecto que da inicio en buena parte gracias a los libros que se entregan tras el cierre de la Universidad de Santo Tomás, a lo que se suman donaciones, documentos que se mantenían como parte del *Archivo Nacional* fundado en 1882, periódicos, revistas, nuevas adquisiciones y la apertura de la *Oficina de Depósito y Canje de Publicaciones* creada en 1887. Se dinamiza enormemente la oferta y mejora las posibilidades de acceso al conocimiento en un sentido amplio. A este respecto, Iván Molina (2007) señala que

El periodo clave en la alfabetización de la sociedad costarricense fueron los veinte años posteriores a 1886. En ese lapso no sólo disminuyeron las diferencias entre el analfabetismo urbano y rural, sino que se redujeron las distancias que separaban a los varones alfabetizados de las mujeres de la misma condición. (p. 241)

Al aumentar la circulación de ensayos sobre temas y autores más allá de lo que el currículum académico demanda u ofrece, se genera una ansiada ruptura, un poder ir más allá de las constricciones de la iglesia. Incluso más allá de las condiciones sociales e identitarias que busca fijar el imaginario liberal. Contraria a la línea de investigadores como Reindhardt Koselleck (2002) para quien las ideas no pueden servir de unidad analítica para la comprensión histórica, en tanto que carecen de un principio inherente de historicidad, sino más bien a partir de la multiplicidad de connotaciones de un término y cómo se incorpora, “(...) la práctica del análisis a menudo se realiza desde un diálogo con determinados textos del pasado, elegidos según un canon consagrado apenas discutido, y que no deja de ser una determinada forma de ejercer la historia de la filosofía” (Rorty, Schneewind y Skinner, 1990, p. 26).

No cabe desestimar que la filosofía en la historia de Costa Rica, ha estado presente más allá de la estructura particular del aula y el ámbito académico. En el contexto de inicios del siglo XX pasa a ser reconocida, además, como una forma particular de socialización, la práctica de modos particulares de establecer discusiones, que remiten al diálogo y la adopción de estructuras argumentativas más rigurosas que propician a su vez la participación a través de la lectura o la escritura. Una actividad intelectual que adquiere aún mayor relevancia conforme aumenta la divulgación de textos, que según ya se presentó previamente, responde a las condiciones de alfabetización y son a su vez consecuencia directa de una estructura económica cambiante, de contextos políticos convulsos y reformas constantes.

Por otra parte, la diferenciación que hace Richard Rorty (1990) entre *reconstrucción racional* y *reconstrucción histórica* ofrece dos modos de entender la historia de la filosofía, uno fundamentado en el estudio contextual de los textos y teorías y otro que privilegia lo que pueda decir a otro contexto un determinado tema o problema. Deja de ser la asignatura que designa a una serie de parcelas particulares del conocimiento académico, para convertirse en el ejercicio de una actividad, crítica, que no responde a utilidad más allá de la reflexión, del diálogo y la socialización del conocimiento que adquiere una nueva dimensión ontológica y performativa.

### **c. La actividad filosófica en el contexto costarricense a inicios del siglo XX**

Para estudiar la filosofía en Costa Rica hacia inicios del siglo XX, no se cabe considerar al país como un valle aislado del resto del mundo. El país forma parte de un contexto histórico, económico, político y social del que participa activamente, lo que nos permite identificar mejor cómo aún las condiciones desde las que opera la generación de intelectuales de inicios de este siglo como parte y producto de procesos que se desarrollan más allá de las fronteras de Costa Rica.

La generación de intelectuales costarricense que florece durante las primeras décadas del siglo XX es producto de las reformas al programa educativo que pone en marcha Mauro Fernández a partir de 1884, cuenta con una mayor cantidad de estímulos e insumos consecuencia del aumento en las migraciones, el desarrollo de nuevas tecnologías y, sobre todo, producto del impacto que tienen las políticas liberales en materia económica. No se trata ya de una provincia de poca importancia, si no de un país que busca establecerse competitivamente en los mercados internacionales, lo cual se logra con cierto éxito. Con la llegada de nuevas imprentas independientes, se consolida la circulación de las publicaciones periódicas producidas, editadas e impresas en el país. Por medio de estas iniciativas se promueve la lectura y se populariza a su vez el ejercicio de la escritura (principalmente ensayos, cuentos cortos y poesía).

Las reformas realizadas entre 1870-1896 responden a nuevos retos, la situación de la educación en Costa Rica comienza a centralizarse, conforme se afianza el liberalismo en el poder como consecuencia de las leyes anticlericales de 1884 y los posteriores cambios en materia educativa. Así, prima el interés por alfabetizar a la población, brindar acceso a las primeras letras por encima de las especializaciones a las que podían acceder una muy pequeña cantidad de la población. La mejora a las condiciones de la salud pública en Costa Rica conlleva la disminución de la mortalidad infantil y con ello el aumento en las demandas por la mejora a las condiciones de acceso a la educación, ejemplo de ello es el programa de la *Gota de Leche* (1913) que promueve Le Cappellain que contribuye en ese mismo sentido, al desarrollo demográfico y mejora en las condiciones materiales. Conforme se presenta un mayor crecimiento demográfico, la extensión y consolidación de los principales centros de población, junto a la diversificación en la oferta de bienes y servicios, se suman a los cambios radicales que se anticipan a inicios del siglo en el

contexto geopolítico mundial, principalmente el impacto que tiene sobre el modelo la primera guerra mundial:

(...) contra todo ese estado de cosas la nueva generación, la gente que no llega a los 30 años, presionada por la gravedad de los problemas y por la urgencia de resolverlos en una forma positiva, se está manifestando -hasta el momento aislada o desorganizadamente- como generación hondamente preocupada por los destinos comunes. Artículos, revistas, mensajes cartas abiertas y otras manifestaciones saturadas de constructiva y democrática rebeldía, son el testimonio del nuevo sentimiento y de la nueva actitud, hace falta sólo coordinar esas expresiones y organizarlas dentro de un gran movimiento de revisión y transformación del país. (Facio, 1941, p. 12).

Por su parte, se consolida la industria agrícola, principalmente la producción y exportación de café, tabaco y banano, además de acontecimientos como la construcción del canal de Panamá, traen consigo importantes cambios en la región, que determinan a su vez la configuración social y política del país. Con la aparición de nuevos dispositivos institucionales como la *Biblioteca Nacional* (1888- ), el *Archivo Nacional* (1881- ), o el *Museo Nacional* (1887-), se suman nuevos referentes culturales y se establecen con ello nuevas formas de producción de imaginarios, que permiten afianzar el ideario nacionalista. El desarrollo del comercio y las exportaciones trae consigo el auge de nuevos proyectos arquitectónicos, la construcción del *Teatro Nacional* (1891-1897) destaca por encima del resto. Más allá del enfoque costumbrista, la técnica pictórica permite nuevas formas de participación, popularizándose la pintura como una actividad artística a partir de que llega al país en 1896 el pintor Tomás Povedano por invitación del gobierno, sus obras tienen una enorme influencia sobre los criterios estéticos, temáticas y formas de producción de

inicios del siglo XX. Las nuevas instituciones promueven la mejora en los hábitos de higiene, se democratiza el acceso a la educación y surgen nuevos espacios para el intercambio de ideas.

La introducción del acero y el hormigón armado entre muchos otros factores, como la influencia de la arquitectura victoriana y francesa, inician la transformación del paisaje meramente rural que se mantenía relativamente igual desde los primeros asentamientos coloniales. No son menos importantes la construcción de kioscos o la paisajística de los parques, ya que permiten establecer puntos de encuentro que se convierten en escenarios a su vez para la socialización de manifestaciones culturales.

Interesa rescatar el protagonismo de la intelectualidad a inicios del siglo XX por la manera en que a nivel local la educación se convierte en una condición necesaria para el acceso al ejercicio del poder. La transición de una sociedad mayoritariamente analfabeta que comienza a dar cuenta de los resultados de la apuesta liberal, por favorecer el acceso a la educación y un poder político constituido por una aristocracia que no se distingue exclusivamente por la acumulación de riqueza, sino que debe al menos satisfacer una cierta noción de formación, ya sea académica, ya sea clerical o ya sea militar. Esto es parte importante del afianzamiento del ideario liberal, el desarrollo del nacionalismo y los mecanismos a partir de los cuales se pretende legitimar a sí misma la clase económica más privilegiada.

Si bien la imprenta tuvo un enorme impacto desde el siglo anterior, la proliferación de materiales impresos trae consigo el surgimiento de librerías, por lo general asociadas a imprentas como Alsina (1897) o Lehmann (1904), propician a su vez la importación de libros. Surgen en paralelo bibliotecas, clubes, asociaciones y demás organismos que se apoyaron en la cultura impresa para desarrollar sus proyectos como lo fue el caso del *Ateneo de Costa Rica* (1905), grupo de investigación dirigido a la juventud, enfocado al estudio de la Filosofía y la cultura clásica que

dirigía Justo Facio, contaba con el apoyo de Valeriano Fernández Ferraz y otros intelectuales destacados.

Para 1924, el *Censo Industrial de la República* confirma la existencia de 16 imprentas en todo el país (Dirección General de Estadística y Censos, 1924.). En Limón, *El Correo del Atlántico* (1914-1917) en inglés, circula mucho antes que el *Tico Times* (1956- ), *The Central American Express* (1905) y *The Negro World* (1917-1933) que dirige la UNIA (*Universal Negro Improvement Association and African Communities League*) que dirige Marcus Garvey durante la segunda década del siglo. En Puntarenas surge *El Puntarenense* (1915) y en Guanacaste ya mucho después circulan *El Debate* (1929-1930) o *La Voz de Guanacaste* (1948), Estos son tan solo algunos ejemplos de la expansión de la industria a las provincias.

Se diversificaron las ocupaciones técnicas y profesionales, surgen nuevas formas de distribución del trabajo, una participación más activa de las mujeres en contextos como el educativo. Proliferan fábricas y talleres en la periferia de los centros urbanos. Además, aumentan las migraciones, propiciando intercambios directos que permean la homogeneidad de la sociedad y traen consigo nuevas sensibilidades, visiones de mundo y experiencias que introducen influencias heterodoxas que son en alguna medida bien recibidas y logran afianzarse en la sociedad costarricense.

26

Influenciados y en contacto directo como se evidencia en los Anales del Ateneo con los grupos Ateneo de la Juventud de México del que forman parte figuras como José Vasconcelos, que surge en ese país como parte de las reformas educativas del gobierno de Porfirio Díaz. Grupos como el de Costa Rica y México surgen en Chile, Argentina, Colombia y Perú si bien se han reconfigurado y desvinculado, algunos de estos grupos se han mantenido vigentes

**d. Rogelio Sotela Bonilla, director de la *Revista Athenea* (1917-1918) y la divulgación de la**

## filosofía durante la segunda década del siglo XX

El protagonismo de Sotela no es antojadizo como tampoco lo es el recorrido que antecede a su presentación. En Sotela y su aproximación a la filosofía, convergen el desarrollo de la enseñanza, los círculos intelectuales y el rol de las publicaciones periódicas en el intercambio de ideas. Se desempeña como *Profesor Supernumerario* en el Liceo de Costa Rica hasta que deja el puesto de docente en 1923, para asumir el cargo de gobernador de San José en 1920. Cercano al profesor del Liceo de Costa Rica Justo A. Facio (1859-1931), fue miembro además del grupo *Ateneo de Costa Rica*. En 1917, surge la iniciativa de fundar una publicación periódica que cuenta con el apoyo del entonces *ministro de Instrucción Pública* Roberto Brenes Mesén. Es así es como surge la *Revista Athenea* que estará a cargo de Sotela hasta el año de 1920.

Los contenidos, las temáticas, autores, intercambios y detalles particulares de la *Revista Athenea* permiten elaborar la imagen de cómo se discuten temas de filosofía en un momento en que a nivel mundial repercuten las consecuencias de la guerra en Europa. Durante un periodo marcado por la inestabilidad política, la censura y la violencia, este medio persiste sin importar las enormes dificultades que representaba la empresa. Se logra reunir importantes colaboraciones tanto locales como internacionales que permiten evidenciar la convergencia de la ensayística previa. A nivel local, refleja la etapa en que llega a su fin el liberalismo decimonónico con la llegada al poder de Federico Tinoco.

Durante el breve y accidentado gobierno de Tinoco, la *Revista Athenea* surge en medio de un importante, pero efímero, apoyo, en cierta medida como un esfuerzo del gobierno por congraciarse y reivindicar el apoyo de la intelectualidad. Pero la revista logra mantenerse a pesar de múltiples adversidades como las revueltas de 1918, la caída del régimen o la escasez de papel

producto directo de la guerra. Como antecesora directa, brinda apoyo a los proyectos editoriales que comienza a gestar por esos años un joven y entusiasta Joaquín García Monge.

Esta revista representa uno de los más valiosos registros documentales para investigar las condiciones del desarrollo intelectual a inicios del siglo. Los entrecruzamientos entre literatura, historia y el acontecer cotidiano, hacen de *Athenea* un recurso archivístico para la investigación filosófica, que permite ubicar los contenidos filosóficos en concordancia al contexto cultural en que se discuten. Lejos de los paradigmas que han desestimado tanto la actividad filosófica costarricense durante las primeras décadas del siglo XX. Las páginas de *Athenea* permiten extraer evidencias para afirmar contundentemente, lo contrario a través de las interlocuciones, intercambios de libros, correspondencia y reproducción de textos que se acompañan de comentarios críticos, reflexiones y debates. En la mayoría de los números de la *Revista Athenea*

27

Sotela colabora con sus ensayos, poemas o comentarios.

Rogelio Sotela, recién graduado como abogado de la entonces *Escuela de Derecho* en 1924, inicia el desempeño de sus cargos públicos durante la Segunda Administración (1924-1928) de Ricardo Jiménez Oreamuno (1859-1945), quien se desempeñó como gobernador de San José (en 1925 lo fue también de Puntarenas). Promueve que se extienda y pavimente la entonces *Avenida*

27

Publica un total de 29 artículos en *Athenea*: (octubre 1917). Un cuento del Quijote.T.I.n.2. (noviembre 1917). Exaltación Serena.T.I.n.3 y 4. (noviembre 1917). Oda a España.T.I.n.3 y 4. (octubre 1917). Prometida.T.I.n.5. (noviembre 1918). La hora de la paz.T.II.n.8. (febrero 1918). De Rimas Serenas.T.I.n.7. (abril 1918). Pórtico.T.I.n.10. (agosto 1918). Asdrúbal Villalobos.T.II.n.2. (septiembre 1918). Un Año de Labor.T.II.n.4. (noviembre 1919). Dos libros de Ingenieros.T.III.n.7. (diciembre 1919). Doña Cristina C. de Zeledón.T.III.n.11. (enero 1919). Promesa de Año Nuevo.T.II.n.11. (febrero 1919). De “la muy Noble y Leal ciudad”.T.II.n.13. (septiembre 1919). A los lectores.T.III.n.5. (septiembre 1919). Canto a la Patria.T.III.n.5. (noviembre 1919). Había una vez un pastorcico (Para el culto escritor Ricardo Fernández Guardia).T.III.n.8. (diciembre 1919). La Costa Rica Nueva.T.III.n.9. (diciembre 1919). La musa de Amado Nervo.T.III.n.10. (enero 1920). El Triunfo de la República.T.III.n.12. (febrero 1920). Bibliografía: Los Estados Unidos y la República Dominicana.T.III.n.14. (diciembre 1920). Bibliografía.T.IV.n.11. (enero 1920). De Nochebuena.T.III.n.12. (mayo 1920). Francisco Soler.T.III.n.15. (marzo 1920). Ricardo Fernández Guardia (Fragmento de un estudio).T.IV.n.1. (marzo 1920). Apuntes para la historia: La jornada gloriosa.T.IV.n.2.



(julio 1920). Como el Roble... T.IV.n.6. (agosto 1920). Camilo Cruz Santos.T.IV.n.7. (agosto 1920). Adolfo Esquivel de la Guardia.T.IV.n.8. (septiembre 1920). Roberto Valladares.T.IV.n.9. (Anexo A.).

*Colón* hasta La Sabana y viaja a Perú en 1924, como parte de la delegación diplomática a Ayacucho, Perú. En 1926, se le nombra Fiscal de Corte y Guerra, para luego fungir como Diputado al congreso durante dos periodos: 1928-1932 y por último de 1936 a 1940. También destaca por mérito propio desde 1914, en que fue laureado por su poema *El triunfo del ideal* durante los Juegos Florales en conmemoración del centenario del natalicio Juan Rafael Mora Porras. La publicación de su primer poemario *La Senda de Damasco* en 1916, lo coloca favorablemente como un importante

representante de la renovación estética de la vanguardia modernista.

La poesía que se publica junto a múltiples poemas de Sotela en la Revista Athenea responde a la influencia de los autores franceses del siglo XIX, la prosa de la *Generación del 98* en España y, por supuesto, el modernismo con que las grandes figuras de la generación anterior a la de Sotela, principalmente Rubén Darío y Amado Nervo, habían irrumpido con enorme éxito en la literatura del momento. La forma y composición de la poesía modernista, que mediante el rechazo de la realidad cotidiana se aleja del costumbrismo y el realismo, estimula el interés por la escritura de temas fantásticos, lejanos e imaginativos mediante versos que manifiestan e invitan a la reflexión mediante el uso de la metáfora y el simbolismo.

Sotela Publica varios otros poemarios, pero además expresa su opinión mediante ensayos como *La doctrina de Monroe desde un punto de vista subjetivo* (1925). Texto que presenta como su trabajo de tesis con el que opta al grado de *Licenciado en Derecho*. Defiende una posición favorable sobre el panamericanismo y cómo la teoría Monroe se trata a su parecer de una oportunidad, para el fortalecimiento de las relaciones diplomáticas para la defensa mutua del continente ante los intereses europeos.

En *Recogimiento* publicado en 1922, se expone con mayor claridad una estructura sistemática de pensamiento mediante la exposición de cuatro temas de forma esquemática. Deja de manifiesto su conocimiento sobre filosofía clásica: “Heráclito, citado por Plutarco dice: que, si el sol se atreviera a rebasar los límites que tiene prescritos, las Erinias, agentes de la Justicia, sabrían bien hacerlo volver atrás” (p, 20), referencias del pensamiento oriental: “Khrishna dice Arjuna: Es justo morir en el cumplimiento del propio deber; el de otros está rodeado de peligros” (p.22). Estos referentes teóricos convergen sin definir con claridad límites o la manera en que a su criterio se vinculan. Es en ese sentido que presenta en la primera parte de *Recogimiento*, lo que denomina un *esoterismo revelador*:

Los hombres han ido a los misterios en búsqueda del esoterismo revelador, el mismo con que Pitágoras enseñó al mundo todo un sistema filosófico con figuras geométricas y números, el mismo esoterismo que hizo de Hermes un Iniciador, de Orfeo un Mago armonioso, un vidente de Platón, el mismo que iluminó a Moisés en el Horeb y ardió la profecía del alma de Buda y puso revelación Zoroastro y fue ley en Salomón y pauta en Licurgo que inspiró a Thales y a Confucio, ese esoterismo salvador y arcano que reprueba tanto el capricho de algunos hombres y que inició a Jesús entre los esenio y lo ungió con el Cristo. (Sotela, 1922, p. 29)

La presentación de las ideas no responde a una aproximación crítica filosófica, sino más a la yuxtaposición de ideas, los usos metafóricos o los entrecruzamientos que caracterizan a la poesía modernista. No cabe hablar de una estricta producción filosófica mucho menos de una formación especializada, pero no por ello queda ausente la influencia de ciertos autores y un relativo

Dedicatoria: “Quiero poner este libro bajo el amparo espiritual del maestro Ortega y Gasset. A él lo dedico con profunda simpatía. Rogelio Sotela, San José 1924”.

conocimiento de la tradición filosófica. Las reflexiones de Sotela en *Recogimiento*, aparte de una falta de rigurosidad en el uso de los referentes, carecen de coherencia argumentativa y sus afirmaciones implican enormes obstáculos epistemológicos. Mantiene la forma de escritura prosaica por encima de una enunciación asertiva y deja de lado el desarrollo de la secuencia argumentativa; además, hace uso de las referencias sin que sus criterios sobre los autores pudieran provenir de una lectura directa de los textos, a falta de una formación en griego o latín.

Aparte de no realizar una lectura directa de los autores, las condiciones de acceso se entrecruzan y enrarecen conforme responden a lugares de enunciación que ofrecen una lectura sesgada de los textos. Tal como sucede respecto en el caso de la teosofía otro de los vínculos e influencias importantes en el pensamiento de Sotela, el esoterismo de Helena Blavatsky, se concibe como una forma de *racionalismo espiritual* (Tweed, 2000, p. 49). Si bien, la educación media había traído consigo una mayor alfabetización y se había dinamizado la circulación de la información y las condiciones de acceso eran mucho más favorables, el acercamiento no garantiza una comprensión acertada de los criterios explicativos. Se desplazan las preguntas a las que respondía la religión a la ciencia, que debería entonces a partir de un “pensamiento monista que hermanase religión y filosofía con la nueva ciencia (Menéndez, 2010, p. 17.).

Su relación con el desarrollo de la filosofía no refiere a una producción intelectual propia, tampoco se especializa posteriormente en este ámbito. Su mayor interés fue la literatura, forma parte de la *Academia Costarricense de la Lengua* desde 1933. Gracias a su interés por la producción literaria nacional, realiza lo que en su momento fueron los principales estudios sobre la literatura costarricense. Mediante la presentación de datos biográficos, comentarios y presentación de extractos de los textos, desarrolla a partir de Valores literarios de Costa Rica

(1920), *Escritores de Costa Rica* (1923), *Literatura costarricense* (1927) que se convierten en 1942 en la colosal segunda edición de casi 900 páginas de *Escritores de Costa Rica*, en la que a partir de una taxonomía de seis distintas categorías, sin que existan aportes similares hasta *Historia y antología de la literatura costarricense* (1957) y *Desarrollo de las ideas en Costa Rica* (1962).

La docencia complementa desde muy joven el trabajo intelectual de Sotela, junto a Napoleón Quesada publica el *Silabario* de 1930, texto que, aunque está dirigido a la alfabetización básica, no quedan por fuera las filiaciones intelectuales de Sotela. También participa en el ámbito universitario internacional como docente y conferencista, imparte ciclos de conferencias sobre literatura hispanoamericana en la Universidad de Panamá durante 1936, lo cual repite en otras universidades de los Estados Unidos durante 1942 en calidad de *Embajador de la cultura*. Sotela es nombrado como *Primer Secretario de la Universidad de Costa Rica* y participa activamente del diseño de la Universidad hasta que muere en 1943.

Como parte de su labor educativa y de divulgador de la cultura, llega a dirigir incluso su propia emisora a partir de 1935: “Radio Atenea, la emisora que no apaga nunca”, primer medio en transmitir ininterrumpidamente las 24 horas del día. La frase que se repetía constantemente al punto de llegar a popularizarse la expresión “Cuando apague Atenea”, para señalar lo inconcebible. Pero es aún más importante como punto en el que convergen intelectuales como Máx Jiménez o Yolanda Oreamuno.

María Amalia Montagné Carazo es con quien Rogelio Sotela se casa el 22 de diciembre de 1917 y convive hasta su muerte en 1943. Ella forma parte de *Comité de Costa Rica de la Liga femenina propaz y libertad*, participó en el *Capítulo costarricense de la Unión de mujeres americanas* (UMA), también fue docente e igualmente fue miembro destacado de la *Sociedad Teosófica*, el *Comité de Puerto Rico de la Asociación de escritores y artistas*, así como parte del

*Círculo de amigos del arte*. En México trabajó como parte de la delegación diplomática de la *Embajada de Costa Rica*. Sus trabajos se publican en diversas revistas, incluido *Repertorio Americano*, *Ariel*, *Brecha* y muchas otras. Llega a ser madre de seis hijos, participa activamente de las labores intelectuales y forma parte fundamental de *Athenea* (tanto la revista como la radio). Sotela dedica a ella el poemario *El libro de la hermana* en 1926 y de ella se publica, un año después de su muerte, *Páginas*, una colección de sus trabajos, anécdotas, poemas y reconocimientos que incluye además una sección dedicada a la memoria de su esposo.

La figura de Rogelio Sotela Bonilla no se trata de alguien que contaba con las condiciones óptimas, el acceso a tutores privados o las capacidades materiales para una formación fuera del país. Sus vinculaciones a la filosofía dependen de su formación en el Liceo de Costa Rica y a partir de cómo se integra al *Ateneo de Costa Rica*. Cabe destacar en su caso la autogestión del conocimiento como un factor determinante en su formación. Desde un inicio, se le reconoce por ser un ávido lector y excelente orador. Se desplaza además gracias a estas virtudes, con facilidad entre diversos estratos sociales sin pertenecer por completo a ninguno. Se le identifica aún hoy en día como un poeta y jurista que realizó importantes aportes a la historia de la literatura costarricense.

La revista publica de Miguel de Unamuno *La Ideocracia (A Ramiro de Maeztu)*, se comenta la obra de José Ingenieros <sup>29</sup> y se publica de la autoría de Ingenieros el Ensayo “Del Ambiente. El castigo de la envidia” en marzo de 1919. Incluso Rogelio Sotela publica sobre Ingenieros “Dos libros de Ingenieros” y una nota que confirma “Hemos recibido: El hombre Mediocre”. Se publican traducciones de autores como autores Charles Baudelaire, Rabindranath Tagore o el pensamiento <sup>30</sup>

29

Se publica de además un ensayo monográfico de Francisco Cordero. (Marzo 1920).T. IV. n. 2. “Bibliografía de Athenea: Leyendo a José Ingenieros.”

30

Concepto que retoma en *Recogimiento* (1924.).  
del estadounidense *Francisco Haffinke Snow*, que traduce para la *Revista Athenea* Roberto Brenes Mesén. También colabora en ese mismo sentido como traductora María Isabel Carvajal un texto de Felipe Monnier.

Confluye el pensamiento de intelectuales latinoamericanos como Ingenieros de Argentina o los cubanos Antonio Zambrana, Eduardo Zamacois y Alceo Hazera. Están presentes pensadores, poetas y ensayistas de Chile, Colombia, Ecuador Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Perú, Salvador, Venezuela y, por supuesto, de Uruguay, el pensamiento de José Enrique Rodó, quien murió el mismo año en que inició la revista. También importa destacar la relevancia que tiene la vinculación intergeneracional alrededor de la publicación de temas propiamente de Filosofía. Aún aparecen ensayos de los Fernández Ferraz desde el primer número, pero publican también Mauro Fernández, Roberto Brenes Mesén junto a ensayistas todavía más jóvenes como Mario Sancho u Omar Dengo.

La producción intelectual de Sotela da inicio con su participación en *Athenea*, a pesar de que no cuenta con la experiencia ni la formación para dirigir una revista, logra conjuntar autores de más de 22 de países y una vinculación multigeneracional de intelectuales costarricenses a pesar de las adversidades y diferencias.

#### **e. La especialización académica de la filosofía durante la primera parte del siglo veinte. El**

##### **Caso de Vera Yamuni Tabush**

Vera Yamuni Tabush (1917-2003), fue producto del programa educativo en el contexto costarricense de inicios del siglo XX. La primaria en la Escuela Julia Lang y, la secundaria, en el Colegio Superior de Señoritas. Además, cursó dos años de estudios de comercio en Ontario, Canadá. Se inicia en la escritura desde muy temprano, y a la edad de 18 años publica por primera vez algunas narraciones cortas en *Repertorio Americano*,<sup>31</sup> donde continuará publicando en múltiples ocasiones.

En 1945, se trasladó a México para iniciar sus estudios superiores en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Se une además al seminario dirigido por José Gaos<sup>32</sup> en El Colegio de México, con quien mantendrá una cercana relación en adelante. Se desempeña como docente y continua sus estudios de posgrado en filosofía (entre 1949 y 1954) en la UNAM. Su aproximación a la filosofía en español permite dar cuenta de una apreciación positiva que se distancia de los prejuicios que señalaban al pensamiento filosófico en español como un mero derivado de otros idiomas, poco riguroso en sí mismo o carente de tradición. Su tesis doctoral *Procesos discursivos en pensadores de lengua española comparados con pensadores de otras lenguas* (1954) permite dar cuenta de una de las principales preocupaciones filosóficas: la relación entre pensamiento y lenguaje, que ya había bordado en su tesis de maestría *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española* (1951). También realizó estudios de posgrado en lengua francesa en la misma universidad.

En 1955 gracias a una beca del Instituto Francés de América Latina viaja a París donde se dedica al estudio de la filosofía, lengua y cultura árabes (primero en L'École des Langues Vivantes

31

Artículos en la revista *Repertorio Americano*: (1938) T. XXXVI, n. 3. Historias Breves. T. XXXVI, n. 6. Cuentos Breves. T. XXXVI, n. 10. Historias Breves. T. XXXVI, n. 13. Historias Breves. (1939) T. XXXVI, n. 18 Historias

Breves. T. XXVI, n. 23. Historias Breves. T. XXXVIII, n.11. Historias Breves. T. XXXIX, n. 18. Prosa Humorística. T. XXXIX, n. 20. Intenciones. T. XL, n. 40. Cuentos Breves. T. XL, n.9. Historias Breves. (1944) T. XLI n.1. Tahirih, mujer de Irán. T. XLI, n. 8. Reflexiones. (1945) T. XLI, n. 15. Safo, mi guía. (1946) T. XLII, n.12. A ella, que me dejó su voz. 32

Según ella misma menciona en una entrevista de 1998, “Gaos fue maestro de toda nuestra generación, él fue el maestro por excelencia, aparte de eso, corregía hasta las faltas de ortografía en nuestros textos. Mis discusiones y lucha con Gaos sobre el tema del feminismo fueron muchas y luego él cambió su posición”, (Yamuni, 1998. Entrevista citada por Prada, G.). Dedicó su primera tesis doctoral a José Gaos.

de París y después en la Universidad de Argel y el Centre d’Enseignement Pratique de l’Arabe Moderne, en Líbano). Luego de completar su segundo doctorado, regresó a México, en 1960 para trabajar en la UNAM, donde imparte y funda las asignaturas de *Filosofía árabe* e *Historia de los países árabes* como profesora de tiempo completo.

Vera Yamuni se dedicó a la recopilación y análisis del pensamiento de Gaos, lo que la convierte en la primera y principal referencia como especialista del pensamiento de José Gaos. Publicó ensayos como *Autobiografía filosófica de José Gaos* (1970), *José Gaos, la poesía y algunas de sus confesiones finales* (1970), *Algunos aspectos del pensar y del pensamiento de José Gaos* (1980), *José Gaos: Filosofía de la Filosofía* (1982), *José Gaos y el conflicto universitario de 1966. Cartas y escritos inéditos* (1983). En 1980, publica un libro completo sobre la vida del intelectual del filósofo titulado: *José Gaos. El hombre y su pensamiento*. Se especializa además en medicina, hasta graduarse como médico-cirujano (1975) en que se desempeñará desinteresadamente e incluso de forma gratuita en la atención a personas de escasos recursos.

En el pensamiento de Yamuni está presente desde muy temprano un enfoque feminista, como lo ejemplifica mediante los ensayos publicados en *Repertorio Americano*, *Reflexiones sobre*

*Virginia Woolf*, *Safo, mi guía de siempre* (1945) o *A ella, que me dejó su voz*. (1946) Si bien son muchos más los referentes de Yamuni en materia feminista, interesa destacar como el más significativo su obra de 1966 *La mujer en el pensamiento filosófico y literario*, que se convierte en



33

Extracto del texto “(...) tú has traído a la vida de más de una mujer la necesaria soledad, el cuarto propio, complementos necesarísimos a nuestra pobreza de siempre. Porque pobres hemos sido desde que se inventó la pobreza, cuando hemos emitido nuestras íntimas convicciones. Hoy, como tú, me siento ebria de sueño ancestral. Te siento tan en mí que tus ojos tristes se confunden con los míos y ya no sé ni dónde terminas tú, ni a dónde comienzo yo. Y en esa unidad, rompiendo con el mito de Adán y su costilla, luchamos hoy, mañana, siempre para definirnos propiamente y poder decir con valentía, somos. (Repertorio Americano, 1944).

uno de sus textos más importantes, por cómo aborda la discriminación y la misoginia en el ámbito académico, así como el tema de la igualdad en el trabajo intelectual.

En efecto, la situación de la mujer a lo largo de los tiempos se determina por las ideas dominantes acerca de las relaciones entre el ser, es decir, la manera de ser de las mujeres y su valor, en comparación con el ser y el valer de los hombres. De estas relaciones depende la situación real, familiar y social de las mujeres (Yamuni, 1966, p. 179).

El feminismo nunca deja de ser una constante en su pensamiento, en 1993 publica *El feminismo y el neofeminismo de Simone de Beauvoir* (1993), en el que atiende la discusión sobre las determinaciones femeninas como construcciones. En México pasa de alumna a amiga cercana y colaboradora de Graciela Hierro, una de los principales referentes del feminismo temprano en ese país, trabajan juntas en la organización de actividades feministas en la UNAM. El trabajo de Vera Yamuni también excede el contexto del aula ya que no se limita a la producción de textos especializados y produce textos de carácter divulgativo dirigidos a un público general.

Como parte de su producción filosófica alrededor del pensamiento árabe, publica en 1961 *El mundo de las mil y una noches*, un recuento y análisis de la historia y el pensamiento de los pueblos árabes para los lectores de habla hispana. El enfoque feminista al texto árabe que propone Yamuni presenta en este texto ofrece una versión de una Shaherezade que, al tomar la palabra, logra cambiar su destino gracias al ejercicio activo de sus capacidades intelectuales. La publicación resuena entre las articulaciones de los movimientos feministas del momento, ya que coincide con el comienzo de lo que se denomina la *segunda ola feminista* en Estados Unidos y Europa. También

sobre pensamiento árabe, estudia la filosofía de la historia de Ibn Jaldún, las relaciones entre la cultura árabe-musulmana y los pueblos de España y América Latina. Pero también se dedica al análisis de las problemáticas contemporáneas que enfrenta el mundo árabe en textos como *El despertar de los países árabes* (1968) o *Los países árabes en su lucha por la independencia* (1970).

Vera Yamuni destaca además por su labor como traductora y por dar a conocer la cultura árabe, tanto en sus aspectos literarios como filosóficos a un público amplio. En 1961 publicó la primera traducción al español de los de los *Cuentos de la montaña libanesa*, en el que intenta dar a conocer el carácter universal de la cultura árabe. Pero también tradujo del inglés al español en 1964 *La organización del pensamiento, Anatomía de algunas ideas científicas, y El espacio, el tiempo y la relatividad*; tres ensayos de Alfred North Whitehead dirigidos a un público especializado y relacionado directamente al ámbito filosófico. En 1993 recibió la medalla al Mérito Académico y, en 2003, poco antes de su muerte, la *Asociación Filosófica de México* le otorgó un reconocimiento por su trayectoria.

El trabajo intelectual de Vera Yamuni ha pasado relativamente desapercibido tanto en Costa Rica como en México. A diferencia de otros primeros casos de costarricenses que se especializan en Filosofía como lo son Moisés Vincenzi (1895-1964) o Roberto Murillo (1939-1994), ella no regresa a Costa Rica como docente, ni llega a tener ningún vínculo directo con la educación en el país. Es por tanto difícil considerarla en el contexto de la filosofía costarricense, del que ha pasado inadvertida, lo que interesa rescatar es que no deja de ser producto del sistema educativo y las condiciones de inicios del siglo XX en Costa Rica. Una joven intelectual, egresada del *Colegio Superior de Señoritas* que, gracias a las condiciones propicias a las que tiene acceso, opta por especializarse en filosofía fuera del país y que participa desde temprano en la principal de las

publicaciones intelectuales del momento como lo fue el *Repertorio Americano* a través de la que se mantiene presente en el país mediante la publicación de sus artículos.

El negocio familiar y la oportunidad de haber estudiado comercio podían haber bastado para desempeñarse en el país o haber seguido el mismo un modelo de vida similar al de otras

34

muchachas de la época. Sin embargo, tiene clara la intención de estudiar filosofía, ir más allá de las condiciones que se le presentan y optar por una carrera académica como profesión a la que se dedica el resto de su vida y en la que se especializa hasta alcanzar el grado de doctorado en dos ocasiones.

Se encierra en la inmanencia femenina o dentro de la maternidad y los oficios domésticos, se niega a sí misma la trascendencia, los valores que rebasan las funciones biológicas se convierte, viéndolo desde el punto de vista filosófico, en lo "otro". Pasa a pertenecer a una categoría inferior, se cierra a sí misma las vías de la insurrección, de la aventura, del posible libre desarrollo de una existencia fructífera, creadora de valores sociales. Con tal aceptación se convierte en objeto que se mantiene a sí misma en la inmanencia, se encierra en /a categoría de "lo otro", opuesto a "lo uno" creativo; es decir, se encierra en la existencia inferior, degradada, y ficticiamente creada por la sociedad... (Yamuni, 1993, p. 21).

## Conclusiones

A pesar de atravesar múltiples dificultades y haber estado en el centro de airadas disputas, no deja de estar presente desde el inicio del desarrollo de la educación institucional en Costa Rica la filosofía como una asignatura, que se robustece a través del periodo liberal y excede posteriormente en el contexto de las aulas. En ese sentido, es indispensable tomar en cuenta la influencia del Dr. Valeriano Fernández Ferraz junto a sus hermanos en el desarrollo de la educación y divulgación de la filosofía en Costa Rica. El aporte se evidencia tanto en las propuestas en materia de programas educativos, así como por el surgimiento de publicaciones periódicas que dinamizan la circulación de contenidos entre los que circulan temas propios de la filosofía. Conforme las reformas liberales, procuraron una mejora de la educación, el contexto socio político y económico de Costa Rica a inicios del siglo XX, propicia a su vez la mejora en la infraestructura educativa, la democratización de la educación.

Representan antecedentes y condiciones previas a la institucionalización de la formación en el país, por lo que son aspectos importantes que permiten establecer la relevancia y reconocimiento del desarrollo y especialización de la filosofía, como una actividad presente durante la primera mitad del siglo XX en Costa Rica, a pesar de la ausencia de un centro de formación universitaria.

## Referencias

## Fuentes primarias

Sotela, R. (1918). *La Senda de Damasco*. Imprenta Alsina

Sotela, R. (1922). *Recogimiento*. Imprenta Alsina

Sotela, R. (1923). *Escritores de Costa Rica*. Imprenta Lehmann.

Sotela, R. (1925). *La doctrina de Monroe desde un punto de vista subjetivo*. Imprenta Alsina

Sotela, R. (1927). *Literatura costarricense*. Imprenta Lehmann.

Sotela, R. (1929). *Apología del dolor*. Imprenta La Tribuna.

Sotela, R. & Quesada, P. (1930). *Silabario*. Imprenta Alsina.

Yamuni Tabush, V. (1952). Los principios de la ontología formal del derecho y su expresión simbólica. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*. T. XXIV, n. 47-48.

Yamuni Tabush, V. (1961). El mundo de las mil y una noches. *Anuario de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México*. N. I.

Yamuni Tabush, V. (1961). *Cuentos de la montaña libanesa*. UNAM.

Yamuni Tabush, V. (1961). La filosofía de la historia de Ibn Jaldun. *Anuario de Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México*. I.

Yamuni Tabush, V. (1964). Tres visiones de dos Españas. *Anuario de Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México*. II.

Yamuni Tabush, V. (1964). *La mujer en el pensamiento filosófico y literario*". *Anuario de Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*. VI.

Yamuni Tabush, V. (1968). El despertar de los países árabes. *Anuario del Centro de Estudios Orientales de la Universidad Nacional Autónoma de México*. I.

Yamuni Tabush, V. (1970). José Gaos, la poesía y algunas de sus confesiones finales. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*. VIII.

Yamuni Tabush, V. (1971). Los países árabes en su lucha por la independencia. *Anuario del Centro de Estudios Orientales de la Universidad Nacional Autónoma de México*. I.

Yamuni Tabush, V. (1980). José Gaos, el hombre y su pensamiento. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*.

Yamuni Tabush, V. (1982). *Obras completas de José Gaos*. UNAM

Yamuni Tabush, V. (1985). *La Naturaleza Femenina. Tercer Coloquio de Filosofía*. UNAM

Yamuni Tabush, V. (1965). Filosofía y religión en el islam. *Revista de la Universidad de México*. (2), 12-14.

Yamuni Tabush, V. (1987). José Martí y José Vasconcelos. *Revista Prometeo*. III. n. 10.

Yamuni Tabush, V. (1993). El feminismo y el neofeminismo de Simone de Beauvoir. En *Antología Perpectivas Feministas*. Editorial de la Universidad de Puebla.

**Publicaciones de Vera Yamuni en *Repertorio Americano*:**

Yamuni, V. (1938). Historias Breves. *Repertorio Americano*. T. XXXVI n.3.

Yamuni, V. (1938). Historias Breves. *Repertorio Americano*. T. XXXVI n.6.

- Yamuni, V. (1938). Historias Breves. *Repertorio Americano*. T. XXXVI n.10.
- Yamuni, V. (1938). Historias Breves. *Repertorio Americano*. T. XXXVI n.13.
- Yamuni, V. (1939). Historias Breves. *Repertorio Americano*. T. XXXVI n.18.
- Yamuni, V. (1939). Historias Breves. *Repertorio Americano*. T. XXXVII n.23.
- Yamuni, V. (1939). Historias Breves. *Repertorio Americano*. T. XXXVIII n.11.
- Yamuni, V. (1939). Prosa humorística. *Repertorio Americano*. T. XXXIX n.18.
- Yamuni, V. (1939). Intenciones. *Repertorio Americano*. T. XXXIX n.20.
- Yamuni, V. (1939). Cuentos Breves. *Repertorio Americano*. T. XL n.40.
- Yamuni, V. (1939). Historias Breves. *Repertorio Americano*. T. XLI n.9.
- Yamuni, V. (1944). Tahirih, mujer de Irán. *Repertorio Americano*. T. XLI n.1.
- Yamuni, V. (1944). Reflexiones. *Repertorio Americano*. T. XLI n.8.
- Yamuni, V. (1944). Tshirih, mujer de Irán. *Repertorio Americano*. T. XLI n.8.
- Yamuni, V. (1945). Safo, mi guía. *Repertorio Americano*. T. XLI n.15.
- Yamuni, V. (1946). A ella, que me dejó su voz. *Repertorio Americano*. T. XLII n.12.

(1912-1916). *Revista Athenea*. Documentos consultados mediante la base de datos del sitio  
[SINABI.go.cr](http://SINABI.go.cr)

(1919-1958). *Repertorio Americano*. Documentos consultados mediante la base de datos del sitio  
[REPOSITORIO.una.ac.cr](http://REPOSITORIO.una.ac.cr).

### **Fuentes secundarias**

- Albares, R. (2006). La filosofía, siglos XVIII-XIX. *Saberes y confluencias*. III, 662-664.
- Bonilla, A. (1981). *Historia de la Literatura Costarricense*. UACA. Editorial Stvdivm.

Bueno, G. (2014). Valeriano Fernández Ferraz 1831-1925. Consultado en línea en <https://www.filosofia.org/ave/001/a442.htm>.

Bulgarelli, O. (1973). *José Santos Lombardo. Quién fue y qué hizo*. Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes.

Fernández, M. (2009) El Digesto Constituyente. Asamblea Nacional Constituyente 1824/1825. *Revista Parlamentaria*. XVII(1).

Fernández, R. (2002), *Costa Rica en el siglo XIX. Antología de viajeros*. EUNED.

Fernández, V. (1856). *La Revista Universitaria. Periódico Científico-Literario dedicado a la instrucción pública*.

Fernández, V. (1857). Nota editorial. *Revista de Instrucción Pública, Literatura y Ciencias*. II (13), p. 1.

Fernández, J. (1890). *Cantos escolares*. Imprenta La Prensa Libre.

Fernández, J. (1891). *Programa para un curso de recitación en escuelas superiores, normales e institutos de segunda enseñanza*. Tipografía Nacional.

Gallegos, N. (1849). *Lecciones de ética o Moral*. Imprenta de la Nación.

Gobierno de Costa Rica. (1869). *Reglamento decretado por don Jesús Jiménez como Presidente de la República y representado por don Agapito Jiménez como Secretario de Instrucción Pública*. Imprenta Nacional.

Gobierno de Costa Rica. (1924). *Censo Industrial de la República*. Dirección General de Estadística y Censos.



Gobierno de Costa Rica. (13 de octubre 1888). Acuerdo No. 231. *La gaceta*. Año. XI. n. 239.

González, L. (1921). *Historia de la influencia extranjera en el desenvolvimiento educacional y científico en Costa Rica*. Imprenta Nacional.

Jiménez, A. (2002). *El imposible país de los filósofos*. Perro Azul.

Jiménez Oreamuno, R. (1897). Administración. En: Rodríguez, E. (1980). *Ricardo Jiménez Oreamuno "su pensamiento"*. Editorial de Costa Rica.

Jiménez Oreamuno, R. (1886). El Colegio de Cartago. En: Rodríguez, E. (1980). *Ricardo Jiménez Oreamuno "su pensamiento"*. Editorial de Costa Rica.

Kosselleck, R. (2002). *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Series: *Cultural Memory in the Present*. Stanford University Press.

Láscaris, C. (1964) Valeriano Fernández Ferraz. Memorias. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. IV(14), 211-226.

Láscaris, C. (1975). *Desarrollo de las ideas en Costa Rica*. (Segunda Edición). Editorial Costa Rica.

Lorenzana, F. y Antonelli J. (1852). *Concordato entre Costa Rica y la Santa Sede*. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto.

Meléndez, C. (1982). *Conquistadores y pobladores: orígenes histórico-sociales de los costarricenses*. EUNED.

Meléndez, C. (1990). Los veinte primeros años de la imprenta en Costa Rica 1830-1849. *Revista del Archivo Nacional*. 54(1-12), 41-84.

Meléndez, C. (1993). *Independencia de Centroamérica*. MAPFRE.

Meléndez, C. (2003). *Influencia de don Valeriano Fernández Ferraz en la cultura costarricense. El legado de un gran canario del Siglo XIX*. Memoria Digital de Canarias.

Molina, I. (1994). *El paso del cometa. Estado, política social y culturas populares en Costa Rica (1800-1950)*. pp. 226-227. Plumsock Mesoamerican Studies y Editorial Porvenir.

Molina, I. (1999). *Explorando las bases de la cultura impresa en Costa Rica: La alfabetización popular (1821-1950)*. *Comunicación y construcción de lo cotidiano*. DEI.

Molina, I. (2002). *Una imprenta de provincia. El taller de los Sibaja en Alajuela, Costa Rica (1867-1969)*. Museo Histórico Cultural Juan Santamaría.

Molina, I. (2004). *La estela de la pluma cultura impresa e intelectuales en centroamérica durante los siglos XIX Y XX*. pp. 226-227. Plumsock Mesoamerican Studies y Editorial Porvenir.

Molina, I. (2007). Prólogo. La cuestión social en Costa Rica y El libro de los pobres en *El libro de los pobres*. pp. vii-xxxix. EUNED.

Molina, I. Educación y sociedad en Costa Rica: de 1821 al presente (Una historia no autorizada). *Diálogos*. 18(2), 148-356.

Molina, I. (2011). Alfabetización y cobertura escolar en Hispanoamérica: La primera expansión educativa costarricense (1750-1830). *Desacatos*. (37), 125-144.

Molina, I. (2017). *Estadísticas de financiamiento, salarios docentes, matrícula, cobertura y graduación en la educación costarricense: una contribución documental (1827-2017)*. EUCR.

Mora, A. (1992). *Historia del pensamiento costarricense*. EUNED.

Porras, C. (2007). *Poesía Completa de Rogelio Sotela (1894-1943)*. EUNED.

Prada, G. (2013). *El pensamiento filosófico desde las mujeres: Matilde Carranza, Vera Yamuni y Ana Alfaro*. EUNA

Salazar, C. (1899). *Universidad de Santo Tomás y ley de erección Institutos Nacional, Universitario y de Cartago ó especie de miscelánea*. Imprenta de José Canalías.

Sánchez, A. (octubre 2021). Literatura colonial costarricense: el relato de una fiesta en el Cartago de 1725. *Letra por Letra*.

Sánchez, A. (2021). *La fiesta barroca en la periferia. Relación de la fiesta de proclamación de Luis I en la ciudad de Cartago, Costa Rica*. Encino Ediciones.

Prada, G. (2003) *Vera Yamuni Tabush (1917-2003)*. *Enciclopedia de la filosofía mexicana*. Siglo XX.

Quesada, E. (2019). Un siglo de prensa regional costarricense. Una aproximación preliminar (1850-1950). *Anuario de Estudios Centroamericanos*. (45), 463-488.

Rodríguez, E. (1980). *Ricardo Jiménez Oreamuno “su pensamiento”*. Editorial de Costa Rica.

Rodríguez, F. (2016). *Imaginario Utópicos. Filosofía y literatura disidentes en Costa Rica (1904-1945)*. EUCR.

Rorty, R. Schneewind, J. y Skinner, Q. (1990). *Philosophy in History. Essays in the Historiography of Philosophy*. Cambridge University Press.

- Vega, P. (1995) *De la imprenta al periódico. Los inicios de la comunicación impresa en Costa Rica. (1821-1850)*. Editorial Porvenir.
- Vega, P. (1995). El mundo impreso se consolida. Análisis de los periódicos costarricenses (1851-1870). *Revista de Ciencias Sociales*. (70), 83-96.
- Vega, P. (1999). La prensa de fin de siglo (La prensa en Costa Rica 1889-1900). Comunicación y construcción de lo cotidiano. DEI. pp. 65-88.
- Vega, P. (2005). La prensa costarricense en tiempos de cambio (1900-1930). *Revista de Ciencias Sociales*. II (108), 121-144.
- Whitehead, A. (1964). La organización del pensamiento. (traducción al español de Yamuni Tabush, Vera.) Centro de estudios filosóficos de la *Universidad Nacional Autónoma de México*. II.

**Publicaciones periódicas\*:**

- (1831- ). *La Gaceta / La Gaceta del Gobierno de Costa Rica*
- (1833- 1835). *El Noticioso Universal*
- (1834- 1835). *La Tertulia*
- (1842-1849). *El Costarricense*
- (1842-1846). *El Mentor Costarricense*
- (1846). *La Paz*
- (1847). *El Progreso*
- (1856). *La Revista Universitaria*
- (1861-1865). *Boletín Judicial*
- (1872-1874, 1884-1888). *La Enseñanza*
- (1872-1888). *Revista de Instrucción Pública*.

(1882- 1884). *La Palanca*  
 (1883- ). *Eco Católico*  
 (1885-1974). *El Diario de Costa Rica*  
 (1885-1889). *El Maestro*  
 (1887- 1887). *El Boccacio*  
 (1888- 1892). *Costa Rica Ilustrada*  
 (1888- 1888). *El Correo de Costa Rica*  
 (1889- 1973). *La Prensa Libre*  
 (1906- 1917). *Colección Ariel*  
 (1907- 1915). *El Fígaro*  
 (1908- 1933). *Virya*  
 (1910-1911). *Selenia*  
 (1912-1916). *Anales del Ateneo*  
 (1916- 1919). *Eos*  
 (1917- 1920). *Revista Athenea*  
 (1917- 1933). *The Negro World*  
 (1918- 1918). *La Obra*  
 (1919- 1929). *La Revista de Costa Rica*  
 (1919-1958). *Repertorio Americano*  
 (1926-1931). *El Maestro*  
 (1929-1930). *El Debate*  
 (1853-1857-1874-1875, 1885). *El Boletín Oficial*  
 (1902-1905-1913-1915). *Pandemonium*

\*Documentos digitalizados consultados mediante la base de datos del SINABI. Y Repertorio Americano en [repositorio.una.ac.cr](http://repositorio.una.ac.cr).

## **La filosofía como posibilidad de diálogo: una lectura hermenéutica del intercambio entre Roberto Brenes Mesén y Moisés Vincenzi Pacheco**

**Bphil. Steven Leandro**

*“Siempre habrá un tercer término que supere a dos personas que discutan. Aguarda, con entereza, el instante de descubrirlo. Y, al encontrarlo, alumbrarás con él un nuevo camino”*

MOISES VINCENZI PACHECO,

El conocimiento (1941, p.8)

**Introducción: “El diálogo de los hipócritas”**

Es preferible el “silencio” como homenaje antes que la vana adulación, siendo ejemplo de ello la relación de los pensadores a estudiar en adelante. Para Vincenzi (1929), la mera adulación y alabanzas son acciones vacías “Míralo: te cubre de alabanzas; se adapta a la dirección que le des tu al diálogo. Sin embargo, su lengua enmudecerá en presencia de tus verdaderos méritos. Si es

hombre de talento, su silencio es un homenaje a tu superioridad.” (p. 40). No se da en ello un diálogo genuino, sino una mera “adaptación a la dirección dada al diálogo” por el pensador al que se adula. En otras palabras, se adula superficial e ingenuamente por que no existe realmente una voluntad de entrar diálogo, en el sentido de comprender las ideas que se adulan. De ahí que, a fin de cuentas, los aduladores “enmudecen” o no dicen nada respecto de aquello verdaderamente meritorio. Lo suyo son palabras vanas e incluso nocivas. Acostumbran a asumir que los elogios son suficientes, en lugar de rebatirse con ideas concretas y con el pensamiento de las figuras elogiadas. En otra frase igualmente punzante en este respecto, nos dice Vincenzi que “Cuando un hombre grande recibe elogios de un adulador, encierra empujados sus méritos; cuando un mediocre los escucha, tampoco los cree, pero finge estar seguro de un valor que no tiene: se entabla entonces el diálogo de los hipócritas” (Vincenzi, 1929, p. 46)

La vana adulación se presta entonces para todo tipo de hipocresías, empuja los méritos debido a su superficialidad y alaba indiscriminadamente sin ningún criterio. La mayor y más nociva hipocresía es, sin embargo, la de adular lo que no se ha hecho el esfuerzo por comprender. Tanto el pensamiento de Moisés Vincenzi como el de Roberto Brenes Mesén han sufrido históricamente de este tipo lecturas. Tras un repaso de los escritos dedicados a estos pensadores, la gran mayoría de ellos tienen este problema, resultando más bien pocas las fuentes que aportan algo de valor; aunque pocas, esas fuentes a ser citadas en adelante son sumamente importantes en tanto bastiones sobre los cuales se yergue y estriba esta investigación.

En todo caso, los problemas con los que se topó no acaban con lo anterior. Existe también un problema de fuentes primarias que es aún más apremiante, el cual está en estrecha relación con todo lo dicho. A pesar de los muchos escritos dedicados a ambos pensadores, la prevalencia de la vana adulación ha desviado, o no permitido fijar la atención en el hecho de que ni siquiera se han

preservado muchas de las obras de estos autores. Un rastreo exhaustivo en las bibliotecas públicas y universidades refleja un total descuido y desinterés por la preservación de los originales, o tan siquiera copias (físicas o digitales) de muchas de las obras de ambos autores, problema especialmente acuciante con el caso de Vincenzi, ya que de muchas de sus obras no se encuentran más que menciones pasajeras de segunda mano.

Ya desde 1984 Constantino Láscaris volvió su mirada a este problema. En una anécdota al inicio de su obra sobre las ideas filosóficas en Costa Rica, narra Láscaris (1984) cómo encargó a un grupo de estudiantes la tarea de buscar un libro de Vincenzi, el cual no lograron encontrar en bibliotecas ni librerías, a pesar de haber sido editado tres años antes (p.17). Tarea cuya dificultad se ve exacerbada exponencialmente hoy, cuando ni tan siquiera existe una bibliografía oficial y completa de las obras del autor. De manera premonitoria a lo que parece ser ya una realidad y reiterando en lo vano de los meros gestos adulatorias, Láscaris planteaba como Costa Rica se encontraría ante varios peligros:

[El peligro de] (...) el dejarse de ser-se, perdiendo su idiosincrasia en un internacionalismo irreflexivo (...) el peligro de autodesconocerse si no le pone remedio. Y el remedio consiste en editar las colecciones completas de documentos, en editar, en ediciones críticas, las obras... de quienes forjaron una manera de ser y de pensar. Por ejemplo, Moisés Vincenzi merece una edición de Obras Completas, y mientras no se haga, su nombramiento como Benemérito de la Patria será papel y no carne nutricia. (Láscaris, 1984, p. 18)

Precisamente, papel y no “carne nutricia” es otra forma de calificar el mero acto adulatorio dentro de lo que cae en este caso el benemeritazgo. Parecería obvio que antes que los gestos rimbombantes y la vana adulación, se debería empezar por preservar las obras de nuestros



pensadores. No es este el caso en nuestro país. Esa indiferencia y falta de cuidado con cosas tan básicas como la preservación de las obras es uno de los problemas también opacados por el velo de la adulación. Es cierto que, con Brenes Mesén, el problema de la preservación de sus obras ha sido atenuado por autores como Faustino Chamorro y María Eugenia Dengo, cuyos esfuerzos recopilatorios permiten un fácil acceso a sus escritos, incluyendo escritos poco conocidos. Sin embargo, esto no atenúa la general falta de una perspectiva crítica en la mayoría de los abordajes que existen sobre el autor.

Es frente a estos problemas que la presente investigación pretende aportar algo distinto. Mas allá de adular o recordar, se pretende un esfuerzo por comprender, interpretar y, a partir de ello, traer a la actualidad el pensamiento de estas figuras. Iniciar con todo lo anterior viene al caso no solo por lo apremiante de enfrentar esas actitudes y situaciones adversas a las que han llevado, sino porque las propias controversias entre Vincenzi y Brenes Mesén son un ejemplo de otro posible acercamiento a la labor del pensar. Si bien, no un acercamiento “ideal”, al menos si uno preferible a ese “diálogo de los hipócritas” al que estamos acostumbrados.

## Capítulo 1. Un diálogo de distancias: Apuntalamientos provisionarios

### a. Encuentros y desencuentros de un diálogo entreverado

“El estagirita, que semejaba a un potro rebelde según su divino maestro, se le opuso, personal y espiritualmente, tan pronto como tuvo conciencia de su fuerza” (Moisés Vincenzi

35

Pacheco, Cordero, 2019. p, 135).

Algunos arquetipos antonomásticos de la historia del pensamiento se repiten en la relación Roberto Brenes Mesén-Moisés Vincenzi Pacheco. Primero, está el esquema maestro-discípulo, en donde el segundo elige “la verdad”<sup>36</sup> por sobre la ortodoxia. Inmediatamente, está el conflicto entre los resabios de reverencia y el escozor propio de dos posturas encontradas. Como consecuencia, no falta tampoco la polémica y el intercambio mal logrado y lleno de malentendidos, típico entre pensadores y sus posturas en las antípodas. En todo caso y quizás gracias a estas características arquetípicas, la suya es una relación de la que surgen profundas e importantes discusiones a nivel filosófico, especialmente en consideración del contexto en que ocurrieron: aquella Costa Rica desprovista de instituciones de educación superior, y el hiato entre la Universidad de Santo Tomás y la Universidad de Costa Rica, donde la actividad filosófica en el país estaba a la merced de esfuerzos individuales como los de estas dos figuras.

35

Tomado de la antología de textos vincenzianos recopilada por Rodrigo Cordero (2019), quien no especifica de que obra proviene este fragmento específico. La obra de Cordero originalmente publicada en 1975 y reeditada en 2019 (esta segunda la versión que se usa aquí) sufre de una falta de rigurosidad al contener una recopilación de textos de Vincenzi sin una referencia explícita al año de publicación y la obra o artículo originales. Sin embargo, Cordero recopila textos que tras una búsqueda exhaustiva de las obras de Vincenzi no se lograron encontrar en su fuente directa. Por esta razón, a pesar de este problema de falta de rigurosidad, se toma la palabra de Cordero y se cita a Vincenzi directamente desde su recopilación, aclarando cuando este sea el caso.

36

Hablar de un concepto de “verdad” en Vincenzi es algo complejo como se verá adelante.

Ambos pensadores se conocen inicialmente en la Escuela Normal de Heredia, cuando Vincenzi comenzaba su educación para, posteriormente y tras muchas dificultades<sup>1</sup>, alcanzar el título de maestro normal. Sobre esto narra Vincenzi (1943): “Brenes Mesén me salió al paso y me impulsó al estudio, a pesar del desagrado que les cause a los otros profesores por mi rebeldía” (p, 29). Por parte de Brenes Mesén no existe realmente una referencia a este primer encuentro. Sin embargo, en su calidad de maestro de un gran número de intelectuales en el país, Brenes Mesén decía tener la capacidad “adivinar” el futuro hombre o mujer detrás de los jóvenes que se hallaban a su cuidado (Dengo, 2002, pp. 61-62). Cualidad adivinatoria con la que dio en el clavo respecto a Vincenzi, cuando poco tiempo después comentaría de manera premonitoria sobre una de sus primeras obras: “El público de usted, será pequeño (...)”<sup>38</sup> (Vincenzi, 1916, p. 16)

Desde un inicio y a manera de anexo a la segunda serie de *Mis primeros ensayos* (1916), las primeras cartas documentadas entre Vincenzi y Brenes Mesén muestran una relación ambigua. Específicamente se refleja en ellas un Vincenzi que, poco a poco, cae en cuenta de las distancias insalvables entre su pensamiento y el de su maestro. Además de admiración y respeto, Vincenzi empieza a mostrar signos de duda con respecto a la disposición intelectual y filosófica de su maestro, a lo largo de las diez cartas intercambiadas entre ambos y recopiladas por el discípulo. Dirá este en la última carta y con cierta inocencia: “(...) le confieso ingenuamente que creo que su contestación (...) sufre desvíos en cuanto no critica los tópicos de alguna importancia filosófica de

---

<sup>1</sup> Vincenzi sería expulsado de la escuela por presuntamente amenazar con un arma a uno de los profesores con quien tuvo un desacuerdo en clase (Cordero, 2019, p. 3). Solamente lograría graduarse años después y tras haberse dedicado por un tiempo múltiples trabajos para poder costearse la publicación de sus primeras obras, aquí utilizadas como principal insumo. 38

Extracto de una carta de Brenes Mesén, recopilada por Vincenzi en la segunda serie de *Mis primeros ensayos* (1916). Y la cual Vincenzi utiliza como introducción a su texto.

mi carta y se complace en esquivar sus detalles más sólidos y concretos" (Vincenzi, 1916, pp.7273). Confesión para nada ingenua de un hecho recurrente en las respuestas de Brenes Mesén. Esa misma falta de crítica filosófica y actitud esquivada se repetirán un año más tarde en las cartas que serán el principal objeto de esta investigación, las cuales anexó Vincenzi esta vez a la tercera y última serie de *Mis primeros ensayos* (1917). Cartas en las que se muestra un Vincenzi más asertivo y contundente en sus posiciones y su crítica, siendo esta la razón de su escogencia como principal insumo acá.

Ahora bien, aun tras las distancias y polémicas en términos de sus ideas, sería Vincenzi, de entre tantos discípulos quien escribiría la biografía de Brenes Mesén<sup>2</sup>, defendiéndole en ella de polémicas políticas<sup>3</sup>, exaltando su erudición en el ámbito de la literatura, pero aun así siendo crítico en ella respecto de lo que consideró como el pensamiento dogmático de su maestro. Brenes Mesén por su parte, fue muchas veces crítico también de Vincenzi, de su personalidad temperamental, “dionisiaca” y de varios de sus escritos de corte sistemático, en donde menos brillaba el discípulo y que él mismo reconocería como secundarios ante su trabajo más “pasional”, escrito en aforismos o diálogos. Entre muchos otros intercambios a ser considerados, su relación documentada tiene como cierre “La respuesta al discurso de recepción del señor Don Moisés

---

<sup>2</sup> Texto biográfico escrito en 1918 estando Brenes Mesén aún con vida, y que como lo desarrolla detalladamente Chamorro (2000, pp. 399-408), sería la base para la biografía póstuma del maestro, intitulada “El itinerario” y publicada en el *Repertorio Americano* en 1947.

<sup>3</sup> Esto según lo desarrolla Iván Molina al referirse al mismo texto biográfico de 1918 y a la importancia de este respecto del polémico involucramiento de Brenes Mesén con la dictadura de los Tinoco: “el folleto de Vincenzi procuraba exaltar y consagrar intelectualmente a Brenes Mesén en una coyuntura histórica en la cual se le cuestionaba seriamente su participación como secretario de Instrucción Pública de la dictadura de los Tinoco” (2001, p. 82). Esta obra o “folleto”, a pesar de parecer relevante para el presente discursar termina quedando en un segundo plano en términos de contenido filosófico.

Vincenzi a la academia costarricense de la lengua” (1941). Un texto hasta cierto punto conciliatorio donde el maestro reconoce el pensamiento de quien fue su discípulo, no siendo en ello menos polémico en su lectura.<sup>4</sup>

Por otra parte, además de encuentros y desencuentros a nivel biográfico, entre Brenes Mesén y Moisés Vincenzi, existen también temas y conceptos comunes y recurrentes en sus obras, cuya comunidad se limita, sin embargo, al mero uso ocasional y distintas interpretaciones del mismo lenguaje y conceptos. Como se verá, hablan ambos con frecuencia y en clave kantiana de crítica, razón, libertad, así como otros conceptos como originalidad, verdad, dogmatismo y demás. No obstante, no hablan de lo mismo, ya que el suelo gnoseológico en el que cada pensador yergue estos hitos conceptuales es distinto; y es sobre todo ese “suelo” lo que se intenta desentrañar y poner en contraste en adelante.

En consideración de ese estado de gestación de la filosofía en la Costa Rica de la época (albores del siglo XX), es común en los comentaristas la idea de Vincenzi como, “el filósofo más, maduro completo y original que ha producido Costa Rica” (Láscaris, 1984, pp. 283-284), “el más auténtico filósofo” (Mora Rodríguez, 1999, p. 426), etc. En el caso Brenes Mesén, los comentarios más rescatables en cuanto a su carácter crítico son cuidadosos al hablar del contenido filosófico de su pensamiento (Dengo, 1959, pp. 4-7), o se establece de plano como “pseudofilosófico” (Mora Burgos, 1999, p. 418). Es este el contexto de la investigación. Se inserta en esa oposición, en la que se juega lo que se entiende por filosofía o actitud filosófica y se vale del caso concreto de estos

---

<sup>4</sup> Brenes Mesén, R. ([1941]1957). Respuesta al discurso de recepción del señor Moisés Vincenzi en la Academia Costarricense de la Lengua. *Brecha*. 1(10):5-8, junio, 1957.

autores, sus intercambios y fuentes muy poco estudiadas hasta el momento (cartas, obras y artículos críticos dedicados esporádicamente entre ambos pensadores.)

A partir de estos juicios, y considerando que ambos pensadores tratan con temas y autores filosóficos, surge la pregunta: ¿Cómo es que se puede determinar a cada uno como filósofo o no? En camino a una respuesta, el concepto de diálogo se toma como piedra de toque para extraer un balance. Esto es, la idea de la filosofía como posibilidad de diálogo, y en oposición al discurrir dogmático cerrado a tal posibilidad. Se piensa entonces en la disposición o actitud con que la que enfrenta o aborda cada pensador al quehacer filosófico. *Grosso modo*, juegan en ello cuestiones como la filosofía por la filosofía misma y las perplejidades a las que puede llevar, en oposición a el uso instrumental y o accesorio de ideas y conceptos de la tradición filosófica, para la justificación de doctrinas con pretensiones absolutas, incuestionables e irreflexivas.

Ya algunos autores se han encargado de sistematizar el pensamiento de ambos pensadores costarricenses, resaltando en ello dos tesis de licenciatura: *En el pensamiento de Roberto Brenes Mesén* de la autora María Eugenia Dengo (1959) y *De la Libertad a la metafísica según Moisés Vincenzi* de Rubén Piedra Madriz (1976), ambos textos sumamente exhaustivos en su tarea. Evitando reiterar en lo mismo la presente investigación no se pretende un enfoque exegético pormenorizado del pensamiento de los autores. Parte de los sistemas concretos de los pensadores solo como un insumo necesario, pero secundario para la elaboración del tema propuesto sobre el diálogo. El enfoque está más bien en la ya mencionada disposición o actitud para con la filosofía, con lo cual seguimos a Vincenzi (1964) cuando dice:

Por lo general, juzgan los críticos los sistemas filosóficos por las ideas que los representan: no por los métodos que han sido elaborados con el objetivo de producirlas. Más serio y

fructuoso resulta estudiar el origen de las ideas, la energía que las ha creado, porque la consistencia de un ser reside, en gran parte, en la raíz que lo sostiene. (pp. 5-6)

En este contexto, el concepto de diálogo tampoco es gratuito, sino que esta insinuado en los intercambios y obras de los pensadores, especialmente como método subrepticio en Vincenzi, de manera que el presente es un esfuerzo por traerlo al frente y elaborar más a partir del mismo. Fuera de algunas menciones frugales, Arnoldo Mora Rodríguez (1999), ha sido el único en trabajar brevemente algunos aspectos filosóficos la discusión entre estos autores y su relación. En referencia al principal intercambio a trabajar acá, señala Mora Rodríguez como ahí se termina confirmando “(...) el temor que Vincenzi parece insinuar: una posición místico-metafísica, solo puede ser dogmática, es decir, no da pie a un diálogo estrictamente filosófico que haga posible el pensamiento crítico” (p. 427).

Profundizando en este señalamiento de paso e intentando apuntalar más el concepto, cabe decir que el diálogo tiene que ver en adelante, con una serie de cuestiones entre las que destaca una apertura, tanto con el otro, como del pensador consigo mismo. Ciertamente, no refiere al mero acto o posibilidad de consenso. Por el contrario, retrotrayendo el tema a la figura del Sócrates histórico, aquel de los “diálogos socráticos” o tempranos<sup>5</sup>, es posible dar cuenta de rasgos heterogéneos del concepto<sup>6</sup>. Por una parte, está la cara más confrontativa del diálogo y el recurso irónico del método

---

<sup>5</sup> La complejidad de la figura de Sócrates obliga a cierta toma de posición a la hora de valerse de él y tomarle como referencia. De esta manera, al hablar del “Sócrates histórico” se hace referencia a la interpretación compartida por varios comentaristas (Piénsese en Gregory Vlastos, 1982 entre muchos otros) del Sócrates de los “diálogos tempranos o socráticos”, como el más auténtico y menos sesgado por el pensamiento platónico. Interesa especialmente esa imagen de Sócrates ya que en ella es que se deja ver más claramente el diálogo como herramienta filosófica frente al anquilosamiento dogmático, a la vez que como herramienta para el desmantelamiento de los pretendidos conocimientos incuestionables tal y como se ira desarrollando.

<sup>6</sup> Un debate en el que se deja ver la complejidad del concepto de diálogo es aquel sostenido entre Gadamer y Derrida en 1981, a partir del cual se toman muchos insumos sobre el concepto de diálogo, los cuales se buscarán desarrollar en el contexto del intercambio entre los pensadores costarricenses. Surge allí por ejemplo la discusión sobre el diálogo como posible puente para la comprensión, tanto así como una posible barrera que culmina en aporía o

socrático, en donde, por medio de discursar mayéutico de pregunta y respuesta, se demuestra la falta de acuerdo consigo mismo en el interlocutor y los presupuestos no reconocidos a simple vista en su pensamiento.

Por otra parte, el diálogo aparece como la posibilidad de un discursar dialéctico no subordinado a doctrina o dogma alguno, a la vez que, anente a la escucha. Se entiende como un encaminarse hacia la verdad, aunque esa verdad pueda resultar en no más que el reconocimiento de la propia ignorancia, o la posibilidad acabar en perplejidad o aporía. Todo ello ligado a su vez el con la idea platónico/socrática del “diálogo del alma consigo misma” y la apropiación y elaboración gadameriana de la misma, en tanto que “diálogo nunca acabado del alma consigo misma”, según se abordara adelante.

En cuando a cuestiones puntuales y como se mencionó antes, las cartas recopiladas en la tercera obra de Vincenzi (1917) serán el principal punto de enfoque para el presente estudio. Esto, más que a razones de orden cronológico, responde a la pauta marcada por las mismas; génesis en la que se determina el semblante propio y temáticas constantes de la relación entre en general entre ambos pensadores y sus posteriores intercambios. Concretamente son tres breves cartas<sup>44</sup> anexadas por Vincenzi en la tercera y última serie de *Mis primeros ensayos: Prueba de una filosofía personal* (1917), junto con algunas obras aledañas en que surgen también los temas allí discutidos. Introducir

---

perplejidad (Gadamer, p. 28). En un comentario sobre el debate, James Risser habla también sobre las “dos caras de Sócrates” que se dejan ver en Gadamer y Derrida respectivamente. Señala así la “vigilancia filosófica socrática” frente a la pretensión de conocer, sostenida de manera dogmática y no cuestionada: “On the one hand, there is the vigilance of intervention, the radical probing that neither does not nor can not rest. This is Derrida's vigilance. On the other hand, there is the vigilance in the "conversation that we are," the probing that does not rest as long as the conversation continues.” (p.



la discusión y el trasfondo sobre el que se yergue cada autor es el objeto de este primer capítulo.

Un desarrollo más puntual y enfocado en la gnoseología propia de cada autor será el

176). Compilación del debate y comentarios en la obra: Michelfelder, Diane P., y Richard E. Palmer, editors. (1989). *Dialogue and deconstruction: the Gadamer-Derrida encounter*. State University of New York Press.

44 Una primera y más extensa carta con la interpelación inicial de Vincenzi, una breve respuesta elusiva de Brenes Mesén, y una tercera carta con más preguntas la cual no recibe respuesta. (pp. 45-56)

objeto del segundo capítulo, habiéndose ubicado en el tema de la gnoseología la más palpable ruptura entre ambos pensadores.

Por último, una aclaración: aunque pueda parecer este el caso, dedicarse a atacar las posturas teosóficas de Brenes Mesén no es para nada el objetivo principal de esta investigación. Tal propósito estaría bien ilustrado por el modismo anglosajón *beating a dead horse*. La teosofía sostenida por Brenes Mesén y entendida acá como una cuestión de época, ha de funcionar más bien como el catalizador para el contraste con las ideas de Vincenzi y de ahí el desarrollo del tema sobre el diálogo y la filosofía. No se pretende tampoco congradar irreflexivamente con las ideas de Vincenzi, como se dijo, más que su pensamiento concreto, interesa su actitud o disposición hacia el quehacer filosófico. El propio Brenes Mesén tiene razón en sus juicios sobre su discípulo, en cuanto al carácter un tanto apresurado y temperamental, que se refleja en sus obras e ideas, y que muchas veces juega en su contra. Si bien la balanza está claramente inclinada a favor de Vincenzi, se enfatiza ante todo en el corte hermenéutico de esta investigación, la cual, en última instancia lo que busca es un encuentro de horizontes entre los autores, sus temas y una reflexión filosófica de carácter universal, que se pueda extrapolar a la actualidad.

## **b. Apuntalamientos provisionarios**

“Las obras más sugestivas del hombre son las pasionales. Sin embargo, se debe mucho mayor confianza a las frías del hombre inteligente en quien la sabiduría sea conocimiento sereno de las universalizaciones (...)” (Vincenzi, 1915. p, 59).

En 1916, Vincenzi con apenas 22 años intercambia correspondencia con Brenes Mesén, a quien reconoció en varios momentos como su maestro. Se refiere Vincenzi inicialmente, a varias ideas de aquel con las que no concuerda y se hace evidente la amplia distancia que se perfila entre ambos. El factor de la edad no es un detalle menor, ya que parece ser uno de los puntos que influye en la cadencia de la discusión, y el modo irónico en el que el maestro, con cerca del doble de la edad que el discípulo, parece querer empequeñecerlo, al nombrarle con ironía como el “joven filósofo”, mostrándose altivo y, en última instancia, elusivo frente a los dardos bien dirigidos por parte del primero.

En general, la discusión planteada por Vincenzi se juega en dos planos, uno explícito que versa sobre la obediencia y la libertad y que se despliega como un análisis filosófico formal de los temas. Otro, por su parte, más originario y subrepticio, en el que se vislumbran la cuestión de dogmatismo y el diálogo; y el cual se interpreta en adelante como el acto de “refutar el alma del otro”: Esto segundo es lo que realmente se está discutiendo en el fondo y tras esa fachada de los temas explícitos<sup>7</sup>. El plano explícito y sus distintos momentos serán objeto del desarrollo solo en la medida en que dan acceso al plano implícito. Finalmente, los siguientes apartados se ocuparán en articular el intercambio en su relación a las nociones de dogmatismo y de diálogo, las cuales se

---

<sup>7</sup> Esta aproximación a los intercambios parte de la definición gadameriana de hermenéutica, según la cual: “Esta es ante todo una praxis, el arte de comprender y de hacer comprensible. Es el alma de toda enseñanza de la filosofía. Hay que ejercitar sobre todo el oído, la sensibilidad para las predefiniciones, los preconceptos y presignificaciones que subyacen en los conceptos.” (1998, p. 398)

develan progresivamente por medio de “paréntesis”, que Vincenzi va introduciendo tras cada uno de los momentos de la discusión explícita.

Se debe advertir que lo siguiente es, en muchos momentos, un esfuerzo por dar congruencia a un intercambio en muchos sentidos incongruente o, cuando menos, inconexo y fragmentario. Algunas veces Vincenzi no da en el clavo a la primera con sus interpelaciones, de manera que apenas y logra sonsacar a duras penas o por descarte lo que pretende. Cuestión exacerbada, por el hecho de que muchos de sus cuestionamientos y preguntas planteadas obtienen solo medias respuestas o, en varios momentos, ni tan siquiera respuesta alguna. Vincenzi juega en todo caso, el papel del tábano, interrogador mayéutico, intrusivo e indeseado. Brenes Mesén (1917), por su parte, se vale en sus respuestas del arma de la ironía y de su pericia retórica y literaria. No obstante, su discurrir se muestra más bien elusivo, como quien, sabiéndose vulnerado, intenta con palabras virar la atención del flanco herido. Terminará en última instancia el maestro por cesar el diálogo, al no dar más respuestas al incesante preguntar del discípulo.

Ahora bien, unos cuantos apuntalamientos provisionarios son necesarios para contextualizar el intercambio a trabajar y para dar cuenta de los lineamientos generales de cada pensador sobre los que se elaborara progresivamente. Por su parte, en el joven Vincenzi y en este intercambio interrogador, es difícil identificar aun algún “ismo” puro. Es clara, sin embargo, la influencia nietzscheana expresada tanto en su actitud como en sus ideas; influencia que lo lleva a mostrarse reticente a encasillamientos y sistemas (Bonilla, 984, p. 261), siendo precisamente esta una de las razones que parecen justificar su opción al sistema cerrado y totalizante de su maestro. Destaca además su interés por lo contradictorio y las perplejidades en el conocimiento como elemento presente a lo largo de todo su pensamiento, desde esta época temprana y hasta su pensamiento

tardío. El aforismo 238, presente en la misma obra en que se encuentran las cartas, es bastante sugestivo sobre su pensamiento y sobre el intercambio que sostendría con Brenes Mesén (1917):

En el más sólido engranaje silogístico quedan siempre puertas de escape. Los grandes pensadores, así como todos los hombres, disimulan la visión de las dificultades más apremiantes, se engañan frecuente a sí mismos<sup>8</sup>. Solo en tal forma de lucha se explica la vasta sistematización de las ideas. (p. 31)

Consecuentemente, sus tres primeras obras de esta época temprana destacan por su estilo aforístico, breve y con gran variedad y complejidad temática. Juega el pensador, entre otras cosas, con cuestiones de índole metafísico, epistemológico, estético y moral, tanto proponiendo ideas como desembocando deliberadamente en perplejidades. El pensamiento salta de un lugar a otro de manera tentativa y adrede, en concordancia con ese rechazo por lo sistemático. Asume la contradicción como elemento constitutivo del conocimiento y no tanto, como criterio lógico de exclusión. En otra obra de madurez intitulada *El conocimiento antinómico* (Vincenzi, 1940), será más explícito respecto de la importancia de lo contradictorio en su pensamiento:

Hay tantas contradicciones como verdades cree conocer el hombre. Y cada una de estas verdades contradictorias supone a las otras y es supuesta por ellas. No hay por esto, solo cuatro antinomias<sup>9</sup>: innumerables. La nueva razón lo admitirá de esta suerte; su trabajo consistirá en precisarle a cada ser, en un momento y en un espacio dado, su contradicción relativa. (p. 6)

---

<sup>8</sup> La idea del autoengaño es una de las claras alusiones a Nietzsche y es una constante en el pensamiento de Vincenzi.

<sup>9</sup> Esta referencia a Kant, es una entre muchas, siendo que Vincenzi se valió constantemente del lenguaje del pensador prusiano, aunque mantuvo una relación ambivalente con su pensamiento; ambivalencia que es una constante con todos los pensadores que referencio, y que tiene que ver con esa apertura al diálogo perpetuo que caracteriza el pensamiento del costarricense.

De manera en principio paradójica, Vincenzi llegaría en su madurez a mostrar también atisbos de un sistema metafísico propio fundamentado en la idea de que “todo es esencia”. Sistema inspirado y establecido en una relación compleja con la física de la época; sin embargo, enmarcado en el esquema gnoseológico de lo contradictorio y relativo según se desarrollara este adelante. Y aunque no se pretende trabajar en ello a profundidad, es importante mencionar que lo sistemático en él lo justifica y así evita caer presa de su propia crítica o de ese autoengaño que tanto critica en los sistemas filosóficos. Concretamente, esta cautela se deja ver en forma de un breve diálogo escrito por el autor:

El: Conozco tu cosmología dimensional y los nexos que la unen a la matemática moderna. Por eso creí que preparabas tu visión de conjunto.

Yo: El filósofo que imagino debe trabajar en planos diversos sin intentar conectarlos con violencia, entre sí. La vida es fluyente y se irrita cuando queremos congelarla en un solo foso. Puedo crear una hipótesis dada para el servicio de una época. Pero se dé cierto, que será trascendida, a su hora, por otros hombres. Trabajo, pues, en diversos planos de conciencia de la altura en que me situó cada vez. Es algo más real y más difícil que detener, con la imaginación, el torrente que se despeña en el infinito. (Vincenzi, 1941, pp. 19-20)

Sin menospreciar por esto el peso de sus especulaciones metafísicas más sistemáticas, el interés de esta investigación se enfoca precisamente en la gnoseología de Vincenzi, porque en ella es que se fundamentan y a partir de la cual toman forma muchas de sus ideas. Cosa que también ocurre en Brenes Mesén tal y como se argumentara adelante. Sucede que en la gnoseología de cada autor se ubica más fácilmente esa actitud o disposición que cada uno tiene hacia el pensamiento filosófico. De sus preconcepciones gnoseológicas surgen sus ideas, es ahí donde se ubica “la energía que las ha creado” y “la raíz que las sostiene”. Los sistemas como tales serían en este

sentido lo que se da de frente o de manera explícita, la gnoseología en este caso es lo que subyace o lo implícito que se intentara traer a la luz gradualmente en adelante.

Regresando a Vincenzi, estas generalidades permiten un vistazo inicial a la complejidad del pensamiento de autor<sup>10</sup> que se intentara distender poco a poco. Complejidad, que para efectos del presente discurrir cabe depurar por ahora en un aspecto puntual: El pensamiento de Vincenzi implica un constante diálogo consigo mismo, como una variedad de voces en intercambio y disputa constante, siendo siempre lo contradictorio algo esencial. Ese diálogo funciona como un rehuir activo del autoengaño dogmático y de sistemas que se pretenden ingenuamente como verdad última, todo esto impulsado, de nuevo, por el reconocimiento consciente del carácter ineludiblemente contradictorio del conocimiento. Como se verá, la solución a este panorama y a estas las perplejidades no es un escepticismo absoluto, sino el flujo dialógico al estilo socrático y más allá de Sócrates mismo; actitud de vigilancia frente al dogma, en sí mismo y en los otros, aunque también un proponer de manera tentativa en un perpetuo acto de pregunta y respuesta. Dirá en otro momento el autor: “El conocimiento es un juego de relaciones: no la verdad absoluta” (Vincenzi, 1940, p. 7).

Pasando a Brenes Mesén, el panorama es muy distinto y casi diametralmente opuesto. Ya para el momento del intercambio inicial con su discípulo, el autor contaba los lineamientos de un sistema metafísico teosófico y una cosmovisión sustentada en ese sistema<sup>49</sup>. Es concretamente

---

<sup>10</sup> Se dibuja ya desde acá una necesidad metodológica que será constante dado el estilo de las obras vincenzianas. A saber, la necesidad de un discurrir hermenéutico interpretativo que conjugue el pensamiento del autor tomando en consideración diferentes obras y épocas de su pensamiento, esto dada la variabilidad de ese pensamiento y de su estilo. 49

Sería hasta un año después del intercambio entre ambos, en 1917, cuando Brenes Mesén publicaría su obra teóricateosófica más importante: *Metafísica de la materia*. Sin embargo, es claro por lo temas discutidos en estas cartas de 1916, que Vincenzi o había tenido oportunidad de leer un borrador de dicha obra, o al menos había discutido con su maestro las ideas que aquel plasmaría en dicha obra.

contra ese sistema y contra los fundamentos gnoseológicos en que se fundamenta respecto a lo que arremete Vincenzi. Sin embargo, antes de entrar en algunos detalles generales del mismo y en la crítica de Vincenzi, cabe comenzar por un panorama más general del pensamiento de Brenes Mesén.

Siguiendo las distinciones de María Eugenia Dengo (2002), se puede distinguir en términos generales en tres etapas. La etapa positivista propia de su época de juventud, la etapa metafísica que coincide con la producción teórica-teosófica más elaborada del autor. Y, por último, la etapa religiosa o tardía marcada por un exacerbado apego a las doctrinas teosóficas pero expresado ahora en lenguaje poético (Dengo, 2002, p. 32-36). Para efectos de esta investigación, interesa y se abordará ante todo la segunda etapa o esa etapa metafísica, en la cual ocurre la polémica con Vincenzi y donde Brenes Mesén se roza más directamente con la filosofía como elemento para fundamentar sus tesis teosóficas.

En términos generales es panteísta, monista e hilozoísta, como bien lo sintetiza Láscaris (1984, p. 278). Yendo a cuestiones más concretas de esa etapa metafísica, señala María Eugenia Dengo (2002) y se desprende de *Metafísica de la materia* (1918) que:

La tesis principal de esta doctrina es que la causa del Cosmos fenomenal es el Universo noumenal, ósea que el mundo físico es la prolongación del espiritual en indisoluble unidad. Una Divina Inteligencia, infusa en la materia cósmica lo preside todo y anima todas las formas y manifestaciones orgánicas e inorgánicas. (p. 38)

Principios que Brenes Mesén encuentra bien resumidos en la frase de Virgilio: “*Mens agit*

*Molen*” o “la mente mueve la materia” (Dengo, 2002, p. 38)<sup>11</sup>. En su obra magna, *Metafísica de la materia* expresaría el autor que la “esencia de lo que llamamos Universo es la mente, el nous del universo” (1917, p. 55).

Este marco general está fundado en la conciliación que Brenes Mesén intenta lograr entre la ciencia positivista de su época, elementos religiosos de oriente y la tradición filosófica occidental; arribando finalmente en la teosofía como apoteosis y síntesis de todo lo anterior. Surgen de ese marco una serie de corolarios importantes resaltar como apertura al primer momento de la discusión a estudiar. Uno de ellos es el principio de la jerarquía (en este caso ontológica, aunque paralela a la gnoseológica como se verá), según el cual la sustancia se sutaliza o se condensa

(...) desde los atómicos reinos divinos que presiden la evolución universal, hasta las formas más toscas y materiales (...) Evolución universal [entendida como otra ley que] (...) en procesos de tiempo cíclicos, regula el Universo y va dirigiendo constantemente la vida de planos inferiores a hacia los superiores, en progresiva sutalización. No solo “toda la materia es viva” sino que es Vida misma, puesto que “el alma del mundo” la infunde y, al darle mente y conciencia, le da vida. (Dengo, 2002, p. 39)

Ahora bien, inserto en el esquema anterior, un primer momento explícito del intercambio a estudiar refiere a la obediencia, el cual surge inicialmente en la obra temprana de Brenes Mesén, *El canto de las Horas* (1911)<sup>12</sup>, cuyo último apartado se intitula “Ley de la obediencia al maestro”<sup>52</sup>.

---

<sup>11</sup> Frase con que nombra una de sus poesías en el libro *Pastorales y jacintos* del mismo año 1917.

<sup>12</sup> Sobre dicha obra temprana, Rodríguez Cascante (2016) atina al afirmar como, si bien es ante todo una teoría estética y gnoseológica, en ella es evidente ya el trasfondo de un esquema metafísico con “las marcas de la teosofía” (p. 19). Si bien no tan sistemática como si lo será *Metafísica de la materia*, la obra es consecuente con el esquema general descrito. 52



Ley planteada como consecuencia de y en congruencia con la cosmovisión teosófica y la ley jerárquica referida. En palabras de Brenes Mesén (1911): “La obediencia es dulce; nos deja sentir nuestra venturosa dependencia de las leyes del Universo” (p. 62); en ella está “el signo más nítido de la conjunción de lo divino con lo humano.” (p. 67). La obediencia ya casi no existe y se rechaza por haberla confundido con la servidumbre, detestada como virtud de los esclavos<sup>13</sup>. Por el contrario, la verdadera esclavitud estaría en la discordancia (por desconocimiento o por rebeldía) respecto de la ley: una falsa libertad. “Esa libertad en cuyos brazos de harpía la obediencia perece” (p. 63).

### c. Diálogo de distancias en 1916

“Tratar de ponerse de acuerdo consigo mismo a todo trance, es la conducta general de los filósofos. Conducta antifilosófica. Y la ciencia oficial es producto de su ejercicio.

Escaparse de su círculo de atracciones es enorme tarea”  
(Vincenzi, 1917, p. 51).

Establecido lo anterior, en la primera carta, Vincenzi (1917) plantea una especulación filosófica en la que confronta dos tendencias hipotéticas alrededor del tema de la libertad, cuestionando con esto esa “Ley de la obediencia del maestro”. Interesa sobre todo el paréntesis tras esta la discusión explícita. Sin embargo, despejando el camino al mismo es necesario pasar

---

Resulta interesante la doble significación que se puede dar a este tema no solo como insumo explícito del intercambio, sino como sugerencia a la relación personal misma entre los autores: Vincenzi arremete contra “La ley de la obediencia al maestro”, rompiendo con la doctrina de su maestro. En resonancia con esta disputa inicial Vincenzi enfatizará durante toda su obra en la originalidad no doctrinaria de su pensamiento.

<sup>13</sup> Posible referencia a Nietzsche por quien Brenes Mesén confeso abiertamente su desagrado en varios momentos.

brevemente por ella, la cual por sí misma es bastante contundente. Plantea Vincenzi un contraste entre dos “tendencias” alrededor del tema de la libertad:

Una de esas tendencias pretende negar la libertad, en el sentido absoluto de la palabra. Es la hipótesis de la inmutabilidad la que la substituye. Lo que fue y lo que va a ser, es en virtud de una ley cuyos cambios están sujetos a reglas. La otra pretende que todo cuanto es conciencia puede determinar, fuera de toda predisposición de ley, normas de acción a las energías del pensamientos o facultades inteligentes de la conciencia. (p. 45)

La primera tendencia es claramente la que se corresponde con el esquema de Brenes Mesén. En este primer momento, la crítica de Vincenzi se limita, sin embargo, al ámbito de la Metafísica. Intentando tentativamente develar el trasfondo e influencias filosóficas tras las leyes que predica su maestro, especula sobre si su monismo tiene que ver con un monismo parmenídeo. Resumiendo, la crítica de Vincenzi se expresa de manera bastante sintética en el aforismo 253 de la misma obra en cuestión (1917): “Denomínese ley al cuerpo inmutable íntegro del ser: Se supone la negación absoluta del cambio. Afirmar la existencia de cambios que obran bajo leyes, es negar el cambio o la ley” (p. 39). A saber, si se parte de una unidad inmutable y unas leyes igualmente inmutables, lo mismo sería contradictorio con la “ley de la evolución” también defendida por Brenes Mesén y la cual supone el cambio, además de que ello no podría surgir sino de manera espontánea o *ex nihilo*. Hablar de obediencia o adaptación a la ley no tendría sentido ya desde el punto de vista metafísico, si se parte a su vez de la idea de una unidad inmutable.

Inmediatamente y como previendo la actitud y respuestas de su maestro ante esta formulación, Vincenzi abre entonces un “pequeño paréntesis” de crucial importancia acá. Advierte cómo es que existe una tendencia a no mantener “a una altura conveniente y constante la abstracción” cayendo por ello a generalizaciones vacías o confusiones inadvertidas y pasando por

alto ciertas sutilezas: “El filósofo está obligado a considerar máximas las fuerzas de la idea sometida a examen. El éxito de la obra consiste en la manera como su autor supo emplear su más selecta fuerza de atención, al emprenderla y darle fin” (p. 46-47). Este es un sutil pero claro intento por establecer los parámetros de la discusión, es a la vez un reproche de ante mano al pensamiento de su maestro y da entender que Vincenzi había discutido con él estos temas o que, al menos, al conocerle y conocer su pensamiento, tenía una idea de qué esperar como respuesta. No obstante, se mostraba esperanzado aun en la posibilidad de establecer un diálogo con el nivel de “abstracción” y carácter crítico al que (según sus palabras) “el filósofo está obligado.”

Enfatizando en los dos planos de la discusión y su función, piénsese que el plano explícito de la discusión está encaminado al modo socrático, a mostrar la “falta de acuerdo consigo mismo” (Crátilo 433b) en el interlocutor. Esto es, las incongruencias a nivel formal y vacíos argumentativos, los cuales Vincenzi intuye y busca evidenciar al desgranar con las “máximas fuerzas” y con detenimiento, las debilidades sutiles (o no tan sutiles) que vislumbra tras el sistema metafísico del maestro. Por otra parte, el plano implícito de la discusión, a un nivel más profundo, está dirigido a evidenciar la actitud o disposición antifilosófica de “tratar de ponerse de acuerdo consigo mismo a todo trance” (Vincenzi, 1917, p. 51). Actitud también inherente a los sistemas totalizantes y las cosmovisiones, que disimulan la visión de las dificultades más apremiantes y con ellos se engañan frecuentemente a sí mismos.

Para disgusto de Vincenzi, la respuesta de Brenes Mesén no alcanza los estándares pretendidos. Comienza, no sin cierta astucia e ironía, por valerse de la idea de “la creación espontánea” de la que hablaba Vincenzi, afirmando que "La contradicción es creación espontánea del joven filósofo"(1917, p. 52). Y, aunque de manera no muy elaborada, pareciera expresar que

su monismo es más bien de corte heraclíteo y no parmenideo. Esto es al menos, desde el regaño un tanto vago al discípulo, reprochándole que:

El perpetuo devenir de los trascendentalistas alemanes le hubiera enseñado a resolver la pretendida flagrante contradicción. [A lo cual agrega, explayando sin mayor profundidad su doctrina metafísica, que] El todo no es algo inerte sometido a una ciega ley de cambio. El todo es Vida, por tanto, Conciencia, Inteligencia, de allí su sabiduría. La ley es Jerarquía, por tanto, inteligencia, Orden, Subordinación, Vida e Inteligencia sin adaptación no son.  
(1917, p. 52)

Ya desde esta respuesta inicial se vislumbra esa ironía<sup>14</sup> tan propia de la pluma del autor: Su calidad, destreza y habilidades literarias son algo en lo que concuerdan los comentaristas (Mora Rodríguez, Dengo, Bonilla y Láscaris), así como también alaba el propio Vincenzi en su ya mencionado escrito biográfico sobre su maestro (1918). Para efectos del tema en mano, la ironía de Brenes Mesén está lejos, sin lugar a duda, de la ironía socrática en su sentido mayéutico: No es una apelación a la propia ignorancia y a la pregunta y respuesta, como modo de superar esa ignorancia. Al contrario, sus respuestas irónicas parecen afirmaciones que más bien asumen la ignorancia del lado del interrogador. De manera que, en Brenes Mesén, el recurso irónico parecería estar mejor caracterizado por el propio Vincenzi, según su descripción de un sofista griego: “Luciano: Ironiza por debilidad: no por fuerza. Cubre su flaqueza con la frase fina e hiriente, para impedir que los espíritus fuertes se asomen a ella” (1941, p. 22).

---

<sup>14</sup> Plantea Dengo, M. al respecto que: “En toda polémica, Don Roberto se mantiene en el plano solo ideológico, sin descender nunca a la ofensa, y aunque su ánimo no se conturba, su pluma es contundente y a menudo irónica” (2002, p. 55). En contraste, Vincenzi se muestra más temperamental; algo especialmente evidente en la tercera y última carta donde “riposta de seguido... en un tono que difícilmente oculta su descontento, tanto por la forma satírica en que fue redactada la respuesta de Brenes Mesén, como por la insuficiencia de la misma en materia de filosofía.” (Mora, 1999, p. 427)

Ahora bien, sin mayor respuesta que la hasta ahora mencionada, el intercambio avanza poco en un primer momento. A lo mucho, Vincenzi logra develar parcialmente y por descarte ese esqueleto metafísico “heraclíteo” de su maestro. El problema es que Brenes Mesén se mantiene en el ámbito de las grandes afirmaciones y se muestra reticente a bajar al nivel de abstracción crítica, así como la sutileza exigidos por su discípulo. Sobre esta sección del intercambio, Arnoldo Mora Rodríguez (1999) tiene razón en señalar cómo en su respuesta, Brenes Mesén “Empieza por situarse en el pedestal de maestro al tratar a su interlocutor de "joven filósofo"...” Ubicando “sin más preámbulos la cuestión en el ámbito estrictamente metafísico (...)” (p. 427). Esto es, a fin de cuentas: la prédica de su doctrina desde la postura altiva del maestro, más que a la apertura a la discusión de los temas por medio del diálogo como lo pretende Vincenzi.

Al tratar de elaborar un poco más en esta respuesta inicial, el problema está en que Brenes Mesén realmente no va más allá de confesar, en otro momento, su aprecio por quien denomina “mi bien amado Heráclito” (1923, p. 302). Sin embargo, los posibles paralelismos, que se pueden establecer entre su pensamiento y el de Heráclito, son solo generalidades o conceptos sueltos. La riqueza que brota de la oscuridad heraclíteica se presta para interpretaciones y adaptaciones de todo tipo, dentro de las cuales caben también y con mayor facilidad, interpretaciones vagas, generales y con pretensiones omniabarcadoras, como es el caso del esquema teosófico defendido por Brenes Mesén.

Monismo, ley que lo gobierna todo, jerarquía, obediencia, armonía oculta y demás conceptos que refieren vagamente a Heráclito, son tomados en su sentido explícito y sin mayor ahondamiento. Son para Brenes Mesén como premoniciones de la doctrina teosófica a las que adhiere irreflexiva y oportunamente, más que insumos filosóficos sopesados de manera estricta. Patrón que se repetirá con mayor claridad y elaboración explícita, pero igualmente insuficiente con

el pensamiento de otros filósofos, como Kant y Platón especialmente, doctrinas religiosas y la ciencia positivista misma que Brenes Mesén acusará como conjugados “armónicamente” en la doctrina teosófica.

Enfatizando en esa falta de abstracción, cabe mencionar un momento crucial del intercambio: Entre las dos primeras cartas se da una seguidilla de preguntas y respuestas ligadas a este mismo tema explícito de la metafísica, las cuales constituyen el momento más fluido del intercambio. Vincenzi (1917) plantea su lista de preguntas en la carta inicial. Brenes Mesén, por su parte, riposta en una segunda carta (1917), pero esto aun desde el plano de la exposición retórica-doctrinaria y no de la abstracción crítica filosófica:

Vincenzi. ¿Las cosas son leyes inmanentes?

Brenes Mesén. Las cosas y las leyes son tan distintos como los órganos y las funciones

Vincenzi. ¿Es posible la existencia de una ley de cambios?

Brenes Mesén. La ley es la fuerza inteligente que dirige los cambios. Existe.

Vincenzi. ¿Es el cambio el cambio de forma?

Brenes Mesén La vida es eterna y una; la forma es transitoria y múltiple; está en perpetuo cambio.

Vincenzi. ¿Sabemos lo que sentimos?

Brenes Mesén. La única realidad dentro del cosmos humano es la conciencia con sus diferentes estados.

Vincenzi: ¿Qué es saber?

Brenes Mesén: Saber es tener conciencia de algo, ya se halle ese algo dentro o fuera de nuestro yo. Para nuestra conciencia, es más real que la roca nuestra visión interna.

Vincenzi: ¿Podemos sin saber, sentir lo que es saber?

Brenes Mesén. Se disfruta de la luz sin saber que es la luz.

Vincenzi: ¿Encuentra usted alguna relación entre la afirmación de la primera, segunda, tercera, cuarta y sexta preguntas, y lo que usted entiende por mito en su sentido más amplio?

Brenes Mesén: No se distinguir los mitos de las verdades. Todo concepto falso de la realidad de las cosas llamaralo yo mito. Pero no siempre lo que no se comprende es mito.

Vincenzi: ¿Decide usted su criterio en pro de la liberación del mito, que lo declara consagración dogmática más o menos estable de una creencia?

Brenes Mesén: [No hay respuesta] (p. 50-53)

Mucho de este diálogo de preguntas y repuestas es sugerente para las cuestiones puntuales a estudiar adelante, En todo caso, se repite de nuevo el hecho de que las respuestas de Brenes Mesén son meras afirmaciones, más que argumentos o intentos de una discusión abierta. Se podría señalar quizás que el medio (las cartas) en que se suscita la discusión no da espacio a una elaboración más concreta por parte del maestro. Sin embargo y como se verá adelante, aun en sus obras teóricas sobre la teosofía, el autor nunca llega a subsanar los detalles que le exige su discípulo; siendo una constante en su obra siempre los saltos y generalizaciones poco elaboradas.

Por otra parte, esta falta de elaboración aunada a la falta de respuesta a la última pregunta, son también sumamente sugerentes respecto de la actitud o disposición antifilosófica de Brenes Mesén. Precisamente la pregunta 8, la cual carece de repuesta, es una de las que más parece dar en el clavo respecto al talante dogmático del pensamiento del maestro. Es como si Vincenzi hubiese planteado sus preguntas en un orden deliberado para hacer confesar a Brenes Mesén el carácter dogmático de su pensamiento, obligando a este último al silencio en última instancia. En relación con esto, no se debe pasar por alto que, en la tercera y última carta se sigue una serie aún más

numerosa de 19 preguntas, también sin respuesta, y escritas con una evidente frustración por parte de Vincenzi, dado lo poco fructífero del intercambio. Todas preguntas que apuntan a los vacíos inexplicados por Brenes Mesén:

¿En qué medida y de qué modo es posible hablar de Kosmos? ¿Qué es la medida y que el modo? ¿Cree usted en lo inerte? ¿Cree usted que es posible referir el pensamiento a la nada? ¿Qué son para usted las falsedades? ¿Son una misma cosa la vida y la inteligencia? ¿A cuál de los dos le corresponden los atributos más amplios? ¿Como conciliaría usted lo inmanente y lo transitorio? Si la vida es inteligencia y la inteligencia es una, ¿en cuánto no son una las funciones de la fenomenología de la vida? ¿Qué diferencia separa la ley de la jerarquía, que las declara incompatibles? ¿Qué relación cree usted que une la subordinación y el orden? ¿A que es preciso que se adapten la vida y la inteligencia? ¿Que llama usted unidad de verdad y unidad de ley? -Usted alude a ellas de modo implícito. -Si el hombre es un cosmos, como dice usted ¿En cuánto no es uno? ¿Porque cree usted en lo más real y lo menos real? ¿En qué forma cree usted posible el conocimiento sin contacto? ¿Hasta qué punto somos capaces de conocer lo que está fuera de nosotros? ¿Qué hay fuera de nosotros?”

(Vincenzi, 1917, p. 56-57)

En todo caso, esa falta de respuestas, por parte de Brenes Mesén, más que ser un obstáculo, es un punto a favor de la tesis sostenida. Muestra en última instancia lo que se pretende definir acá como el carácter “monológico”<sup>15</sup> de su pensamiento, que ya en principio no se vale, ni puede

---

<sup>15</sup> Álvaro Quesada Soto (1988) en *La voz desgarradora. La crisis del discurso oligárquico y la narrativa costarricense* (1917-1919), sostiene que ciertos autores de este periodo, dentro de los cuales se ubica Brenes Mesén, “rompen con la orientación “monológica” del discurso oligárquico, para iniciar la búsqueda de un nuevo discurso “dialógico” (p. 246). Este juicio, sin embargo, apunta a discusiones de corte político, religioso y social propias de la época, y no así a un sentido filosófico del término “monológico” al cual se hace referencia y se desarrollara en adelante.



valerse del proceder dialógico de preguntas y respuestas propio de la filosofía. Mas bien asume las respuestas como dadas y evidentes, mientras que las preguntas como necesidades propias de un plano gnoseológico inferior al conocimiento místico y revelado de la teosofía, según se verá puntualmente adelante.

Por ahora, se avizora con lo anterior que el problema general del pensamiento de Brenes Mesén es lo que partiendo (pero resemantizando) la terminología planteada por María Eugenia Dengo (1959, p. 48) podría llamarse su “cosmovisión”, esto es, una lectura de la historia del pensamiento que supone un sentido teleológico, cuya apoteosis viene a ser la teosofía. El pensamiento de Heráclito es así, solo una de las partes de un rompecabezas que basta con encajar más o menos en el esquema general, lo cual lleva a fisuras inevitables entre esas partes. Vincenzi con sus argumentos y preguntas logra en este primer momento solamente un avance frustrado, por descarte y de manera indirecta sobre el tema explícito. Avance que, sin embargo, al nivel implícito y más esencial del intercambio, evidencia los primeros atisbos de la disposición cerrada al diálogo que sostiene el maestro. Una postura hasta cierto punto incluso incapaz de entrar en diálogo sin a su vez socavarse a sí misma.

Haciendo un corte inicial, cabe hacer referencia a otro escrito<sup>16</sup> de Vincenzi (2019) y su apartado “Sobre la relación entre los intelectuales (...)”, donde parafraseando al escritor belga Maurice Maeterlinck, señala cómo estos (los intelectuales), al igual que las montañas, “solo saben reunirse por su parte más baja: La individualidad se eleva solitaria a los cielos” (p. 139). Cuales “cumbres desoladas”<sup>17</sup> su contacto será solo el contacto mínimo y superficial de sus faldas. Por lo

---

<sup>16</sup> También tomado de la antología de textos vincenzianos recopilada por Rodrigo Cordero (2019), quien no especifica de que obra proviene este fragmento específico.

<sup>17</sup> Nombre de su única obra poética de Vincenzi (1947) y un poema homónimo que refleja estas mismas ideas .

visto, hasta este punto y con lo que está por venir, la anterior analogía podría extenderse aún más para reflejar más fielmente el pensamiento de Brenes Mesén, el cual vendría a representar un castillo en el aire<sup>18</sup> más que una montaña erguida en el suelo; un lugar en las alturas desde la cual no se puede sino mirar hacia debajo de manera altiva y con plena confianza en el amplio panorama que se asume. Sin embargo, una altura desde la cual se dificulta observar la sutileza de los detalles que yacen en suelo, considerándolos como nimiedades. En otro aforismo vincenziano se hace eco de estas ideas, mostrándose también la estima en que Vincenzi se tiene a sí mismo, así como una insinuación que podría servir para caracterizar la ambivalencia entre respeto y rivalidad que muestra para con su maestro: “Aquella cumbre es indiferente contigo. ¡Demasiado sabes que tu grandeza no la deja acercarse a tus alturas! Así, las amistades de los grandes se establecen en un diálogo de distancias”<sup>59</sup> (1929, p. 30).

## Capítulo 2. El ethos dialógico y el ethos monológico

---

<sup>18</sup> En su debate de Brenes Mesén con Gallini alrededor del mismo tema de la teosofía, dijo el segundo en resonancia con esta imagen, que los teósofos ilusoriamente “...imaginan que van en vertiginoso vuelo hacia el palacio de las verdades eternas” (1918, pp. 42-43) 59

Como nota aclaratoria de algo que caracteriza al pensador, se deja ver con la frase anterior como Vincenzi tiende a cierta egolatría. A largo de sus obras se auto declara como pionero y único filósofo en la Costa Rica de su época. Opinión que concordaría con los juicios de Láscaris así como de otros pensadores y contemporáneos suyos (Vasconcelos, Lugones, el propio Brenes Mesén, etc.) exaltan el carácter único de Vincenzi como filósofo en un sentido estricto. El expreso reconocimiento de su soledad en este respecto se manifiesta quizás en la reafirmación (a veces de apariencia pretenciosa) de su condición única y original como filósofo en su contexto. Rodrigo Cordero (2019) señala también como en cuanto “Pionero de la filosofía es mirado con respeto y recelo a la vez por sus cohetéanos. Independientemente, no entra fácilmente en círculos que lo limiten” (p. 11)

### a. El ethos dialógico vincenziano

“La entereza del hombre no se juzga sólo por la energía con que se dice si, o no: por la forma, también, de alimentar sus perplejidades y sus dudas.”

(Vincenzi, 1929, p. 24)

Profundizando en el paréntesis inicial vincenziano antes de pasar al segundo momento de la discusión, resulta valiosísimo traer al frente los *Diálogos filosóficos* (1924) escrito por el Vicenzi; elemento discursivo del que también tendió a valerse de manera recurrente. En ellos, “Paulino y Suetonio” son en la mayoría de los casos los interlocutores a la vez que (y de manera sugestiva) maestro y discípulo respectivamente. Los temas de que se ocupan aluden directamente a lo hasta ahora discutido, empezando a decantar la cuestión hacia el ámbito gnoseológico que habrá de ser central más adelante. Entre otras cuestiones, los diálogos versan sobre “la metafísica de la unidad”, “la metafísica de la libertad”, y “la metafísica del conocimiento”.

En lo que parece ser una alusión cercana a ese primer paréntesis establecido por Vincenzi, el diálogo sobre “La metafísica de la unidad” trata en el primero de cinco apartados (o “jornadas” según los nombra el autor) sobre “los prejuicios clásicos y sus consecuencias dogmáticas.” Suetonio pide explicaciones a Paulino sobre estos conceptos y las respuestas sirven como críticas claras a esa “cosmovisión” que se mencionó antes. Así se completa:

Los prejuicios clásicos” son “un estado interior del alma (...)” más o menos fijo que obligan a una “razón total”. Como “una cadena elaborada para unir dos piezas de una máquina y que después se intenta aplicar a otras piezas que no podrán soportarla o que ella misma no

podrá soportar (...) adaptabilidad para todo, en un vasto sentido en que no hay cosa que no se adapte a las otras: inadaptabilidad humana que se cree movimiento bien orientado o se orienta como si fuese útil (...) se pretende hacer servir a estados que lo excluyen como humana inadaptabilidad.” [Para] “(...) el prejuicio clásico la ignorancia es hipótesis: y es evasión de los tópicos inexplicados, o simplemente, de los tópicos inexplicables. (Vincenzi, 1924, pp. 12-13)

“Razón total”, “adaptabilidad para todo” y “evasión de los tópicos inexplicados o inexplicables”, son todos elementos con los que se puede caracterizar más puntualmente la “cosmovisión” de Brenes Mesén y su esencial falta de “diálogo consigo mismo”, es decir, ese carácter irreflexivo que intenta “ponerse de acuerdo consigo mismo a todo trance” y que, para Vincenzi, lleva al autoengaño y la credulidad. Estos elementos se reflejan en las ideas del propio maestro, quien curiosamente y definiendo su pensamiento se vale también de la figura de una cadena:

La razón busca luego los eslabones de la cadena que va desde los conocimientos vulgares de los hombres hasta la nueva verdad (...) Lo irracional en muchos de estos casos nace de la ignorancia de la existencia de eslabones intermediarios entre los comunes puntos de partida y las finales conclusiones alcanzadas por el ejercicio de los poderes inherentes a la conciencia superordinaria. (1921, pp. 21-22)

Cumpliendo con los dos primeros puntos de la lista, hay entonces una “razón total” en tanto razón capaz de encadenar o “adaptar” con éxito todos los eslabones del conocimiento, gracias a la así llamada “conciencia supraordinaria” (concepto gnoseológico alrededor del cual se elaborará más adelante). El tercer punto o esa “evasión de tópicos inexplicados o inexplicables” se cumple más claramente en las aludidas afirmaciones ostentosas, pero poco elaboradas, que apuntan a la

teosofía como síntesis y apoteosis de toda filosofía y cuyo mejor ejemplo es este: “¿Pero saben acaso esas gentes, que existe una filosofía de las filosofías, una fuente común para todas las filosofías existentes y para nuevas filosofías ahora apenas en botón?” (Brenes Mesén, 1930, p. 181).

Para efectos del tema del diálogo, el teósofo perfila entonces a la tradición filosófica como una multitud de voces que alcanzan el unísono en la teosofía, en donde además se despeja toda posible contradicción, la cual es en última instancia producto de la ignorancia de “los poderes de la conciencia supraordinara”. Las discusiones y desacuerdos entre “las filosofías” devienen de la imposibilidad de escuchar la armonía alcanzada y expresada en el discurso unificador de la teosofía. Puesto de forma metafórica y valiéndose del lenguaje del propio Brenes Mesén, Rodríguez Cascante (2016) apunta a que ya desde obras metafísicas tempranas como: “El canto de las horas, el autor confiesa su ascenso a una colina y el retiro del mundo para escuchar el ritmo del universo ” (p. 29).

“Escuchar el ritmo del universo” tiene que ver así con un “retiro de mundo”, no es algo accesible a todos, sino solo a ciertos iniciados y de manera muy personal e introspectiva, según se verá más detenidamente en la gnoseología del autor. En esto se aleja de la tradición argumentativa dialógica de la filosofía en su sentido clásico. Falla entonces la filosofía en no tener ese oído “supraordinario” como si lo tiene el teósofo o carecer de “ultra visión”, según otra figura que utiliza Brenes Mesén (1921, p. 6). Como consecuencia de ello, se ignora a sí misma la filosofía como punto intermedio, con su origen en el conocimiento de “las religiones antiguas” y su reconciliación y apoteosis en el discurso unificador de la teosofía según se expresa en las siguientes palabras:

Quando llegue a compenetrarme de que de allí habían salido las tres escuelas de la filosofía de la india, la escuela de Tales y la de Heráclito, la de Pitágoras y la de Platón, la de la

Stoa y la Aristóteles, y luego la innumerable procesión de filosofías, grandes y pequeñas hasta nuestro tiempo; cuando estudiando las religiones antiguas vi con luminosa claridad que había una sabiduría matriz (...) ¿Por qué no habría de detenerme con asombro, y delirante de contenido ante los esplendores de aquella síntesis, de aquella esencia de todas las filosofías que me habían atraído por alguno de sus rasgos dominantes? (Brenes Mesén, 1930, p. 181)

En contraste con este esquema y con la forma de asumir a la filosofía como punto intermedio e insuficiente, Vincenzi reprocharía ese acto de “disimular la visión” o partir de esa “ultra visión” demasiado general, que no logra ver los detalles, los minimiza o ignora premeditada o ingenuamente. Con generalizaciones como las anteriores, es que Brenes Mesén evade “a todo trance” las perplejidades, así como de manera análoga, busca también “a todo trance” el acuerdo consigo mismo al ignorar los vacíos inexplicados. No solo falla Brenes Mesén en no llevar a cabo un diálogo pormenorizado con la tradición, sino también con su propio pensamiento en su relación con esa tradición. Es así que autor cae en una suerte de ignorancia autoimpuesta o asimilada hipócritamente con tal de mantener petrificado el *status quo* de su doctrina.

Pensado en la ignorancia desde otra perspectiva, cabe considerar que en los así llamados “diálogos socráticos” (y como también se replica en el pensamiento de Vincenzi), la ignorancia posee un sentido activo del reconocimiento de las perplejidades a las que lleva el discurrir dialógico de la filosofía: Sócrates no ignora de manera pasiva, haciendo la vista gorda y con el propósito de mantener en pie los prejuicios, sino que más bien cae en cuenta de su ignorancia tras el reconocimiento activo de perplejidades y aporías, muchas veces insolubles. En Vincenzi esto se podría relacionar a la contradicción y perplejidad que identifica como resultado de la multiplicidad de voces de la filosofía y que, a diferencia de Brenes Mesén, él si distingue. La autoproclamada

ignorancia (Sócrates) o aceptación de la contradicción y las perplejidades (Vincenzi) sería, en el lenguaje del costarricense, un activo mantener a raya toda pretendida “razón total”, propia o ajena, cuando esta pretende adaptar todo y escuchar una única voz armoniosa y al unísono, allí donde lo que existe es un desconcierto de voces múltiples y difícilmente conciliables; tema en el que se profundizara en breve.

### **b. Gnoseología vincenziana**

“(...) estamos obligados a gustar de las inquietudes fecundas de la duda (...) de la sabia desconfianza para lo de los demás, y lo de uno también (...)” (Vincenzi, 1915, p. 45).

Pasando a un segundo momento de la discusión, se reitera que lo importante es el paréntesis seguido a la discusión explícita, que permite dar continuidad al tema esencial e implícito. Se abre paso a ello nuevamente por medio de un breve recuento de esa discusión explícita. Esta vez, Vincenzi profundiza en la libertad, retomando las dos tendencias que había planteado en un inicio. Ahora, sin embargo, la discusión pasa al ámbito ético de la responsabilidad con un paréntesis que retrotrae la discusión directamente al ámbito de la gnoseología de Vincenzi. En la siguiente cita, Arnoldo Mora Rodríguez (1999) resume bastante bien el contenido explícito de la discusión<sup>19</sup>:

En concreto, [Vincenzi] le presenta el problema filosófico que se plantea entre obediencia y libertad, dejando entrever que una concepción metafísica como la que sustenta D.

---

<sup>19</sup> Si bien Mora Rodríguez aporta insumos importantes con su lectura, comete acá un error importante. Interpreta en los argumentos explícitos de Vincenzi sobre la libertad, una adhesión doctrinaria kantiana, con lo cual omite o no reconoce la complejidad del pensador y el paréntesis tras este momento del diálogo que refuta totalmente toda adhesión doctrinaria. Mora Rodríguez parece ver en Vincenzi un pensador unilateral, lo cual queda claro si se considera que

Roberto, hace imposible el concepto de libertad tal como lo solemos entender en una antropología filosófica que sustenta una filosofía de los valores y una ética...Explícitamente, Vincenzi cita a Aristóteles y a Platón para reivindicar la libertad en materia de responsabilidad moral.

(p. 426)

Este tema será objeto de gran interés y desarrollo por parte Vincenzi en su madurez, tal y como se encargó en sistematizar Rubén Piedra Madriz (1976), en su ya mencionada tesis sobre la Libertad en el pensamiento vincenziano. En esta época temprana y en este intercambio en específico, el pensador realmente no defiende aún alguna tesis definitiva, sino que utiliza los temas y desarrolla un diálogo entre distintos filósofos y posturas, para enfatizar desde varias perspectivas los vacíos del pensamiento de Brenes Mesén. En el discurrir vincenziano en general y especialmente en esta época temprana, se puede identificar ciertamente muchas influencias, pero estas funcionan más como máscaras en el sentido nietzscheano que como posturas definitivas. Lo cual se ve reflejado claramente el en paréntesis final tras los argumentos explícitos:

Aquí doy fin a ese análisis, Quede así en esquema el discurso anterior, hecho con el deliberado propósito de sugerir nuevos puntos de vista y no con el deseo de arrasar o de construir, que en las dos tareas no es posible librarse del equívoco. (Vincenzi, 1917, p. 48)

cita una frase ya citada aquí, pero la corta cambiando radicalmente su significado. A saber, la cita hecha por Mora Rodríguez reza: "Tratar de ponerse de acuerdo consigo mismo a todo trance, es la conducta general de los filósofos." Dejando por fuera el resto de la idea: "Conducta antifilosófica. Y la ciencia oficial es producto de su ejercicio. Escaparse de su círculo de atracciones es enorme tarea." (Vincenzi, 1917, p. 51). Omisión catastrófica en tanto empobrece sobremedida el pensamiento de Vincenzi. Aclarar esto es importante porque demuestra que la discusión implícita es la más esencial en tanto que determina a la explícita. Pasar por alto estos detalles y la importancia de los paréntesis planteados por Vincenzi, puede llevar a una incompreensión funesta del autor, y es por esto que el enfoque está puesto sobre todo en esos paréntesis y en lo que de ellos se desprende.



A manera de respuesta a esta idea, Brenes Mesén dirá: “Creo que su divisa va siendo aquella de Nietzsche: «Prefiero contradecir y hasta negar completamente.» Es ese el mejor camino para construir paradojas, obra de ingenio; pero no de filosofía fuerte y creadora” (1917, p. 54).

La “distancia” entre las posturas es evidente. Para Brenes Mesén, las paradojas se “construyen”, para Vincenzi, se desprenden de todo pretendido “arrasar o construir”, cuyo equívoco está en ignorar lo contradictorio propio del conocimiento mismo. Profundizar en el trasfondo de estas posturas remite entonces al tema de la gnoseología propia y distinta en cada uno de los pensadores, cuestión de la que se ocupa en adelante este apartado enfocado en Vincenzi y uno de los siguientes dedicado a Brenes Mesén y su propia concepción gnoseológica.

Cabe partir del pensamiento socrático y del *Teeteto* propiamente, para elaborar más en la relación entre la gnoseología vincenziana y el carácter dialógico de su pensamiento. Como se podrá recordar, en la descripción hecha por Sócrates de su arte mayéutico, el filósofo señala su esterilidad en cuanto a sabiduría. Esterilidad en estrecha relación con su autoproclamada ignorancia:

Muchos, en efecto, me reprochan que siempre pregunto a otros y yo mismo nunca doy ninguna respuesta acerca de nada por mi falta de sabiduría (...) La causa de ello es que el dios me obliga a asistir a otros, pero a mí me impide engendrar (...) Ahora bien, los que tienen relación conmigo experimentan lo mismo que les pasa a las que dan a luz, pues sufren los dolores del parto y se llenan de perplejidades de día y de noche (...) (*Teeteto* 150c-d)

El reproche de Brenes Mesén a la “divisa nietzscheana” en Vincenzi va en la misma línea que el reproche que, según Sócrates, se le solía a hacer a él. Se sustenta en el rechazo a la perplejidad a la que lleva el discurrir dialógico mayéutico de la filosofía, siempre impertinente y

molesto para quienes, creyendo tener una verdad última, se les muestra más bien su inadvertida ignorancia. Juega también en la actitud socrática cierta vigilancia<sup>20</sup> o duda que busca medir por medio del diálogo mayéutico las pretendidas verdades. En concordancia con esta actitud y agregando su rechazo por los “prejuicios clásicos”, para Vincenzi (1915), es necesario:

(...) ponernos a dudar sobre los sistemas completos que llegan hasta el todo, [de ello] dimana un efecto muy digno de gran consideración filosófica: el de que estamos obligados a gustar de las inquietudes fecundas de la duda, quiero expresarlo en un sentido más amplio, de la sabia desconfianza para lo de los demás, y lo de uno también (...) (p. 45).

La duda y la “sabia desconfianza” es la actitud filosófica necesaria no solo para con el otro, sino también para con uno mismo; y ambas se manifiestan de manera antonomástica en el discurrir mayéutico de pregunta y respuesta. Precisamente, volviendo la mirada hacia el “diálogo del alma consigo misma” según Sócrates define el pensamiento. Esta [el alma] se plantea a “ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras” (*Teeteto*, 189e-190a). Diálogo del alma consigo misma que Sócrates replica luego en su relación con otros. Vincenzi identifica estas ideas explícitamente en Sócrates, además que refleja una comprensión de la ironía socrática como “alumbramiento a través del discurso”, que se podría oponer a la antes mencionada ironía de Brenes Mesén como un “discurso oscurecedor” en tanto que elusivo y pretendida, pero irreflexivamente seguro de su conocimiento. Concretamente dice Vincenzi:

---

<sup>20</sup> “Socrates appears on the scene not to answer but to question, to be vigilant against unquestioned authority that would confuse what appears to be with what really is.” (Raisser, 1989, p. 176)

“(…) la figura de Sócrates, el más ágil dialéctico de la duda helena...un sutil ironista que alumbraba con la belleza y la gracia de su discurso, el mundo de las almas. Afirmino poco y por esto es el menos rectificable de los grandes pensadores de la antigüedad.” (1941, p. 18)

Esa duda socrática, su “poco afirmar” y la capacidad de alumbrar con su discurso pueden relacionarse a su vez con la idea platónica de “refutar el alma del otro”. Esto es, una refutación que se encuentra en una dimensión más esencial y originaria que la mera refutación formal de argumentos: Lo que refuta es el pretendido conocimiento, revelando por medio del diálogo la ignorancia y la perplejidad a la que pueden arribar quienes realmente filosofan. Tomando prestada la formulación gadameriana, Sócrates hace evidente por medio del diálogo “El saber del no saber”<sup>21</sup>.

Es dentro de este marco que se justifica el énfasis en los “paréntesis” de Vincenzi por encima de la discusión explícita. Ellos muestran de manera predilecta cómo el pretendido saber del maestro no es más que un dogma tras el cual se oculta la ignorancia que ambos comparten. Encarna de esta manera Vincenzi esa actitud socrática de “refutar el alma del otro”. Elaborando más en ese concepto, podría decirse que es esta una actitud propia de la filosofía. Concretamente cabe considerar por ejemplo las distinciones que se plantean entre diálogo y retórica a lo largo de *Gorgias*. Allí, Sócrates le señala a Calicles que esta distinción tiene que ver con “el modo en que hay que vivir” (*Gorgias* 500c), ya sea valiéndose de la retórica como mero acto de convencer o convencerse o de la filosofía, como perpetua auto examinación y posible reconocimiento nuestra propia ignorancia y la de los otros.

---

<sup>21</sup> “Es el saber del no saber... se trata de convencer al otro, al interlocutor de Sócrates, de que no sabe nada, y esto significa que su saber sobre sí mismo y sobre su vida se torna en meras presunciones. O, para decirlo con la frase audaz de Platón en la *Carta VII* (43 a 7): “no se refuta sólo su tesis, sino su alma.”” (1999, p. 396)

En Vincenzi (1929), esta actitud socrática está presente y en conjunción con la afluencia nietzscheana en su pensamiento. Como bien lo expresa Láscaris (1984), para Vincenzi “Nietzsche es catalizador violento que exige autenticidad y adentramiento. Meditar Nietzsche es hacer examen de conciencia y tener que optar entre cerrarlo, cautamente y mentirse, o replantearse acremente el sentido de la radicalidad de la existencia” (p. 287). Contextualizada por estos insumos es que se entiende la frase: “La entereza del hombre no se juzga sólo por la energía con que se dice si, o no: por la forma, también, de alimentar sus perplejidades y sus dudas.” (Vincenzi, 1929, p. 24)

Ahora bien, el diálogo no solo conlleva la llegada a la perplejidad, también puede existir un momento positivo cuando el alma “da a luz”, se decide y “su resolución es manifiesta (...) mantiene ya sus afirmaciones y no vacila” (*Teeteto*, 189e-190a). En resonancia con estas ideas, Nietzsche dirá a manera de aforismo 136 en *Mas allá del bien y el mal*: “El uno busca una matrona para sus pensamientos, el otro, alguien a quien poder ayudar: así nace una buena conversación.” (2016, p. 348)<sup>22</sup>. Por su parte y continuando en esta misma línea, Vincenzi (1915) no cierra totalmente el portillo a la posibilidad del conocimiento, sino que hablando sobre Sócrates en otro momento dice lo siguiente:

Sócrates sabía una cosa; ¡y qué me place que la supiera!; sí que sabía poco, muy poco, y no que sabía que no sabía nada, así nos queda la esperanza de ir comprendiendo cada vez

---

<sup>22</sup> Se hace evidente que la conjugación entre elementos Socráticos y Nietzscheanas parece algo improbable de entrada. Sin embargo, cabe recordar la ambivalencia de la lectura nietzscheana de Sócrates. A saber, en el aforismo 190 de *Mas allá del bien y el mal*, acusa el platonismo que envuelve nuestra imagen de Sócrates: “Platón por delante, Platón por detrás y en medio la quimera”, elemento del que se derivan gran parte de sus disgustos con la figura socrática. Por su parte, en *La gaya ciencia* aforismo 340 afirmo lo siguiente: “Admiro el valor y la sabiduría de Sócrates en todo lo que hizo, dijo... y dejó de decir. Aquel demonio y cazador de ratas de Atenas, irónico y amoroso, que hizo temblar y sollozar a los jóvenes más orgullosos, no fue sólo el charlatán más sabio que ha habido jamás, sino que también hubo grandeza en su silencio.” Esa admiración nietzscheana por la fuerza del ethos socrático es el punto que se puede traslapar a la figura de Vincenzi y esa conjugación de pensadores tan disimiles que ocurre en el pensamiento del costarricense.

más y más todavía, para no renunciar de todo conocimiento como no renuncio el maestro griego. (pp. 62-63)

Se desprende de esto que Vincenzi, interpretando y tomando como insumos a Sócrates y a Nietzsche, no sostiene un escepticismo y sí considera esa posibilidad de “dar a luz”. Recordando el “prejuicio clásico” antes mencionado, Vincenzi (1924) plantea (en ese mismo diálogo) que “Mientras se aplica su uso premeditado tiene mayores probabilidades de utilidad: en este caso no es prejuicio.” (p.12). Esto es, la filosofía puede también “construir” o “crear” sin caer en prejuicios, pero debe hacerlo desde el reconocimiento y el sopesar previo y siempre vigilante ante la posible caída en los “prejuicios clásicos” o sistemas cerrados que llevan al desengaño:

Todo sistema cerrado... desconoce nuestra posición en el Universo. Nuestra incalculable ignorancia frente a todos los temas, pequeños y grandes, de la filosofía (...) Concluir una suspensión de juicio al modo agnóstico, es, sin embargo, caer dentro de los límites de un nuevo cerco fanático. Entregarse a un escepticismo más o menos cómodo, lo mismo (...) ¿Qué pensar entonces? (Vincenzi, 1961, p. 115)

Respondiendo en otro momento a su propia pregunta:

No un sistema cerrado: un método, en ascenso continuo (...) Un método capaz de ser desenvuelto por sus propios poderes, de acuerdo con los estímulos que lo soliciten. Un gesto, renovado siempre, frente a las otras formas gesticuladas de la vida y del mundo. (1940, p. 58)

A su método, Vincenzi denomina la de cuando en cuando como “filosofía del gesto”, la cual está encaminada no verdades absolutas, sino el conocimiento entendido como algo siempre cambiante. Según se mencionó antes: “como un juego de relaciones” (1940, p. 7). El marco

metafísico tras dicho método es claramente de corte heraclíteo.<sup>23</sup> Es desde ese marco que Vincenzi desarrolla la idea de que el conocimiento es esencialmente contradictorio, ya que si bien hay una “voluntad de conocimiento absoluto”<sup>65</sup> inherente al hombre, el cambio perpetuo del mundo implica que nunca es posible alcanzar ese conocimiento absoluto. Para el pensador se está, entonces, condenado a una relatividad. Con tintes nietzscheanos y en un guiño que ayuda a comprender su lectura del pensador alemán, diría: “A los mismos hechos las mismas leyes ¡Pero si cada suceso es único en el mundo!” (Vincenzi, 1929, p. 21).

En un diálogo de muchas voces con la tradición filosófica, Vincenzi interpreta que esta dimensión contradictoria del conocimiento es algo cuyos precedentes están en Kant con sus antinomias, exacerbado a su vez por Hegel con su lógica y su dialéctica y encarnado finalmente en Nietzsche con su crítica de la “voluntad de verdad” (Cordero, 2019, p. 94). Por su parte, en una reinterpretación del pensamiento kantiano, en el esquema gnoseológico de Vincenzi está la idea de que “El conocimiento supone la identificación del sujeto cognoscente con el conocido [el objeto], supone que tanto el uno como el otro, han de desaparecer en el” (1940, p. 7). Lo contradictorio y el relativismo en última instancia son producto de que:

La razón busca explicar de una manera llana y plena el inevitable complejo de los seres. Es decir que los transforma para explicarlos. Así no se alcanza precisamente el objetivo

---

<sup>23</sup> El esquema metafísico que Vincenzi sostuvo y que elaboró progresivamente durante toda su obra es algo que viene al caso acá solamente hasta cierto punto. Para efectos del presente desarrollo cabe decir que es un esquema monista bastante complejo que intenta conciliar elementos parmenídeos y heracliteos. “...el autor pondera la existencia de un fenómeno de cambio y movimiento basado en el reposo absoluto, por lo que todo aparente movimiento no es más que un reposo continuo e infinito...” De manera que “...la conciencia universal infinita de su diversidad infinita es la que se extiende a nuestros ojos la multiplicidad permanente de los cambios que creemos ver” (Beltrán, 2015, p. 21) <sup>65</sup> La cual se encuentra detrás de toda intensión sistematizadora, sistemas cerrados, “prejuicios clásicos” y de más esquemas que Vincenzi intenta combatir precisamente dada su futilidad.

propuesto, se obtiene un tercer término que no se esperaba encontrar. Y a esta entidad imprevista la denominamos conocimiento. (1940, p. 7)

Claramente, este esquema gnoseológico sería complejo de empatar en relación con el pensamiento de Sócrates, pero no por esto se difumina la relación con el tema del diálogo según otras consideraciones. A saber, este relativismo abre las puertas a otros sentidos y alcances para concepto de diálogo. Piénsese que, si conocimiento es “un tercer término” siempre nuevo y nunca repetible, el diálogo consigo mismo y con otro se vuelve no solo un método, sino algo intrínseco a la labor del pensar. Sobre la apertura del pensador con consigo mismo se puede traer a colación en la frase con la que Vincenzi (1941) cierra su primera carta: “Visionario: de nadie podrás aprender más que de ti mismo; anda, anda, visionario, que no llegarás jamás a tu fin. Eres infinito. Anda (...)” (p. 51). Lo cual devuelve también a la idea del diálogo perpetuo del alma consigo misma. Por su parte, la apertura para con el otro se refleja en frases como la siguiente: “Cada hombre conserva la llave única para abrir su propia puerta. Sin embargo, ¡oh tú, viajero del camino sin fin!, no la encontrarás sin alumbrarla con la claridad que viene de afuera” (p.7). Y conectando todas estas ideas de manera más explícita en relación con el diálogo: “Siempre habrá un tercer término que supere a dos personas que discutan. Aguarda, con entereza, el instante de descubrirlo. Y, al encontrarlo, alumbraras con él un nuevo camino ” (p.8).

Finalmente, y con las respectivas distinciones del caso<sup>24</sup>, la idea gadameriana del “diálogo nunca acabado del alma consigo misma”, sirve para hacer una síntesis de esa disposición o ethos dialógico que se interpreta a partir de lo anterior en Vincenzi. Esto es, el pensamiento como:

---

<sup>24</sup> Claramente no se pretende defender que la “actitud” o “disposición” filosófica de Vincenzi se pueda encajar perfectamente al marco hermenéutico gadameriano, y sus ideas sobre el diálogo. Pero sí que ambos parten de insumos similares, de lo que surge la posibilidad de complementar sus ideas y compararlas. Quizás la mayor distancia entre el pensamiento de Vincenzi y las ideas Gadamer con que se ha trabajado tiene que ver con el tema del relativismo, el

(...) un diálogo que es un constante trascenderse, una reflexión sobre sí mismo y los propios juicios y opiniones, en actitud de duda y de objeción (...) este diálogo interminable consigo mismo que nunca lleva a nada definitivo (...). [Cuestión opuesta radicalmente al dogmatismo o] ideal de un espíritu infinito [para el] (...) cual todo lo que es y todo lo verdadero aparece en una única intuición (Gadamer, 1998, p. 196).

Entiéndase que este esquema expuesto no es para Vincenzi una última palabra, sino ciertas coordenadas necesarias para evitar caer en el silencio de un puro escepticismo. Reconoce entonces su pensamiento como un proceso o diálogo continuo consigo mismo y con los otros, apuntando a lo inacabado y siempre insuficiente en su propio pensamiento. La falta de “fuerza” que comparte en última instancia con los demás:

Muy pocos son los que, antes de plantearse los problemas, analizan cómo es que filosofan. Y menos los que, una vez revisada su teoría del conocimiento, reconocen su relatividad y esperan, más allá de la razón conocida, otras. Para ser más exacto, no conozco a nadie suficientemente fuerte para asumir este último gesto. (Vincenzi, 1940, p. 69)

cual es difícil de afirmar en el alemán. Aunque, como señala Jean Grondin (2004), existe cierta ambigüedad al respecto: “Betti y Habermas se preguntaban si la hermenéutica de Gadamer no cae en un relativismo total. Pero, por



otro lado, autores postmodernos critican a Gadamer precisamente porque no es bastante relativista o historicista.” (p. 16)

### **c. El ethos monológico brenesmesiano<sup>25</sup>**

“Interpretar a un escritor no equivale a transfundirlo con uno mismo. Interpretarlo es incorporarlo, en forma opuesta o simpática, dentro de cierto plano de equilibrio con él (...)”  
(Vincenzi, 1941, p. 28)

A pesar de las críticas hasta ahora planteadas, lo cierto es que Brenes Mesén no era de ninguna forma un pensador ingenuo. Según el juicio de Láscaris, entre otros méritos como literato y poeta, el teósofo fue también “el cerebro más poderoso” que ha producido Costa Rica (1984, p. 276). En la misma línea de ese juicio, Arnoldo Mora Rodríguez (1999) está bien encaminado al señalar que Brenes Mesén no elabora una defensa detallada, no porque “no entendiera la naturaleza del cuestionamiento de que era objeto del joven Vincenzi, sino, porque no aceptaba como punto de partida los enfoques de la filosofía y del racionalismo occidentales” (p. 426). Aceptar esos enfoques implicaría para Brenes Mesén la disolución de su pensamiento, en cuanto pensamiento dogmático, intensión de fondo en el diálogo planteado por el discípulo. En un tercer momento del intercambio esto se reafirma cuando Vincenzi propone una última perspectiva respecto al problema de la libertad y la obediencia, de la cual surgen una serie de paréntesis más que terminan por cimentar la cuestión y que nos dirigen a lo que se nombrara como el “ethos monológico” característico del pensamiento de Brenes Mesén.

La discusión toma en este momento un giro hacia la antropología filosófica. Sin embargo, matizando de entrada sus ideas con la marca de su gnoseología, Vincenzi advierte con otro

---

<sup>25</sup> Se toma el adjetivo “brenesmesiano” de Faustino Chamorro quien lo utiliza de manera casual en sus obras sobre el teósofo y sin mayor peso conceptual, pero que es bastante sugestivo como se establecerá adelante.

paréntesis que su discurrir parte de una “licencia”: “conducta que no tiene nada de arbitrario se atiene que toda obra de conocimiento es resultado de licencias” (1917, pp. 48-49). La idea/licencia explícita es entonces y, en resumen, que si considera al “hombre como ley” en tanto que poseedor de libre albedrío (según la segunda de las tendencias mencionadas en un inicio), podría ser que la pretendida ley teosófica de la obediencia no sea más que la proyección inadvertida de un rasgo antropológico a una imaginada ley de corte metafísico universal. En otras palabras: Antropocentrismo, ya que “Cuando se cree que se está obedeciendo se toma un fenómeno de correlatividad de voluntades por obediencia” (Vincenzi, 1917, p. 50); no se obedece a fin cuentas y de manera inadvertida más que a la propia voluntad. En respuesta a ello dirá Brenes Mesén:

No puedo concebir al hombre como una ley, aplicando el concepto que me parece haberse formado usted de ley (...). El hombre es un cosmos dentro de otro Cosmos. El ajustar los actos del pequeño cosmos a los principios que rigen el gran Cosmos es acto de obediencia. Definir la obediencia como correlatividad de voluntades no es demostrar el absurdo de la obediencia que dice usted. El hecho de la desigualdad jerárquica de las inteligencias, de los caracteres, de la de igualdad de estado de evolución constituye el fundamento de la obediencia humana. (1917, p. 53-54)

Se entrevé que más que una respuesta, lo anterior es una reiteración de un monólogo que realmente no nos dice nada sobre el problema evidenciado por Vincenzi. Brenes Mesén tiende a refugiarse en la palabrería vacía. Puntualizando más en ello cabe comenzar por el conocido disgusto socrático por los largos discursos de los sofistas, en los que la refutación no era posible. Manifiesta Sócrates ese disgusto entre otros momentos en el *Protágoras* (335<sup>a</sup>), así como en el *Gorgias* cuando le insiste a Polo proceder con el método mayéutico siguiendo el camino de la pregunta y respuesta, en vez del bello pero irreflexivo arte de los “largos discursos” (*Gorgias* 462<sup>a</sup>;

trad. 1992, 46). En relación con esto, pero con mayor exactitud, el autor colombiano Santiago Gallego Franco (2006) plantea una oposición entre el “diálogo filosófico” y el “monólogo retórico”, de manera que lo primero: “(...) sería un comienzo y camino para ponerse en movimiento, no anquilosando los discursos, como lo pretendía el discurso del retórico: sentando de una vez y para siempre una versión de los hechos.” (p. 9)

Esto no quiere decir que se haya de rechazar la retórica o que no sea un elemento propio del discursar dialógico,<sup>26</sup> sino que cuando esta se convierte en el elemento principal del discurso por sobre la cosa misma de la que se habla o se usa para desviar el diálogo del asunto en mano se puede terminar entonces en un dogmatismo irreflexivo. En Brenes Mesén, esto se refleja en el recurso recurrente a la ironía y la reiteración o prédica doctrinaria y monológica. Todo ello embelesado con promesas de verdades y conocimiento absolutos. Dirá en otro momento por ejemplo que, si bien el preguntar es algo inherente a la condición humana, la teosofía con los insumos de la ciencia y la filosofía tratará de responder “hasta que logre el hombre alcanzar el silencio de la infinita sabiduría” (Brenes Mesén, 1957, p. 7)

Además, el carácter monológico se refleja no solo en la exposición de su pensamiento, sino también, en la ya mencionada lectura y apropiación superficial de la tradición filosófica, siendo que el pensador tiene oídos solo para las ideas que son adaptables (a grandes rasgos y sin atención a detalles) con el discurso de su doctrina. Toma e ignora ideas de manera irreflexiva como se vio antes con Heráclito. Mientras que, por otra parte, adecúa a todo trance el pensamiento de los filósofos para que concuerde con el suyo, como es el caso de su interpretación de Platón y del

---

<sup>26</sup> . Ciertamente: “Sin esa retórica no hay comunicación, ni siquiera en temas filosóficos y científicos, que deben exponerse con recursos retóricos.” Pero siguiendo a Gadamer, el diálogo auténtico excede “la mera retórica: incluye un encuentro con las opiniones del otro que se verbalizan a su vez.” (1998, p. 117)

significado mismo de la filosofía, según argumenta en su última obra Dante, Filosofía y Poesía (1945), expresado a continuación.

En contadas páginas, Brenes Mesén llega a la conclusión de que la doctrina no escrita de Platón, según aparece la idea de varios momentos de sus cartas, es una insinuación clara de una corriente ocultista predecesora de la teosofía. Agrega a ello que, así como teosofía significa etimológicamente “sabiduría de Dios” o “sabiduría divina”, filosofía tendría un sentido etimológico no de “amor a la sabiduría”, sino de “sabiduría del amor”, concordando o reflejando un paralelismo con el principio teosófico del amor. En su bien lograda lectura de este asunto, Mora Burgos (1999) señala cómo en esta época tardía (o periodo religioso siguiendo a Dengo) del pensamiento de Brenes Mesén:

El sentido de búsqueda propio de la filosofía había quedado atrás, y el mismo Brenes Mesén redefine la filosofía como "sabiduría del amor". Para nuestro autor la sabiduría ya no es el punto de llegada de la Filosofía, sino que el Amor es su punto de partida. (p, 418)

Lo poco defendible y anacrónico de estas tesis realmente no da pie a un enfoque más puntual; sin embargo, en un juicio de Vincenzi (1915) se logra encasillar bastante bien el problema:

De allí nace mi gran desconfianza al dogmatismo de las escuelas, de una serie prejuicios con los que resuelve todos los problemas, sin excluir nada más que los desconocidos como tales, en un juego irrisorio de escamoteos, a veces con inculpabilidad, las más efectivamente, para ajustar a un sistema determinando principios que le hieren en sus fundamentos. (pp. 49-50)

Volviendo a Brenes Mesén, el más problemático “ajuste a todo trance” en su obra es, no obstante, su apropiación poco cuidadosa de ideas y conceptos kantianos, la cual ciertamente resulta

hiriente a los propios fundamentos teosóficos. Dicha apropiación se manifiesta en un plano amplio y relativo a la metafísica y a otro relacionado más cercano a su gnoseología. Sobre el primer plano, cabe señalar la manera en que Brenes Mesén se sirve de conceptos y esquemas kantianos, cuyo principal ejemplo está en su apropiación de los conceptos de “fenómeno y noumeno”. Apropiación meramente retórica o analógica (para mejor ilustrar su cosmología), más que estrictamente kantiana, apropiada de manera reflexiva o reelaborada desde Kant. Tómese como ejemplo del problema la siguiente cita: “Es la Naturaleza noumenal de que procede cuanto existe, porque es el Divino Plenum de Vida, la Esencia Espiritual de la Materia constitutiva de todos los planos del Kosmos (...)” (1917. p. 63)

El uso claramente retórico e irreflexivo del concepto de noumeno es evidente cuando se toma una afirmación como la anterior y se contrasta frente al constitutivo carácter antidogmático de la filosofía kantiana. A saber, esos conceptos de una “naturaleza noumenal”, “Divino Plenum de Vida”, o “Esencia espiritual” como realidad metafísica última, es precisamente algo que Kant nombra peyorativamente como “subrepción trascendental” o el “(...) concepto de una cosa que se haya en la cúspide de la posibilidad de todas las cosas y que suministra las condiciones reales para determinarlas completamente” (*KrV*, A 583-B 611; trad. 1998, p. 494). Aún más y en concordancia con las ideas de Vincenzi sobre “los prejuicios clásicos”, señala Kant “el dogmático obra en favor de su propia comodidad, pero en detrimento de todo conocimiento.” (*KrV*, A 691-B 719; trad. 1998, p. 559). Rematando el esquema metafísico de Brenes Mesén, el mismo sería indudablemente dogmático desde una perspectiva kantiana, cuando se considera que, para el prusiano, el dogmatismo tiene que ver precisamente con:

(...) nuestra idea de una inteligencia suprema y en el sistema de la naturaleza

(fiscoteología) erróneamente basado en ella. En efecto, todos los fines que se manifiestan

en la naturaleza, y que suelen ser inventos nuestros, sirven en este caso para facilitarnos considerablemente la investigación de las causas (...) [para que] apelemos directamente a los designios inescrutables de la suprema sabiduría y para que consideremos concluidos los esfuerzos de la razón cuando nos ahorramos el hacer uso de ella (...) (*KrV*, A 691-B 719; trad. 1998, p. 559).

El dogmatismo en el que cae Brenes Mesén es bajo estos juicios innegable. Dogmatismo que resulta un elemento del carácter monológico de su pensamiento en tanto discurso irreflexivo, expresamente renuente a la escuchar más allá de lo que sirve a su “propia comodidad”. En una sugerente reflexión gadameriana en este respecto se plantea que “El no oír y el oír mal se producen por un motivo que reside en uno mismo. Sólo no oye, u oye mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mismo” (1998, p. 209). Siendo esa escucha permanente, e incluso, exclusiva de sí mismo y su doctrina lo que determina el carácter dogmático y antidialógico del pensamiento de Brenes Mesén.

Respecto de carácter filosófico o no filosófico en la obra de teósofo, Gerardo Mora Burgos (1999) realiza un análisis comparativo entre la *Metafísica de la materia* de Brenes Mesén y *La doctrina Secreta* de Elena Blabatsky (1994), en donde encuentra que en muchos de los casos el núcleo teosófico de su obra es una réplica con ciertos retoques de aquel de la autora ocultista ucraniana. Esto concuerda con el juicio que extendió Vincenzi<sup>27</sup> (1918) sobre ese Magnum opus teórico de su maestro, tildando *La metafísica de la materia* de obra panfletaria o mera “propaganda de ideas de modestas aspiraciones”. Concretamente, para Vincenzi (1918) “el teósofo ofrece un

---

<sup>27</sup> El principal escrito biográfico sobre Brenes Mesén escrito causalmente por Vincenzi (1918): *Principios de crítica. Roberto Brenes Mesén y sus obras*.

tributo de estudio y de fe a su escuela, en esta obra de propaganda de ideas (...) Su aspecto más importante es la crítica científica de los valores de la filosofía y la filosófica de los valores de la ciencia” (p. 58).

Lo último refiere al conocimiento erudito y sumamente actual de los paradigmas y limitaciones del positivismo de su época, a la vez que a la crítica realizada intentando demostrar sus limitaciones. Crítica formal que se encamina también a mostrar los supuestos metafísicos no reconocidos en la ciencia, y que solo se desvirtúa debido a que pretende servir como base para los postulados teosóficos<sup>28</sup>. En relación con esto, las variaciones que Mora Burgos identifica entre la obra del costarricense y la ucraniana, responden al intento del autor por conjugar el positivismo que caracterizó su juventud con el interés en la metafísica y la teosofía que caracterizan su madurez.

En una misma línea y a juicio de Mora Burgos (1999): “Al rechazar el positivismo, Brenes Mesén dejó de hacer filosofía para dedicarse a la divulgación teosófica, en su mezcla de religión y pensamiento pseudofilosófico.” (p. 418). Por una parte, ese concepto de pseudofilosofía, ayuda a apuntar con mayor precisión el pensamiento del autor. A saber, no es filosofía dado su carácter monológico que recurre a la tradición filosófica de manera superficial, irreflexiva o meramente para “su propia comodidad” o autoconfirmación. En otras palabras, recurre a la filosofía no con preguntas y en busca de respuestas, sino como medio para cimentar respuestas ya asumidas de manera dogmática y desde un principio. Podría denominarse en última instancia pseudofilosofía, porque si bien se vale de insumos de la tradición filosófica, le es de suyo uso dogmático y a conveniencia de esos insumos.

---

<sup>28</sup> Francisco Rodríguez Cascante (2016, p. 23) es crítico del juicio tan áspero por parte de Vincenzi, y reafirma ese valor filosófico de Metafísica de la materia en tanto crítica del positivismo. Dicho valor filosófico es sin embargo cuestionable debido a que no se está interpelando al positivismo por el acto mismo de interpellarlo desde argumentos filosóficos, si no como medio para justificar a la teosofía, en tanto que superación de ese positivismo.

Por otra parte, Mora Burgos (1999) también apunta a un elemento importante que es carácter “divulgativo” y con tintes religiosos en Brenes Mesén. Y es que otra cosa que puede ayudar a caracterizar el pensamiento monológico del autor es el recurso retórico de la predica, o las sentencias grandilocuentes y promisorias con connotaciones religiosas. Ejemplo de ello es la frase: “La ciencia, la metafísica y la religión aparecerán como tres aspectos de la única y suprema verdad cósmica, sin posibilidad de contradicción alguna” (1921, p. 62). Con palabrerías casi proféticas como estas, el pensamiento monológico del autor no solo se presenta como una superficial lectura teleológica de la historia en general y de la tradición filosófica, sino que proyecta también su discurso a un advenimiento de la teosofía como solución a toda posible contradicción y con esto a una verdad suprema o última. Cabe considerar junto a esto el lenguaje con que Brenes Mesén describe su primera “experiencia mística” en 1913:

Se hizo claro para mí, el sentido de la fe. La fe es visión de las causas más allá del velo en que se hayan envueltas las cosas; no es ciega, es vidente; quizás suele no ver las cosas para contemplar las causas, pero esto es más bien ultra visión, no ceguedad (...) Aquel día había yo descubierto una verdad concreta... no por una serie de razonamientos conscientes e inconscientes, sino por una súbita visión interior (...) (1921, p.6)

A pesar de la reticencia en su juventud e incluso una actitud crítica para con la metafísica y el misticismo (Dengo, 2002, p. 33), a partir de 1906, Brenes Mesén hizo una progresiva adaptación entre su positivismo, la metafísica y la religión, que terminaron por constituir los tres núcleos de su pensamiento (Dengo, 1959, p. 3). Tras su ingreso a la Sociedad Teosófica costarricense en 1909, paso a ser su director al año siguiente. Terminó por ser uno de los miembros más relevantes y, en definitiva, el autor nacional con el desarrollo teórico más elaborado sobre el



tema<sup>29</sup>. Aunque Dengo defiende que Brenes Mesén, nunca utilizó sus puestos públicos como maestro para divulgar su doctrina (2002, p.55), lo cierto es que gran número de quienes fueron sus discípulos terminaron adhiriendo o simpatizando con la teosofía y algunos incluso declarando a Brenes Mesén como influencia directa en ello. Se piensa por ejemplo en Omar Dengo, Rogelio Sotela, Rafael Cardona, José Basileo Acuña.<sup>72</sup>

Lo que se puede afirmar sin lugar a duda es que la popularidad que adquirió la teosofía en Costa Rica puede entenderse por una parte a partir de ese carácter “divulgativo” profético en el que Brenes Mesén se vio inmiscuido y que se refleja en su lenguaje. Por otra parte, influyó también la falta de una tradición filosófica estricta que viera a través de estas promisorias pero huecas generalizaciones proféticas. Esto claro, a excepción de los esfuerzos de Vincenzi, quien ya desde su primera obra de 1915 y con 20 años, fue de los únicos (junto con Gallini desde el positivismo) en oponerse con una actitud estrictamente filosófica<sup>30</sup> a las doctrinas teosóficas.

Concretamente, Vincenzi (1917) con esta discusión hasta ahora estudiada es quien con más vehemencia se mostró crítico de esas tendencias dogmáticas, pseudofilosóficas y mesiánicas que se pueden ubicar en la teosofía. Esa, su primera obra de 1915 cierra con un activo rechazo a todo “misticismo” y la afirmación de la labor de los filósofos en tanto que “espectadores del movimiento general de las ideas e instrumentos deseosos de su mayor desarrollo.” (p. 100). Cuestión con la que se puede conjugar lo dicho por escritor el peruano José Santos Chocano, quien en su prólogo al

---

<sup>29</sup> Rivalizado quizás solamente por José Basileo Acuña según se desprende del estudio de Rodríguez Cascante (2016, pp. 60-91). Aunque este discípulo de Brenes Mesén realmente no escribió tratados sistemáticos y su pensamiento fue recopilado solo en forma de apuntes para sus conferencias en la Sociedad Teosófica y otros grupos similares. <sup>72</sup> Véase en relación con esto los múltiples escritos de algunos de estos autores, dedicados a Brenes Mesén tras su muerte, en el Repertorio Americanos.

<sup>30</sup> Hubo fuerte oposición y numerosas polémicas alrededor de la teosofía generadas desde otros frentes como la religión tradicional. Tal y como es ejemplo de ello la iglesia católica, la cual jugó también un fuerte papel protagónico frente a la teosofía y Brenes Mesén.

libro *Ruinas y leyendas* de Vincenzi (1921), argumenta respecto del costarricense, que “No es apóstol, ni mártir hecho al gusto de los más o menos difíciles multitudes intelectuales. Es filósofo a secas” (p. I).

#### **d. Gnoseología brenesmesianica**

Pasando a algunas últimas, pero más puntuales determinaciones sobre el pensamiento monológico de Brenes Mesén, es inevitable el tema de su gnoseología, al cual dirigen conceptos ya mencionados de paso como fe, visión interior, ultra visión, verdad cósmica, exaltación profética y demás. En otra referencia problemática a Kant que aparece en su segunda obra más importante, *El misticismo como instrumento de investigación de la verdad*, dirá que: “hay una nueva Crítica de la Razón que establecer, no ya para determinar las leyes que la rigen, sino para trazar sus límites dentro del concierto de las totales capacidades humanas.” (1921, p. 19). Estos límites como se puede prever van más allá e incluso resultarían antagónicos con el pensamiento de Kant, a pesar de valerse de su lenguaje. Y es que esto los límites que busca sobrepasar Brenes Mesén sobrepasan incluso los límites del racionalismo y su “sueño dogmático” tan criticados por Kant.

Alabando más bien el racionalismo como otro “precursor” de la teosofía, señala el teósofo, sin embargo, que “Las verdades trascendentes no se descubren por el sencillo razonamiento ” (Brenes Mesén, 1921, p. 21). Descubrir esas “Verdades trascendentes” (de origen divino y eternas), implican una elevación por sobre la experiencia dada por los sentidos (conciencia ordinaria). Son solo accesibles de manera introspectiva<sup>31</sup> por medio de “la intuición, la inspiración, la visión

---

<sup>31</sup> Concepto de introspección desde el que se vale para otra problemática interpretación según la cual para incluso Sócrates fue un “maestro místico” en tanto promotor del “conócete a ti mismo” (1921, p. 21). Por el contrario, “conocerse a sí mismo” en Sócrates implica conocer sus propias limitaciones, e ignorancia, no la posibilidad de un conocimiento absoluto a través de la introspección.

espiritual o la revelación, y no se prueban sino por medio de los estados de conciencia trascendente que se corresponden con aquellas verdades.” (1921, pp. 21-22). Como bien lo establece Rodríguez Cascante, F: “En el pensamiento de Brenes Mesén, el acceso al conocimiento implica un ritual de iniciación que establezca la separación del sujeto de la vida cotidiana” (2016, p. 29).

Para mejor contextualizar todos estos rasgos, se debe volver la mirada a hacia la ambivalente continuidad entre el positivismo y la teosofía que el propio autor afirma. Por una parte, su crítica a la corriente positivista tiene que ver con que esta, con su método experimental no puede alcanzar las “verdades trascendentales” y solo es capaz de estudiar fenómenos. A lo largo de *La metafísica de la materia* (1917) Brenes Mesén insinúa querer alcázar lo noumenal, lo en-sí. Con esto, el teósofo no abandona del todo el positivismo, sino que lo considera insuficiente. Sus conclusiones son que

(...) la Ciencia tiene un valor puramente relativo y que, en consecuencia, no se halla en condiciones de establecer dogmas de ninguna clase. En segundo lugar, que por más esfuerzos que ha hecho para desprenderse de la Metafísica no lo ha logrado ni lo alcanzará (...)” (1917, p. 16-17).

Ambos problemas superados en la teosofía, la cual conjuga deliberadamente a la ciencia con la metafísica y que al hacerlo supera la relatividad propia de la misma, logrando llegar a las deseadas verdades y el “establecimiento de dogmas”.

Se desprende, a su vez de lo anterior, que en Brenes Mesén no hay necesariamente una concepción peyorativa del concepto de dogma. La ciencia falla precisamente por no poder alcanzar un dogma estable. Esta tendencia a encasillar el pensamiento en dogmas definitivos se reflejado en uno de los últimos paréntesis de la discusión cuando el maestro encuentra en Vincenzi un

“platonista y un nietzscheano” (1917, p. 54). A lo que el segundo, deslindándose de todo dogmatismo doctrinario riposta con evidente molestia:

(...) todo Nietzsche y todo Platón, en conjunto y en partes, me dan la impresión de entes que podrían momificarse hasta cierto punto. Yo no puedo enterrar mi criterio en ningún fósil. Si tengo puntos de contacto con estos hombres, esos puntos de contacto no desprestigian mi originalidad: la realzan. Usted lo sabe. Pero parece que usted ha querido hacer caso omiso de esto y de lo que en mí no es plantónico ni nietzscheano, de lo que en mí es mío. (Vincenzi, 1917, p. 56)

El más claro sentido peyorativo de dogma que aparece en Brenes Mesén, está en la idea de que la ciencia es dogmática al considerar (por insumo de la filosofía) a la razón como “única o exclusiva facultad cognoscitiva del hombre.” (1921, p. 20). Dogmatismo que se supera, para el autor en el reconocimiento de que “El místico, en sus facultades superiormente evolucionadas, posee un instrumento de investigación no igualado por gabinete, laboratorio u observatorio astronómico alguno. Con él descubre verdades de todo orden, siempre trascendentes (...)” (1921, p.13)

Allá donde Vincenzi traza una línea junto con los insumos filosóficos de los que se vale, Brenes Mesén sigue adelante, a despecho de los límites de la racionalidad. El mérito de la crítica al positivismo que resaltaba Vincenzi en su maestro, está en el reconocimiento de sus límites; sin embargo, lo que mantiene Brenes Mesén de dicha corriente es una actitud de fondo, actitud propia un positivismo ingenuo, en tanto pretensión de un posible y progresivo avance hacia un conocimiento último y absoluto. En relación con todo esto, surge otra característica relativa al carácter monológico de su pensamiento, tal como reflexiona Gadamer:

Lo que aprendí del gran conversador Platón o, más exactamente, del diálogo socrático que Platón elaboró, fue que la estructura monologal de la conciencia científica nunca permite del todo al pensamiento filosófico alcanzar sus objetivos. [Esto es: desenvolverse] (...) en diálogo con su propia historia; antaño, a través del comentario, la enmienda y la variación; después de la aparición de la conciencia histórica, en una duplicidad nueva y tensa entre reconstrucción histórica y transposición especulativa. (1998, p. 20)

Mientras el monólogo de corte científico positivista ingenuo plantea la posibilidad de respuestas últimas, la filosofía se despliega más bien en su discurrir necesariamente dialógico y que no se detiene (aunque así lo pretendan algunos), ante ninguna verdad absoluta: no puede hacerlo, dado que el pensamiento mismo es ese “diálogo perpetuo del alma consigo misma”. Un “tercer término” siempre se hace presente inevitablemente, ya sea que se quiera aceptar o no.

En continuidad con esto, surge otro problema. Brenes Mesén (1921) propone que, en última instancia, la conciencia es la única y última realidad que poseemos, sin embargo, como fruto de sus experiencias místicas, se le revela al teósofo que existe una conciencia ordinaria y otra supraordinaria. Esta segunda la que abre el camino a las “verdades trascendentales”: “El misticismo no es un simple sistema filosófico, es mucho más que todo eso: es un grado superior en la evolución de la conciencia” (p. 10). Con lo que se crea un abismo entre los iniciados que han alcanzado experiencias místicas y quienes meramente discuten o critican el misticismo, ya que: “Hay un conjunto de ideas místicas diseminadas en las Ciencias y la Filosofía; pero quien las acoge y las expone, no es, por ese solo hecho, un místico” (p. 9).

Con esto, Brenes Mesén termina por situarse aún más fuera de toda posibilidad de diálogo. A saber, ubica la teosofía fuera de la posibilidad de cualquier cuestionamiento, y dinámica mayéutica de pregunta y respuesta, para posicionarlo en el ámbito de la fe o, más propiamente el

de “la creencia del místico”, la cual es producto de una experiencia individual intransmisible. A diferencia de la fe en la religión, afirma Brenes Mesén (1921) que según la creencia del místico “se cree sabiendo, porque se ha visto, no importando la imposibilidad de derramar todo el contenido de la conciencia en la palabra de que uno se sirve comúnmente” (p. 54). Afirmaciones en último caso lapidarias para efectos del diálogo a la vez que contundentes y confirmativas respecto del ethos monológico achacable al pensador costarricense.

### Conclusiones.

“Cada hombre tiene su lengua individual. Si es necesario, Trata de comprender las de la gente que te rodea, para hacerte comprender de verdad. De otro modo prefiere el diálogo contigo mismo.” (Vincenzi, 1929, p. 31)

Tras el balance realizado anteriormente, tres son las características generales que se logran extraer en lo referente a Brenes Mesén. Por una parte, el dogmatismo, que como se vio, es algo que el propio pensador no rechaza, sino a lo que apunta y busca establecer deliberadamente con su pensamiento. Seguidamente, la disposición pseudofilosofica del autor, la cual es evidente en su apropiación laxa y a conveniencia de ideas filosóficas. Una lectura unilateral y de la historia del pensamiento que rehúye la perplejidad y la duda aun cuando esto se le muestra como algo evidente (tal y como lo hizo en múltiples momentos Vincenzi). Por último, el carácter pseudorreligioso de sus ideas. Una vuelta al ámbito gnoseológico de la creencia por sobre el carácter dialógicoargumentativo de la tradición filosófica occidental. Todo ello acentuado por un tono profético y lleno de promesas e idealidades, lo cual, aprovechando lo sugestivo del término, se podría caracterizar como “brenesmesiano”<sup>32</sup>. Elementos que en suma podrían ser conjugados

---

<sup>32</sup> Como se dijo antes, este concepto es de Faustino Chamorro, cuyo trabajo sobre Brenes Mesén es admirable en términos filológicos, sin embargo, cabe mencionar una valoración suya con implicaciones filosóficas poco desarrolladas: “Si en el Saber, la Ciencia, la Religión y la Literatura, en su dimensión de universales y trascendentes, libres de pétreos anquilosamientos y de barrotes dogmáticos, existiese catálogo de santos, sin duda alguna el nombre de San Roberto Brenes Mesen ocuparía un lugar.” (2000, p. 95). La oposición de esta idea a la tesis aquí sostenida es clara, más el problema es que esta rimbómbate afirmación no está sustentada por argumentos, sino que Chamorro la lanza al inicio de un artículo más bien adulatorio, que busca “simpatizar” con el autor, pero peca quizás por esto en ser una lectura superficial en términos filosóficos.

para definir el pensamiento de Brenes Mesén no como filosofía estrictamente hablando, sino más bien como “dogmatismo pseudofilosófico brenesmesiánico”

Por otra parte, y lejos de la ingenua pretensión de definir qué es la filosofía, lo que se puede decir es al menos que Moisés Vincenzi se revela como un pensador mucho más cercano a la tradición o disposición filosófica occidental y en esto se concuerda con Láscaris (1984) en llamarle filósofo. Concretamente, ello se defiende sobre la base del ethos dialógico de su pensamiento, reflejado en su apertura a la perplejidad y la duda, tanto así como su oposición a posturas dogmáticas. A diferencia de Brenes Mesén, Vincenzi no considera que ser filósofo implique ser “platonista”, “nietzscheano” o aún más lejos, “teósofo”; ser filósofo tendría que ver más bien con ser un intérprete original de estos pensadores, cuyas ideas más que monolitos de piedra son conceptos y formulaciones maleables de los cuales surge un “tercer término” siempre nuevo cada vez que los revisitamos. El filósofo parecería ser más bien aquel dispuesto a preguntar y preguntarse incesablemente, más que aquel predispuesto a responder a toda costa, aun a aquello para lo que no tiene realmente una respuesta.

Inmediatamente después de las cartas aquí estudiadas, Vincenzi adjunta otras cuatro cartas más, pero esta vez entre él y su amigo León Pacheco Solano. En ellas, el segundo, y aún más joven que el propio Vincenzi se muestra entusiasta frente a la recepción “brenesmesianica” de los primeros ensayos de Vincenzi:

El teósofo Brenes Mesen supo encontrar en el libre pensador (...) M. Vincenzi, capacidades no vulgares, y lo aplaudió, talvez lo admiro, todo a su manera, pero todo con un propósito



de tolerancia exquisito que es raro encontrar en inteligencias dogmatizadas como la suya".  
(Pacheco, 1917, pp. 57-58)<sup>33</sup>

Juicio ciertamente acertado, ya que si bien “a su manera”, en los posteriores intercambios documentados entre ambos pensadores, puede interpretarse un Brenes Mesén consciente de, aunque renuente a confesar abiertamente, “las capacidades no vulgares” de su discípulo. Tolerante sí, pero siempre dentro del margen de esa su “inteligencia dogmatizada”.

Por su parte es curioso que tras las cartas aquí trabajadas se encontraron varios otros intercambios entre ambos pensadores en años posteriores, pero todos ellos en forma de respuesta o crítica por parte de Brenes Mesén a múltiples obras y variadas temáticas planteadas por Vincenzi. Todas ellas (y hasta donde se tiene noticia tras la una exhaustiva búsqueda) críticas a las que Vincenzi no se dignó a responder a pesar de la su actitud confrontativa puesta acá en evidencia. A manera de conjetura al respecto, y tras la lectura de estas críticas “brenesmesianicas”, se argumenta por una parte que Brenes Mesén (dada su ya mencionada inteligencia y sagacidad) reconocía en el fondo la precariedad filosófica de su pensamiento teosófico, puesta en evidencia y resaltada frente al pensamiento de su discípulo, lo cual lo impulsó al intento poco fructuoso por extender la discusión en defensa de la teosofía. Una defensa de su “creencia” y una reafirmación de esta que se refleja en esas críticas a Vincenzi, en donde siempre se recurre o alude en uno u otro momento a la teosofía como solución a los problemas.

Por otra parte, se podría argumentar también que Vincenzi no entró esas veces en una discusión ni respondió a su maestro precisamente, debido a que su postura y sus argumentos seguían cayendo en los mismos problemas aquí estudiados: Un monólogo sordo que Vincenzi

---

<sup>33</sup> Vincenzi comienza la segunda serie de Mis primeros ensayos (1916) señalando lo mal escrito que es su texto cuestión señalada de alguna manera en las cartas de Brenes Mesén que acompañan la obra.

reconoció y ante el cual calló con resignación. Problema exacerbado aún más quizás por el inicio de la etapa final o religiosa<sup>77</sup> del pensamiento “brenesmesianico” ya para la época de estas críticas, nuevamente evidente en su constante referencia explícita o implícita, pero, en todo caso, acrítica de la teosofía como solución a todo problema. Vincenzi habría intentado ya dialogar con su maestro, pero consiente de la futilidad del caso, opto por “el diálogo consigo mismo”, no traicionando en ello su disposición filosófica.

Aun con todo esto, se debe decir que las discusiones generadas a partir de esas obras y críticas “brenesmesianicas” a las mismas podrían ser de posible interés para otros eventuales investigadores. Los textos como tales se caracterizan por ser artículos breves publicados en su mayoría en el *Repertorio Americano*<sup>78</sup>, dentro de los cuales se tratan no solo temas filosóficos cercanos a lo aquí trabajado, sino también cuestiones tan variadas como el Arielismo y las distintas lecturas de los pensadores frente a este fenómeno, tanto así como tecnicidades matemáticas y geométricas en su relación con la filosofía y la teosofía.

Para efectos de esta investigación, rescatables de entre estos textos son las observaciones brenesmesianicas sobre sistematización en los escritos vincenciazos y juicios más atinentes a las

77

Siguiendo la nomenclatura de María Eugenia Dengo.

78

Brenes Mesén, R. (1923). Acerca de algunos trabajos del señor Vincenzi. *Repertorio Americano*. 5(23), 302-303.Brenes Mesén, R. (1923). Objeciones a un ensayo de autocrítica de Moisés Vincenzi. *Repertorio Americano*. 5(26), 345-347.Brenes Mesén, R. (1923). Objeciones a un ensayo de autocrítica de Moisés Vincenzi. *Repertorio Americano*. 5(27), 360-361.Brenes Mesén, R. (1927). Reparos a los apuntes para una geometría del porvenir por Moisés Vincenzi. *Repertorio Americano*. 15(6), 95-96.Brenes Mesén, R. ([1941]1957). Respuesta al discurso de recepción del señor Moisés Vincenzi en la Academia Costarricense de la Lengua. *Brecha*. 1(10), 5-8.

cuestiones personales como el carácter “dionisiaco” de Vincenzi<sup>34</sup>. Sobre esto, el artículo dividido en dos entregas e intitulado *Objeciones a un ensayo de autocrítica de Moisés Vincenzi* (1923), asesta un duro golpe y deja muy en mal las secciones que critica del primer intento de un trabajo sistemático por parte de Vincenzi. Concretamente, Brenes Mesén critica la sección sobre la “autocrítica” presente en la obra temprana intitulada *Principios de la crítica filosófica* (Vincenzi, 1920).

Brenes Mesén (1923) le demuestra ahí numerosas incoherencias argumentativas y formales, señalando en general “(...) esa precipitación de juicio, esa falta de sereno equilibrio que es característica de la producción filosófica del señor Vincenzi. Quiero decir que el señor Vincenzi procede por impulsos filosóficos (...) Como lo diría Nietzsche, no es un apolíneo, es un dionisiaco” (p. 360). El propio Vincenzi se declara inconforme y en conflicto con la sistematización a lo largo de su obra. No solo en términos teóricos según se desarrolló antes, sino también en reconocimiento de su “carácter rebelde” según sus propias palabras, más presto a juicios espontáneos expuestos en aforismos. Así, justamente son estas las obras más rescatables y en las que el autor se muestra más original.

Por último, cabe mencionar la respuesta al discurso de recepción del señor Don Moisés Vincenzi a la academia, escrito en 1941 en ocasión de dicho evento<sup>35</sup>. Último texto (del que se tiene noticia) publicado y dedicado por Brenes Mesén a Vincenzi antes de su muerte. En él, entre

---

<sup>34</sup> Aparte del ya mencionado incidente y expulsión de la Escuela Normal de Heredia, Vincenzi participó también de un “asunto de armas” en un altercado político en San José, como el mismo lo recuerda. A lo cual se unen las muchas anécdotas de sus viajes internacionales efectuados en todas las ocasiones de manera impulsiva y sin que la ausencia de dinero lo hiciese dudar. Este carácter reflejado en varios momentos de su biografía es lo que Brenes Mesén acusa también como presente en términos de su obra y elaboración filosófica.

<sup>35</sup> Publicado solo hasta 1957: Brenes Mesén, R. ([1941]1957). Respuesta al discurso de recepción del señor Moisés Vincenzi en la Academia Costarricense de la Lengua. *Brecha*. 1(10):5-8, junio, 1957.

otras cosas, el autor critica el tratamiento poco riguroso y académico de la fenomenología por parte de Vincenzi en su tratado *La nueva razón* (1932). La crítica es justa, Vincenzi no va los textos originales y se vale de una sola fuente para dar cuenta de múltiples fenomenólogos y sus ideas. Por otra parte, el texto tiene el mérito de ser la primera obra costarricense dedicada estrictamente al estudio de la filosofía alemana de la época y la fenomenología<sup>36</sup>. Mientras que, por el contrario, tanto en su mismo artículo de crítica a Vincenzi (p. 8) como en otras obras, Brenes Mesén apuntaba con su característica vaguedad, a paralelos entre pensadores como Husserl y Heidegger con la teosofía.

A todo esto, es rescatables en todo caso que el texto cierra con frases conciliatorias que cuando menos reconocen la labor única de Vincenzi en el país y que, irónicamente, reflejan de alguna manera la propia actitud de Brenes Mesén para con el pensamiento de su ya para entonces maduro discípulo: “Señor, habéis consagrado vuestras energías al cultivo de la Filosofía en una época y en un sitio sordos ante la profundidad de esa voz” (1957, p, 9). Traer a colación estos últimos textos e ideas es importante, ya que, si bien presentan cierta desviación de los ejes aquí trabajados, se relacionan de manera general con el tema en tanto demuestran ese carácter plurívoco que puede surgir de intercambio dialógico, aun cuando una de las voces tienda a lo monológico. Tanto los temas desarrollados a profundidad, como también los mencionados en estas últimas páginas podrían dar para infinidad de otras reflexiones, de lo cual se sigue el hecho de que estas mismas reflexiones aquí realizadas no se pretenden como definitivas respecto de estos autores sino meras líneas de un diálogo inacabado e inacabable.

---

<sup>36</sup> De hecho, a pesar de las carencias mencionadas por Brenes Mesen es sumamente loable el hecho de que Vincenzi estaba trabajando el pensamiento de Heidegger y *Ser y Tiempo* en 1932 a tan solo 6 años de su publicación de la obra. Esto considerando que pasarían años antes de que se trataran temas de filosofía de manera tan actualizada en el país.

## Referencias

### Fuentes primarias

Brenes, R. (1917). *Metafísica de la materia*. Imprenta Lehmann.

Brenes, R. (1921). *El misticismo como instrumento de investigación de la verdad*. Repertorio Americano Biblioteca.

Vincenzi, M. (1915). *Mis primeros ensayos. Prueba de una filosofía personal*. Editorial El Pueblo.

Vincenzi, M. (1916). *Mis primeros ensayos. Prueba de una filosofía personal. Segunda serie*. Imprenta Lehmann.

Vincenzi, M. (1917). *Mis primeros ensayos. Prueba de una filosofía personal. Tercera serie*. Imprenta Lehmann.

Vincenzi, M. (1918). *Principios de crítica. Roberto Brenes Mesén y sus obras*. Imprenta Minerva.

Vincenzi, M. (1928). *Principios de crítica filosófica*. Livre libre.

Vincenzi, M. (1930). *Mi segunda dimensión (tercera edición)*. Imprenta Gutenberg.

Vincenzi, M. (1932). *La Nueva razón*. Imprenta Nacional.

Vincenzi, M. (1929). *Preceptos*. Imprenta la tribuna.

Vincenzi, M. (1941). *El conocimiento*. Imprenta nacional.

Vincenzi, M. (1961). *El hombre y el cosmos síntesis de una filosofía*. Editorial Antonio Lehmann.

## Fuentes secundarias

Bonilla, A. (1984). Historia de la literatura costarricense. Studium.

Brenes, R. (1911) El canto de las horas. Alsina Editor.

Chamorro, F. (1987). Acercamientos a la obra de Roberto Brenes Mesén. *Revista Iberoamericana*.  
*LIII* (138-139), 95-119.

Chamorro, F. (2001). El caballero de la enseña escarlata. EUNA.

Cordero, R. (2019). Moisés Vincenzi. Editorial Universidad Estatal a Distancia.

Dengo, M, E. (1959). En el pensamiento de Roberto Brenes Mesén. [Tesis de licenciatura]  
 Universidad de Costa Rica.

Dengo, M. (2002). Roberto Brenes Mesén. Editorial Universidad Estatal a Distancia.

Dengo de Vargas, M. (1959). El sentido de la filosofía según Roberto Brenes Mesén. *Actas del  
 XXIII Congreso Internacional de Americanistas*. III, 37-46.

Gadamer, H. (1998). Verdad y método II. Ediciones Sígueme.

Gallego, S. (2006). Platón y la Palabra: Del monologo retorico al diálogo filosófico. *A pante Rei*  
 (44), 1-11. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/gallego44.pdf>.

Kant, I. (1997). Critica de la Razón Pura. Ediciones Santillana.

Mora Rodríguez, A. (1999). En los albores de la filosofía costarricense: el debate. Entre Roberto  
 Brenes Mesén, Carlos Gagini y. Moisés Vincenzi (1916-1919). *Revista de filosofía de la  
 Universidad de Costa Rica*. XXXVII (93), 421-428.

- Mora Burgos, G. (1999). Roberto Brenes Mesén: mito y realidad. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XXXVII (93), 413-420.
- Mora Burgos, G. (2002) La Crítica de Roberto Brenes Mesén a la Filosofía. *InterSedes: Revista de las Sedes Regionales*, III (4), 7-16.
- Láscaris, C. (1984). Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica. *Stvdivm generale costarricense*.
- Piedra, R. (1976). De la Libertad a la metafísica según Moisés Vincenzi. [Tesis de licenciatura] Universidad de Costa Rica.
- Platón. (1985). Diálogos I. Editorial Gredos.
- Platón. (1988). Diálogos V. Editorial Gredos.
- Platón (1992). Diálogos II. Editorial Gredos.
- Rodríguez Cascante, F. (2016). Imaginarios Utópicos: Filosofía y literatura disidentes en Costa Rica (1904-1954). Editorial de la Universidad de Costa Rica.

### **Fuentes de consulta**

- Beltrán, E. (2015). Un estudio acerca del cambio y el movimiento, a partir del pensamiento de Moisés Vincenzi. *Revista Humanidades*. 5(2), 1-22.
- Blavatsky, H. (1994). La Doctrina Secreta. Torno I. Editorial Kier.
- Brenes, R. (1923). Acerca de algunos trabajos del señor Vincenzi. *Repertorio Americano*. 5(23), 302-303.
- Brenes, R. (1923). Objeciones a un ensayo de autocrítica de Moisés Vincenzi. *Repertorio*

- Americano*. 5(26), 345-347.
- Brenes, R. (1923). Objeciones a un ensayo de autocrítica de Moisés Vincenzi. *Repertorio Americano*. 5(27), 360-361.
- Brenes, R. (1927). Reparos a los apuntes para una geometría del porvenir por Moisés Vincenzi. *Repertorio Americano*. 15(6), 95-96.
- Brenes, R. ([1941]1957). Respuesta al discurso de recepción del señor Moisés Vincenzi en la Academia Costarricense de la Lengua. *Brecha*. 1(10), 5-8.
- Gallini, C. (1918). La ciencia y la metafísica. Falcó y Borrás Editores.
- Quesada, Á. (1988). La voz desgarrada: La crisis del discurso oligárquico y la narrativa costarricense 1917 - 1919. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Grondin, J. (2004). El legado de Gadamer. Universidad de Granada.
- Vincenzi, M. (1943). Vida, arte y filosofía. Editorial Lehmann.
- Vincenzi, M. (1947). Las cumbres desoladas. Imprenta Española.
- Vlastos, G. (1982). The Socratic Elenchus. *The Journal of Philosophy*. 79(11), 711–14.

### **José Alberto Soto: Hacia una metafísica de la persona**

*Bphil.* Hannia Vega Garita.

*“(...) ahí donde los hombres mismos reconozcan su propia condición de personas, la respeten y la promuevan libre e históricamente en su singularidad, de modo que se pueda manifestar toda la fuerza del principio: “Todo lo que existe es persona o perteneciente a la persona.”*



JOSÉ ALBERTO SOTO BADILLA

Hacia un concepto de persona

### Introducción

José Alberto Soto Badilla, nacido el 15 de mayo de 1945, es un filósofo costarricense egresado de la Universidad de Costa Rica, obtuvo su licenciatura en filosofía en el año 1964. Posteriormente, en 1967 optó por un doctorado en la Universidad de Génova, Italia. Durante los años de 1969 y 1972 realizó estudios postdoctorales en Alemania, estudiando el idealismo alemán. En 1973 regresó a la Universidad de Costa Rica como decano de la Facultad de Letras, donde impartió cursos sobre Antropología filosófica e Idealismo alemán. Falleció en junio de 1989.

Sus pasos iniciales por la Universidad de Costa Rica imprimieron en él ideas a las cuales se dedicaría el resto de su vida. En 1964, por medio del filósofo Constantino Láscaris, conoció a Michel Sciacca, quien será su maestro y tutor de tesis, lo acercó al estudio de la Filosofía de la Integralidad propuesta por Sciacca, de ahí surgió su obra *Hacia un concepto de persona* (1986), donde pretende mostrar el concepto de persona al que se dirige la concepción metafísica elaborada en la Filosofía de la Integralidad. Sciacca fue gran estudioso de la filosofía de Antonio Rosmini de

82

Esta información biográfica de José Alberto Soto se obtuvo de una conversación con su esposa Amalia Bernardini, quien es filósofa y fue docente en la Universidad de Costa Rica. ahí, Soto se interesó también en investigar este filósofo y sus críticas hacia el idealismo alemán, posteriormente, redactó el libro *Antonio Rosmini: Crítica del idealismo trascendental* (1982).

Soto (1986) fue influenciado por el ambiente académico de la época de los sesenta en la Escuela de Filosofía de aquel entonces, fue asistente y estudiante de Constantino Láscaris, de ahí la influencia de este filósofo en sus ideas relacionadas con la antropología y la formación educativa.

Estas ideas lo llevaron a acercarse a la filosofía sciacciana de la integralidad y, posteriormente, a Rosmini y el idealismo alemán. Además, es importante destacar su producción filosófica respecto a la filosofía de la educación y la pedagogía, donde, junto a su esposa Amalia Bernardini, también filósofa, investigaban las raíces fundamentales de la pedagogía tal y como se conocía en su época, asimismo, buscaban manifestar la necesidad de una educación más integral.

El centro de sus investigaciones es la persona propiamente, la relevancia y la centralidad de esta se encuentra en todo, su profundo interés de proponer una metafísica de la persona. Al acercarse a este autor, se muestran similitudes con el personalismo, a pesar de que Soto no se identificó como un personalista, hay características como la centralidad de la persona en su propuesta, el acercamiento al cristianismo y su interés de una educación integral que tenga a la persona como centro.

Durante sus investigaciones, se une a la crítica de Rosmini (1982), la idea de que en el idealismo trascendental no existe la noción de persona y se dedica a estudiar la Filosofía de la Integralidad. Sin embargo, el acercamiento a este filósofo costarricense no se trata únicamente de una reproducción de su propuesta filosófica, sino de un abordaje crítico de sus propuestas e ideas, se trata de encontrar la voz de José Alberto Soto en sus textos y analizar las posibilidades de su propuesta de una metafísica de la persona.

Cabe señalar que en esta investigación no se trata de deslegitimar la persona o las ideas del personalismo sobre la importancia de la persona, pero se intenta evidenciar que las críticas realizadas al idealismo trascendental no se superan con la propuesta personalista de Rosmini, Sciacca y Soto, sino que finalmente incurren en las mismas cuestiones que critican a los idealistas trascendentales.

## Capítulo 1. Personalismo en José Alberto Soto

La idea central del proyecto filosófico de José Alberto Soto es la centralidad de la persona en todos los ámbitos, tanto así, que se propone establecer una metafísica de la persona. Al acercarse a su propuesta filosófica se pueden rastrear características presentes que lo acercan al personalismo de cristiano e incluso existencialista, por lo cual, antes de realizar un recorrido por la propuesta de Soto, es importante esclarecer en qué sentido se considera personalista y por qué esto va a permitir comprender los fundamentos de su filosofía, para así abordar su crítica al idealismo alemán y su metafísica de la persona.

### a. Personalismo

El personalismo se considera como una corriente filosófica centrada en la persona, surge en un período específico respondiendo a un contexto, según Burgos (2013), en el Siglo XX (1930-1970), en un período entre guerras. Así como otras corrientes, el personalismo intenta conciliar dos corrientes que eran dominantes en su época: el individualismo y el colectivismo. Por un lado, el individualismo que se centraba totalmente en la persona como individuo, caía en el egocentrismo, como si la persona fuese un individuo aislado de los otros. Por otro lado, el colectivismo, el cual, centraba el valor de la persona en cuanto formaba parte de un colectivo o un grupo.

Emmanuel Mounier (1905-1955) se considera como uno de los principales representantes de este movimiento, hasta cierto punto, es considerado su fundador. El personalismo, frente al individualismo y el colectivismo, insistía en la importancia de una relación interpersonal, solidaria y en el valor absoluto de cada persona independientemente de sus cualidades:<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> En su texto *El Personalismo* (1949) se refiere a dos tipos de personalismo. El primero es más racional y objetivo donde el modo personal de existir es la más alta forma de existencia. La segunda es más existencial y moralista, se relaciona con vivir la experiencia personal de forma pública sirviendo de ejemplo para otros.

El personalismo designa, por una parte, el movimiento histórico de reflexión filosófica y de acción centrado en la defensa de los valores personales. Por otra parte, se refiere a la concepción específica de la persona, su naturaleza y sus posibilidades, que sustentan los pensadores del grupo *Esprit* y, muy especialmente, su animador y máximo representante, Emmanuel Mounier. (González, 2010, pág. 98)

A este movimiento iniciado por Mounier se unieron otros pensadores que concordaban con sus ideas, encontraban problemas y respuestas similares a las que planteaba el movimiento personalista desde diferentes vertientes: marxista, de corte más clásico, existencialista, entre otras; él se adhiere a la última. La primacía de la persona es el núcleo de significación sobre el cual gira el pensamiento personalista. La adición de tantos pensadores desde distintos enfoques propagó el movimiento de forma poderosa y creativa, por ejemplo, Scheler desde una fenomenología realista, Buber desde el judaísmo y desde distintas regiones de Europa, donde pensadores italianos, franceses, alemanes, polacos y españoles se unían a esta corriente personalista. Dicha expansión permitió darle potencialidad al movimiento y distintos matices.

La cualidad más importante de una persona no es su inteligencia, sino su voluntad y su corazón, hay una relevancia filosófica del amor y existe una primacía de la acción.<sup>38</sup> Asimismo, hay una recuperación de la corporeidad como dimensión importante de la persona, el cuerpo es parte de la persona, no solo en cuanto le permite comunicarse con el mundo exterior, sino porque posee rasgos que son subjetivos y personales.

---

<sup>38</sup> Aquí se puede rastrear la influencia del cristianismo en el pensamiento personalista, donde se introducen valores como el amor, la solidaridad y la importancia de que las acciones en torno a estos valores.

El personalismo propone una visión trascendental de la vida inspirada culturalmente en la tradición judeocristiana, lo cual, se puede identificar en algunos de sus postulados o pensadores específicos, pero siempre se ubica dentro del marco filosófico. La filosofía personalista considera que la filosofía moderna ha conducido a errores como el idealismo, pero ha aportado novedades antropológicas como la subjetividad, la conciencia, el yo o la reivindicación de la libertad. A pesar de que el personalismo es un movimiento del siglo XX, se puede rastrear filósofos en el siglo XVIII discutiendo con el idealismo directamente, como una de las principales influencias de José Alberto Soto, Antonio Rosmini.

El personalismo manifiesta una metafísica de la persona afirmando que el ser humano no puede reducirse a un individuo de la especie, puesto que cada persona es única e irrepetible. En cuanto a la ética y la moral, retoma la tesis kantiana de que las personas son fines y no medios, volviendo a la característica de que las personas son diferentes de las cosas y tienen un grado mayor de importancia, pues el principio es la persona.

Cuando se realiza una lectura del pensamiento de José Alberto Soto, se puede rastrear estas nociones personalistas, pues su filosofía toma como núcleo la persona, su crítica al idealismo alemán se relaciona con la ausencia de persona en este pensamiento, es decir, considera que el yo empírico queda subsumido dentro del yo trascendental como un momento de este, el cual, se disipa después. Soto, al igual que Rosmini, quiere mover la razón como principio de la metafísica y colocar la persona. Sin embargo, la posibilidad de proponer tal metafísica necesita un análisis más cuidadoso de sus posibilidades.

#### **b. Crítica al idealismo trascendental**

José Alberto Soto realizó estudios postdoctorales en la Universidad de Mainz (Alemania), donde se dedicó a estudiar el idealismo trascendental a la luz del pensamiento de Antonio Rosmini (1797- 1855). Rosmini escribió una crítica al idealismo trascendental en su obra *Nuovo saggio sull'origine delle idee. Vol. III* (1934). La crítica planteada se relaciona con el *a priori* establecido por Kant, Fichte, Schelling y Hegel.

Soto (1986) menciona que para Rosmini el *a priori* corresponde al conocimiento que se presente no en la causa eficiente u otra causa de la cosa sobre la cual se razona sino, en la *causa formal del conocimiento* o de la razón, o que de ella se deduce; siendo el *primer hecho*, anterior a todos los demás en el orden del conocimiento *a priori*, en este sentido, es necesario y universal.<sup>39</sup>

Esta definición brindada por Rosmini sobre el *a priori* es fundamental para entender la crítica a los filósofos del idealismo trascendental. Cuando se trata de ubicar el *a priori*, el razonamiento debe ser sobre el ser universal específicamente sin introducir otros elementos. Se llama *a priori* porque es lo primero y es independiente de lo demás. Antes de referirse al razonamiento puro de la intuición de una idea pura y a dónde conduce, según Rosmini, primero hay que confirmar y defender esta idea de ser el punto de partida de las demás ideas del conocimiento humano. Aquí inicia su crítica al idealismo alemán, la cual, se trata brevemente a continuación.

Respecto a Kant critica que caracteriza el *a priori* como necesario y universal, de ahí pasa a referirse al conocimiento. Sin embargo, para Rosmini (1982), estas ideas deben provenir de algo anterior al conocimiento, es decir, ser la causa formal de dicho conocimiento. El error que señala Rosmini es que Kant va a colocar las formas que el espíritu agrega, en la percepción de las cosas

---

<sup>39</sup> Antonio Rosmini menciona a propósito del *a priori* un significado más profundo en *Nuovo saggio sull'origine delle idee. Vol. III* (1934)

sensibles. Además, particularmente su afirmación de que no se puede conocer nada acerca del noúmeno.

Si se puede nombrar el término de noúmeno, significa que se tiene una idea de él, se puede caracterizar diciendo que es universal, existente e inaccesible. Por lo cual, si se estuviese limitado únicamente a la comprensión de los fenómenos no se tendría idea alguna del noúmeno, entonces si se tiene conocimiento alguno de este. Asimismo, según Rosmini (1982), el pensamiento kantiano está partiendo de una subordinación y esto no le permite elevarse al verdadero principio de la filosofía, porque está dejando por fuera parte del conocimiento al excluir los noúmenos de cualquier conocimiento. En ese sentido, Kant no se ocupa de la naturaleza del conocimiento.

Kant da preponderancia a los datos otorgados por los sentidos y poca importancia a los datos brindados por la inteligencia, esto conduce a Rosmini a acusarlo de sensista. Soto (1986) menciona que ambas facultades tienen que estar en igualdad de condiciones y no se puede, arbitrariamente, otorgarle mayor importancia a la capacidad de percibir los fenómenos. Kant se equivoca al no distinguir la facultad de conocimiento humano de los objetos de la misma inteligencia.<sup>40</sup> La llamada filosofía crítica estaría fundada en principios basados sobre una base sensista- materialista que no provee una base sólida, ni de la cual, se puede obtener una buena ontología.

En Rosmini (1982), se puede observar su influencia teológico - cristiana característica en el personalismo, pues en cada crítica a cada filósofo del idealismo trascendental se aborda el tema

---

<sup>40</sup> La primera se refiere a lo contingente y particular, los segundos abordan lo necesario y universal. Los segundos no pueden venir de los primeros porque, según Soto, el efecto no puede ser mayor que la causa.

de Dios.<sup>41</sup> Se pregunta como Kant justifica esta impotencia de la razón, debido a que solo la sensibilidad da al hombre los objetos verdaderos y a los objetos que representan el intelecto y la razón, los cuales son ilusiones por no provenir de la sensibilidad. Para Rosmini, si estas fueran ilusiones no existiría verdaderamente el pensamiento pues falta su condición.<sup>88</sup>

Soto menciona que Kant con sus antinomias quiere mostrar una razón llena de contradicciones, donde el hombre está encerrado en la esfera de la sensibilidad física que le suministra objetos reales, el conocimiento humano termina en los sentidos de la percepción física, en consecuencia, en los sentidos y la materia, coloca también el fin del hombre. La razón está al servicio de los sentidos pues permite conocer mejor los objetos sensibles, unirlos y darnos ciertas reglas para dirigir nuestra conducta respecto a dichos objetos.<sup>42</sup> Sin embargo, defiende el valor de la razón diciendo que estas ideas e ilusiones tienen un fin útil para el hombre mismo.

El error del criticismo, según Rosmini (1982), fue convertir los hechos subjetivos en los objetos del pensamiento. Kant no prestó atención a que en los dos modos del ser (objetivo y subjetivo) el ser es idéntico.<sup>90</sup> Rosmini discute con la idea de encerrar la filosofía en puros abstractismos, aislando de todo lo posible el elemento racional puro, lo cual es fuente de error, porque debe considerarse como un todo en sí mismo, capaz de servir de argumento para una ciencia

---

<sup>41</sup> En el caso de Kant, respecto al tema del espacio en la Estética Trascendental menciona “Cuando yo pienso una idea o espíritu no pienso el espacio... ni siquiera se puede concebir la posibilidad de que Dios solo haya hecho espíritus que piensan cosas espirituales, en este caso, Él no hubiera creado el espacio” (Soto, 1982, p. 100) 88

Kant no lo niega, pero le quita la probabilidad de probar la existencia de los objetos, pero no la posibilidad de existir.

<sup>42</sup> Lo hace al recurrir a ideas como el alma, el mundo y Dios como ficciones útiles para conocer mejor los objetos sensibles y guiarnos en su utilidad. 90

Soto citando a Rosmini: “el ser en el modo objetivo es el que se da a conocer y se da conocer como es, también como subjetivo. Siendo el ser idéntico, el conocimiento es eficaz y verdadero” (Soto, 1982, p. 113)



completa como es la pretensión de Kant. El pensamiento kantiano, en ese sentido, impulsó el desarrollo de la perspectiva trascendental.

En cuanto a Fichte, el cual, coloca como a priori el *Yo*, para Rosmini, cae en el error de confundir el punto de partida del razonamiento y el punto de partida del espíritu humano. El razonamiento no puede partir más que de la conciencia, no se parte del hombre que sabe sino de lo que él advierte o lo que puede saber.<sup>43</sup> El hombre reflexiona el hecho de la propia conciencia y después reflexiona sobre el acto mismo de la reflexión. Soto (1986), continuando la crítica de Rosmini, menciona que, si Fichte hubiese conocido bien el acto de la reflexión, se hubiera dado cuenta de que ningún acto se repliega sobre sí mismo, sino sobre un acto existente que llega a ser su objeto.

Anterior a la reflexión, existe el sentimiento y la intuición que son las bases de todo, una intuición intelectual y un sentimiento corpóreo, dimensiones puestas juntas por la actividad única del espíritu.<sup>44</sup> El estado anterior a la reflexión sobre sí es un estado imposible de observar, es un estado desconocido para nosotros; pero Fichte confunde el no conocer con el no ser. Para Rosmini no es válido considerar el *Yo* como un pensamiento de sí, sino un sentimiento y Fichte no distinguió el pensamiento con el sentimiento.

Cuando se refiere a la crítica de Rosmini al idealismo trascendental Soto (1986) trata a Fichte y a Schelling en el mismo apartado, entonces suele ir de un autor a otro. En su referencia a Schelling, menciona que, a diferencia de Fichte, su punto de partida es un *Yo* de sentimiento que

---

<sup>43</sup> “El orden de lo que se advierte de las reflexiones es inverso al orden de las cosas conocidas directamente.” (Soto, 1982, pp. 119)

<sup>44</sup> Para Rosmini en el acto del espíritu inteligente hay una idea (el objeto intuido es iluminado por la inteligencia) y un sentimiento (acto con el que se percibe un objeto en la conciencia).

surge del *Absoluto*, del cual provienen todas las cosas; cambia el *Yo* por ideal y el *No- Yo* por real, ambos creados por el *Yo Infinito* o *Absoluto*.

La principal crítica a la filosofía schellinguiana radica en dos cuestiones. Primero, la misma crítica que realiza al idealismo trascendental en general, donde se ubica la trascendencia fuera del mundo y de la persona. Schelling incurre en esto al referirse a un *Yo Absoluto* que se encuentra fuera de este mundo creando cosas o entes que tienen una naturaleza distinta de este. Por ejemplo, se critica cómo pueden identificarse lo real y lo ideal en lo *Absoluto*, puesto que son dos cosas de naturaleza distinta, la cuestión de la identidad es el punto por el cual Soto, por medio de Rosmini, critica el idealismo schellinguiano.

Schelling puso el *Absoluto* como realidad en sí, no es realizado por la naturaleza humana, ni procede de la actividad del *Yo* de Fichte, sino que todo viene del *Yo absoluto*, el cual, es fuente de toda actividad y fuerza. Para Schelling no hay necesidad de probar el *Absoluto*, pues se tiene idea de él por medio de la intuición, pero todas las demás cosas si tienen necesidad o provienen de él. El error de Schelling, para Rosmini, es no detenerse ahí, sino avanzar hacia lo incognoscible, pues, en palabras de Rosmini, el hombre que quiere saber lo que no puede se inclina a la imaginación.

De ahí surge su segunda crítica, considera que Schelling incurre en un error al no darse cuenta de que la noción de naturaleza y la de Dios no se pueden confundir ni reducir a una sola, puesto que la noción positiva de naturaleza posee caracteres que entran en contradicción con la noción de Dios, por lo que no se puede atribuir características de la naturaleza a la esencia divina.

Si Dios se identifica con el Universo, no concurda que un dios ilimitado se limite a sí mismo.

Sin embargo,

(...) está parcialmente de acuerdo con Schelling cuando dice que la naturaleza separada de la razón, no es verdaderamente ella, siempre y cuando se entienda como que sin la idea las cosas no se pueden producir, ni pensar ni ser. Para Rosmini lo real y lo esencial son una conjunción y no una identidad como afirma Schelling. (Soto, 1982, pp. 152-153)<sup>45</sup>

Ahora bien, surge la duda de qué sucede con la persona, si al igual que la noción de naturaleza y divinidad no se pueden identificar como una debido a sus características distintas y contrarias. En la persona se encuentra también este problema, si se observa el alma o el espíritu con el cuerpo, que son de naturaleza distinta, se estaría retornando a la dualidad de la cual se quiere escapar, porque el hecho de mencionar que existe una conjunción entre ambas cosas, es decir, que están separadas, no se mezclan, una a la par de la otra, en una copresencia como va a indicar más adelante Soto.

La reflexión de Soto (1986) respecto a elevar el principio de la metafísica al noúmeno muestra que para el hombre el espíritu humano es algo pequeño, por esto, se busca algo más grande y fuera de él que pueda contener todo. Considera que, así como desde la materia se eleva al espíritu, se debe partir desde el espíritu humano para llegar a Dios, lo Absoluto o Infinito. Acá se puede mostrar un punto de encuentro con la filosofía de Schelling, el cual considera que hay un tránsito de la naturaleza hacia el espíritu, mas se separa de él, al mencionar que acudir a un principio de la metafísica trascendental incurre en el error de referirse a algo que no se puede comprender, recurriendo a la imaginación para justificarlo. Esta crítica se debe probablemente porque el

---

<sup>45</sup> Rosmini no le acepta a Schelling poner el absoluto en el punto de indiferencia de los opuestos, por falta de solidez y porque considera que si existiese tal punto no sería ni real ni ideal, entonces sería imperfecto.

pensamiento posterior de Schelling se acerca al misticismo. Por esto, considera que el *Absoluto* de Schelling, tampoco podía ser el punto de partida de la metafísica o del conocimiento.

Además, es importante realizar una distinción entre los niveles de conocimiento y los niveles de los entes reales, pues según Rosmini, “en nuestra mente no están los objetos reales, sino más bien están sus conocimientos” (Soto, 1982, p. 131). Para Rosmini estos pensadores no reconocen ningún ser anterior a la conciencia, anterior a ella, solo ponen la nada, confunden el conocer con el ser, primero ponen el pensamiento antes que el ser. Asimismo, hay un abuso de abstracción mediante el cual los filósofos idealistas aíslan el pensamiento reflexivo del hombre y toman este pensamiento aislado como si fuera el hombre en cuerpo y espíritu.

Rosmini no acepta que Schelling considere que el universo sea causa de sí mismo y de todo (visión panteísta), pues su idea de Dios es distinta, es una visión cristiana donde este se diferencia de su creación. Tampoco acepta que el *Absoluto* sea una abstracción donde él considera que no queda nada, al quitarle todos los elementos para llegar a lo más puro, por así decirlo, no queda nada. Para Rosmini, el abuso de la abstracción es la principal fuente del pensamiento schellinguiano, como de todas las filosofías alemanas y, por lo tanto, considera que continúa permaneciendo la insuperable dualidad kantiana.

Finalmente, respecto a Hegel, menciona que tenía la intención de formar, a partir de la doctrina de la idea absoluta de Schelling, una ciencia apta para ser enseñada metódicamente. La diferencia que encuentra entre estos dos filósofos es que Hegel no parte de la intuición del absoluto. El error que Rosmini critica a Hegel es pretender encontrar la identidad de lo ideal y de lo real, de la cual, surge cada cosa; también confundir el verbo con la idea y tratarlas como lo mismo. No se puede confundir el modo ideal del ser con el real.

La dialéctica es el movimiento del concepto, pero este es el espíritu humano. Así el concepto al que se le atribuyen las operaciones del espíritu gradualmente llega a ser espíritu y se metamorfiza en Dios, el universo, todo. Rosmini objeta a Hegel confundir inmediatez (definido por Soto como aquel primer momento lógico inmediato, el ser puro sin determinaciones) con indeterminación. La inmediatez no puede ponerse por sí misma porque es un concepto relativo a lo inmediato, una relación del ente a lo mediato, por lo cual, no puede ser primer momento lógico ni constituirlo. No se puede tomar como primer momento lógico una cualidad (en lugar del ente mismo) haciéndola pasar por ente, una cualidad que se puede aplicar a múltiples sujetos.

Desde el campo teológico- cristiano, Rosmini cree refutar a Hegel al apoyarse en el principio de la creación para hablar del paso de la nada al ser:

La cristiana filosofía no sostiene jamás que el ser proceda de la nada; mucho menos que la nada sea el sujeto que llega a ser un ente, de donde, como pretende Hegel, se puede concluir que la nada y el ser son lo mismo. La cristiana filosofía, admite más bien, la creación de la nada. (Soto, 1982, p. 184)

Pero no en el sentido de Hegel quien hace de la Nada un ente.

Acá se empieza a marcar la línea que va a seguir Michele F. Sciacca y José Alberto Soto al proponer una metafísica del hombre, pues al igual que Rosmini, consideran que el punto de partida va a ser el hombre, no la naturaleza, y este se va a encaminar o elevar hacia Dios. Como se observará en el siguiente apartado, la parte teológica- cristiana resulta fundamental en la propuesta metafísica de estos autores, pues el hombre no surge de la nada, sino que Dios lo crea a él y a la naturaleza, pero solo el hombre como persona puede trascender a Dios.

### c. Metafísica de la persona

Estas líneas trazadas por Rosmini permiten fundamentar la metafísica de la persona propuesta por Sciacca y sostenida por Soto, posteriormente. Michele F. Sciacca fue influenciado por el idealismo neohegeliano los primeros años de su vida, también por el actualismo de Giovanni Gentile (1875- 1944)<sup>46</sup>. Al sentirse insatisfecho con estas tradiciones regresó a los clásicos como Platón y San Agustín, su lectura de estos dos filósofos influye en su formulación de una filosofía de la integralidad. Sciacca va a plantear que para él “el hombre existe como ente espiritual finito, orientado hacia el infinito por la presencia interior del ser. Por consiguiente, pensar en un testimonio de la existencia de Dios” (Soto, 1986, p. 29)

En sus reflexiones filosóficas el hombre y su parte espiritual son fundamentales, el hombre pregunta y se da respuesta por sí mismo o si al preguntarse recibe la respuesta de Dios en su interioridad, es una cuestión que se propuso resolver filosóficamente y probar qué problema y solución son intrínsecos de su misma estructura ontológica, pues “El razonamiento sobre Dios es razonamiento sobre el hombre y por esto la teología se resuelve con la antropología” (Soto, 1986, p. 31)

Así Sciacca introduce la filosofía del hombre, en la cual, según Soto (1986), el hombre es ontológico (al ser que es el acto primero) y su estructura consiste en la apertura del ser de su existencia concreta, hacia el Ser que lo trasciende. Se da un descenso del idealismo al espiritualismo y de este al hombre concreto y al espíritu personal. Tanto para Sciacca como para

---

<sup>46</sup> El punto central de su especulación es que “no hay nada que pueda anteponerse al pensamiento: el objeto se convierte en el sujeto”. También el principio de que: “el pensamiento no es considerado como objeto, pensamiento pensado, sino como pensamiento pensante, pensamiento en acto: autoconcepto.” Son identificados así el ser y el pensamiento y la filosofía no es un grado del Espíritu, sino todo el Espíritu. De modo que el contenido del pensamiento queda absorbido en el pensar en acto. “Pensar es obrar”. Para Gentile el objeto es abstracto si no se objetivase, si de acto no se traduce en hecho, de sujeto pensante en sujeto pensado. (Soto, 1986, p. 39)

Soto, la filosofía es reflexión sobre la vida espiritual en su concreción existencial, esto es, encarnada y viviente en el mundo.

Filosofar es interrogación del hombre sobre el hombre, no tiene que ver con preguntarse por qué las cosas son como son, sino que traslada la pregunta a quién soy yo como viviente, pensante y queriente en un mundo de entes reales, del cual depende, pero que también depende de ese hombre en cuanto posee sentimiento sensitivo, intelectual y volitivo. No se parte del conocimiento de las cosas, sino de la idea del ser.

Sciacca, según Soto (1986), se separa del actualismo porque considera que todo lo real se resuelve en el acto del pensamiento y para él no tiene sentido, porque la conciencia del objeto es tal, si este no se reduce al acto de la conciencia como tal. En el actualismo al igual que para el idealismo no hay espacio para construir una ontología que funcione como fundamento para una metafísica del hombre. Sin embargo, los personalistas parten con un argumento tomado del creacionismo, algo que también puede ser criticable, pues parten de la fe.

Para el actualismo:

(...) el Yo incluye los sujetos empíricos en el sentido de que dialécticamente se realiza en ellos (conversión de logos abstracto al logos concreto), pero incluirlos no significa afirmar sus personalidades; al contrario, los destruye porque el proceso de circularidad del Espíritu abstracto es siempre actuación suya y no de los sujetos empíricos.” Y así, “los anula y con ellos la personalidad, que tiene solo un significado si se entiende como personalidad del sujeto individual en su concreción. (Soto, 1986, p. 42)

El hombre real, de carne y hueso, desaparece en el ciclo dialéctico del *Yo Trascendental*, se convierte en un momento de su auto-realización. Esto es lo que lo Sciacca, Rosmini y Soto le

critican fuertemente al idealismo trascendental, pues la noción de persona se pierde, cada persona individual con su propia personalidad no tiene relevancia y queda por fuera la complejidad de la multiplicidad de personalidades y la realización propia que tiene cada persona, pues no todos operan de idéntica forma.

Respecto a la autoconciencia, continúa Soto (1986), el idealismo la ha identificado con la conciencia que tiene el espíritu de ser actividad creadora, con esto, niega sus intenciones, la autoconciencia misma y la actividad espiritual, entiendo ahora, como “el conocimiento que tiene de sí cada sujeto en su singularidad como conciencia de sus posibilidades y de sus límites” (Soto, 1986, p. 43), esto va a permitir reintegrar la validez de la persona y de su responsabilidad, haciendo posible, el derecho de hablar de una moral.

De este modo, Sciacca se aleja del idealismo neohegeliano y se plantea como objetivo buscar nuevas fuentes que estudien al hombre concreto y permitan fundarlo teóricamente en su condición de persona. Dentro de este recorrido, tuvo un período de espiritualismo cristiano, pero quería que su propuesta no se quedara en el plano cristiano, sino que quería demostrarla teóricamente y adquirir un principio que fuese adquirido y válido para una fundamentación metafísica<sup>47</sup>.

Para la cual, introduce la *idea del ser* para deducir racionalmente la aspiración sobre lo trascendente y a lo sobrenatural. La filosofía viene a ser vista como “la específica función de racionalidad problematizante y demostrativa con un contenido propio, la temática ontológica, independiente de la Revelación, aunque si abierta y orientada hacia ella... es filosofía de la trascendencia teológica racionalmente fundada.” (Soto, 1986, p.48) Esta propuesta metafísica no

---

<sup>47</sup> Sciacca no se aleja del cristianismo, sino que quiere poner de acuerdo su cultura de moderno con su fe religiosa.



se va a distanciar del cristianismo, como se va a mostrar a lo largo de esta sección, se apropia de ciertas cuestiones como la trascendencia y la inmortalidad del alma.

La propuesta filosófica de Sciacca y Soto caracteriza a la filosofía como tendiente a la trascendencia, relacionada a la influencia agustiniana y rosminiana en ambos filósofos, pero dicha trascendencia no es algo exterior al hombre, sino que, en palabras de Soto (1986), se encuentra *in interiore homine*, donde este no es una presencia pasiva, sino que actúa como fundante de la inteligencia y su dimensión metafísica, así para Soto (1986):

La personalidad de la filosofía, así concebida, es también filosofía de la persona, es decir, afirmación de la persona en la trascendencia de la verdad, que la funda: existir y pensar (como también querer y sentir) es una implícita búsqueda de Dios. (Soto, 1986, p. 49)

De esta forma inicia su camino a la Filosofía de la Integralidad tomando a la persona como fundamento y principio metafísico. Además, de ahí le permite referirse a la existencia de Dios y a la inmortalidad del alma, desarrolla una dialéctica de la copresencia y la implicación, provoca una ruptura con el historicismo, pero reivindica todo lo concreto de la historia y la integralidad de la existencia humana.<sup>48</sup>

En el pensamiento desarrollado por la Filosofía de la Integralidad, el objetivo es el ser y la dialéctica de sus formas, las relaciones entre lo finito y lo infinito se van a dar mediadas por la dialéctica de implicación y la copresencia. Dicha dialéctica se refiere a que dos elementos que son de distinta naturaleza pueden subsistir uno a la par del otro, sin anularse, uno implica al otro y, por

---

<sup>48</sup> Soto (1986) considera que la historia es siempre historia personal, de una persona libre, que desde su voluntad libre genera su tiempo que no concluye al nivel de lo histórico, sino que se proyecta con todo su sentido personal hacia el tiempo de la libertad de escogimiento, que es correspondiente a la historia vertical de cada hombre y que tiende a un futuro eterno, el cual, viene a ser el cumplimiento total de la persona a un nivel extramundano, o transhistórico.

esto, ambos elementos van a permanecer en una copresencia, sin anularse. De cierta forma, es una síntesis de ambos, pero no fusionándose uno con otro, sino permaneciendo uno al lado del otro.

No pueden ser identidad dos elementos que poseen distinta naturaleza, crítica que se le hace a Schelling por parte de estos autores. Todos los seres son diferentes, sin embargo, todos participan del ser, a pesar de que cada uno busca su propio ser

#### **d. Hacia un nuevo concepto de persona**

Soto (1986) se acercó a temas de la filosofía clásica y moderna esto lo condujo por el mismo camino que atravesaron Sciacca y Rosmini, interiorizó su pensamiento y lo adoptó como suyo. A pesar de que Soto no se declara a sí mismo como personalista, el estudio de sus ideas y sus influencias han permitido caracterizar su pensamiento filosófico como personalista. Se observa la persona como centro o núcleo de su pensamiento, su acercamiento al cristianismo y su idea de formular una metafísica que tenga como punto de partida la persona.

Rosmini, Sciacca y Soto realizan una filosofía de la persona, que posteriormente, Sciacca llamará filosofía de la integralidad, donde existe una dialéctica de copresencia que permite integrar dos sustancias de distinta naturaleza, coexistiendo una a la par de la otra sin anularse. Al realizar una lectura de los textos de estos tres filósofos, debido a que, al acercarse a José Alberto Soto, hay de forma inmediata un acercamiento a Sciacca y Rosmini, se evidencia su primer acercamiento al idealismo y su simpatía con este en un inicio.

Sin embargo, conforme se adentran en dicha tradición, encuentran puntos que no logran conciliar con sus creencias o ideas y toman distancia de este. Si bien es cierto, el idealismo trascendental no toma distancia completa de la idea de Dios, puesto que está presente de una u otra forma, cada filósofo trascendentalista incorporó a Dios de alguna forma en su propuesta filosófica,

no tiene un papel central ni tampoco se considera el creador de lo existente, cuestión que les trajo acusaciones de ateísmo como en el caso de Kant o Fichte.

Al querer fundamentar una propuesta filosófico- cristiana de forma teórica echan mano de todos estos argumentos cristianos y acusan a los idealistas trascendentales de ubicarse desde un plano trascendental, creando separación como es el caso de Kant o identificando ambos como es el caso de Schelling. Sin embargo, si se analizan sus propuestas, al recurrir a argumentos del cristianismo y a Dios como creador del todo, se puede señalar que el Dios del cristianismo también es trascendental y se ubica afuera de este mundo, puesto que ellos no concilian con una idea panteísta de la naturaleza como la que propone Schelling.

Su argumento para defender la existencia de Dios es la propia existencia del hombre como testimonio y prueba irrefutable, pero no es una prueba para alguien que no es cristiano, no se puede comprobar la existencia de tal dios, además, es uno que está afuera, no es de la misma naturaleza humana ni participa de las acciones de este mundo, sino que es omnipresente, entonces se está retornando nuevamente a recurrir a una idea trascendental para justificar un principio metafísico.

Además, en ciertas partes Soto (1986) se refiere a establecer una metafísica que tenga como fundamento la persona pero, por otro lado, critica el idealismo trascendental porque considera que cada persona queda difuminada en un *Yo trascendental*, entonces la pregunta que surge es a qué se refiere con persona, Soto menciona que la persona es el sujeto espiritual, conjunto de animalidad y espíritu. Pero, al establecer la persona como fundamento o base de una metafísica debe referirse a un concepto de persona universal, es decir, de igual forma todas las personas se van a difuminar en ese concepto de persona que es el fundamento de su metafísica, pues solo hay un principio no dos, tres... Por lo cual, a fin de cuentas, estos filósofos se tropiezan con las mismas críticas que realizan al idealismo trascendental.

No se trata aquí de deslegitimar la persona o las ideas del personalismo sobre la importancia de la persona, pero sí de evidenciar que las críticas realizadas al idealismo trascendental, no se superan con la propuesta personalista de Rosmini, Sciacca y Soto, sino que se incurre en las mismas cuestiones que se critican.

El concepto de persona es fundamental para todo el quehacer que se realiza, muchas disciplinas dejan de lado la importancia de la persona en sus aplicaciones, y si debe existir una integralidad como sugieren Sciacca y Soto, pero la fundamentación de una metafísica que posea como principio a la persona, según lo que se observa en el pensamiento de estos filósofos, solo se puede realizar recurriendo a los argumentos cristianos para fundamentar la centralidad de la persona en todo por su origen divino.

## **Capítulo 2. Consideraciones acerca de la propuesta de una Metafísica de la Persona**

*“... concepción de hombre como persona: persona integral, y en cuanto integral, abierta al tema de la trascendencia, tema que surge desde la estructura ontológica misma del hombre: “Se impone a la filosofía el problema de Dios porque es intrínseco a la estructura ontológica del hombre y la filosofía es esencialmente discurso sobre el hombre.”*

*JOSÉ ALBERTO SOTO BADILLA*

*Hacia un concepto de persona*

### **a. Influencia teológico- cristiana en la crítica al Idealismo Trascendental**

Durante la lectura realizada a los textos de José Alberto Soto, se puede evidenciar su cercanía al personalismo y al cristianismo, pues su lectura de la persona y su propuesta de una

filosofía de la integralidad va de la mano con la manifestación de una fuerte espiritualidad. Desde su crítica al idealismo trascendental por el a priori, hasta los argumentos utilizados en la Filosofía de la Integralidad con respecto a la existencia de Dios y el creacionismo.

Algunas de estas críticas pueden presentar algunas inconsistencias para un lector familiarizado con la lectura de los filósofos considerados como idealistas trascendentales, pues hay cuestiones sacadas de contexto, principalmente en la lectura que tiene Rosmini de Kant. Además, suele recurrir a argumentos del cristianismo, para fundamentar la filosofía de la integralidad y su propuesta de una metafísica de la persona. A continuación, se manifiestan algunas de estas cuestiones específicamente en el tema relacionado con religión y la figura de Dios.

Una de las críticas que realiza Soto junto a Rosmini es que para Schelling no hay necesidad de probar el *Absoluto*, pues se tiene idea de él por medio de la intuición, pero todas las demás cosas provienen de él. Menciona Soto (1982) que: “(...) un absoluto para ser verdadero no puede ser jamás una abstracción, pues, ésta sería, más bien, una “abstracción falsa y quimérica” (Soto, 1986, p. 154). Considera que, cuestiones como estas, inclinaron a Schelling hacia el panteísmo.

Sin embargo, posteriormente cuando Soto se refiere a la Filosofía de la Integralidad, menciona que Dios es el creador de todo y que se conoce de su existencia por el mismo hecho de la existencia de la persona, es decir, si existe la persona existe Dios<sup>49</sup>; entonces, a fin de cuentas, incurre en la misma crítica que realiza a Schelling, porque explica al creador por medio de lo creado y no da más pruebas de su existencia.

---

<sup>49</sup> Considera que su argumento es válido por sí mismo y no necesita comprobación, efectivamente no la necesita para un creyente, pero para un no creyente, se necesitan un argumento que se sostenga fuera del tema de la fe, más si están interesados en fundamentarlo de teórica y filosóficamente, no puede quedarse solo en el plano de la religión.

Asimismo, considera que Schelling incurre en un error al reducir la noción de naturaleza y Dios a una sola, puesto que una noción positiva de naturaleza entra en contradicción con la noción de Dios, y considera que no se le puede atribuir a la naturaleza características divinas. La naturaleza como principio de todo ser, según Rosmini, debe ser reservada para indicar solo la naturaleza divina.

El *a priori trascendental* de Schelling va a conservar lo real y la objetividad de la naturaleza. En esa tentativa de unidad Schelling se ve lo que Rosmini llamará panteísmo trascendental<sup>50</sup>. Este filósofo no acepta que Schelling considere que el universo sea causa de sí mismo y de todo, ni que el *Absoluto* sea una abstracción donde él considera no queda nada, de ahí, que le llame panteísmo trascendental. La visión de que el universo sea causa de sí mismo resulta problemática para pensador que cree y defiende el creacionismo, como es el caso de Rosmini, Sciacca y Soto.

Considera que la afirmación de que el universo se identifica con Dios no existe, porque el concepto de Dios desaparece cada vez que se pone en él limitación o potencia pasiva. Es decir, para él resulta absurdo que un Dios ilimitado tenga la facultad de limitarse a sí mismo, porque el limitarse para Dios es lo mismo que para otro ser el aniquilarse, no calza con las características que el cristianismo le da a la figura de Dios.

Por esto, tanto Soto como Rosmini consideran dismantelar la noción de *Absoluto* que Schelling propone, recurren a una crítica parecida a la que realizó Hegel<sup>51</sup>. Rosmini considera que

---

<sup>50</sup> Soto (1982) citando a Rosmini, menciona que el panteísmo de Schelling se diferencia del panteísmo trascendente-inmanente de Spinoza desde su punto de partida, ya que parte de la ciencia del saber que es principio de la filosofía trascendental. El ansia de unidad metafísica de Spinoza se hace patente en Schelling.

<sup>51</sup> Cuando Hegel se refiere a la identidad entre lo subjetivo y objetivo planteado por Schelling, menciona que es como las noches de las vacas negras o de los gatos pardos (dependiendo de la traducción), es una unidad en donde no se distingue nada.

la noción del absoluto de Schelling deriva de la falta de paciencia en analizar el conocimiento humano y distinguir los niveles de conocimiento, respecto a esto considera que:

De otro modo, él hubiera visto los límites que no se puede sobrepasar y hubiera conocido que de nosotros mismos y de las cosas sensibles, tenemos una noción positiva, pero la noción de Dios, al contrario, no puede ser más que negativa; en otros términos, no conocemos del sumo ser sino una esencia determinada por relaciones. (Soto, 1982, p. 128)

Cuando él critica a Kant, realiza el señalamiento de que Kant no avanza en la noción de noúmeno y no se puede hablar de algo que está presente en nuestro pensamiento; no obstante, después trae el tema de los límites cuando considera que Schelling los rebasa, entonces cuáles serían esos límites, dónde están marcados y qué podemos conocer, pues se hablan de ciertos límites, pero no queda claro cuáles son estos para poder saber qué se puede abarcar y qué no.

Rosmini tampoco acepta a Schelling su intento de poner el Absoluto en el punto de indiferencia entre los opuestos, puesto que considera que tal punto no sería ni real ni ideal, lo cual lo convertiría en imperfecto. Para él, Schelling debió encontrar un absoluto donde lo ideal y lo real fueron puestos a la máxima potencia, sin que jamás se confundieran sino en el ser, permaneciendo distintos en las formas o modos, que se diera una copresencia entre ellos sin fusionarse en uno.

Soto (1982) menciona que para Rosmini el punto de indiferencia no puede existir, ni concebirse, solo se puede lograr mediante la vía de la abstracción que hace la mente. Un absoluto para ser verdadero no puede ser jamás una abstracción porque una vez se elimine la distinción de objeto - sujeto, en la mente no queda ninguna señal de lo indiferente, sino la nada, que si se considera indiferente porque la nada no puede tener diferencia o propiedades porque es nada.

(...) el abuso de abstracción es para Rosmini la fuente principal del pensamiento schellinguiano, como asimismo, en todas las filosofías alemanas; la abstracción también está presente en los diversos sistemas que Schelling llegó a concebir después de la insuficiencia del primer sistema. (Soto, 1982, p. 157)

Para Soto, la propuesta de la tradición del idealismo trascendental continúa perpetuando el dogmatismo, en vez de separarse de este. Aunque, más bien es un intento de unir dos mundos que se han encontrado separados desde siempre, pero desde un nivel macro, es decir, quieren proponer un sistema que no solo abarque la parte espiritual y racional, sino que también incluya el conocimiento y la relación con los entes reales. Rosmini, Sciacca y Soto intentan hacer lo mismo, pero desde un nivel micro, por así decirlo, quieren ver como unir esta dualidad a partir de la persona, en la cual, se observa la unión de la parte material con la razón y el espíritu:

La pretensión de estos filósofos era al de crear sistemas movidos por el ansia de hablar del infinito como algo conocido, pero el infinito era incomprendible: de este modo, la imaginación llegó a reemplazar los límites del pensamiento y acuñó un infinito; un absoluto que era una composición, una mezcla del mundo y del hombre. Este fue, según Rosmini, el Dios de la imaginación de los hombres, el ídolo del Idealismo Trascendental. (Soto, 1982, p. 129)

En este comentario se refiere más que a todo Fichte, Schelling y Hegel, puesto que a Kant lo critica por dejar inaccesible el noúmeno y lo relacionado a lo infinito. Sin embargo, si se toma este argumento y se aplica a su principio de creación, el cual es Dios una figura que también es una mezcla de mundo y hombre, también es imaginado porque no se manifiesta en lo real, más que por el argumento de creacionismo.



A pesar de sus críticas a la filosofía de Schelling, tiene puntos en común, en la Filosofía de la integralidad. Ambos creen que la materia se eleva hacia el espíritu, así como en Schelling hay un tránsito de la naturaleza al espíritu; pero se separa de él porque considera que Schelling recurre a la imaginación para justificar el principio de la metafísica trascendental. Además, para Schelling hay una identidad de naturaleza y espíritu en el Absoluto, pero para los filósofos de la integralidad hay una dialéctica de la copresencia y la implicación. Algo que resulta extraño es que si ambos (naturaleza y espíritu) son diferentes y tienen características contradictorias entre sí, porque uno implica al otro, cómo se conectan ambos a pesar de ser de naturaleza distinta y contradictoria.

Rosmini critica que para los filósofos del idealismo trascendental no hay ningún ser anterior a la conciencia, solo la nada y confunden el ser con el conocer, poniendo el pensamiento antes que el ser. Ahora bien, qué se puede decir de lo que existe anterior al pensamiento que no incurra caer en la mera imaginación, siguiendo a Descartes, no se puede decir nada de lo que está antes del pensamiento porque sin pensamiento no hay conciencia del ser.

Como se mencionó anteriormente, Rosmini no acepta que para Schelling el universo sea causa de sí mismo y de todo, pues su idea de Dios es diferente a esta, Dios se diferencia de su creación no es uno con ella, por lo cual, rechaza la visión panteísta de la naturaleza. También afirma que no pueden ser uno porque si Dios se identifica con el universo, estaría limitado y esta es una característica, que para el cristianismo no es posible, puesto que Dios es omnipotente y todopoderoso. Desde el campo teológico- cristiano, Rosmini acude al principio de creación para hablar del paso de la nada al ser.

Rosmini refuta a Hegel con su pretensión de apoyarse en el principio de la creación, considerando que ella admite el pasaje de la nada al ser:

La cristiana filosofía no sostiene jamás que el ser proceda de la nada; mucho menos que la nada sea el sujeto que llega a ser un ente, de donde, como pretende Hegel, se puede concluir que la nada y el ser son lo mismo. La cristiana filosofía admite, más bien, la creación de la nada” pero no en el sentido de Hegel que hace de la nada un ente. (Soto ,1982, p.184)

La nada también fue creada por Dios para Rosmini y, al parecer, para Soto también que no realizó comentario alguno respecto a esta afirmación de Rosmini. Aquí es donde se introduce un problema en las bases de la filosofía de la integración, la cual es fundamento para la propuesta de Soto de una metafísica de la persona. El principio de esta metafísica debe ser la persona, pero esta es creada por Dios, un ente externo y trascendente que no tiene relación con este mundo después de crearlo. Esto resulta problemático para su propuesta, sobre todo si considera no quedarse enmarcado en el plano cristiano, sino fundamentarlo de forma teórica y filosófica.

Por otro lado, Sciacca se queda en el plano del idealismo, un idealismo no trascendental, según Soto (1986), en una dirección platónica- agustiniana. Para Sciacca el hombre es testimonio de la existencia de Dios<sup>52</sup>. Las respuestas a las preguntas del hombre están en su interior o recibe la respuesta de Dios en su interioridad, su deseo era resolver esto filosóficamente; por su parte, es evidente que se tropieza con las mismas críticas que realiza a los idealistas trascendentales, recurre a Dios como un principio que no es probable, al menos no tan evidentemente como ellos lo quiere hacer parecer.

Soto (1986) siguiendo a Sciacca menciona que el razonamiento de Dios es razonamiento sobre el hombre uno implica al otro, de ahí que se pueda probar la existencia de Dios, si existe el

---

<sup>52</sup> Para Sciacca y, por ende, para la Filosofía de la integralidad, el hombre es un ente espiritual finito que tiene la presencia del ser en su interior y esto lo va a orientar hacia el infinito.

hombre, existe Dios, pero es algo que no se puede tomar como un condicionante, porque al igual que los filósofos idealistas, no se puede comprobar y tampoco es algo evidente, solo se está seguro de la existencia del hombre, más no de Dios.

Como se indicó anteriormente, a su propuesta de una metafísica de la persona y a la filosofía de la integralidad se les puede criticar que parten de un argumento tomado del creacionismo, pues parten de la fe. Es importante resaltar que, si se quedan en el ámbito de una filosofía cristiana pueden utilizar el argumento de la existencia de Dios, pero respecto a la crítica que realizan al idealismo trascendental, están cayendo en el mismo problema que están criticando a estos filósofos.

Sciacca tuvo un período de espiritualismo cristiano, pero quería que su propuesta no se quedara en un plano cristiano, sino que quería demostrarlo teóricamente y adquirir un principio válido para una fundamentación metafísica, aunque solo quedó ahí. Además, para Sciacca la filosofía tiene una función problematizante y demostrativa, orientada y abierta hacia la Revelación, aunque no dependa de esta. Toma cuestiones como la trascendencia e inmortalidad del alma. Se muestra la dificultad de lograr tal hecho partiendo de un argumento de fe, porque si bien, para ellos el idealismo trascendental recurre a la imaginación, ellos recurren a la fe. Cuando se refiere a la inmortalidad del alma toma un matiz cristiano. Soto (1986) citando a Sciacca:

El hombre tiene una historicidad que no se cumple en el tiempo de la vida, pues terminaría con su historia temporal y con la historia. El tiempo y la historia no forman parte de eternos procesos cíclicos análogos a la naturaleza según la concepción griega (características también del panteísmo cósmico y acósmico) sino más bien, el tiempo y la historia forman parte de un proceso personal, generado por la voluntad de querer, según la cual, el hombre decide, oponiéndose también a la voluntad de Dios, por el bien o por el mal: cada hombre tiene su propia historia. (Soto, 1986, p. 185)

La historia<sup>53</sup> va más allá de la historia temporal, continúa en otra en vida, pues se cree en la inmortalidad y la trascendencia de la persona. Asimismo, se introduce el tema de la libertad, la persona es libre de elegir el bien o el mal, de hacer su propia historia, incluso de ir en contra de Dios. La historia del mundo es el juicio de Dios sobre cada criatura singularmente.

Para Soto (1986), la escatología suprema<sup>54</sup> en la historicidad de cada hombre es el acto de la muerte que abre las vías hacia la destinación y cumplimiento total. En ese sentido, el destino del hombre no se cumple en la vida temporal, sino que su destino está más allá de esta. La muerte arranca al hombre de la vida temporal y le abre las posibilidades de actuación plena. Al respecto, Sciacca menciona que:

La sucesión horizontal de los hechos tiene su significado en el orden vertical de la eternidad, de la cual cada hombre singularmente participa con el tiempo existencial infinito para su futuro eterno: historia e historicidad más allá de la historia, toda la historia personal. La historicidad de cada uno engloba su historia en el mundo. (Sciacca, 1965 citado por Soto, 1986, p. 172)

Como se observa, los problemas a los que se enfrenta la propuesta de la Soto y, por ende, de la Filosofía de la Integralidad, es encontrar cómo la persona trasciende por sí misma, qué hace que se pase, a través de la muerte, a una trascendencia. Estos filósofos tienen la necesidad de demostrar que el ser humano no es solo materia que puede pensar, sino que tiene un potencial de

---

<sup>53</sup> Soto y Sciacca no están de acuerdo con lo que llaman una “visión naturalista” de la historia, donde el hombre solo tiene significado social e histórico a nivel de la naturaleza, ciencia, política... Para ellos la historia siempre es historia del hombre.

<sup>54</sup> Aquí se muestra su sentido cristiano nuevamente, donde se hace referencia al destino último y supremo del ser humano.

trascendencia, aquí lo trascendente no es la razón, sino la persona con su razón y sentimientos. **b.**

### **Sobre el concepto de persona**

El concepto de persona ha sido fundamental en la propuesta de José Alberto Soto, por medio de Rosmini y Sciacca, trata de fundamentar la importancia de la persona y la necesidad de bajar del mundo trascendental hacia la persona y, partir de ahí, hacia lo trascendental, concebir a la persona como un ser trascendente.

El problema de la naturaleza y el espíritu se puede ubicar en un nivel micro en la persona, por un lado, tiene una parte material que es su cuerpo y, por otro, su parte espiritual que corresponde a su alma y su mente. Si bien, materia y espíritu conviven en un mismo ser, eso puede servir de pista para entender las relaciones entre naturaleza y espíritu a nivel macro. Son argumentos válidos en las propuestas de la Filosofía de la Integralidad y la metafísica de la persona.

Empero, cuando se realiza la crítica al idealismo trascendental por el principio del que parte que es la Razón, un Yo o un Absoluto trascendental, por tratarse algo fuera del mundo y de la persona y, al colocar a la persona como principio de la metafísica, la argumentación y la defensa de este principio terminan cayendo en la misma crítica realizada a los idealistas trascendentales cuando introducen argumentos de fe en su propuesta:

La ontología concreta es metafísica del hombre (fundamento de la antropología sciacquiiana) y por ser un problema de índole metafísico, el hombre es tomado no en su dimensión fenoménica o externa, sino precisamente en lo más íntimo, su interioridad y en los datos esenciales consecutivos, tanto espirituales como físicos, que unidos a su “limitación ontológica” lo concretan como este irrepetible hombre. (Soto, 1986, p. 93)

La persona es trascendente y también el centro de todo porque además de ser individuo es un sujeto espiritual que le confiere el estatus de persona. La espiritualidad y el tener ciertos valores hace que alguien sea persona<sup>55</sup>, no el hecho de que sienta y pueda pensar, sino que es la parte espiritual. Además, se es persona porque Dios lo creó y, esto es la mayor y única prueba de la existencia de Dios. Argumentos como estos, son los que empiezan a introducir problemas en esta propuesta de metafísica de la persona.

Entonces la crítica lanzada al idealismo trascendental, aparte de que no se enfoca en la persona, de fondo parece ser la idea de que Dios no sea una figura protagónica. Kant dejó de lado la idea de Dios en su *Crítica de la Razón Pura*, porque es un tratado sobre conocimiento, él no menciona que Dios no existe, sino que la idea de la existencia de Dios no es algo que se pueda probar de forma teórica. En cuanto a Fichte, tuvo acusaciones de ateo por no poner a Dios en el centro de su sistema y así con otros filósofos. A fin de cuentas, parece que de fondo queda esa crítica enmascarada en la crítica de que no hay persona en el idealismo trascendental o que sus principios son cuestiones trascendentales.

Todo hombre es único e irrepetible, es persona por el espíritu y es individuo por el cuerpo. El espíritu es personalización y el cuerpo individualización. El hombre no se da el espíritu, sino que se hace el ser que es, la persona que es. La personalidad se forma con la actuación de la persona, lo cual es la respuesta que cada hombre da al Ser, su modo personal de vivir de forma armónica con sus sentimientos, pensamiento y voluntad.

---

<sup>55</sup> Soto se refiere a la diferenciación sciacquiana entre individuo, sujeto y persona. El individuo es todo ente orgánico, sin embargo, todavía no es sujeto. El sujeto es un individuo sintiente, tiene un principio activo que tiene la razón de la propia realidad. El individuo no es sujeto, pero el sujeto sí es individuo. El sujeto humano no es solo sintiente, sino

Esta propuesta de Filosofía Integral se enfoca completamente en la persona, pero abandona la parte fenoménica. En qué parte de esta metafísica se incluye lo fenoménico y lo exterior, todo eso queda fuera, y lo esencial es únicamente lo espiritual, posiblemente choca con la propuesta

que también intelectual, es un conjunto de animalidad y espíritu, por lo cual, es un animal espiritual. La persona es el sujeto espiritual, en el cual las actividades del sujeto se integran respecto a un orden de valores; en ese sentido, la persona es un individuo, sujeto humano y espiritual.

kantiana en la *Crítica de la Razón Pura* puesto que ahí se habla de cómo se conoce, no se trata del tema de la persona o la parte espiritual, esto se trabaja en otros libros de Kant.

Se dan relaciones entre el individuo y la persona en el hombre y son principios inseparables, según Sciacca, diferenciarlos ayuda a comprender sus relaciones. La parte natural intenta tiranizar y oprimir a la persona, esto conduce a problemáticas de tipo moral. Cuando el espíritu se impone, se logra dominar esto, se llega a una armonía, a un ente armónico.

Sin duda alguna, la persona es el centro de la propuesta de Soto y Sciacca, para ellos no se debe partir de la Razón o al trascendental, sino que se debe partir de la persona, si se desea entender cómo funciona todo, se debe partir de la persona, pero la duda continúa de qué pasa con el mundo exterior y dónde queda ubicado en esta propuesta de metafísica de la persona, aún queda latente.

### **c. La voz de José Alberto Soto**

En los textos de José Alberto Soto es difícil encontrar su propia voz respecto a los problemas que aborda. En el caso del texto *Antonio Rosmini: crítico del idealismo alemán* (1982), realiza una síntesis de la crítica rosminiana al idealismo trascendental, pero siempre se exponen las ideas de Rosmini, a las cuales, al parecer él se adhiere sin crítica alguna. Es claro que intenta hacer un recorrido por las principales críticas que lanza Rosmini a Kant, Fichte, Schelling y Hegel,

aunque no lo hace desde una visión crítica, sino que acepta todo lo que Rosmini menciona al respecto.

Hay varios aspectos cuestionables respecto a la lectura rosminiana del idealismo trascendental. La lectura que hace Rosmini de los idealistas trascendentales es parcializada, al menos en Schelling, el mismo José Alberto hace la aclaración que Rosmini no estudió a profundidad la filosofía schellinguiana, es decir, tiene una visión parcial de esta. Al leer a Rosmini a través de Soto, queda la impresión de que lo que se busca es encontrar a Dios como principio de la filosofía de estos filósofos, más que a la persona y, si no es el centro, se empieza a cuestionar con argumentos como que el principio de todo no puede estar fuera de la persona.

En este texto, fue difícil encontrar la voz de José Alberto Soto, a pesar de que él estuvo en Alemania realizando estudios sobre idealismo trascendental y se enfrascó en el estudio de estos filósofos por un tiempo, es cuestionable que, si posee una formación tan profunda en el idealismo trascendental pase por alto críticas a dicha tradición que muestran una lectura sacada de contexto y parcial de dichos filósofos, puesto que:

De acuerdo con lo que varias veces hemos mencionado, el error fundamental del Criticismo es el haber hecho subjetivos los objetos del pensamiento, puesto que Kant supone que en nuestro intelecto lo que es justo a las sensaciones debe provenir necesariamente del sujeto inteligente, este razonamiento procede “por no haber puesto él atención en que el ser tiene dos modos: uno subjetivo y otro objetivo y que en uno y en otro modo el ser es idéntico. (Soto, 1982, p. 113)

Más adelante, menciona que Kant lo único que logró en su *Crítica de la Razón Pura* es afirmar el sensismo y escepticismo desarrollado en su sistema. Si bien es cierto, no se puede



asegurar si Rosmini tuvo acceso al resto de la obra kantiana, a parte de la *Crítica de la Razón Pura*, pero su crítica hace referencia únicamente a este libro, por esto mismo, se considera un análisis parcial de su obra, puesto que no incluyó un análisis de otros textos kantianos como *Crítica de la Razón Práctica*, *Metafísica de las Costumbres*, entre otros que posiblemente le brindarían más amplitud a todas estas cuestiones que le critica a Kant.

Rosmini considera que Kant no alcanzó los objetivos anunciados en los prefacios de su *Crítica de la Razón Pura*. No logró su defensa de la metafísica, ya que, en última instancia, defendió, según su terminología, la afirmación del sensismo y del escepticismo sutilmente desarrollados en su filosofía y que el idealismo postkantiano intentará superar. Soto (1982) haciendo referencia a Rosmini, considera que su pensamiento indujo a desarrollar el idealismo trascendental donde el sujeto y el noúmeno son el inicio especulativo del idealismo trascendental y, después quizá, del materialismo, fatalismo, ateísmo y la incredulidad de los libres pensadores<sup>56</sup>, quienes pretenden citar a Kant o superarlo.

Mas en el caso de Soto, en el libro no aparece una investigación sobre este tema, tampoco extendió el análisis a las demás obras kantianas para valorar las críticas rosminianas. Esto no deja de ser llamativo, puesto que él se dedicó a estudiar el idealismo trascendental durante su época de estudios en Alemania. Las obras dedicadas a la Razón Práctica y a la moral kantiana bien pudieron abrir más el escenario del sistema kantiano y dar respuesta a cuestiones que le son criticadas en este libro.

En el caso del texto *Hacia un concepto de persona* (1986), José Alberto Soto propone construir una metafísica de la persona, es decir, una metafísica que tenga como punto de partida la

---

<sup>56</sup> Hace referencia al Prólogo de la *Crítica de la Razón Pura* (KrV, BXXXIV.)

persona. En este texto, se realiza también una especie de síntesis del pensamiento de M. Sciacca, quien fue un maestro y una importante influencia para Soto. En el caso de Sciacca, él en una etapa temprana de su filosofía se acercó al idealismo trascendental. Sin embargo, en una época posterior, se acercó al cristianismo, entonces las ideas provenientes del cristianismo no coincidían con las ideas del idealismo trascendental, por lo cual, abandonó el primero e intentó formular una propuesta filosófica que, como se observó en la sección anterior de este capítulo, se basa en argumentos cristianos para refutar los argumentos del idealismo trascendental.

Por otro lado, a lo largo del texto, se desarrolla la propuesta de Sciacca de una Filosofía de la Integralidad, pero nuevamente no se escucha la voz de Soto respecto a este tema, no aborda una postura crítica respecto a lo que expone Sciacca. Se refiere a la Filosofía de la Integralidad y porque esta es la base o fundamento para la metafísica de la persona, pero no queda clara cuál es la propuesta de Soto en sí y no la de Sciacca. En el caso de Soto, se muestra esta timidez hacia la figura de autoridad que se ha manifestado en mucha de la tradición filosófica costarricense, el hecho de “casarse” con un autor e idealizarlo, al punto de no someter a crítica las ideas de este.

Soto no aborda una postura crítica frente a su maestro Sciacca e incluso Rosmini, sino que repite todos los argumentos de Sciacca sin introducir su propia voz, tampoco lo hizo en la lectura parcializada de Rosmini sobre los idealistas trascendentales. Si bien es cierto, la lectura de Rosmini fue realizada tres siglos atrás, ciertamente Rosmini no poseía un conocimiento a profundidad de algunas obras de filósofos idealistas debido a que en su época el traslado y traducción de obras era mucho más difícil que en la época de Soto o la actual, pero si hacemos referencia a que Soto estuvo en Alemania estudiando los filósofos del idealismo trascendental incluso en lengua alemana, es difícil creer que no tuviese objeción o crítica alguna a la lectura parcializada y sacada de contexto que tiene Rosmini del idealismo trascendental.

Porque si bien, Rosmini no tuvo una lectura a profundidad de Schelling por el difícil acceso a sus obras o de Hegel, porque en ese momento su obra estaba apenas saliendo, al menos de Kant si tuvo acceso por lo menos a la *Crítica de la Razón Pura* donde hay citas sacadas de contexto y, además, algo sumamente importante de señalar es el hecho que se deja por fuera obras kantianas relacionadas con cuestiones morales, las cuales son fundamentales leer para tener una comprensión de la filosofía kantiana y de lo que esta quería decir, necesarias para lanzarse a criticar a Kant desde una perspectiva más objetiva. La *Crítica de la Razón Pura* es un texto que se refiere principalmente al conocimiento, no se da énfasis a cuestiones morales o relacionadas con religión, por lo cual, tomar este texto para criticar la filosofía kantiana desde un aspecto religioso es algo completamente parcializado.

No hay nada de malo en simpatizar con las ideas de algún autor, pero no se puede llegar al punto de no querer realizar una lectura crítica, pues de eso se trata el quehacer filosófico, acercarse de una forma crítica a los textos, mantener una actitud abierta al debate y no actuar de forma condescendiente o tímida respecto a los filósofos que estuvieron antes o eran sus maestros, la idea es crear contenido, por medio del debate, llegar a crear ideas nuevas. Por el bien de la filosofía, es necesario evitar esa actitud servil y condescendiente hacia otros filósofos anteriores.

### **Conclusiones**

Al acercarse al pensamiento de José Alberto Soto se pueden identificar nociones personalistas, toma como núcleo la persona, su crítica al idealismo alemán se relaciona con la ausencia de persona en este pensamiento, es decir, considera que el yo empírico queda subsumido dentro del yo trascendental como un momento de este, el cual, se disipa después. Además, Soto, quiere mover la razón como principio de la metafísica y colocar la persona.

Sin embargo, la posibilidad de proponer tal metafísica necesita una fundamentación más sólida, puesto que partir de argumentos relacionados con la fe para criticar otras tradiciones filosóficas y construir su metafísica de la persona, la posiciona en una base inestable y sin posibilidad de ser probada, pues partir de la existencia de Dios y el principio del creacionismo es una base débil.

Asimismo, se puede observar cómo Soto y, por ende, Rosmini y Sciacca, incurren en las críticas que realiza al idealismo trascendental cuando se le acusa de partir de un principio que no se puede comprobar. El hecho de afirmar que Dios existe porque la persona existe es un argumento circular y no significa que es una verdad evidente, tal y como se desea plantear por estos autores.

Finalmente, la voz de José Alberto Soto es poco perceptible en sus dos libros tomados como base para esta investigación, puesto que, a lo largo de sus textos, se ubican citas de M. Sciacca y A. Rosmini, a fin de cuentas, queda la duda de qué es lo que propone José Alberto Soto, dónde está su propuesta más allá de Sciacca y Rosmini, asimismo, dónde está su análisis crítico respecto a estos dos autores.

## **Referencias**

### **Fuentes primarias**

Soto, J. (1986). *Hacia un concepto de persona* (3era Ed.). Editorial Universidad de Costa Rica.

Soto, J. (1982). *Antonio Rosmini: Crítico del Idealismo Trascendental*. Editorial Universidad Estatal a Distancia.

Soto, J. (1984). *La educación actual en sus fuentes filosóficas* (2da Ed.). Editorial Universidad Estatal a Distancia

Soto, J. (1985). El pragmatismo educativo de Emma Gamboa. *Tiempo Actual*. 9 (36), 17-46.

- Soto, J. (1987). Joaquín García Monge: la educación cívico- social del ciudadano. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 25 (61), 81- 88.
- Soto, J. (1984). La educación y formación humana en Costa Rica: perspectiva histórica- educativa desde 1900 a hoy. *Tiempo Actual* Vol. 9 (33), 33-51.
- Soto, J. (1972). Responsabilidad y cambio histórico en Richard Wisser. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 9 (28), 9- 25.
- Soto, J. (1977). Antonio Rosmini y la Unidad como exigencia en los sistemas del idealismo trascendental. *Revista Filosofía Universidad de Costa Rica*, XV (40), 85-98.
- Soto, J. (1975). El A priori en los Prefacios de la Crítica de la Razón Pura (1781-1787). *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*. 13 (36), 109-119
- Soto, J. A. (1985). Carlos Monge: Ideas Filosófico-Antropológicas. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. (58), 195-204.
- Soto, J. (1977). Spinoza y Schelling: sobre el problema metafísico. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. (42), 371-378
- Soto, J. (1976). Heidegger. El Filósofo Del "Dasein". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. (39), 191-194
- Soto, J. (1977). La Educación Del Hombre Integral. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. (41), 237-242.
- Soto, J. (1967). El significado de la historia en la filosofía de la Integralidad. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. VI(20), 75-94.
- Soto, J. (1968). El ser como Idea y la sinteticidad del acto espiritual. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. VI (22), 243-246.

- Soto, J. (1968). La dialéctica como método de la obra de M. F. Sciacca. *Folia Humanística*. (69), 755- 761
- Soto, J. (1969). Filosofía y antifilosofía (En defensa de la filosofía). *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. (25), 163- 166.
- Soto, J. (1974). Educación integral y misión de la Universidad. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. (35), 153- 158. / *Folia Humanística*. (144), 895-902.
- Soto, J. (1976). Paideia Latinoamericana y filosofía de la integralidad. *Tiempo Actual*. 1: 13- 25. / *Folia Humanística*. (144), 425-438. / *Rivista Rosminiana*. IV, 461- 471.
- Soto, J. (1979). Michele F. Sciacca: Itinerario Intelectual. *Tiempo Actual*. (9), 57- 72. / *Folia Humanística*. 7(196).
- Soto, J. (1978). Michele F. Sciacca: Itinerario Intelectual. *Tiempo Actual*. (9), 57- 72. / *Folia Humanística*. 7(196).
- Soto, J. (1979). Sociedad permisiva y educación sexual. *Tiempo Actual*. 3(12), 47- 54.
- Soto, J. (1979). Sobre la enseñanza de la Antropología Filosófica: Hombre y naturaleza. *Tiempo Actual*. VIII(31), 17- 22.
- Soto, J. (1964). *El hombre integral en el pensamiento de Michele Federico Sciacca*. [Licenciatura en Ciencias y Letras con especialidad en Filosofía]. Universidad de Costa Rica.

### Complementarios

Burgos, M. (2013). Introducción al Personalismo. España: Palabra.

González, J. (2001). El personalismo de Emmanuel Mounier. *Revista PRAXIS*, (2), 97-104.

Recuperado a partir de <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/praxis/article/view/10939>

León, F. (2012). El personalismo como filosofía de la educación. *Revista Sapiens*, 13(1), 49- 67.

Kant, I. (2017). *Crítica de la razón pura* (prólogo, traducción y notas por Pedro Ribas e introducción por José Luis Villacañas, primera reimpresión). España: Gredos.

## Conclusión general

El recorrido realizado a través de esta memoria y sus partes permite constatar que a pesar de lo que se ha investigado sobre los inicios de la filosofía en Costa Rica, no se puede dar por finalizada la exploración de un campo tan vasto y rico en cuanto insumos para la investigación del desarrollo de las ideas o el rol de la filosofía en el pensamiento costarricense. Los hallazgos a lo largo de la ruta que hemos trazado no pretenden abarcar por tanto todo lo que ofrecen a la filosofía o a la historia de esta, los insumos que hemos considerado a lo largo de más de un siglo de actividad filosófica en el país.

La filosofía en la historia del país no se limita a un único aspecto, del mismo modo que el desarrollo de la filosofía no se ha debido a un único factor. Con el fin de comprender la serie de fenómenos que propician el desarrollo de la filosofía costarricense, se trabajó tanto el contexto como la complejidad de los contenidos. Con la vuelta al pasado y a nuestros pensadores, se logra el cometido de no dar por satisfecha una discusión que no podría asumirse por terminada conforme reiteramos, que no basta con una mera mirada en retrospectiva, sino un diálogo entre el pasado y lo que llega de este hasta nuestro contexto.

Para rastrear del germen filosófico desde sus etapas más rudimentarias en el país, pasando por sus estadios intermedios y gestación hasta las etapas más maduras y contemporáneas, se tomó en consideración la historiografía de la filosofía, pero sin dejar de lado una aproximación crítica. Al considerar investigaciones que se han distanciado además de los paradigmas utilizados en los referentes históricos de los que partieron narrativas historiográficas previas a la nuestra, se presenta como resultados la incorporación de nuevas perspectivas e insumos para el análisis filosófico.



Se cumple con el objetivo de ampliar el panorama conforme se ha profundizado en el desarrollo de la filosofía a lo largo de más de un siglo, sólo para mostrar que aún se requiere de una labor en conjunto y el apoyo mutuo para descubrir aún más de lo que ofrece a la filosofía el dirigir la vista hacia el pasado desde una perspectiva crítica para que no quede desatendida la relevancia de la tradición filosófica costarricense.

## Bibliografía general

- Albares, R. (2006). La filosofía, siglos XVIII-XIX. *Saberes y confluencias*. III, 662-664.
- Bentham, J. (2000). *An introduction to the principles of morals and legislation*. Batoche Books
- Bonilla, A. (1981). *Historia de la Literatura Costarricense*. UACA. Editorial Stvdivm.
- Bonilla, A. (1984). *Historia de la Literatura Costarricense*. (Segunda edición).UACA. Editorial Stvdivm.
- Brenes, R. (1917). *Metafísica de la materia*. Imprenta Lehmann.
- Brenes, R. (1921). El misticismo como instrumento de investigación de la verdad. Repertorio Americano Biblioteca.
- Brenes, R. (1911) *El canto de las horas*. Alsina Editor.
- Brenes, R. (2002). *Roberto Brenes Mesén*. EUNED.
- Bueno, G. (2014). *Valeriano Fernández Ferraz 1831-1925*. Consultado en línea en <https://www.filosofia.org/ave/001/a442.htm>.
- Bulgarelli, O. (1973). *José Santos Lombardo. Quién fue y qué hizo*. Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes.
- Burgos, M. (2013). *Introducción al Personalismo*. España: Palabra.
- Chamorro, F. (1987). Acercamientos a la obra de Roberto Brenes Mesén. *Revista Iberoamericana*.

LIII (138-139), 95-119.

Chamorro, F. (2001). *El caballero de la enseña escarlata*. EUNA.

Díaz, D. (2012). *Construcción de un estado moderno*. Editorial UCR.

Fernández, M. (1885). *Memoria de Instrucción Pública al congreso constitucional*. Imprenta Nacional.

Fernández, M. (2009) El Digesto Constituyente. Asamblea Nacional Constituyente 1824/1825. *Revista Parlamentaria*. XVII(1).

Fernández, R. (2002), *Costa Rica en el siglo XIX. Antología de viajeros*. EUNED.

Fernández, V. (1856). La Revista Universitaria. *Periódico Científico-Literario dedicado a la instrucción pública*.

Fernández, V. (La redacción). (1857). Nota editorial. *Revista de Instrucción Pública, Literatura y Ciencias*. Año II. n. (13), 1.

Fernández, J. (1890). *Cantos escolares*. Imprenta La Prensa Libre.

Fernández, J. (1891). *Programa para un curso de recitación en escuelas superiores, normales e institutos de segunda enseñanza*. Tipografía Nacional.

Floréz-Estrada, M. (2017). *Discursos sobre la maternidad moderna y la reforma social costarricense (1930-1940)*. [Tesis de doctorado, Posgrado estudios de la sociedad y la cultura, Universidad de Costa Rica.]. Sistema de bibliotecas, documentación e información, UCR.

Foucault, M. (2020). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. (Elsa

- Cecilia Frost, trad.). Siglo XXI editores
- Foucault, M. (2018). *La arqueología del saber*. (Aurelio Garzón, trad.). Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2007). *El poder psiquiátrico*. (Horacio Pons, trad.). Fondo de Cultura económica.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad*. (Horacio Pons, trad.). Fondo de Cultura económica.
- Gallardo, H. et al. (2018). *Crítica a los guardianes del reino*. Editorial Arlekin.
- Gallegos, N. (1849). *Lecciones de ética o Moral*. Imprenta de la Nación
- Gobierno de Costa Rica. (1869). *Reglamento decretado por don Jesús Jiménez como Presidente de la República y representado por don Agapito Jiménez como Secretario de Instrucción Pública*. Imprenta Nacional.
- Gobierno de Costa Rica. (1924). *Censo Industrial de la República*. Dirección General de Estadística y Censos
- Gobierno de Costa Rica. (13 de octubre 1888). Acuerdo No. 231. *La gaceta*. Año. XI. n. 239.
- González, J. (2001). El personalismo de Emmanuel Mounier. *Revista PRAXIS*, (2), 97-104.
- Recuperado a partir de <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/praxis/article/view/10939>
- González, L. (1921). *Historia de la influencia extranjera en el desenvolvimiento educacional y científico en Costa Rica*. Imprenta Nacional.
- Harrington, J. (1992). *The Commonwealth of Oceana and Sistem of Politics*. Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (2017). *Leviatán o la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil*. (Manuel Sánchez, trad.). Fondo de Cultura Económica.

Jiménez, A. (2002). El imposible país de los filósofos. Perro Azul.

Jiménez, A. (2015). *El imposible país de los filósofos*. Editorial UCR.

Jiménez Oreamuno, R. (1897). Administración. En: Rodríguez, E. (1980). *Ricardo Jiménez Oreamuno "su pensamiento"*. Editorial de Costa Rica.

Jiménez Oreamuno, R. (1886). El Colegio de Cartago. En: Rodríguez, E. (1980). *Ricardo Jiménez Oreamuno "su pensamiento"*. Editorial de Costa Rica.

Kant, I. (2017). *Crítica de la razón pura* (prólogo, traducción y notas por Pedro Ribas e introducción por José Luis Villacañas, primera reimpresión). España: Gredos.

Láscaris, C. (1964) Valeriano Fernández Ferraz. Memorias. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. IV (14), 211-226.

Láscaris, C. (1975). *Desarrollo de las ideas en Costa Rica*. Editorial Costa Rica.

León, F. (2012). El personalismo como filosofía de la educación. *Revista Sapiens*, Vol. 13(1), 49-67.

Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el gobierno civil*. (Claudio Amor, Pablo Sttaforini, trad.). Prometeo.

Lorenzana, F. y Antonelli, J. (1852). *Concordato entre Costa Rica y la Santa Sede*. Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto.

Marín, R. (2011). *El primer intento de entrada de los jesuitas a Costa Rica (1872) Y el inicio de la controversia entre el Sr. Dr. Lorenzo Montufar y el P. León Tornero*. Editorial UCR.

Martínez de Codes, R. (1992). *La iglesia católica en la América Independiente*. Siglo XXI Editores.

- Meléndez, C. (1982). *Conquistadores y pobladores: orígenes histórico-sociales de los costarricenses*. EUNED.
- Meléndez, C. (1990). Los veinte primeros años de la imprenta en Costa Rica 1830-1849. *Revista del Archivo Nacional*. Año. 54 n. 1 y 2.
- Meléndez, C. (1993). *Independencia de Centroamérica*. MAPFRE.
- Meléndez, C. (2003). *Influencia de don Valeriano Fernández Ferraz en la cultura costarricense. El legado de un gran canario del Siglo XIX*. Memoria Digital de Canarias.
- Mill, J. S. *Sobre la libertad*. (Trad. César Ruíz). Akal.
- Molina, I. (1994). *El paso del cometa. Estado, política social y culturas populares en Costa Rica (1800-1950)*. Plumsock Mesoamerican Studies y Editorial Porvenir.
- Molina, I. (1999). *Explorando las bases de la cultura impresa en Costa Rica: La alfabetización popular (1821-1950)*. Comunicación y construcción de lo cotidiano. DEL.
- Molina, I. (2002). *Una imprenta de provincia. El taller de los Sibaja en Alajuela, Costa Rica (1867-1969)*. Museo Histórico Cultural Juan Santamaría.
- Molina, I. (2004). *La estela de la pluma cultura impresa e intelectuales en centroamérica durante los siglos XIX Y XX*. Plumsock Mesoamerican Studies y Editorial Porvenir.
- Molina, I. (2007). *Prólogo. La cuestión social en Costa Rica y El libro de los pobres en El libro de los pobres*. EUNED.
- Molina, I. Educación y sociedad en Costa Rica: de 1821 al presente (Una historia no autorizada). *Diálogos*. Vol.18 (2),148-356.

- Molina, I. (2011). Alfabetización y cobertura escolar en Hispanoamérica: La primera expansión educativa costarricense (1750-1830). *Desacatos* (37), 125-144.
- Molina, I. (2017). *Estadísticas de financiamiento, salarios docentes, matrícula, cobertura y graduación en la educación costarricense: una contribución documental (1827-2017)*. EUCR.
- Montúfar, L. (1872<sup>1</sup>). *Los jesuitas*. Opúsculo. Imprenta Nacional.
- Montúfar, L. (1872<sup>2</sup>). *Los jesuitas*. Opúsculo segundo. Imprenta Nacional.
- Montúfar, L. (1884). *El Evangelio y El Syllabus*. Imprenta Nacional.
- Montúfar, L. (1988). *Memorias autobiográficas*. Libro Libre.
- Mora, A. (1992). *Historia del pensamiento costarricense*. EUNED.
- Obregón, R. (1981). *De nuestra historia patria: Hechos militares y Políticos*. Museo Histórico Cultural Juan Santamaría.
- Porras, C. (2007). *Poesía Completa de Rogelio Sotela (1894-1943)*. EUNED.
- Prada, G. (2003). Vera Yamuni Tabush (1917-2003). *Enciclopedia de la filosofía mexicana*. Siglo XX.
- Quesada, E. (2019). Un siglo de prensa regional costarricense. Una aproximación preliminar (1850-1950). *Anuario de Estudios Centroamericanos*. n. 45. pp. 463-488.
- Ricardo, D. (2004). *The principles of political economy and taxation*. Dover Publications.
- Rodríguez, E. (1980). *Ricardo Jiménez Oreamuno "su pensamiento"*. Editorial de Costa Rica.

- Rodríguez, F. (2016). *Imaginarios Utópicos. Filosofía y literatura disidentes en Costa Rica (1904-1945)*. EUCR.
- Rodríguez, J. (1892). Manifiesto del presidente de la República. En: Rodríguez Vega, E. (1979). *El pensamiento liberal, Antología*. Editorial de Costa Rica.
- Rorty, R. Schneewind, J. y Skinner, Q. (1990). *Philosophy in History. Essays in the Historiography of Philosophy*. Cambridge University Press.
- Salazar, C. (1899). *Universidad de Santo Tomás y ley de erección Institutos Nacional, Universitario y de Cartago ó especie de miscelánea*. Imprenta de José Canalías.
- Sánchez, E. (2014). La iglesia católica y el mundo de las ideas: El desafío del liberalismo como espacio social y político en Costa Rica (1850-1900). En: Morales y Delgado (coord.). *Gibraltar, Cádiz, América y la Masonería. Centro de estudios históricos de la masonería española*.
- Sánchez, A. (2021). *Literatura colonial costarricense: el relato de una fiesta en el Cartago de 1725*. Letra por Letra.
- Sánchez, A. (2021). *La fiesta barroca en la periferia. Relación de la fiesta de proclamación de Luis I en la ciudad de Cartago, Costa Rica*. Encino Ediciones.
- Sotela, R. (1918). *La Senda de Damasco*. Imprenta Alsina.
- Sotela, R. (1920). *Valores literarios de Costa Rica*. Imprenta Alsina.
- Sotela, R. (1922). *Recogimiento*. Imprenta Alsina.
- Sotela, R. (1923). *Escritores de Costa Rica*. Imprenta Lehmann.
- Sotela, R. (1925). *La doctrina de Monroe desde un punto de vista subjetivo*. Imprenta Alsina.



- Sotela, R. (1926). *El Libro de la Hermana*. Imprenta Lines.
- Sotela, R. (1927). *Literatura costarricense*. Imprenta Lehmann.
- Sotela, R. (1929). *Apología del dolor*. Imprenta La Tibuna.
- Sotela, R. & Quesada, P. (1930). *Silabario*. Imprenta Alsina.
- Sotela, R. (1934). *Motivos literarios*. Imprenta Gutenberg.
- Sotela, R. (1935). *Rimas Serenas*. Imprenta Española.
- Sotela, R. (1949). *Sin literatura* (Publicación póstuma). Editorial Borrásé.
- Soto, J. (1986). *Hacia un concepto de persona (3era Ed.)*. Editorial Universidad de Costa Rica.
- Soto, J. (1982). *Antonio Rosmini: Crítico del Idealismo Trascendental*. Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- Soto J. (1984). *La educación actual en sus fuentes filosóficas (2da Ed.)*. Editorial Universidad Estatal a Distancia
- Soto J. (1985). El pragmatismo educativo de Emma Gamboa. *Tiempo Actual*. Vol. 9 (36), 17-46.
- Soto J. (1987). Joaquín García Monge: la educación cívico- social del ciudadano. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. 25 (61), 81- 88.
- Soto J. (1984). La educación y formación humana en Costa Rica: perspectiva histórica- educativa desde 1900 a hoy. *Tiempo Actual* Vol. 9 (33), 33-51.
- Soto J. (1972). Responsabilidad y cambio histórico en Richard Wisser. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. 9 (28). 9- 25.

- Soto J. (1977). Antonio Rosmini y la Unidad como exigencia en los sistemas del idealismo trascendental. *Revista Filosofía Universidad de Costa Rica*, XV (40). 85-98.
- Soto J. (1975). El A priori en los Prefacios de la Crítica de la Razón Pura (1781-1787). *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*. 13 (36). 109-119
- Soto J. (1985). Carlos Monge: Ideas Filosófico-Antropológicas. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. (58). 195-204.
- Soto J. (1977). Spinoza y Schelling: sobre el problema metafísico. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. (42) .371-378
- Soto J. (1976). Heidegger. El Filósofo Del "Dasein". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. (39). 191-194
- Soto J. (1977). La Educación Del Hombre Integral. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. (41). 237-242.
- Soto J. (1967). El significado de la historia en la filosofía de la Integralidad. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. (20).75-94.
- Soto J. (1968). El ser como Idea y la sinteticidad del acto espiritual. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. (22). 243-246.
- Soto J. (1968). La dialéctica como método de la obra de M. F. Sciacca. *Folia Humanística*. (69).755- 761
- Soto J. (1969). Filosofía y antifilosofía (En defensa de la filosofía). *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. (25). 163- 166.
- Soto J. (1974). Educación integral y misión de la Universidad. *Revista de Filosofía de la*

- Universidad de Costa Rica*. (35), 153- 158. / *Folia Humanística*. (144). 895-902.
- Soto J. (1976). Paideia Latinoamericana y filosofía de la integralidad. *Tiempo Actual*. (1). 13- 25.  
/ *Folia Humanística*. (144): 425-438. / *Rivista Rosminiana*. IV. 461- 471.
- Soto J. (1979). Michele F. Sciacca: Itinerario Intelectual. *Tiempo Actual*. (9). 57- 72. / *Folia Humanística*. 7(196).
- Soto J. (1979). Sociedad permisiva y educación sexual. *Tiempo Actual*. 3(12). 47- 54.
- Soto J. Sobre la enseñanza de la Antropología Filosófica: Hombre y naturaleza. *Tiempo Actual*. VIII (31). 17- 22.
- Soto J. (1964). *El hombre integral en el pensamiento de Michele Federico Sciacca*. [Licenciatura en Ciencias y Letras con especialidad en Filosofía]. Universidad de Costa Rica.
- Soto, D. (2021). Vestigios de teología política en Costa Rica: católicos y liberales del siglo XIX en la historiografía. Un estado de la cuestión. *Siwô' Revista De Teología*, 11(2). 53-165.
- Surette, L. (1993). *The Birth of Modernism: Ezra Pound, T.S. Eliot, W.B. Yeats and the occult*. McGill-Queen's University Press.
- Thiel, B. A. (1882). El verdadero y genuino carácter de la autoridad. En: *El pensamiento social y político de Monseñor Bernardo Augusto Thiel*. Soto Valverde, G (edit.). Imprenta y Litografía Lil.
- Thiel, B. A. (1883). Séptima carta Pastoral. En: *El pensamiento social y político de Monseñor Bernardo Augusto Thiel*. Soto Valverde, G (edit.). Imprenta y Litografía Lil.
- Thiel, B. A. (1883). *Séptima carta Pastoral*. En: *El pensamiento social y político de Monseñor*

- Bernardo Augusto Thiel. Soto Valverde, G (edit.). Imprenta y Litografía Lil.*
- Tornero, L. (1872). *Respuesta al opúsculo del Sr. Dr. Lorenzo Montúfar*. Imprenta de Justo Hernández.
- Tornero, L. (1872). *Respuesta al opúsculo del Sr. Dr. Lorenzo Montúfar*. Imprenta de Justo Hernández.
- Tweed, T. (2000). *The American Encounter with Buddhism*. The University of North Carolina Press.
- Vargas, C. (1991). *El liberalismo, la iglesia y el estado en Costa Rica*. Guayacán.
- Vega, P. (1995). *De la imprenta al periódico. Los inicios de la comunicación impresa en Costa Rica. (1821-1850)*. Editorial Porvenir.
- Vega, P. (1995). El mundo impreso se consolida. Análisis de los periódicos costarricenses (1851-1870). *Revista de Ciencias Sociales*. V. II. (70). 83-96.
- Vega, P. (1999). La prensa de fin de siglo (La prensa en Costa Rica 1889-1900). *Comunicación y construcción de lo cotidiano*. DEI. 65-88.
- Vega, P. (2005). La prensa costarricense en tiempos de cambio (1900-1930). *Revista de Ciencias Sociales*. Vol II. (108). 121-144.
- Velásquez Bonilla, C. (2021). *Entre la santa sede y Centroamérica: La iglesia católica, la independencia y la producción del poder moderno, 1821-1870*. CIHAC.
- Vincenzi, M. (1915-). *Mis primeros ensayos. Prueba de una filosofía personal*. Primera serie. Editorial El Pueblo.

Vincenzi, M. (1916). *Mis primeros ensayos. Prueba de una filosofía personal*. Segunda serie.

Editorial Imprenta Lehmann.

Vincenzi, M. (1917). *Mis primeros ensayos. Prueba de una filosofía personal*. Tercera serie.

Editorial Imprenta Lehmann.

Vincenzi, M. (1918). Principios de crítica. Roberto Brenes Mesén y sus obras. Imprenta Minerva.

Vincenzi, M. (1928). Principios de crítica filosófica. Livre libre.

Vincenzi, M. (1930). Mi segunda dimensión (tercera edición). Imprenta Gutenberg.

Vincenzi, M. (1932). La Nueva razón. Imprenta Nacional.

Vincenzi, M. (1929). Preceptos. Imprenta la tribuna.

Vincenzi, M. (1941). El conocimiento. Imprenta nacional.

Vincenzi, M. (1961). El hombre y el cosmos síntesis de una filosofía. Editorial Antonio Lehmann.

Whitehead, A. (1964). La organización del pensamiento. (traducción al español de Yamuni Tabush, Vera.) Centro de estudios filosóficos de la *Universidad Nacional Autónoma de México*. II.

Yamuni Tabush, V. (1952). Los principios de la ontología formal del derecho y su expresión simbólica. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*. T. XXIV, n. 47-48.

Yamuni Tabush, V. (1961). El mundo de las mil y una noches. *Anuario de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México*. N. I.

Yamuni Tabush, V. (1961). *Cuentos de la montaña libanesa*. UNAM.

Yamuni Tabush, V. (1961). La filosofía de la historia de Ibn Jaldun. *Anuario de Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México*. I.

Yamuni Tabush, V. (1964). Tres visiones de dos Españas. *Anuario de Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México*. II.

Yamuni Tabush, V. (1964). *La mujer en el pensamiento filosófico y literario*". *Anuario de Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*. VI.

Yamuni Tabush, V. (1968). El despertar de los países árabes. *Anuario del Centro de Estudios Orientales de la Universidad Nacional Autónoma de México*. I.

Yamuni Tabush, V. (1970). José Gaos, la poesía y algunas de sus confesiones finales. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*. VIII.

Yamuni Tabush, V. (1971). Los países árabes en su lucha por la independencia. *Anuario del Centro de Estudios Orientales de la Universidad Nacional Autónoma de México*. I.

Yamuni Tabush, V. (1980). José Gaos, el hombre y su pensamiento. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*.

Yamuni Tabush, V. (1982). *Obras completas de José Gaos*. UNAM

Yamuni Tabush, V. (1985). *La Naturaleza Femenina. Tercer Coloquio de Filosofía*. UNAM

Yamuni Tabush, V. (1965). Filosofía y religión en el islam. *Revista de la Universidad de México*. (2), 12-14.

Yamuni Tabush, V. (1987). José Martí y José Vasconcelos. *Revista Prometeo*. III. n. 10.

Yamuni Tabush, V. (1993). El feminismo y el neofeminismo de Simone de Beauvoir. En *Antología Perspectivas Feministas*. Editorial de la Universidad de Puebla.

Zambrana. (1897). *La Administración*. Tipografía Nacional.

Zambrana, A. (1881). Discurso pronunciado en el acto de instalación del colegio de abogados. En:  
Rodríguez Vega, E. (1979). *El pensamiento liberal, Antología*. Editorial de Costa Rica.

Zanatta, L. (2012). *Historia de América Latina. De la colonia al siglo XXI*. Siglo XXI Editores.

Zelaya, R. (1899). *Del criterio en materia de gobierno*. Gran imprenta de vapor y casa editorial de  
Alfredo Greñas.

#### **Publicaciones periódicas consultadas\*:**

(1831- ). La Gaceta / La Gaceta del Gobierno de Costa Rica

(1833-1835). El Noticioso Universal

(1834-1835). La Tertulia

(1842-1849). El Costarricense

(1842-1846). El Mentor Costarricense

(1846). La Paz

(1847). El Progreso

(1856). La Revista Universitaria

(1861-1865). Boletín Judicial

(1872-1874, 1884-1888). La Enseñanza

(1872-1888). Revista de Instrucción Pública.

(1882- 1884). La Palanca

(1883- ). Eco Católico

(1885-1974). El Diario de Costa Rica

(1885-1889). El Maestro  
(1887-1887). El Boccaccio  
(1888-1892). Costa Rica Ilustrada  
(1888-1888). El Correo de Costa Rica  
(1889-1973). La Prensa Libre  
(1906-1917). Colección Ariel  
(1907-1915). El Fígaro  
(1908-1933). Virya  
(1910-1911). Selenia  
(1912-1916). Anales del Ateneo  
(1912-1916). Revista Athenea.  
(1916-1919). Eos  
(1917-1920). Revista Athenea  
(1917-1933). The Negro World  
(1918-1918). La Obra  
(1919-1929). La Revista de Costa Rica  
(1919-1958). Repertorio Americano.  
(1926-1931). El Maestro  
(1929-1930). El Debate  
(1853-1857-1874-1875, 1885). El Boletín Oficial  
(1902-1905-1913-1915). Pandemonium

*\*Documentos digitalizados consultados mediante la base de datos del SINABI. Y  
Repertorio Americano en repositorio.una.ac.cr.*



## **Anexos.**

### **Anexo A.**

#### **Publicaciones de Vera Yamuni Tabush en *Repertorio Americano*:**

- Yamuni, V. (1938). Historias Breves. *Repertorio Americano*. T. XXXVI n.3.
- Yamuni, V. (1938). Historias Breves. *Repertorio Americano*. T. XXXVI n.6.
- Yamuni, V. (1938). Historias Breves. *Repertorio Americano*. T. XXXVI n.10.
- Yamuni, V. (1938). Historias Breves. *Repertorio Americano*. T. XXXVI n.13.
- Yamuni, V. (1939). Historias Breves. *Repertorio Americano*. T. XXXVI n.18.
- Yamuni, V. (1939). Historias Breves. *Repertorio Americano*. T. XXXVII n.23.
- Yamuni, V. (1939). Historias Breves. *Repertorio Americano*. T. XXXVIII n.11.
- Yamuni, V. (1939). Prosa humorística. *Repertorio Americano*. T. XXXIX n.18.
- Yamuni, V. (1939). Intenciones. *Repertorio Americano*. T. XXXIX n.20.
- Yamuni, V. (1939). Cuentos Breves. *Repertorio Americano*. T. XL n.40.
- Yamuni, V. (1939). Historias Breves. *Repertorio Americano*. T. XLI n.9.
- Yamuni, V. (1944). Tahirih, mujer de Irán. *Repertorio Americano*. T. XLI n.1.
- Yamuni, V. (1944). Reflexiones. *Repertorio Americano*. T. XLI n.8.
- Yamuni, V. (1944). Tshirih, mujer de Irán. *Repertorio Americano*. T. XLI n.8.
- Yamuni, V. (1945). Safo, mi guía. *Repertorio Americano*. T. XLI n.15.
- Yamuni, V. (1946). A ella, que me dejó su voz. *Repertorio Americano*. T. XLII n.12.

**Anexo B.****Índice de publicaciones por autoría en Revista Athenea (1917-1920).****A**

- A.. (Mayo 1919).T. III n. 4.  
 A. Esquivel de la Guardia. (Marzo 1918).T. I n. 9.  
 A. Esquivel de la Guardia. (Abril 1918).T. I n. 10.  
 A. Esquivel de la Guardia. (Mayo 1918).T. I n. 11.  
 A. Esquivel de la Guardia. (Junio 1918).T. I n. 12.  
 A. Fletes Bolaños.. (Noviembre 1917).T. I n. 44289.  
 A. García Solano. (Noviembre 1919).T. III n. 7.  
 A. Zambrana. (Diciembre 1919).T. III n. 10.  
 Adolfo Esquivel de la Guardia. (Agosto 1920).T. IV n. 8.  
 Agustín Luján. (Octubre 1917).T. I n. 2.  
 Agustín Luján. (Marzo 1919).T. II n. 14.  
 Albert Samain (Traducción de E. González Martínez). (Abril 1919).T. III n. 3.  
 Alceo Hazera. (Octubre 1917).T. I n. 2. Alceo Hazera. (Noviembre 1917).T. I n. 44289.  
 Alceo Hazera. (Julio 1918).T. I n. 14.  
 Alejandro Alvarado Quirós. (Junio 1920).T. IV n. 5.  
 Alejandro Alvarado Quiros. (Julio 1918).T. I n. 14.  
 Alejandro Alvarado Quiros. (Julio 1918).T. I n. 15.  
 Alejandro Alvarado Quirós. (Septiembre 1917).T. I n. 1.  
 Alejandro Alvarado Quirós. (Octubre 1917).T. I n. 2.  
 Alejandro Alvarado Quirós. (Enero 1918).T. I n. 6.  
 Alejandro Alvarado Quirós. (Septiembre 1918).T. II n. 3.  
 Alejandro Alvarado Quirós. (Diciembre 1918).T. II n. 9.  
 Alejandro Alvarado Quirós. (Diciembre 1918).T. II n. 10.  
 Alejandro Alvarado Quirós. (Febrero 1920).T. III n. 14.  
 Alfonso Hernández Cata. (Octubre 1919).T. III n. 6.  
 Alfredo Espinoza Tamayo. (Enero 1918).T. I n. 6.  
 Alvar Fáne. (Junio 1918).T. I n. 12.  
 Amado Nervo. (Diciembre 1918).T. II n. 9. Amado Nervo. (Setiembre 1919).T. III n. 5.  
 Amado Nervo. (Julio 1920).T. IV n. 6.  
 Anastasio Alfaro. (Septiembre 1917).T. I n. 1.  
 Anastasio Alfaro. (Febrero 1918).T. I n. 7.  
 André Gide (Traducción de E. González Martínez). (Abril 1919).T. III n. 3.  
 Andrés Chénier (Traducción de Napoléon Quesada). (Setiembre 1919).T. III n. 5.  
 Andrés Lery. (Febrero 1918).T. I n. 7. Andrés Lery. (Diciembre 1918).T. II n. 9.  
 Ángel María Céspedes. (Junio 1918).T. I n. 12.  
 Anna Pavlowa (traducido por Héctor Béeche). (Septiembre 1920).T. IV n. 9. Antonio Zambrana. (Marzo 1918).T. I n. 9.  
 Antonio Zelaya. (Enero 1920).T. III n. 12.  
 Antonio Zelaya hijo . (Marzo 1920).T. IV n. 2.  
 Apaikán \* . (Octubre 1917).T. I n. 2.  
 Aquileo J. Echeverría. (Octubre 1918).T. II n. 6.  
 Aquileo J. Echeverría. (Octubre 1918).T. II n. 6.  
 Araucana. (Julio 1920).T. IV n. 6.  
 Asdrúbal Villalobos. (Marzo 1918).T. I n. 9.  
 Asdrúbal Villalobos. (Junio 1918).T. I n. 12.  
 Asdrúbal Villalobos. (Agosto 1918).T. II n. 2.  
 Asdrúbal Villalobos. (Mayo 1920).T. III n. 15.  
 Asdúbal Villalobos. (Diciembre 1919).T. III n. 10.  
 Asdúbal Villalobos. (Septiembre 1920).T. IV n. 9.  
 Ateneo de El Salvador. (Noviembre 1917).T. I n. 44289.  
 Athenea. (Febrero 1918).T. I n. 7.  
 Augusto C. Coello. (Abril 1920).T. IV n. 4.  
 Augusto C. Coello. (Abril 1920).T. IV n. 4. Augusto C. Coello. (Abril 1920).T. IV n. 4.

**B**

Blanca Z. de Baralt. (Diciembre 1919).T. III n. 10.

**C**

Camilo Cruz Santos. (Agosto 1918).T. II n. 1.  
 Camilo Cruz Santos. (Setiembre 1919).T. III n. 5.  
 Camilo Cruz Santos. (Agosto 1920).T. IV n. 7.  
 Carlos Borges. (Mayo 1919).T. III n. 4.  
 Carlos Gagini. (Septiembre 1917).T. I n. 1.  
 Carlos Velasco. (Noviembre 1917).T. I n. 44289.  
 Carlos Wyld Ospina. (Marzo 1920).T. IV n. 2.  
 Carmen Lira. (Septiembre 1917).T. I n. 1.  
 Carmen Lira. (Enero 1919).T. II n. 11. Charles  
 Baudelaire (Traducción de E. González  
 Martínez). (Abril 1919).T. III n. 3.  
 Claudio Castro S.. (Octubre 1919).T. III n. 6.  
 Claudio Castro Saborío. (Agosto 1918).T. II n. 1.  
 Claudio Castro Saborío. (Diciembre 1918).T. II n. 9.  
 Claudio Castro Saborío. (Diciembre 1918).T. II n. 10.  
 Claudio César Rubio. (Noviembre 1917).T. I n.  
 44289.  
 Cleto González Víquez. (Noviembre 1918).T. II n. 8.  
 Cleto González Víquez. (Abril 1919).T. III n. 44228.  
 Cristina Castro de Keith. (Diciembre 1918).T. II n. 9.

**D**

Dimitri Ivanovitch. (Junio 1918).T. I n. 13.

**E**

Edmond Rostand traducción de Ricardo Fournier. (Agosto 1918).T. II n. 1.  
 Eduardo Castillo. (Junio 1918).T. I n. 13.  
 Eduardo Castillo. (Marzo 1919).T. II n. 14.  
 Eduardo Castillo. (Marzo 1919).T. II n. 14.  
 Eduardo Zamacois. (Abril 1918).T. I n. 10.  
 El Director. (Marzo 1920).T. IV n. 2. El Director. (Julio 1920).T. IV n. 6.  
 El Director. (Febrero 1920).T. III n. 14.  
 El doctor Richet. (Octubre 1917).T. I n. 2.  
 Emile Verbaeren (Traducción de E. González Martínez). (Abril 1919).T. III n. 3.  
 Emilio Carrère. (Enero 1919).T. II n. 11. Emilio Pacheco Cooper. (Febrero 1919).T. II n. 13.  
 Encre. (Julio 1918).T. I n. 15.  
 Enrique Gay Calbó / Julio Cejador / Enrique Gonzáles Martínez. (Agosto 1920).T. IV n. 7.  
 Enrique Geenzier. (Junio 1918).T. I n. 13.  
 Enrique González Martínez. (Enero 1919).T. II n. 11.  
 Ernesto Martín. (Agosto 1918).T. II n. 1.  
 Ernesto Martín. (Noviembre 1918).T. II n. 8.  
 Estanislao S. Zeballos. (Octubre 1918).T. II n. 5.  
 Eugenio de Triana. (Septiembre 1917).T. I n. 1.  
 Eugenio de Triana. (Octubre 1917).T. I n. 2.  
 Eugenio de Triana. (Noviembre 1917).T. I n. 44289.  
 Eugenio de Triana. (Febrero 1918).T. I n. 7.  
 Eugenio de Triana. (Marzo 1918).T. I n. 8.  
 Eugenio de Triana. (Abril 1918).T. I n. 10.  
 Eugenio de Triana. (Junio 1918).T. I n. 12.  
 Eugenio de Triana. (Junio 1918).T. I n. 13.  
 Eugenio de Triana. (Agosto 1918).T. II n. 1.  
 Eugenio de Triana. (Octubre 1918).T. II n. 6.  
 Evaristo Carriego. (Junio 1918).T. I n. 12.

**F**

Fabio Baudrit. (Diciembre 1918).T. II n. 10.  
 Felipe Monnier (Traducción de Carmen Lira). (Octubre 1917).T. I n. 5.  
 Félix Mata Valle. (Febrero 1919).T. II n. 13.  
 Félix Montes H. (Mayo 1919).T. III n. 4.  
 Fernando J. Volio. (Febrero 1919).T. II n. 13.  
 Francis Jammes (Traducción de E. González Martínez). (Abril 1919).T. III n. 3. Francisco Cordero. (Octubre 1917).T. I n. 2.

Francisco Cordero. (Octubre 1917).T. I n. 5.  
 Francisco Cordero. (Marzo 1920).T. IV n. 2.  
 Francisco Haffinke Snow (Traducción de Roberto Brenes Mesén). (Octubre 1919).T. III n. 6.  
 Francisco Soler. (Mayo 1920).T. III n. 15.  
 Francisco Soler. (Mayo 1920).T. III n. 15. Francisco Villaespesa. (Noviembre 1919).T. III n. 7.  
 Franco Cordero. (Febrero 1918).T. I n. 7.  
 Froylán Turcios. (Marzo 1920).T. IV n. 2. Froylán Turcios. (Abril 1920).T. IV n. 4.

**G**

Gaceta Oficial, colección de 1867. (Septiembre 1918).T. II n. 3.  
 Gaceta Oficial, colección de 1880. (Septiembre 1918).T. II n. 3.  
 Gerardo Díaz. (Marzo 1920).T. IV n. 2.  
 Gonzalo Sotela Bonilla. (Marzo 1918).T. I n. 9.  
 Gregorio Martin. (Diciembre 1918).T. II n. 10.  
 Guillermo Serrano. (Diciembre 1918).T. II n. 9.  
 Guillermo Valencia. (Marzo 1918).T. I n. 9.  
 Guillermo Valencia. (Enero 1919).T. II n. 11.  
 Guillermo Valencia. (Septiembre 1920).T. IV n. 9.  
 Guillermo Valencia (Camilo Cruz Santos). (Febrero 1918).T. I n. 7.

**H**

Henri Barbesse (Versión de Luis Alberto Sarmiento). (Diciembre 1919).T. III n. 9. Henri Lavedan (Traducción de Alejandro Alvarado Quirós). (Octubre 1917).T. I n. 5.  
 Henri Peyrouet. (Enero 1919).T. II n. 11. Hérbert J. Hall. (Abril 1919).T. III n. 3.  
 Hernán Zamora. (Enero 1919).T. II n. 11.  
 Hernán Zamora. (Mayo 1920).T. III n. 15.  
 Hernán Zamora. (Diciembre 1920).T. IV n. 10.  
 Hernán Zamora Elizondo. (Septiembre 1917).T. I n. 1.  
 Hernán Zamora Elizondo. (Noviembre 1917).T. I n. 3 y 4.  
 Hernán Zamora Elizondo. (Marzo 1918).T. I n. 8.  
 Hernán Zamora Elizondo. (Junio 1918).T. I n. 13.  
 Hernán Zamora Elizondo. (Diciembre 1918).T. II n. 9.  
 Hernán Zamora Elizondo. (Febrero 1920).T. III n. 14.  
 Hugo Vial. (Noviembre 1919).T. III n. 8.

**I**

Ismael Enrique Arceiniegas. (Octubre 1918).T. II n. 5.  
 Ivonne Sarcey (Traducción de Alejandro Alvarado Quiros). (Junio 1918).T. I n. 13.

## J

J. Valverde León. (Abril 1918).T. I n. 10.  
 J. Albertazzi Avendaño. (Septiembre 1917).T. I n. 1.  
 J. Albertazzi Avendaño. (Noviembre 1917).T. I n. 3  
 y  
 4.  
 J. Albertazzi Avendaño. (Marzo 1918).T. I n. 8. J.  
 Albertazzi Avendaño. (Abril 1918).T. I n. 10.  
 J. Albertazzi Avendaño. (Mayo 1918).T. I n. 11.  
 J. Albertazzi Avendaño. (Junio 1918).T. I n. 12.  
 J. Albertazzi Avendaño. (Agosto 1918).T. II n. 1.  
 J. Arthur Rimbaud (Traducción de E. González  
 Martínez). (Abril 1919).T. III n. 3.  
 J. Delorme (Traducción de Ricardo Fournier Quirós).  
 (Enero 1918).T. I n. 6.  
 J. Eustasio Rivera. (Noviembre 1919).T. III n. 7. J.  
 Fermín Meza. (Enero 1920).T. III n. 12.  
 J. García Monge. (Diciembre 1918).T. II n. 9.  
 J. García Monge / J. M. Alfaro Cooper / Rafael  
 Villegas / F. Montero Barrantes / Rómulo Tovar / L.  
 Dobles Segreda / Alejandro Alvarado Quirós /  
 Ernesto Martín / R. Álvarez Berrocal / J. Albertazzi  
 Avendaño / Camilo Crus Santos / Omar Dengo / Luis  
 Cruz Meza / R. Brenes Mesén. (Octubre 1918).T. II  
 n. 6. J. Herrera Reising. (Junio 1918).T. I  
 n. 13.  
 J. Valverde León. (Enero 1919).T. II n. 11.  
 J.M. Alfaro Cooper. (Septiembre 1917).T. I n. 1. J.M.  
 Alfaro Cooper. (Enero 1918).T. I n. 6.  
 J.M. Alfaro Cooper. (Marzo 1918).T. I n. 8.  
 J.M. Alfaro Cooper. (Octubre 1918).T. II n. 5.  
 J.M. de Heredia (Alceo Hazera). (Octubre 1917).T. I  
 n. 5.  
 Jacinto López. (Junio 1918).T. I n. 12. Javier  
 de Viana. (Septiembre 1920).T. IV n. 9.  
 Jenaro Cardona. (Febrero 1920).T. III n. 14.  
 Jenaro Valverde. (Octubre 1917).T. I n. 2. Jenaro  
 Valverde L.. (Mayo 1920).T. III n. 15.  
 Joaquín Dicenta. (Julio 1918).T. I n. 15.  
 Joaquín García Monge. (Septiembre 1918).T. II n. 4.  
 Joaquín García Monge. (Octubre 1918).T. II n. 6.  
 Joaquín Vargas Calvo. (Noviembre 1919).T. III n. 8.  
 Joaquín Vargas Calvo. (Diciembre 1919).T. III n. 11.  
 Joaquín Vargas Coto. (Junio 1918).T. I n. 12.  
 Joaquín Vargas Coto. (Diciembre 1919).T. III n. 10.  
 Jorge Sáenz Cordero. (Julio 1920).T. IV n. 6. José  
 Enrique Rodó. (Noviembre 1917).T. I n. 44289.

José Enrique Rodó. (Mayo 1919).T. III n. 4.  
 José Enrique Rodó. (Octubre 1919).T. III n. 6.  
 José Eustasio Rivera. (Agosto 1920).T. IV n. 7.  
 José Fabio Garnier. (Enero 1918).T. I n. 6.  
 José Fabio Garnier. (Octubre 1918).T. II n. 5. José  
 Ingenieros. (Marzo 1919).T. II n. 14.  
 Jose María Alfaro Cooper. (Octubre 1917).T. I n. 2.  
 José María Castro. (Septiembre 1918).T. II n. 3. José  
 María Zeledón. (Octubre 1917).T. I n. 5.  
 José Martí. (Noviembre 1918).T. II n. 7.  
 José Rodríguez Cerna. (Enero 1920).T. III n. 12.  
 José Santos Chocano. (Julio 1918).T. I n. 15.  
 José Santos Chocano. (Noviembre 1918).T. II n. 8.  
 Juan de Dios Trejos. (Febrero 1919).T. II n. 13.  
 Juan Garita. (Febrero 1919).T. II n. 13.  
 Juan José de Soiza Reilly. (Abril 1919).T. III n. 3.  
 Juan Montalvo. (Junio 1918).T. I n. 12.  
 Juan Montalvo. (Junio 1918).T. I n. 13.  
 Juan Ramón Avilés. (Noviembre 1919).T. III n. 8.  
 Juan Ramón Molina. (Abril 1920).T. IV n. 4.  
 Julián del Casal. (Marzo 1918).T. I n. 9.  
 Julián Marchena. (Junio 1918).T. I n. 12. Julián  
 Marchena. (Marzo 1919).T. II n. 14.  
 Julián Marchena. (Abril 1919).T. III n. 3.  
 Julián Marchena. (Noviembre 1919).T. III n. 8. Julián  
 Marchena. (Diciembre 1919).T. III n. 9.  
 Julián Marchena. (Diciembre 1919).T. III n. 10.  
 Julián Marchena. (Febrero 1920).T. III n. 14. Julián  
 Volio. (Mayo 1919).T. III n. 4.  
 Justo A. Facio. (Marzo 1918).T. I n. 8.  
 Justo A. Facio. (Septiembre 1918).T. II n. 3.  
 Justo A. Facio. (Noviembre 1918).T. II n. 7.  
 Justo A. Facio. (Diciembre 1918).T. II n. 10.  
 Justo A. Facio. (Julio 1920).T. IV n. 6. Justo  
 Facio. (Septiembre 1917).T. I n. 1.

## L

L. R. . (Enero 1918).T. I n. 6.  
 La dirección. (Febrero 1920).T. III n. 13.  
 La Dirección. (Febrero 1920).T. III n. 14. La  
 dirección. (Abril 1920).T. IV n. 4.  
 La Dirección. (Septiembre 1920).T. IV n. 9.  
 La Dirección. (Diciembre 1920).T. IV n. 11. La  
 Dirección . (Diciembre 1920).T. IV n. 10.  
 Leonidas Pacheco. (Septiembre 1918).T. II n. 4.  
 Leopoldo de la Rosa. (Septiembre 1917).T. I n. 1.  
 Leopoldo de la Rosa. (Septiembre 1917).T. I n. 1.  
 Leopoldo de la Rosa. (Noviembre 1917).T. I n. 3 y 4.  
 Lisímaco Chavarría. (Julio 1920).T. IV n. 6. Luis  
 Andrés Zuñiga. (Abril 1920).T. IV n. 4.  
 Luis Castro Saborío . (Enero 1918).T. I n. 6.

Luis Castro Saborío . (Enero 1919).T. II n. 11.  
 Luis Castro Saborío . (Marzo 1919).T. II n. 14.  
 Luis Cruz Meza. (Junio 1918).T. I n. 13.  
 Luis Cruz Meza. (Diciembre 1919).T. III n. 10.  
 Luis Dobles Segreda. (Septiembre 1917).T. I n. 1.  
 Luis Dobles Segreda. (Noviembre 1917).T. I n. 3 y 4.  
 Luis Dobles Segreda. (Octubre 1917).T. I n. 5. Luis  
 Dobles Segreda. (Mayo 1918).T. I n. 11.  
 Luis Dobles Segreda. (Agosto 1918).T. II n. 1.  
 Luis Dobles Segreda. (Diciembre 1918).T. II n. 9.  
 Luis Dobles Segreda. (Enero 1919).T. II n. 12.  
 Luis Dobles Segreda. (Diciembre 1919).T. III n. 11.  
 Luis Dobles Segreda. (Mayo 1920).T. III n. 15. Luis  
 Dobles Segreda. (Marzo 1920).T. IV n. 2.  
 Luis Dobles Segreda. (Julio 1920).T. IV n. 6.  
 Luis Felipe González. (Enero 1919).T. II n. 11.  
 Luis Felipe González. (Mayo 1919).T. III n. 4. Luis  
 R. Flores. (Julio 1918).T. I n. 15.  
 Luz Flórez Fernández. (Marzo 1918).T. I n. 9.

## M

M. Gutiérrez Nájera. (Diciembre 1919).T. III n. 9.  
 M. Sáenz Cordero. (Septiembre 1917).T. I n. 1.  
 M. Vincenzi. (Octubre 1919).T. III n. 6.  
 M.S. (Diciembre 1919).T. III n. 10. Manuel  
 del Arco. (Febrero 1918).T. I n. 7.  
 Manuel J. Jiménez. (Febrero 1919).T. II n. 13.  
 Manuel María de Peralta. (Febrero 1918).T. I n. 7.  
 Manuel Sáenz Cordero. (Marzo 1918).T. I n. 9.  
 Manuel Sáenz Cordero. (Diciembre 1918).T. II n. 9.  
 Manuel Sáenz Cordero. (Marzo 1919).T. II n. 14.  
 Manuel Sáenz Cordero. (Enero 1918).T. I n. 6.  
 Manuel Segura. (Setiembre 1919).T. III n. 5.  
 Manuel Segura. (Octubre 1919).T. III n. 6. Manuel  
 Segura. (Noviembre 1919).T. III n. 8.  
 Manuel Segura. (Diciembre 1919).T. III n. 9.  
 Manuel Segura. (Mayo 1920).T. III n. 15. Manuel  
 Segura M.. (Diciembre 1918).T. II n. 10.  
 Manuel Segura M. . (Marzo 1918).T. I n. 8.  
 Manuel Zavaleta. (Febrero 1919).T. II n. 13.  
 Marcelo Maldonado. (Enero 1920).T. III n. 12.  
 Marco A. Zumbado. (Noviembre 1919).T. III n. 7.  
 Mario Sancho. (Octubre 1917).T. I n. 2. Mario  
 Sancho. (Febrero 1919).T. II n. 13.  
 Mario Sancho. (Febrero 1920).T. III n. 13.  
 Mario Sancho. (Julio 1920).T. IV n. 6. Mario  
 Sancho. (Septiembre 1920).T. IV n. 9.  
 Mary Boyle O'Reilly (De Ariel). (Febrero 1918).T. I  
 n. 7.  
 Maurice de Maeterlinck (Traducción de Fabio  
 Baudrit). (Enero 1918).T. I n. 6.

Maurice Maeterlinck. (Noviembre 1919).T. III n. 8.  
 Mayor E. Réquin. (Diciembre 1918).T. II n. 9.  
 Medardo Ángel Silva. (Julio 1918).T. I n. 15.  
 Miguel A. Obregón. (Marzo 1920).T. IV n. 2. Miguel  
 de Unamuno. (Noviembre 1919).T. III n. 7.  
 Miguel Rasch-Isla. (Octubre 1917).T. I n. 5.  
 Miguel Rasch-Isla. (Enero 1918).T. I n. 6. Miguel  
 Rasch-Isla. (Junio 1918).T. I n. 12.  
 Miguel Segura. (Enero 1920).T. III n. 12.

## N

N. P.. (Setiembre 1919).T. III n. 5.  
 N. P.. (Octubre 1919).T. III n. 6. N.  
 P.. (Noviembre 1919).T. III n. 7.  
 N. Pacheco Solano. (Mayo 1918).T. I n. 11.  
 N.A. (Noviembre 1917).T. I n. 3 y 4.  
 N.A.. (Octubre 1917).T. I n. 2.  
 N.P.. (Setiembre 1919).T. III n. 5. N.P..  
 (Febrero 1920).T. III n. 14.  
 Napoleón Pacheco. (Enero 1920).T. III n. 12.  
 Napoléon Pacheco. (Noviembre 1919).T. III n. 7.  
 Napoleón Quesada. (Setiembre 1919).T. III n. 5.

## O

Octavio Jiménez. (Octubre 1918).T. II n. 6.  
 Octavio Jiménez. (Noviembre 1918).T. II n. 8.  
 Omar Dengo. (Octubre 1918).T. II n. 6. Omar  
 Dengo. (Julio 1920).T. IV n. 6.  
 Oscar Padilla. (Mayo 1919).T. III n. 4.  
 Otilio Ulate. (Enero 1919).T. II n. 11.

## P

P. Pérez Zeledón. (Octubre 1918).T. II n. 6.  
 Paco. (Mayo 1920).T. III n. 15.  
 Paul Arene. (Enero 1920).T. III n. 12.  
 Paul Claudel Les yeus de Berta (Traducción de E.  
 González Martínez). (Abril 1919).T. III n. 3.  
 Paul Serre Del Sagués. (Noviembre 1919).T. III n. 8.  
 Paul Serre del Saguès. (Octubre 1919).T. III n. 6.  
 Paul Verlaine (Traducción de E. González Martínez).  
 (Abril 1919).T. III n. 3.  
 Paulde Saint Victor. (Enero 1920).T. III n. 12. Pedro  
 Pérez Zeledón. (Septiembre 1918).T. II n. 3.  
 Pedro Pérez Zeledón. (Octubre 1918).T. II n. 5.  
 Pío Víquez. (Febrero 1919).T. II n. 13.

## R

R. Brenes Mesén. (Enero 1918).T. I n. 6.  
 R. Casinos-Assens. (Septiembre 1918).T. II n. 4.  
 R. Fernández Guardia. (Septiembre 1918).T. II n. 4.  
 R. Fernández Guardia. (Marzo 1920).T. IV n. 1.  
 R. Figueredo. (Diciembre 1919).T. III n. 11.  
 R. M. Quesada. (Febrero 1919).T. II n. 13. R.  
 S. (Noviembre 1918).T. II n. 8.  
 R. .. (Noviembre 1919).T. III n. 7.  
 R.S. (Diciembre 1919).T. III n. 11. R.S.  
 (Enero 1920).T. III n. 12.  
 R.S. (Febrero 1920).T. III n. 14.  
 R.S. (Diciembre 1920).T. IV n. 11.  
 Rabindranath Tagore. (Julio 1918).T. I n. 15.  
 Rafael Angel Troyo. (Febrero 1919).T. II n. 13.  
 Rafael Cardona. (Septiembre 1917).T. I n. 1. Rafael  
 Cardona. (Octubre 1919).T. III n. 6.  
 Rafael Cardona. (Diciembre 1919).T. III n. 11. Rafael  
 Cardona / Traducción de Alceo Hazera. (Julio  
 1918).T. I n. 14.  
 Rafael Cardona Jiménez. (Octubre 1917).T. I n. 2.  
 Rafael Cardona Jiménez. (Octubre 1917).T. I n. 5.  
 Rafael Cardona Jiménez. (Enero 1918).T. I n. 6.  
 Rafael Cardona Jménez. (Abril 1918).T. I n. 10.  
 Rafael Eduarte. (Mayo 1920).T. III n. 15.  
 Rafael Estrada. (Julio 1920).T. IV n. 6. Rafael  
 Ruíz López. (Enero 1919).T. II n. 11.  
 Rafael Villegas. (Marzo 1918).T. I n. 8.  
 Rafael Villegas. (Septiembre 1918).T. II n. 3.  
 Rafael Villegas. (Enero 1919).T. II n. 12.  
 Ramón del Valle Inclán. (Agosto 1918).T. II n. 1.  
 Ramón Ortega. (Abril 1920).T. IV n. 4. Ramón  
 Ortega. (Abril 1920).T. IV n. 4.  
 Ramón Pérez de Hayala. (Julio 1920).T. IV n. 6.  
 Ramón Zelaya. (Septiembre 1917).T. I n. 1.  
 Ramón Zelaya. (Febrero 1920).T. III n. 14.  
 Real Academia de Música y Buenas Letras de  
 Málaga. (Abril 1919).T. III n. 3 y 4 Ricard  
 Miró. (Junio 1918).T. I n. 13.  
 Ricard Miró. (Agosto 1918).T. II n. 1.  
 Ricardo Fernández Guardia. (Julio 1918).T. I n. 15.  
 Ricardo Fernández Guardia. (Noviembre 1918).T. II  
 n. 8.  
 Ricardo Fernández Guardia. (Enero 1919).T. II n. 11.  
 Ricardo Jiménez. (Octubre 1918).T. II n. 5.  
 Ricardo Jiménez. (Diciembre 1918).T. II n. 10.  
 Robero Brenes Mesén. (Diciembre 1919).T. III n. 10.  
 Roberto Brenes Mesén. (Septiembre 1917).T. I n. 1.  
 Roberto Brenes Mesén. (Octubre 1917).T. I n. 2.  
 Roberto Brenes Mesén. (Noviembre 1917).T. I n.  
 44289.  
 Roberto Brenes Mesén. (Abril 1918).T. I n. 10.  
 Roberto Brenes Mesén. (Julio 1918).T. I n. 15.  
 Roberto Figueredo. (Diciembre 1919).T. III n. 11.

Roberto Valladares. (Septiembre 1920).T. IV n. 9.  
 Roberto Valladares. (Septiembre 1920).T. IV n. 9.  
 Rodolfo Castaing. (Junio 1918).T. I n. 12.  
 Rogelio Fernández Guell. (Noviembre 1917).T. I n.  
 44289.  
 Rogelio Fernández Güell. (Abril 1918).T. I n. 10.  
 Rogelio Fernández Güell. (Mayo 1918).T. I n. 11.  
 Rogelio Fernández Güell. (Mayo 1918).T. I n. 11.  
 Rogelio Fernández Güell. (Marzo 1920).T. IV n. 2.  
 Rogelio Sotela. (Octubre 1917).T. I n. 2.  
 Rogelio Sotela. (Noviembre 1917).T. I n. 3 y 4.  
 Rogelio Sotela. (Octubre 1917).T. I n. 5.  
 Rogelio Sotela. (Febrero 1918).T. I n. 7.  
 Rogelio Sotela. (Abril 1918).T. I n. 10.  
 Rogelio Sotela. (Agosto 1918).T. II n. 2.  
 Rogelio Sotela. (Septiembre 1918).T. II n. 4.  
 Rogelio Sotela. (Enero 1919).T. II n. 11.  
 Rogelio Sotela. (Febrero 1919).T. II n. 13.  
 Rogelio Sotela. (Setiembre 1919).T. III n. 5.  
 Rogelio Sotela. (Noviembre 1919).T. III n. 8. Rogelio  
 Sotela. (Diciembre 1919).T. III n. 9.  
 Rogelio Sotela. (Diciembre 1919).T. III n. 10.  
 Rogelio Sotela. (Enero 1920).T. III n. 12.  
 Rogelio Sotela. (Mayo 1920).T. III n. 15.  
 Rogelio Sotela. (Marzo 1920).T. IV n. 1. Rogelio  
 Sotela. (Marzo 1920).T. IV n. 2.  
 Rogelio Sotela. (Julio 1920).T. IV n. 6.  
 Rogelio Sotela. (Agosto 1920).T. IV n. 7.  
 Rogelio Sotela. (Agosto 1920). T. IV n. 8.  
 Rogelio Sotela. (Septiembre 1920). T. IV n. 9.  
 Rómulo Tovar. (Septiembre 1917). T. I n. 1. Rosario  
 Luna. (Noviembre 1919). T. III n. 8.  
 Rosario Luna. (Diciembre 1919). T. III n. 10.  
 Rouget de Lisle. (Diciembre 1918). T. II n. 9.  
 Rubén Coto. (Abril 1920). T. IV n. 3.  
 Rubén Darío. (Noviembre 1917). T. I n. 3 y 4.  
 Rubén Darío. (Julio 1918). T. I n. 15. Rubén  
 Darío. (Septiembre 1918). T. II n. 3.  
 Rubén Darío. (Mayo 1919). T. III n. 4.  
 Rubén Darío. (Julio 1920). T. IV n. 6.

## S

Salvador Umaña. (Diciembre 1918). T. II n. 10.  
 Salvador Umaña. (Diciembre 1920). T. IV n. 11.  
 Simón Eliet. (Noviembre 1918). T. II n. 8.  
 Soler. (Mayo 1920). T. III n. 15.

## T

Tomás Povedano. (Diciembre 1918). T. II n. 9.  
 Tomás Povedano. (Marzo 1919). T. II n. 14.

## V

Val. F. Ferraz. (Septiembre 1917).T. I n. 1.  
 Val. F. Ferraz. (Febrero 1918).T. I n. 7. Val.  
 F. Ferraz. (Octubre 1918).T. II n. 6.  
 Valeriano F. Ferraz. (Octubre 1917).T. I n. 5.  
 Victor Domingo Silva. (Abril 1919).T. III n. 3.

## Z

Zenón Castro R. . (Abril 1919).T. III n. 3.

## Sin Nombre

. (Septiembre 1917).T. I n. 1. .  
 (Septiembre 1917).T. I n. 1.  
 . (Septiembre 1917).T. I n. 1.  
 . (Octubre 1917).T. I n. 5. .  
 (Octubre 1917).T. I n. 5.  
 . (Enero 1918).T. I n. 6.  
 . (Enero 1918).T. I n. 6.  
 . (Enero 1918).T. I n. 6.  
 . (Febrero 1918).T. I n. 7.  
 . (Febrero 1918).T. I n. 7.  
 . (Febrero 1918).T. I n. 7.  
 . (Febrero 1918).T. I n. 7. . (Febrero 1918).T. I n.  
 7.  
 . (Marzo 1918).T. I n. 8.  
 . (Marzo 1918).T. I n. 8. . (Marzo 1918).T. I n. 8.  
 . (Marzo 1918).T. I n. 9.  
 . (Marzo 1918).T. I n. 9.  
 . (Marzo 1918).T. I n. 9. . (Abril 1918).T. I n. 10.  
 . (Abril 1918).T. I n. 10.  
 . (Abril 1918).T. I n. 10.  
 . (Mayo 1918).T. I n. 11.  
 . (Mayo 1918).T. I n. 11. . (Mayo 1918).T. I n. 11.  
 . (Mayo 1918).T. I n. 11. . (Junio 1918).T. I n.  
 12. . (Junio 1918).T. I n. 12.  
 . (Junio 1918).T. I n. 12.  
 . (Junio 1918).T. I n. 13.  
 . (Junio 1918).T. I n. 13. . (Julio 1918).T. I n. 15.  
 . (Julio 1918).T. I n. 15. . (Julio 1918).T. I n. 15.  
 . (Agosto 1918).T. II n. 1.  
 . (Septiembre 1918).T. II n. 3. . (Septiembre 1918).T.  
 II n. 3.  
 . (Septiembre 1918).T. II n. 4. . (Septiembre 1918).T.  
 II n. 4.  
 . (Septiembre 1918).T. II n. 4. .  
 (Octubre 1918).T. II n. 5.  
 . (Octubre 1918).T. II n. 5.

. (Octubre 1918).T. II n. 5. .  
 (Octubre 1918).T. II n. 5.  
 . (Octubre 1918).T. II n. 5.  
 . (Octubre 1918).T. II n. 5.  
 . (Octubre 1918).T. II n. 6.  
 . (Noviembre 1918).T. II n. 7.  
 . (Noviembre 1918).T. II n. 8. .  
 (Noviembre 1918).T. II n. 8.  
 . (Noviembre 1918).T. II n. 8.  
 . (Diciembre 1918).T. II n. 9. .  
 (Diciembre 1918).T. II n. 10.  
 . (Enero 1919).T. II n. 11.  
 . (Enero 1919).T. II n. 11. .  
 (Enero 1919).T. II n. 11.  
 . (Enero 1919).T. II n. 11.  
 . (Enero 1919).T. II n. 11.  
 . (Marzo 1919).T. II n. 14.  
 . (Marzo 1919).T. II n. 14.  
 . (Marzo 1919).T. II n. 14. .  
 (Abril 1919).T. III n. 44228.  
 . (Abril 1919).T. III n. 3.  
 . (Setiembre 1919).T. III n. 5.  
 . (Octubre 1919).T. III n. 6.



## Índice analítico.

### A

*a priori*, 12, 13, 58, 209, 210, 212, 224, 225 *a priori histórico*, 12, 58  
 Absoluto, 213, 215, 224, 225, 226, 227, 228, 233  
 abstracción, 159, 162, 163, 215, 225, 227 actividad, 2, 78, 82, 91, 104, 108, 115, 120, 133, 143, 212, 213, 219 acto, 38, 66, 74, 141, 148, 151, 155, 171, 176, 182, 187, 212, 217, 218, 232, 242, 255, 258 actualismo, 217, 218  
 Acuña, José Basileo, 189 adaptabilidad para todo, 168, 169 alma, 22, 24, 27, 37, 211, 214, 220, 231, 233 análisis, 47, 52, 96, 114, 129, 130, 151, 173, 186, 208, 236, 237, 240 anarquía científica, 61, 62 antidualógico, 186 antidogmático, 185 antinomias, 153, 179, 211 antropología, 205, 217, 233 Antropología filosófica, 204 Alvarado, Manuel, 86 apolíneo, 199 aporía, 148, 149 *Archivo Nacional*, 40 arqueología, 12, 14, 52 arrasar, 173 Ascensión Esquivel, 59 ateísmo, 222, 237 Aufhebung, 8 autoengaño, 152, 153, 155, 169

### B

Berkley, G, 58  
 Bernardini, 204, 205  
 Bonilla, Abelardo, 83  
*Brecha*, 125, 146, 198, 199, 203  
 Brenes Mesén, 2, 3, 9, 120, 126, 127, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 246, 247, 257  
 Bonilla, Abelardo 82  
 Bruno Carranza, 15,107  
 Buber, 207  
 Buenaventura Corrales, 100, 102  
 Burgos, G, 146, 184, 186, 187, 188, 202, 206, 242, 246

### C

Calderón de la Barca, 84 Calvo, Joaquín Bernardo, 105, 106 carácter rebelde, 199 Cardona, Rafael 189 Miguel Carranza Fernández, 105 Carranza, Bruno, 15,107 Carrillo, Braulio, 10 Castro Fernández, 167

Castro Madriz, José María, 107 causa, 45, 156, 174, 199, 209, 210, 215, 225, 229 causa eficiente, 209 *causa formal*, 209, 210 causalidad, 12 centralidad, 205, 206, 223 centro, 23, 32, 85, 86, 94, 96, 102, 133, 205, 221, 233, 234, 235 ciencia, 13, 38, 55, 59, 60, 61, 62, 79, 97, 124, 157, 158, 163, 172, 177, 183, 187, 188, 191, 192, 203, 212, 215, 225, 231 ciencia del derecho, 59, 60, 61, 62 clásico, 18, 25, 170, 207 colectivismo, 206, 207 compañía de Jesús, 21, 22, 51 Comte, Auguste 103 concepción, 17, 19, 20, 21, 30, 34, 46, 47, 56, 59, 62, 66, 67, 72, 172, 174, 192, 204, 207, 224, 231 concepto, 3, 9, 13, 17, 31, 143, 147, 148, 164, 169, 172, 176, 179, 182, 185, 187, 192, 195, 204, 210, 216, 221, 223, 224, 226, 232, 237, 241, 253 conciencia, 14, 24, 40, 58, 60, 63, 143, 154, 157, 159, 163, 169, 170, 176, 178, 190, 193, 194, 208, 212, 215, 218, 219, 229 conciencia ordinaria, 190, 193 conciencia supraordinaria, 169 concreción, 4, 218 conocimiento, 25, 209, 210, 211, 212, 215, 218, 219, 226, 227, 234, 238 contradicción, 16, 97, 153, 160, 161, 170, 171, 188, 214, 225 contradicciones, 153, 211 contrato social, 13, 28, 40, 33, 45 copresencia, 214, 220, 221, 227, 228 corporeidad, 207 correlatividad de voluntades, 182 corriente filosófica, 206 cosas, 9, 38, 39, 43, 47, 51, 52, 58, 73, 75, 101, 116, 141, 153, 163, 164, 185, 188, 200, 208, 210, 211, 213, 214, 218, 224, 226, 248 cosmovisión, 155, 158, 166, 168, 169 cristianismo, 48, 65, 205, 207, 219, 220, 221, 222, 224, 226, 229, 237 crítica, 3, 12, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 221, 224, 225, 226, 230, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240 Criticismo, 236 cuerpo, 15, 24, 25, 34, 35, 40, 42, 43, 207, 214, 215, 233, 234

### D

*de Beauvoir*, Simone 130 de la Haya, Diego, 84 de Gallegos, Nicolas 38, 85 Dengo, Omar 141, 144, 146, 147, 156, 157, 161, 166, 184, 188, 198, 201, 202, 247 destino, 16, 17, 25, 50, 62, 73, 232 dialéctica, 216, 220, 221, 228 dialéctica de implicación, 221 dialógico, 155, 165, 167, 171, 174, 180, 183, 193, 195, 196,

200 diálogo consigo mismo, 155, 169,  
179, 198 diálogo de distancias, 143, 167  
diálogo de los hipócritas, 139, 140, 142  
diálogo del alma consigo misma, 149, 175  
Díaz-Arias, David 55, 56 Díaz,  
Porfirio, 118  
dimensión, 115, 175, 179, 195, 201, 207, 220, 233, 257  
dionisiaco, 199  
Dios, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 32,  
33, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49,  
50, 51, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 67, 68,  
69, 72, 89, 95, 103, 184, 211, 214, 215, 216, 217, 220,  
222, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235,  
240 discurso, 2, 10, 11, 12, 14, 15, 30, 31, 36, 48, 50, 51,  
52, 53,  
54, 55, 59, 65, 68, 69, 72, 73, 224  
discurso oscurecedor, 175 distinción,  
43, 176, 215, 227  
divina, 23, 26, 36, 38, 43, 45, 47, 48, 50, 67, 70, 184, 214,  
225 divino, 19, 22, 23, 45, 49, 143, 158,  
190, 223  
Divino Plenum de Vida, 185 Dobles  
Segreda, Julián, 112 doctrina, 55, 66  
doctrina teosófica, 162 dogma, 60, 90,  
113, 149, 155, 176, 192 dogmas, 191,  
192  
dogmatismo, 3, 146, 151, 180, 183, 185, 186, 192, 195, 227  
dogmatismo irreflexivo, 183 dogmatismo pseudofilosófico  
brenesmesiano, 196 dualidad, 214, 215, 228 duda, 29, 55,  
68, 144, 161, 172, 174, 175, 180, 189, 195,  
196, 214, 235, 240 **E**

Echeverría, Aquileo, 110, 111 educación, 2, 57, 64, 78, 79,  
84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92,  
93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 108, 110, 111,  
116, 117, 118, 124, 131, 133, 136, 143, 144, 205, 241,  
242, 249, 251, 253, 254, 255  
educación integral, 205  
egocentrismo, 206 el alma del  
mundo, 157 El no oír, 186 el nous  
del universo, 157 el oír mal, 186 el  
saber del no saber, 176  
ensayística, 2 en-sí, 191 ente, 216,  
217, 229, 230, 233, 235 entes, 192,  
213, 215, 218, 227 *episteme*, 52,  
53  
error, 53, 172, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 225, 236  
escatología, 232 escepticismo, 155, 177, 178, 180, 236  
escuchar, 170, 171, 186 Escuela Normal de Heredia, 144  
esencia, 21, 45, 46, 48, 50, 67, 153, 157, 170, 214, 226  
Esencia Espiritual, 185  
espíritu, 25, 42, 60, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 218, 219,  
223, 228, 233, 234, 235 espiritual, 22, 122, 124, 156,  
185, 217, 218, 219, 223, 227,

230, 233, 234, 242, 255  
espiritualismo, 218, 219, 231 *Esprit*,  
207  
estado, 10, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27,  
29, 30, 32, 33, 34, 35, 37, 41, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 54,  
55, 57, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 73, 212 estagirita,  
143  
estructura, 8, 26, 47, 58, 59, 88, 115, 122, 193, 217, 218,  
224 ethos monológico, 167, 181,  
182, 194 ética, 34, 35, 74, 172, 208,  
248 evolución universal, 157  
Evolución universal, 157 *ex nihilo*, 80,  
159 existencial, 207, 218, 232  
existencialista, 206, 207 experiencia  
mística, 188

## F

Facio, Justo, 112, 118 facultades, 21, 159,  
192, 210 falta de acuerdo consigo mismo,  
149, 160 fenómeno, 178, 182, 185, 198  
fenomenología, 165, 200, 207  
Fernández Ferraz, Juan, 64, 103, 111  
Fernández Ferraz, Valeriano, 80, 93, 98, 102, 110, 118, 133,  
134, 136, 249, 250  
Fernández, Mauro, 57, 115 Fichte, 209, 212, 213, 222, 228,  
234, 235 filosofía, 2, 3, 8, 9, 18, 31, 33, 38, 58, 72, 78, 79,  
80, 81, 82,  
85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 96, 97, 99, 100, 102, 104,  
107, 109, 110, 111, 114, 115, 119, 120, 122, 124, 126,  
127, 128, 130, 131, 133, 134, 137, 139, 146, 147, 149,  
150, 151, 156, 161, 165, 167, 169, 170, 171, 172, 173,  
174, 176, 177, 178, 181, 183, 184, 185, 187, 192, 193,  
196, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 210,  
212, 213, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 224, 225, 228,  
229, 230, 231, 235, 236, 237, 238, 239, 242, 246, 249,  
252, 255, 257, 258  
Filosofía de la Integralidad, 3, 204, 205, 220, 221, 224,  
225, 232, 233, 237 filosofía del  
gesto, 178 filosófica en Costa Rica, 2,  
78, 82, 104 fines, 44, 87, 186, 208 finito,  
58, 217, 221, 230 fisicoteología, 186  
Flórez-Estrada Pimentel, María, 48, 49  
formación educativa, 205 Foucault,  
Michel, 52, 58  
formas, 13, 18, 24, 29, 34, 52, 64, 68, 78, 81, 87, 93, 117,  
119, 156, 157, 178, 210, 221, 227 fundamento, 18, 19,  
32, 37, 39, 48, 49, 56, 57, 58, 60, 62,  
65, 67, 85, 182, 218, 220, 222, 229, 233, 238

## G

Gadamer, H, 148, 180, 183, 193, 202, 203  
Gagini, Carlos, 102, 110, 112, 202  
Gallego Franco, Santiago 183  
Gallegos, Nicolás, 35, 39

Gaos, José 128, 129  
 García Monge, Joaquín, 112, 120, 241, 254 Garvey, Marcus, 119 genealogía, 18, 67 generación del Olimpo, 65 Gentile, 217 gnoseología, 149, 154, 170, 172, 173, 174, 182, 185, 190 *gobierno*, 10, 12, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 46, 48, 49, 53, 56, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 73  
 González, Cleto 99 Guardia, Tomás, 10, 15, 16, 51, 79

## H

Harrington, James 18, 33, 35  
 Hierro, Graciela, 130 hechos, 179, 183, 211, 232  
 Hegel, 112, 179, 209, 215, 216, 226, 228, 229, 235, 238  
 Heidegger, M, 200, 241, 254  
 Heráclito, 122, 162, 166, 170, 184  
 hermenéutica, 3 hilozoista, 156  
 historia, 2, 10, 11, 12, 14, 17, 26, 40, 44, 45, 54, 61, 63, 69, 72, 220, 231, 232 historicismo, 220  
 histórico, 13, 17, 33, 37, 50, 54, 82, 115, 136, 207, 220, 231, 241, 250, 254 Hobbes, Thomas 18

hombre, 33, 37, 38, 50, 58, 60, 95, 126, 129, 139, 144, 150, 153, 165, 167, 176, 178, 180, 182, 183, 192, 195, 201, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 242, 256, 258  
 humano, 45, 46, 47, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 73, 97, 158, 163, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 216, 226, 232, 233  
 Husserl, E, 200

## I

Ibn Jaldún, 130  
 idea, 3, 8, 10, 11, 29, 36, 38, 57, 61, 64, 67, 146, 147, 149, 152, 153, 159, 160, 172, 173, 175, 178, 179, 180, 182, 184, 186, 192, 195, 205, 206, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 218, 220, 221, 222, 224, 229, 234, 239  
 idealismo, 3, 204, 205, 206, 208, 209, 211, 213, 217, 218, 219, 222, 223, 224, 227, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 254 idealismo alemán, 204, 205, 206, 208, 209, 235, 240 *idealismo trascendental*, 3, 205, 206, 209, 211, 213, 219, 222, 223, 224, 227, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240 ideas, 2, 7, 10, 12, 14, 15, 21, 26, 42, 45, 46, 63, 65, 72, 76, 78, 81, 82, 83, 88, 92, 108, 110, 112, 113, 114, 117, 119, 123, 124, 129, 130, 136, 139, 140, 145, 147, 150, 152, 153, 154, 155, 166, 167, 169, 175, 177, 180, 182, 184, 185, 187, 190, 193, 195, 200, 202, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 221, 222, 223, 235, 237, 238, 239, 241,

249, 252 identidad, 213, 214, 216, 221, 226, 228  
 ignorancia, 19, 109, 149, 161, 168, 169, 170, 171, 174, 175, 176, 178, 191 Iglesias Castro, Rafael, 62, 99 ilusiones, 211  
 importancia, 9, 44, 54, 56, 62, 99, 105, 106, 116, 144, 145, 153, 159, 172, 206, 207, 208, 210, 223, 232  
 incognoscible, 213 indeterminación, 216  
 individualismo, 206, 207  
 individuo, 19, 57, 58, 63, 64, 206, 208, 233, 234  
 Ingenieros, José, 80, 126 inmediatez, 216  
 inmortalidad, 220, 231 inspiración, 56, 72, 191  
 inteligencia, 161, 165, 186, 197, 207, 210, 212, 220  
 inteligencia dogmatizada, 197 intención, 27, 110, 131, 215 interioridad, 217, 230, 233 interpersonal, 207 intuición, 180, 191, 209, 212, 213, 216, 224  
 intuición intelectual, 212 ironía, 151, 152, 160, 161, 175, 183

## J

jesuitas, 11, 20, 21, 22, 28  
 Jiménez, Jesús, 15, 16  
 Jiménez, Ricardo, 56, 59, 63, 64, 73  
 Jiménez, Max, 14 joven  
 filósofo, 151, 160, 162  
 judaísmo, 207

## K

Kant, I, 13, 34, 36, 45, 58, 153, 162, 179, 185, 190, 202, 209, 210, 211, 222, 224, 226, 228, 234, 235, 236, 238, 243, 249 Kosmos, 165, 185

## L

la creencia del místico, 194 Láscares, Constantino 15, 72, 204, 205 construir, 3, 7, 30, 35, 36, 50, 53, 58, 173, 177, 218, 237, 240 *ley*, 22, 32, 33, 35, 36, 37, 40, 43, 50, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 66, 67, 68, 70 *ley de la evolución*, 159 *Ley de la obediencia al maestro*, 157 *Ley de la obediencia del maestro*, 158

leyes del Universo, 158 licencia, 94, 182 Locke, 18, 19, 33, 34 logos, 218

## M

Martínez de Codes, Rosa, 27  
 marxista, 207  
 materia, 36, 45, 53, 63, 66, 74, 75, 83, 87, 89, 91, 99, 102, 108, 116, 129, 133, 155, 156, 157, 161, 173, 186, 187,

191, 201, 211, 214, 228, 232, 233, 246, 249, 258  
 mayéutica, 194 mediato, 216 medios, 24, 80, 87, 90,  
 92, 108, 112, 208 *Mens agitat Molen*, 156  
 metafísica, 3, 103, 147, 148, 156, 161, 163, 168, 172, 185,  
 187, 188, 191, 203, 204, 205, 206, 208, 214, 216, 217,  
 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 228, 229, 230,  
 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240 metafísica de  
 la persona, 3, 205, 206, 233, 234, 235, 237 método  
 socrático, 149 misticismo, 188, 190, 193, 201, 215, 246  
 místico, 148, 166, 191, 192, 193, 194 modernidad, 31,  
 43, 58  
 modo, 8, 26, 31, 32, 42, 50, 54, 58, 60, 73, 95, 99, 147, 151,  
 160, 161, 165, 176, 178, 195, 204, 207, 212, 216, 217,  
 219, 226, 228, 234, 236  
 Moisés Vincenzi, 3 monista,  
 124, 156, 178 monólogo, 183,  
 193, 198 Montúfar, Lorenzo,  
 20, 23, 36  
 moral, 22, 26, 27, 29, 37, 55, 85, 89, 90, 95, 108, 153, 173,  
 208, 219, 235, 237  
 Mounier, 206, 207, 242, 248  
 movimiento, 7, 10, 11, 12, 15, 17, 54, 64, 117, 168, 178,  
 183, 190, 202, 206, 207, 208, 216

## N

nada, 229  
 naturaleza, 19, 29, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 39, 43, 44, 45, 46,  
 57, 58, 59, 63, 64, 70, 207, 210, 213, 214, 215, 216,  
 221, 222, 225, 228, 229, 231, 233 Naturaleza  
 noumenal, 185  
 necesario, 11, 16, 28, 29, 45, 55, 58, 62, 63, 65, 66, 68, 70,  
 147, 158, 174, 195, 209, 210, 239 necesidad, 12, 14, 20,  
 26, 29, 38, 42, 48, 49, 50, 59, 62, 67,  
 69, 85, 86, 88, 102, 104, 108, 155, 205, 213, 224, 232  
 Nietzsche, F, 152, 158, 173, 176, 177, 179, 192, 199  
*No- Yo*, 213  
 noción, 3, 32, 36, 51, 52, 118, 205, 214, 219, 225, 226  
 noumenal, 156, 185, 191 nómeno,  
 210, 214, 226, 228, 237 nómenos,  
 210 núcleo, 3, 64, 186, 207, 208, 221,  
 240  
 Núcleo de Investigación de la Filosofía en Costa Rica, 8

## O

obediencia, 37, 42, 151, 157, 158, 159, 162, 172, 182  
 objetos, 210, 211, 215, 236 objetos sensibles, 211  
 ontología, 211, 218, 233 operaciones, 216 orden de las  
 cosas, 34, 37, 38, 47, 50, 53, 73, 212 origen, 28, 29, 36,  
 45, 106, 147, 170, 190, 223 originalidad, 146, 157, 192  
 otros, 8, 12, 14, 27, 29, 48, 59, 79, 86, 88, 98, 101, 102,  
 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 117, 118, 122,  
 123, 128, 131, 144, 145, 146, 148, 154, 155, 162, 167,  
 174, 175, 176, 179, 180, 181, 183, 189, 197, 198, 206,  
 207, 209, 226, 234, 236, 239, 244

## P

Pacheco Solano, León, 196  
 panteísmo trascendental, 225  
 panteísta, 215, 222, 229  
 paréntesis, 151, 158, 159, 168, 172, 173, 176, 182, 192  
 patronato, 30 pedagogía, 95, 100, 205  
 pensamiento, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 27, 28, 29,  
 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 44, 48, 49, 56, 58, 60, 61,  
 62, 63, 64, 65, 69, 72, 74, 75, 76, 78, 88, 95, 100, 103,  
 106, 112, 113, 122, 124, 126, 128, 129, 130, 136, 139,  
 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152,  
 153, 154, 155, 156, 157, 160, 162, 164, 165, 166, 169,  
 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 184,  
 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197,  
 198, 200, 202, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 215, 217,  
 218, 221, 223, 226, 227, 228, 229, 234, 236, 237, 240,  
 242, 244, 252, 256, 258  
 pensamiento monológico, 188, 190 percepción, 52, 210,  
 211 período, 206, 219, 231 perplejidad, 148, 149, 171,  
 174, 175, 177, 195, 196 *persona*, 3, 17, 29, 57, 204, 205,  
 206, 207, 208, 213, 214,  
 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 228, 229, 230,  
 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 240  
 personalidad, 59, 219, 220, 234 personalismo, 3,  
 205, 206, 207, 208, 211, 223, 224  
 Platón, 67, 123, 162, 170, 173, 176, 177, 184, 192, 193,  
 202, 217 platonista,  
 192, 196  
 poder, 10, 11, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26,  
 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 39, 43, 44, 45, 46,  
 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62,  
 63, 65, 67, 68, 69, 70, 72, 227 política, 2, 11, 12, 13, 14,  
 17, 18, 19, 22, 24, 25, 29, 34, 35,  
 37, 38, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 58, 59, 61, 65, 67, 68, 69,  
 73, 231 positivismo, 55, 65, 73, 92, 95, 98, 107, 187, 188,  
 189, 191,  
 192 positivismo ingenuo, 193 positivo, 50, 51,  
 55, 56, 57, 58, 59, 63, 65, 67, 69 *practica*  
*discursiva*, 55, 73  
 pregunta, 23, 34, 39, 55, 58, 66, 68, 69, 70, 83, 147, 149,  
 155, 161, 164, 175, 178, 183, 194, 211, 217, 218, 223  
 prejuicio clásico, 168, 177  
 primero, 2, 11, 37, 40, 44, 46, 49, 55, 62, 66, 67, 99, 128,  
 151, 168, 183, 207, 209, 215, 218, 237 principio, 34, 49,  
 66, 70, 204, 208, 210, 214, 216, 217, 219,  
 220, 222, 223, 225, 228, 229, 230, 231, 233, 235, 240  
 principio de la jerarquía, 157 principios, 41, 42, 66, 182,  
 185, 210, 234 propuesta, 3, 62, 204, 205, 206, 217, 219,  
 220, 222, 223,  
 224, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 240  
 pseudofilosofía, 187

## R

razón, 14, 19, 24, 27, 29, 30, 49, 55, 208, 209, 211, 214,

228, 232, 233, 240 razón total, 168, 169, 171  
razonamiento, 190, 209, 212, 217, 230, 236 real, 18, 19,  
30, 43, 45, 55, 62, 97, 130, 154, 163, 165, 213,  
214, 216, 218, 219, 225, 227, 228 realidad en sí, 213  
reflexión, 115, 122, 150, 180, 186, 207, 212, 214, 218  
refutar el alma del otro, 151, 175, 176 relación, 9, 30, 58,  
90, 109, 124, 128, 139, 140, 143, 144,  
145, 148, 149, 151, 153, 157, 164, 165, 166, 171, 174,  
175, 179, 183, 187, 189, 193, 198, 207, 216, 227, 229  
relativismo, 179, 180  
Repertorio Americano, 125, 127, 129, 131, 138, 145, 198,  
201, 202, 203, 246, 259, 260  
*República*, 15 republicanismo,  
18, 31 respuesta, 11, 12, 20, 25,  
29, 35, 39, 69, 70, 86, 113, 145,  
147, 149, 152, 155, 160, 161, 162, 164, 173, 174, 175,  
182, 183, 194, 196, 197, 199, 217, 230, 234, 237  
retorica, 163, 176 revelación, 123, 191 Risser, James,  
148  
Rivas, Domingo, 20  
Rodrigo Cordero, 143, 166, 167  
Rodríguez Cascante, 157, 170, 187, 189, 191, 202  
Rodríguez, José Joaquín, 56

## S

sabia desconfianza, 172, 175  
San Agustín, 217  
Sánchez Solano, Esteban, 26  
Scheler, M, 207  
Schelling, F, 209, 213, 214, 215, 221, 222, 224, 225, 226,  
227, 228, 229, 235, 238  
Sciacca, 3, 204, 206, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223,  
226, 227, 230, 231, 232, 234, 235, 237, 238, 240  
sensibilidad, 151, 211 sensista- materialista, 211  
sentidos, 91, 101, 151, 179, 190, 210, 211  
sentimiento, 95, 117, 212, 213, 218 sentimiento  
corpóreo, 212  
ser, 3, 12, 14, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30,  
32, 35, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 49, 50, 52, 55, 56, 60, 62,  
66, 70, 73, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217,  
218, 219, 220, 221, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232,  
233, 234, 236, 237, 240  
singularidad, 72, 204, 219 sistema  
metafísico teosófico, 155 soberanía, 20,  
21, 31, 45, 47, 48, 51, 57  
Sociedad Teosófica, 113, 125, 189  
Sócrates, 148, 155, 171, 174, 175, 176, 177, 179, 183, 191  
Sócrates histórico, 148  
Sotela, Rogelio, 80, 119, 121, 122, 125, 126, 189, 251  
Soto, Diego, 48 subjetividad,  
208 subjetivo, 122, 212, 226,  
236 subordinación, 165, 210  
subrepción trascendental, 185  
suelo gnoseológico, 146

sujeto, 58, 216, 217, 219, 223, 227, 229, 233, 236, 237  
supuestos metafísicos, 187

## T

teología, 76, 85, 217, 256 teóricamente,  
219, 231  
teosofía, 9, 113, 124, 150, 157, 164, 166, 167, 169, 170,  
183, 184, 187, 188, 189, 190, 191, 194, 197, 198, 200  
tercer término, 7, 139, 179, 193, 196, 244 testimonio,  
117, 217, 222, 230  
Thiel, Bernardo Augusto, 11, 12, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46,  
47, 48, 49, 50, 51, 55, 57, 73  
todo, 3, 7, 8, 10, 14, 15, 18, 19, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 33, 35,  
36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 52, 54,  
55, 56, 58, 60, 61, 62, 67, 70, 78, 80, 81, 82, 84, 89, 90,  
91, 92, 95, 108, 110, 116, 119, 123, 140, 141, 143, 146,  
150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161,  
162, 164, 165, 169, 171, 172, 173, 174, 177, 178, 180,  
184, 185, 186, 189, 191, 192, 193, 194, 196, 198, 200,  
205, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 222, 223,  
225, 228, 229, 230, 233, 234, 235, 244 tradición, 3, 8, 13,  
113, 123, 128, 147, 157, 169, 170, 171,  
179, 184, 187, 188, 189, 195, 196, 208, 222, 227, 236,  
238, 244 trascendencia, 131, 213, 220, 224, 231, 232  
trascendental, 13, 63, 208, 209, 212, 215, 222, 223, 225,  
228, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 241, 254  
trascendente, 191, 220, 225, 229, 232, 233  
Trejos, Juan de Dios, 19, 44, 48

## U

ultra visión, 170, 171, 188, 190 Unamuno, Miguel,  
112, 126 universal, 46, 80, 130, 150, 178, 182, 209,  
210, 223  
Universidad de Costa Rica, 1, 2, 9, 75, 78, 125, 136, 143,  
202, 203, 204, 241, 242, 248, 249, 253, 254, 255, 256  
Universidad de Santo Tomás, 9, 33, 80, 85, 86, 88, 89, 92,  
101, 109, 111, 112, 114

## V

valor, 55, 110, 129, 140, 177, 187, 191, 206, 207, 211  
Vargas, Claudio, 26  
Vasconcelos, José, 118 167 Velásquez  
Bonilla, Carmela, 30 verbo, 216  
verdad, 22, 38, 55, 58, 61, 95, 97, 143, 146, 149, 155, 165,  
169, 174, 179, 188, 190, 193, 195, 201, 220, 240, 246  
verdades trascendentales, 191, 193 Verdades  
trascendentes, 190  
vida, 11, 22, 23, 24, 25, 37, 42, 46, 47, 58, 61, 95, 97, 129,  
131, 145, 154, 157, 163, 165, 176, 178, 191, 208, 217,  
218, 231, 232 vigilancia,  
48, 148, 155, 174 Virgilio,  
156  
visión, 16, 22, 34, 41, 152, 154, 160, 163, 171, 188, 190,

191, 208, 215, 226, 229, 231, 235, 244 visión espiritual,  
191 visión interior, 188, 190 Viquez, Pío, 59 Vlastos, 148,  
203 voces, 155, 169, 171, 179, 200 voluntad, 18, 20, 21, 23,  
24, 25, 26, 28, 31, 32, 34, 36, 38, 39, 47, 48, 49, 50, 51, 56,  
57, 67, 73, 89, 139, 178, 179,

182, 207, 220, 231, 234 voz, 48, 50, 63, 68, 69, 128,  
129, 165, 171, 200, 203, 205,

235, 236, 237, 238, 240 **Y**

Yo, 43, 154, 192, 212, 213, 218, 219, 223, 233  
yo empírico, 208, 240 yo trascendental, 208,  
240

## **Z**

Zambrana, Antonio 10, 59, 63, 73

Zanatta, Loris 32