

Implicaciones de la crisis de la Modernidad para el desarrollo de la técnica: una aproximación
al pensamiento de Danilo Cruz Vélez

Joan Sebastian Moreno

Trabajo de grado para optar el título de Filósofo

Director:

Carlos Andrés Ulloa Rivero, PhD.

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2022

Agradecimientos

A mi nona Luisa Emma Moreno y a mi mamá, María del Pilar Moreno, por ser las mujeres de mi vida, por ser las guías, por hacerme ser quien soy y por haberme apoyado durante todo este tiempo procurando mi bienestar.

A Andrea, por enseñarme que el amor es como siempre lo soñé.

A Natalia por ser la mejor amiga del mundo, por estar desde el inicio hasta el final, por las risas, por la compañía y por el ánimo en momentos duros. También a David, quien, a pesar de la distancia, siempre estuvo ahí, cuando más lo necesitaba.

A Silvia, Angélica, Sofía, Sheyla, Paola, Juan David, Sebastian y Pedro, por haberme acompañado durante todo este proceso. A cada uno lo guardo con muchísimo cariño en mi corazón. Gracias por las risas, por las traspasadas estudiando, por la compañía y por el apoyo en todo.

Finalmente, a mi director de tesis Carlos Andrés Ulloa Rivero, por la infinita paciencia, por sus consejos, por sus ánimos y por su constante compañía durante todo el proceso.

Tabla de contenido

Introducción	6
1. Pequeña biografía sobre Danilo Cruz Vélez	8
1.1 Influencias filosóficas de Danilo Cruz Vélez	14
2. El papel de Bacon, Galileo y Descartes. Los cimientos del mundo moderno	23
2.1 El papel de Husserl en la Modernidad	32
2.1.1 Leibniz y Kant. Dos momentos capitales en la metafísica de la subjetividad	34
2.1.2 Husserl y la subjetividad	37
2.2 Concepto de crisis y su aplicación en la modernidad	40
3. El problema de la técnica moderna	42
3.1.1 La plenitud de la filosofía y su consecuente crisis	46
3.2 Heidegger y el problema de la técnica	49
3.3 La carta del humanismo	55
3.3.1 Pensar una ética de la técnica	60
Conclusiones	65
Referencias bibliográficas	68

Resumen

Título: Implicaciones de la crisis de la Modernidad para el desarrollo de la técnica: una aproximación al pensamiento de Danilo Cruz Vélez.¹

Autor: Joan Sebastian Moreno²

Palabras clave: Crisis, Modernidad, Técnica, Mundo, Ser humano.

Descripción:

El presente trabajo establece un acercamiento a las implicaciones de la crisis de la Modernidad para el desarrollo de la técnica desde la obra y pensamiento del filósofo colombiano Danilo Cruz Vélez desde *Tabula Rasa*, principalmente, pero también desde otras obras del mismo. En una primera parte se lleva a cabo un acercamiento a la vida del pensador, con el fin de ubicar la importancia del mismo para el pensamiento filosófico colombiano, también para conocer sus influencias y las líneas teóricas que predominan en toda su obra. En la segunda parte se revisan los cimientos del mundo moderno, la narrativa rectora de ese tiempo y cómo se formó a través de los postulados de Galileo, Bacon y Descartes, la ciencia y la filosofía moderna. Mientras que, en la tercera parte, se estudia las implicaciones del desarrollo y plenitud de la ciencia y de la filosofía moderna, para así ver cómo no sólo la técnica tiene importantes efectos en el mundo tal y como se conoce, sino también en el ser del hombre. Finalmente, se estudian una serie de salidas que ofrece Danilo Cruz Vélez a este sentir de decadencia dejado por la crisis de la Modernidad y la expansión voraz de la técnica, con el fin de ofrecer un conjunto de posibles soluciones a un problema que atraviesa a todo ser humano.

¹ Trabajo de grado

² Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Carlos Andrés Ulloa Rivero, PhD.

Abstract

Title: The Modernity crisis and its implication in the development of technology: a reading of Danilo Cruz Velez's works.³

Autor: Joan Sebastian Moreno⁴

Key words: Crisis, Modernity, Technology, World, Human being.

Description:

This thesis takes a closer look at the implications of the crisis in Modernity in relation to the development of technology from the point of view of the Colombian philosopher Danilo Cruz Velez, especially his book *Tabula Rasa*, but the wholesome of his philosophical works. In the first chapter, we follow the life of this Colombian thinker in order to underline his important place in Colombia's philosophical tradition, but as well to show his influences and the line of thought of his work. The second chapter undertakes a revision of modernity's foundations, taking into account the contributions of Galileo, Bacon, and Descartes to the birth of modern science. In the third chapter, we look at the implications of modern science's full development in modern philosophy, particularly the development of technology and its effects on how we understand nature and humanity itself. Finally, a series of alternatives given by Danilo Cruz Velez are studied, in which the author shows the decadence and crisis left by Modernity and its relay on technology and, in consequence, a series of alternatives to the problems we face nowadays as humans.

³ Bachelor Thesis

⁴ Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Carlos Andrés Ulloa Rivero, PhD.

Introducción

El presente proyecto tiene como principal objetivo el acercamiento a la filosofía de Danilo Cruz Vélez, un filósofo colombiano interesado por los problemas del lenguaje y la crisis de la técnica. Para Danilo Cruz Vélez el hombre ha transitado a través de la historia por un cúmulo de mundos que él mismo ha creado, a saber: el mundo antiguo, el medieval y el moderno. Cada uno de ellos ofrecía a los seres humanos una red de seguridades con las cuales podía orientarse y conducirse en la vida, en fin: dotar a la vida de “sentido”. Sin embargo, en parte de su desarrollo teórico, Cruz Vélez nos muestra cómo ese sistema de valores con los cuales el hombre se sustentaba hasta hace unos siglos, ahora cojean en la contemporaneidad, generando así el terreno fértil para la crisis. Danilo Cruz Vélez nos acerca, en la obra *Tabula Rasa*, a un paneo de lo que ha sido la historia de la filosofía, donde nos enseña —a través de una precisión literaria notable— cómo el mundo medieval, por ejemplo, se vio enfrentado a una dura crisis producto de la ruptura con el sistema de seguridades sobre las cuales se sostenía tal mundo: la idea de Dios. Cuando este concepto se hizo caduco e insuficiente para el hombre (frente a los avances de la ciencia moderna), éste encontró problemas para definir el sentido de su vida.

Es precisamente la inseguridad del mundo medieval la que propicia la aparición del mundo moderno, pues la filosofía, la nueva ciencia y la técnica científica, nacen por la necesidad de una nueva seguridad que en la época anterior se había perdido. Descartes, Galileo, Bacon, entre otros, son las figuras fundamentales de una modernidad apenas naciente. Una vez se conozcan las influencias del pensador colombiano y se muestre su manera de filosofar, una particularmente atravesada por un contexto como lo es el colombiano como también por los factores económicos de su vida, se pasará al segundo capítulo, en donde se busca dilucidar de

donde nace el sentimiento de inseguridad del medievo, pero también de qué manera los padres de la modernidad comienzan a fijar rumbos con la intención de crear un mundo nuevo. La llegada de la *nuova scienza*, la fusión entre la física y las matemáticas preparan el terreno para la llegada de la técnica científica, un poder inconmensurable que revoluciona el mundo de manera decisiva. Para finalizar, se revisa la propuesta concreta del autor colombiano frente a la problemática desarrollada, la importancia de un humanismo y una suerte de ética de la técnica, como posibles salidas o un intento de luz teórica a un sentimiento de decadencia que atraviesa el ser humano en esta época, en una atravesada irremediablemente por el imperio de la técnica.

1. Pequeña biografía sobre Danilo Cruz Vélez

Grandes pensadores hacen parte de la historia del pensamiento filosófico colombiano, nombres como Estanislao Zuleta o Nicolás Gómez Dávila que, por ejemplo, retumban en la academia por el impacto que tuvieron sus ideas pese a tratarse de autores autodidactas. No obstante, también se puede hablar de siluetas que han sido importantes para el pensamiento filosófico de este país, especialmente por el alcance que tuvieron en una época donde la filosofía apenas se inauguraba como una disciplina académica y como actividad cultural normalizada en el territorio colombiano; Danilo Cruz Vélez es uno de ellos.

Nacido en el año 1920, en el municipio de Filadelfia, Caldas, según nos informa Rubén Sierra Mejía (1996) los primeros años de Danilo Cruz Vélez transcurren entre Riosucio, Popayán y Manizales, siendo ésta última ciudad donde terminará el bachillerato.⁵ Allí se cree que empiezan sus primeras lecturas sobre filosofía, inauguradas bajo el conocido texto de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*; sin embargo, también es sabido que en un primer momento aquellas lecturas se inclinaron a su vez hacia la literatura. Aquello cobra sentido con el hecho de que Cruz Vélez inició escribiendo en los periódicos de su ciudad opiniones o reseñas sobre obras literarias que apenas se estaban dando a conocer en el territorio colombiano. Ahora bien, valdría la pena precisar que Danilo Cruz Vélez hace parte de una generación que, décadas después, en torno a 1940, irrumpió en la vida nacional, sobre todo por el ambiente de renovación cultural que proporcionaron en diferentes áreas del conocimiento. Con ello nos referimos a la generación de Jaime Jaramillo Uribe, Luis Flórez, Alejandro

⁵ El filósofo Rubén Jaramillo Vélez, en su célebre libro: “Colombia: la modernidad postergada” (1998), hace la alusión a una curiosa coincidencia al hablar sobre la introducción de la filosofía moderna en Colombia; esta es que la mayoría de los filósofos que contribuyeron a la modernización del panorama filosófico colombiano a mediados del siglo XX provenían de las regiones y no de la capital del país, para entonces tan centralizado. Piénsese en el caso de Rafael Carrillo, nacido en Valledupar, Luis Eduardo Nieto Arteta, oriundo de Barranquilla, o Rafael Gutiérrez Girardot, nacido en Sogamoso. (Cf. Jaramillo Vélez, 1998, p. 95).

Obregón, Orlando Fals Borda y un largo etcétera de científicos sociales, artistas y académicos que llevaron la cultura colombiana a un nuevo nivel con respecto al pasado tradicionalista que todavía habitaba en el país (Sierra, 2009). Este ambiente de renovación se da en un contexto histórico concreto en el que no se ahondará de manera profunda, pero valdría la pena indicar del mismo parte de sus orígenes, los cuales tienen relación con la enorme migración de académicos e intelectuales europeos hacia Colombia y demás países de América, escapando de la segunda guerra mundial. Esta migración, claramente documentada, trajo como efecto la llegada de nuevas maneras de abordar los problemas y nuevos métodos para el estudio de las ciencias sociales, en general, un enriquecimiento de la cultura colombiana que comenzaba a dejar huellas en la historia del país.⁶

Después de concluir sus estudios de bachillerato, Danilo Cruz Vélez se trasladó a la capital del país para realizar estudios en el área de derecho, pero esta escogencia parece motivada más bien por el hecho de tener una carrera universitaria prestigiosa para la época. La cuestión es que, para esos años, Cruz Vélez comienza a tejer relaciones con diversos círculos de escritores, por ejemplo, con algunos poetas del grupo *Piedra y Cielo*, un movimiento literario que comenzaba a realizar publicaciones sobre poesía y demás y donde estaban los nombres de Jorge Rojas, Eduardo Carranza o el santandereano Tomás Vargas Osorio. Es gracias a estos círculos y a otros jóvenes interesados por el campo de la filosofía que Danilo Cruz Vélez comenzó a adentrarse en este mundo sin separarse de su pasión por la literatura; por ello, inicia una serie de colaboraciones con *El Tiempo*, donde comienza a escribir artículos sobre Aldous

⁶ En “Colombia: la modernidad postergada” (1998) Jaramillo Vélez dedica un apartado titulado, “La influencia alemana en el surgimiento y desarrollo de la filosofía moderna en Colombia” (p. 113) para hablar sobre los aportes que tuvo gran parte de la intelectualidad alemana en el proceso de modernización de la filosofía en el país. Por ejemplo, el alcance que tuvo la *Revista de Occidente* y los grandes pensadores, en su mayoría alemanes, que allí dieron su aporte. Con ello la influencia que ejercieron tales textos en intelectuales del país, entre ellos Danilo Cruz Vélez y muchos otros que contribuyeron a la institucionalización de la filosofía en el territorio colombiano.

Huxley, Jorge Luis Borges y demás autores que inicialmente perfilaron su iniciación en la filosofía, pero desde una óptica literaria.

En el año 1946 se funda en la Universidad Nacional el Instituto de Filosofía, hito importantísimo de la historia de la filosofía colombiana al tratarse del primer departamento donde la enseñanza de la filosofía se imparte con independencia de las facultades de teología en el país. Entonces, Danilo Cruz Vélez es convocado para pertenecer al profesorado. Allí pasó alrededor de siete años como profesor, años que se convirtieron en su verdadero aprendizaje en el área. Junto a Cayetano Betancur, Rafael Carrillo y Abel Naranjo Villegas, Danilo Cruz Vélez, comenzaría a introducir, en aquel centro universitario, los estudios de la filosofía moderna y la filosofía del siglo XX (Sierra, 2009). Lógicamente, la filosofía no surge en el país gracias a estos personajes, pero sí es un hecho que ellos ofrecieron un ambiente de renovación frente a la tradición neotomista que respiraba el país, en parte por aquel Concordato de 1887, donde se le concede a la iglesia católica el dominio total de la enseñanza, y por lo que cualquier pensamiento que funcionara como contradicción a la doctrina cristiana no tendría cabida. Por ello, la participación de Danilo Cruz Vélez y otros personajes fue esencial en el momento histórico que atravesaba Colombia, pues fue una voz activa en la formación de una discusión secular y del pensamiento filosófico que nos antecede.

Rubén Sierra Mejía (1996) analiza lo que se llamó entonces como la “normalización de la filosofía en Colombia”, y lo hace en torno a las tres grandes obras de filosofía que representan “la verdadera ruptura con la tradición neotomista” (p. 14). Estas son: *Lógica, fenomenología y formalismo jurídico*, *Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho* y *Nueva imagen del hombre y de la cultura*, de Luis Eduardo Nieto Arteta, Rafael Carrillo y Danilo Cruz Vélez, respectivamente (Vélez, D. C., & Mejía, R. S., 1996). En el caso de Cruz Vélez, esta obra temprana gira en torno a cuestiones que suscitan el pensamiento de Max Scheler, pues su “antropología filosófica”, es decir, su meditación sobre cuál debía ser la nueva forma de

comprender a la humanidad de cara a los retos del siglo XX, era un tema al que se le prestó atención por aquella época. La antropología filosófica de Max Scheler proponía que la filosofía volviera a la pregunta por la esencia de lo humano. Cruz Vélez abordó, pues, este problema de una manera singular, empujado por el interrogante en torno a la búsqueda de una fundamentación metafísica de “aquellas disciplinas filosóficas que tratan del hombre y la cultura” (p. 15).

Por otro lado, para el año 1951, la universidad en Colombia recibió una catastrófica intervención por parte del Gobierno Nacional, bajo la ordenanza que comandaba que las mismas debieran alinearse a los parámetros católicos, por lo que la enseñanza de la filosofía moderna se desecha. El ambiente político de la época parecía no permitir el florecimiento del pensamiento crítico y de ideas que no se sujetarán a modelos incuestionables, la variedad de formas de concebir el mundo se fue apagando y el clima renovador que se venía dando comenzó a tambalear en la cuerda floja. Por ello, Danilo Cruz Vélez decide emprender un viaje a Alemania con el fin de realizar sus estudios formales en el área de filosofía en la Universidad de Friburgo, allí donde el ya célebre Martin Heidegger ocupaba una cátedra. Así, Cruz Vélez fue empapándose de un ambiente filosófico nuevo para él; se cree que fueron siete años de un estudio riguroso donde conoció la obra de Heidegger a profundidad, lo que influyó de manera decisiva las líneas de pensamiento que abordaría desde ese momento en adelante.

Después, en 1959, el filósofo colombiano retorna a su país de origen tomando una silla en el profesorado de la recién fundada Universidad de Los Andes, allí donde también fue incorporado como decano de la Facultad de Filosofía y Letras. Sierra Mejía, quien asistió a uno de sus cursos en calidad de estudiante, dice al respecto:

Debo decir que un curso suyo sobresalía por el rigor en la exposición y por la amplitud y solidez de sus conocimientos sobre el tema. Sus lecciones eran meticulosamente

preparadas, sin dejar el menor margen a la improvisación. Las ideas se sucedían sin atropellarse, surgían siempre en el momento oportuno. La argumentación era impecable: nada quedaba sin demostrar. Y los textos que comentaba, de Platón o de Hegel, estaban siempre a mano, en su lengua original, los cuales iba analizando, explicando el sentido exacto de los términos y los conceptos, y señalando claramente los pasos lógicos del argumento. Era un verdadero maestro de la exposición académica, de la que estaban ausentes los excesos retóricos (Vélez, D. C., & Mejía, R. S., 1996, p. 18).

Danilo Cruz Vélez demostró así, antes de dedicarse enteramente a la escritura, sus capacidades a la hora de enseñar filosofía. Pero también se denota la rigurosidad de un hombre entregado a la academia, pues la relación que tiene con la filosofía tiene mucho que ver con los espacios universitarios, con las aulas y finalmente con la escritura de sus propias obras. Esta forma de ver y practicar la filosofía es una de las múltiples formas en las cuales el pensamiento filosófico colombiano se presenta, pero no la única. Vemos también, por ejemplo, el caso de Estanislao Zuleta, quien decide hacer filosofía lejos del estamento académico y apostar por las charlas de café y los conversatorios. No obstante, estas maneras de entender y vivir la filosofía también están ajustadas al contexto propio de las personas, —quizás Estanislao Zuleta no hubiera optado por ese camino si no tuviera una estabilidad económica que se lo permitiera—; así mismo, el camino que toma Danilo Cruz Vélez responde inicialmente a conseguir una carrera universitaria como opción de vida. Se trata, pues, de diferentes formas de concebir la filosofía, pero en ambos casos nutren un punto decisivo para el pensamiento filosófico colombiano, pues desde allí se erigen momentos clave para la historia de la filosofía de este país.

Vale la pena mencionar un apartado del artículo *Tres Lectores Colombianos de Nietzsche* (2000) escrito por Juan Fernando Mejía Mosquera, donde dedica un espacio para

hablar sobre la figura de Cruz Vélez como maestro universitario y su posterior labor como escritor. Mejía expresa que

[...] quien ha logrado dar a su obra el peso y la seriedad que puede esperarse y admitirse en la academia tradicional ha sido Danilo Cruz Vélez, quien, sin embargo, renunció a la cátedra universitaria para intentar incidir, con éxito, en la escena filosófica y cultura colombiana y latinoamericana. Todos quienes nos dedicamos a ello en este país así lo reconocemos y miramos a su obra como ejemplo en muchos sentidos (p. 16).

Danilo Cruz Vélez ejerció durante muchos años su labor filosófica en el aula, pero para el año 1972 decide retirarse de la misma y emprender un camino que desde sus inicios ya se había trazado: la escritura. Para ello decide colaborar en la revista *Correo de los Andes* con numerosas reflexiones y artículos que posteriormente harían parte de extensos libros, aquellas posturas plasmadas por medio de la escritura que giraban en torno a temas de la actualidad del filósofo colombiano. Allí podemos ver que la lectura de Nietzsche lo hizo reflexionar sobre la cultura, sobre el nihilismo del hombre moderno y la importancia que tiene la metafísica en la filosofía, así como demás reflexiones sobre problemas éticos. Desde sus artículos, reflexiones en periódicos locales y posteriormente sus propios libros, se fue formando un filósofo que tenía mucho por decir y una personalidad inminente cuando de historia de la filosofía en Colombia se trata.

El 10 de diciembre del año 2008 Danilo Cruz Vélez muere a causa de una neumonía, dejando atrás una larga lista de aportes para la filosofía en Colombia, desde su participación en el inicio del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional, junto a Rafael Carrillo, hasta su extensa obra, la cual se profundizará más adelante con el fin de conocer de manera más cercana cuáles fueron sus líneas de pensamiento y las cuestiones que le preocuparon hasta el último de sus días.

Mirar el pasado de un país que en un momento específico de su historia en donde sus instituciones quisieron ponerle fin al pensamiento crítico a favor de una postura religiosa y dogmática, dice mucho de lo que los hombres y mujeres que resisten a esta imposición están dispuestos a dar a favor de la cultura, el enriquecimiento intelectual y el afán de salir del retraso que en aquellos momentos se vivió. Mirar hacia atrás y fijar la mirada en la cantidad de esfuerzos que los propios colombianos pusieron para la evolución del conocimiento, no sólo en la filosofía sino en la pluralidad de áreas del conocimiento, muestran que entre nosotros hay una voluntad propia de transformación y una inquietud por desarrollar lo que en otros países fue la vanguardia. En un tiempo en el que se fija la mirada a los aportes occidentales de la filosofía, que evidentemente son fundamentales, pero no los únicos a los que atenerse, también es importante resaltar la labor de aquellos que han dado todo de sí para pensar los problemas desde un contexto como el colombiano; ellos son una parte clave para atreverse a hablar de un pensamiento propio. Por esto, la figura de Cruz Vélez es vista como una pieza fundamental de un armazón mucho más grande y de allí que sea importante de revisar, no sólo por los problemas filosóficos que plantea, sino también por el reto que ofrece de revisar lo que se ha hecho, aquello que se puede sentir como propio.

1.1 Influencias filosóficas de Danilo Cruz Vélez

Conocer los intereses, las líneas de pensamiento y las influencias de Danilo Cruz Vélez es una tarea quizás demasiado amplia, en la medida en que habría de revisar cada una de sus obras para conocer de manera mucho más cercana hacia dónde se dirigía todo el cúmulo de sus pensamientos. No obstante, la intención de este apartado será exponer de manera global, pero no cronológica, los temas de aquellas obras del filósofo caldense con la intención de encontrar allí el problema por el que tiene interés esta investigación, a saber: la reflexión que realiza Cruz Vélez en torno a la técnica y su relación con el ser humano. Para ello se dirigirá la atención a obras iniciales del colombiano donde ya se percibe cierto interés por temáticas que

posteriormente retomaría a la luz de planteamientos como los de Heidegger, y que lo abren a posibilidades de asumir temáticas de talante ético desde otras perspectivas.

Pues bien, como ya se había mencionado anteriormente, Danilo Cruz Vélez publica para el año 1948 el libro: *Nueva imagen del hombre y de la cultura*, un texto que nace a partir de la preocupación antropológica que ya desde aquellos años se iba avistando como un elemento singular en su trabajo intelectual. En tal libro, el filósofo colombiano busca una fundamentación metafísica de aquellas disciplinas filosóficas que tratan del hombre y la cultura. Para ello Danilo Cruz Vélez arranca con un análisis del antropologismo de Scheler y del llamado "culturalismo" de Cassirer. A grandes rasgos, Cruz Vélez determina que en ambas teorías existe una falencia, que consiste en que ambos autores no establecen una relación estrecha entre el hombre y la cultura sino más bien una subordinación entre ellos. Por un lado, Scheler subordina la cultura al hombre, mientras que Cassirer subordina al hombre a la cultura (Sierra, 1996).

Scheler define al hombre, en cambio, desde la espiritualidad. Justamente porque es un portador de espíritu, el hombre crea el mito, la religión, el arte, etcétera, y en esta forma le da vida a la cultura. Por medio de estos actos hace posible la espiritualidad. Pero, afirma Cruz Vélez, la creación de la cultura no hace posible únicamente la espiritualidad, sino también al hombre, ya que la cultura es su sitio en el mundo: deja de ser hombre en el momento en que abandone el universo de las formas simbólicas. "Es, por así decirlo, un producto de la cultura, aun cuando ésta es un producto suyo" (p. 16).

En este sentido, Cruz Vélez sostiene, que, "según el antropologismo del primero, el hombre es fundamento ontológico de la cultura; según el culturalismo del segundo, la cultura es el fundamento ontológico del hombre. Ambas interpretaciones del fenómeno adolecen de un efecto fundamental: ambas son unilaterales" (Cruz, 1986, p. 157). Cruz Vélez concluye

diciendo que el hombre y la cultura entonces son términos correlativos, pues no se puede concebir lo uno sin lo otro. A esta interpretación correlativa es a la que bautiza como “nueva imagen del hombre y de la cultura”, pues se trata de una imagen que va más allá de lo planteado por los autores ya nombrados.

En *Estudios sobre el pensamiento colombiano*, Pachón (2010) afirma: “Cruz Vélez sostiene que el error de la posición de los dos autores citados es creer, en cada caso, que un extremo, sea el hombre o la cultura, es el fundamento del otro. Es un error porque ambos, hombre y cultura, tienen el mismo peso ontológico. Lo que hay que tener en cuenta es que “cada *relatum* de la *relatio* depende del otro”, es decir, “se podría hablar de una relación de fundamentación recíproca. Con todo, lo mejor sería hablar de la correlación hombre-cultura, para evitar un deslizamiento en la una o en la otra dirección” (p. 107).

Ahora bien, la cuestión que subyace en esta discusión es que aquello que fundamenta la correlación entre hombre y cultura, para el filósofo colombiano, no es otra cosa que la existencia humana. De allí que surja el interés por relacionar todo este cúmulo de temas con los fundamentos ya planteados en Grecia, a saber:

La naturaleza, cuyos fundamentos son lo inorgánico y lo vital; y la cultura, que implica un maridaje de lo inorgánico, lo vital y el espíritu, constituyen las dos grandes regiones en que se divide lo que hay, es decir, el ser, en cuyo centro se halla el hombre participando de ambas, como un "ciudadano de dos mundos". El hombre, arrojado en la naturaleza, levanta en medio de ella su morada, que es la cultura, gracias a su capacidad de abrirse al espíritu (Cruz, 1986, p. 80).

Esta fue la solución del problema que planteó Cruz Vélez en *Nueva imagen del hombre y de la cultura*, una obra que le valió un nombre y un amplio reconocimiento en la comunidad filosófica, no sólo por su problematización sino por algo que anteriormente se había destacado

en el autor colombiano: su pluma. “The book is written in a style that could serve as a model of clarity and simplicity. The author presents the problems honestly and directly, without resorting to plays on words and without concealing the difficulties behind a cloud of pseudo-technical jargon” (Frondizi, 1950). Sin embargo, años después el filósofo colombiano admite que sus conclusiones fueron apresuradas y decide publicar un nuevo ensayo titulado *La filosofía y la cultura* (1961). Allí, Danilo Cruz Vélez pone en la misma sintonía los conceptos de hombre, libertad y trascendencia. A grandes rasgos, apunta a que el hombre trasciende a “algo” que hace posible la cultura. Ese “algo” no es otra que el mundo, entendido como aquello en lo cual se hacen explícitas las prácticas humanas, un lienzo vacío con una cantidad indeterminada de posibilidades. Allí, en el lienzo o en ese mundo de posibilidades está el origen de la cultura, por ello es creación del hombre, quien trasciende la naturaleza y habita el mundo de la cultura, creación propia y desde ahí su propia morada.

Ahora bien, a pesar de que es un abordaje de un Danilo Cruz bastante joven, su análisis le mereció un respeto entre los círculos de filosofía de la época, y aunque posteriormente se distancia de la posición que allí sentó, como ya se ha mencionado, sabemos que fue un antecedente para una preocupación que llega hasta el final de sus días: su reflexión en torno a la técnica y su relación con el ser humano. Con esto se busca mostrar de manera somera el interés latente del filósofo colombiano por la situación del ser humano en el mundo, con el cómo bifurca, trasciende, se relaciona y se proyecta en él.

Por otro lado, al realizar sus estudios en Alemania y en su retorno a Colombia, Danilo Cruz Vélez empieza a darle una nueva perspectiva a su trabajo inicial, ya no desde la óptica de los autores anteriormente mencionados sino desde la de Heidegger, quien se convierte en su mayor influencia para abordar su investigación de carácter antropológico en la medida en que los conceptos y la orientación que presta el pensamiento heideggeriano sirven de orientación para la importancia fundamental que se le proporciona a la metafísica. También serán

imprescindibles los planteamientos de Husserl en relación con la metafísica, naciendo de allí justamente textos como *De Husserl a Heidegger*; en él, Danilo Cruz Vélez “trata de mostrar cómo Husserl, que se mueve dentro de la metafísica de la subjetividad, que es culminación, no puede destruir, en su tarea de lograr una filosofía como ciencia rigurosa, el suelo en que se mueve, es decir, no puede superar la metafísica de la subjetividad, cuyos conceptos utiliza siempre de modo operativo” (Vélez, D. C., & Mejía, R. S., 1996, p. 21).

En general, a lo largo de la obra de Danilo Cruz Vélez se puede ver un interés por la metafísica, por su fundamentación y por el alcance que tiene la misma en relación con otras ciencias, pues el filósofo colombiano —siguiendo la imagen clásica de la Modernidad— la considera como la raíz del árbol de la ciencia, y de ahí que el resto de las ciencias encuentren ella su sostén (Sierra, 2009). Ahora bien, desde tal panorama Danilo Cruz Vélez conecta el saber metafísico con la relación que ha tenido con el saber científico, y es precisamente en *La filosofía y la cultura* (1961) donde comienza a desarrollar lo que anteriormente ya se ha venido planteando, pero fijándose ahora en cuál sería la utilidad de la filosofía; por ello resulta esencial revisar la conexión con las demás ciencias.

Precisamente, *El misterio del lenguaje* (1995) es la obra que aborda este tipo de cuestiones, pero en donde también dedica apartados para hablar sobre la poesía en Colombia y sobre autores que han aportado en numerosas ocasiones para la misma. Así, se puede ver cómo sus pensamientos iniciales en torno a la literatura cobran forma desde ópticas filosóficas tan diversas como las que se han intentado plantear, pero lo que resuena en cada una de las mismas es una preocupación fehaciente por la época concreta en la que vivía el autor, —no por nada dedica espacios para hablar sobre Aurelio Arturo, Eduardo Carranza— y la importancia de la poesía para la cultura colombiana.

Como se ha venido mencionando anteriormente, Cruz Vélez realizó numerosas publicaciones para revistas colombianas e internacionales, tal como el *Correo de los Andes* y *La Nación*. De allí salieron textos que atendían a problemáticas de su tiempo y que abordaba desde la óptica de Nietzsche, y en una lectura heideggeriana, problemas de carácter ético y que influyeron inevitablemente en su trayecto filosófico, pues marcaron una línea a seguir para el resto de su vida. Según Sierra Mejía (1996) “el espacio conceptual y teórico está construido con elementos procedentes de la filosofía de Heidegger. Las categorías son heideggerianas” (p. 23). Esto con relación a textos cortos como “*El puesto de Nietzsche en la filosofía*”, “*Nihilismo e immoralismo*”, entre otros.⁷

Siguiendo lo dicho por Sierra Mejía, Danilo Cruz Vélez profundiza en estos textos la obra de Nietzsche y lo que él considera como el centro de su filosofía. Cruz Vélez considera que el punto central de la misma es la polémica que dirige, no contra la filosofía occidental, sino más bien contra la metafísica, de allí que considera tan importante la “metafísica de la voluntad de poder”.

Sin embargo, ¿qué relación tiene esto con la ética que anteriormente se ha planteado? Cruz Vélez realiza una diferenciación entre lo que se considera como nihilismo teórico y práctico, a este último lo menciona como immoralismo. Ahora bien, el nihilismo teórico, se distancia y opta por la pregunta por el ser de los entes. En otras palabras, mientras que el immoralismo se posiciona en la practicidad del ser humano, el nihilismo teórico descansa en aquellas normas éticas que poco a poco pierden validez, lo que lleva a que el ser humano pierda

⁷ Frente a los textos mencionados, existe cierta polémica en torno a la legitimidad de su contenido. Según Veyer Mendoza Sandoval, en “*Nihilismo y Metafísica en Danilo Cruz Vélez*” (2014) “las tesis de Cruz Vélez a este respecto no son más que la traducción del alemán al español de los estudios de Heidegger sobre Nietzsche cosa que se produce como consecuencia de los seminarios impartidos por Heidegger en la universidad de Friburgo, a los cuales asistió Danilo Cruz Vélez en calidad de estudiante” (p. 27). Por ello y después de revisar el trabajo de Mendoza, se coincide en muchos de sus aspectos, pues trae citas a colación y muestra los puntos en los que la tesis de Cruz Vélez coincide de manera directa con las de Heidegger. De allí que parezca claro afirmar que Vélez, por lo menos en lo que se refiere al tratamiento que le da a la metafísica y al nihilismo, no elaboró su discurso de la manera más rigurosa, pues tiende más al plagio que a una formulación propia de su pensamiento.

su rumbo y derive en el vacío (Sierra, 2009). El punto de Cruz Vélez aquí es abordar una posible superación del inmoralismo, y esto le exige pensar al ser humano como *ethos*.

En la obra *El mito del rey filósofo* también se abordan cuestiones en torno a la ética siendo una preocupación central para el autor. Ahora, desde un abordaje histórico con la intención de conocer qué lleva a Platón a orientar su pensamiento filosófico a la política. Con ello, Danilo Cruz Vélez comienza a tantear el terreno sobre el papel del filósofo en la política y la unión que ya desde los planteamientos del filósofo griego se van anunciando.

¿Acaso el filósofo debe ir más allá del ámbito teórico y transgredir la practicidad, ya no por voluntad propia sino quizás por deber, como lo plantea Platón en *La República*? A grandes rasgos aquella es la pregunta que aborda Cruz Vélez, el cual trae a colación lo dicho por Karl Marx cuando anuncia en el *Manifiesto Comunista* la actividad revolucionaria del filósofo, quien ya no debe interpretar el mundo sino también transformarlo; pero también a la luz de su maestro Martin Heidegger, quien reconoció simpatía por el nazismo al decir: “El Führer mismo, y sólo él, es hoy y en el futuro la realidad alemana y su ley” (Vélez, D. C., & Mejía, R. S., 1996, p. 26). Así es como finalmente el filósofo entrega al poder absoluto de un tirano los derechos que, aparentemente le han sido dados a la filosofía: la conducción de la *polis*. Y aunque el filósofo colombiano cierra su argumentación recordando lo que le hace el poder a la razón, deja entrever que el filósofo sí tiene algo por decir y hacer frente a una realidad que nos aqueja hasta nuestros días, dotando al filósofo de un papel fundamental en la sociedad moderna, una época gobernada por la técnica científica. Dicho imperio de la técnica parece poner en riesgo el poder intelectual, quien ya no puede proponer nuevas formas de ver y entender el mundo, transformándose esta en una labor del poder político, de la ciencia, entre otras.

Para el año 1981 Danilo Cruz Vélez acepta la invitación por parte de Germán Arciniegas, historiador, político, periodista y diplomático colombiano, para participar como

columnista en una revista llamada *El correo de los Andes*, quien ya por esos años contaba con la participación de numerosos y reconocidos autores y artistas de la cultura colombiana. Allí el papel del filósofo colombiano fue muy distinto a las colaboraciones que antaño realizó.

En *El correo de los Andes* se concentró en expresar su preocupación por la crisis del mundo actual o, en otras palabras, empezar un análisis sobre una cultura que para él inicia con la aparición del mundo moderno. Fueron varios los aportes que realizó y para el año 1991, la Editorial Planeta publica muchos de los ensayos que escribió, mientras que otros que aún guardaban afinidad con la temática anteriormente planteada, quedaron a un lado hasta el año 2014, donde Rubén Sierra Mejía los reúne nuevamente en un volumen de las Obras Completas, editadas por la Universidad de los Andes y la Universidad Nacional de Colombia.⁸

Volviendo a la temática que allí expone, Danilo Cruz Vélez habla en torno a la crisis del mundo actual. Allí expone de manera detallada las posibilidades que la técnica le ha ofrecido al ser humano con relación a elementos que han facilitado la vida de muchos, la conexión entre países, los desarrollos en materia de medicina, ciencias y demás. Pero también Danilo Cruz Vélez analiza las nefastas consecuencias de esta para el propio ser humano, quien se ha convertido en siervo de su propia creación, pues ha puesto en funcionamiento un conjunto de inventos que han perforado el suelo y contaminando el agua, poniendo en riesgo su propia vida. No obstante, el filósofo colombiano propone un análisis que hace retroceder la historia para conocer el origen de la técnica, que vendría siendo el inicio del mundo moderno, y el cambio de relación que el ser humano experimenta con la naturaleza, pues por medio de la técnica el ser humano se ubica en el centro de ella y la domina bajo sus propios deseos.

Este eje del pensamiento filosófico de Danilo Cruz Vélez, manifestado como un tópico y una preocupación recurrente en su obra, es el que se explorará a lo largo de esta investigación;

⁸ Los libros *El misterio del lenguaje* y *Tabula Rasa*, entre otros, pertenecientes a esta edición de las Obras Completas serán los que se usarán a lo largo de esta investigación.

un tema que sin duda tuvo importancia en su época, pero del cual incluso ahora podemos observar sus consecuencias. Lo curioso es que el filósofo colombiano nunca pierde de vista lo que puede decir la filosofía frente a esta gran cuestión y por lo tanto siempre invita a asumir la reflexión al respecto. Indudablemente, el hecho de que sea un filósofo colombiano pensando su realidad es una cuestión que resulta aún más interesante, y que tiene concordancia con aquel pensamiento filosófico que se ha intentado dilucidar a lo largo de esta sección: la sospecha y el anhelo de que el filósofo aún tiene mucho por decir y aportar frente a una sociedad que nos interpela.

2. El papel de Bacon, Galileo y Descartes. Los cimientos del mundo moderno

Como ya se ha mencionado, Danilo Cruz Vélez dedicó parte de su trabajo filosófico a conceptualizar el periodo de crisis que actualmente atraviesa el ser humano. Lo anterior, el autor creía fervientemente que actualmente atravesamos el agotamiento de un sistema de ideas proporcionado por el mundo moderno, que actuaba como red de seguridades, un sistema hoy día caduco. De ahí la crisis de sentido que atraviesa el ser humano (Vélez, D. C., & Mejía, R. S. 1996). Ortega y Gasset también lo había conceptualizado en “*En torno a Galileo*” cuando dice,

Yo creo que el asunto es de enorme interés porque vivimos una época de crisis intensísima en que el hombre, quiera o no, tiene que ejecutar otro gran viraje. ¿Por qué? ¿No es obvio sospechar que la crisis actual procede de que la nueva «postura» adoptada en 1600 —la postura «moderna»— ha agotado todas sus posibilidades, ha llegado a sus postreros confines y, por lo mismo, ha descubierto su propia limitación, sus contradicciones, su insuficiencia? (Gasset, J. O. Y., 1967, p. 71).

Al hablar de red de seguridades se hace referencia a la importancia que tuvieron ciertas posturas en el nacimiento del mundo moderno para su completa configuración. Ya se conocerán algunas posturas que se originaron no de un día para otro, sino que se formaron en respuesta a un sistema ya caduco para el ser humano en el mundo medieval. Para entender la importancia del mundo medieval, su crisis y el origen del mundo moderno se necesita que el lector de este texto se sitúe en un plano meramente histórico. A continuación, se realizará una exposición sobre ello.

De manera muy general podemos afirmar que el mundo medieval se destaca, entre otras cosas, por el hecho de que la mayoría de las convicciones del ser humano eran dogmas

proporcionados por los Concilios de la Iglesia Católica, en otras palabras, por la teología, que, si bien tenían un aporte considerable de la filosofía en materia de coherencia de sus enunciados, siempre se referían todos a la realidad absoluta, que era Dios. Ante este panorama cabe la pregunta: ¿cuál es el cambio con el mundo moderno? Que el ser humano decide que sea la ciencia, la razón pura, y no la fe, la fuente de sus propias certezas de cara al mundo.

El mundo medieval tuvo sus propias figuras intelectuales como Santo Tomás, Duns Scotto y Guillerno de Ockam entre otros personajes emblemáticos de la filosofía y teología de la época, caracterizados sobre todo por la agudeza con la que resolvían los problemas filosóficos de su tiempo. Pero no es sino hasta que Occidente invade Oriente con las cruzadas cuando las asperezas comienzan a sobresalir entre los resquicios de la historia. Ortega decía sobre las cruzadas: “Fueron un fracaso para los hombres y los pueblos que las emprendieron, pero, sin presumir, produjeron resultados magníficos para los hombres del futuro” (p. 127). Esto, debido a que el hombre europeo establece contacto con la cultura árabe, quien lleva consigo la civilización griega. Así, el suelo europeo se vio nutrido por la llegada de una nueva ola de conocimiento. Un renacimiento, un recordar, cuando Europa se inunda de nuevo de la ciencia arábigo-helénica.

La llegada de este nuevo (y a la vez antiguo) conocimiento trajo un cambio de rumbo para el cristianismo, pues entonces se vio enfrentado a nuevas formas de concebir el mundo. Frente a ello, el cristianismo decide combinar la fe con la ciencia aristotélica, la que justamente llegaba en el momento y acaparaba toda la atención de la mano de los teólogos del Islam, como lo fueron, por ejemplo, Avicena y Averroes. Lo anterior podría verse como un movimiento inteligente, como una manera de prolongarse en el tiempo y con ello mantener el cristianismo por encima de todo.

Alberto Magno y Santo Tomás adoptaron el cristianismo a la ideología griega. Es la segunda helenización del espíritu cristiano: la otra, si se cuenta hasta San Agustín, tuvo lugar en su misma cuna. Nace en medio de la cultura grecorromana y no tiene más remedio que filtrar hasta su médula elementos extraños. No es fácil imaginar dos inspiraciones más antagónicas que la cristiana y la griega. Sin embargo, aquella no tiene más remedio que adaptarse a esta, adaptarse desde su raíz misma (p. 127).

Como se pudo ver, lo que en su momento representó una amenaza para el cristianismo se convirtió, gracias a los intelectuales de la época, en una oportunidad para recubrir el cristianismo en un armazón lógico en el que la propia filosofía griega sirvió de instrumento. Aun así, el mundo medieval ya estaba en crisis, su suelo ya no resistiría el acaecer de nuevas formas de comprender y habitar el mundo; el ser humano se debate y busca respuestas en una época que ya no se las proporciona. Galileo, Francis Bacon y Descartes fueron quienes descubrieron un nuevo modo de ver el mundo, de hacer ciencia, una ciencia en donde la razón es la que permite precisar con exactitud y certeza los acontecimientos que se dan en el mundo. Esto es un giro, un nuevo nivel alcanzado por el ser humano, pues recobra la confianza dejada en ídolos religiosos y la pasa al humano mismo. Esta es la narrativa rectora de la modernidad: el ser humano como un ser capaz de tomar las riendas de su propio destino en la tierra a través de la dominación de la naturaleza.

Para el siglo XV el hombre europeo atraviesa un éxodo, necesita un hilo conductor para seguir su vida y es precisamente en este siglo donde muchas de las ideas que posteriormente serían normas rectoras para el ser humano son mínimamente puestas sobre la mesa. Es importante aclarar, sin embargo, que los discursos más fuertes de la Modernidad, así como la inauguración de una nueva ciencia, y todos aquellos otros cambios de un talante más político no aparecieron de un día para otro. El ser humano se debatía entre una vida medieval donde la fe era el elemento habitual pero inerte, y una vida nueva, la que construirán los grandes

intelectuales de la época de la mano de las ciencias físicas. A grandes rasgos, ese es el perfil del siglo XV.

Uno de los grandes intelectuales de la época y quizás la figura más importante de nuestros tiempos fue Galileo, astrónomo, físico y filósofo italiano nacido en el año 1564. Galileo es considerado como uno de los hombres más influyentes en lo que respecta a la “revolución científica”, que fue un momento histórico caracterizado por la llegada de nuevas ideas, conceptos y métodos de conocimiento que contribuyeron a la creación de la ciencia moderna. Galileo tuvo un papel muy importante, pues sus trabajos se alejaban de lo que en su momento se consideró como tautología: la física aristotélica entre otros paradigmas. Tales trabajos, por diferir de la subordinación dogmática que establecía la Iglesia Católica, lo llevaron a tener duras afrentas contra la Inquisición Romana. Antes de profundizar más en este tema, mencionemos algo más sobre la genialidad de este singular personaje.

Tal fue la importancia de este matemático que la física en tiempo de Galileo, para José Ortega y Gasset, “quedó constituida como ciencia ejemplar y norma de conocimiento durante toda la Edad Moderna” (p. 13). No obstante, lo anterior fue un cambio que no llegó de la noche a la mañana. El camino que recorrió Galileo tuvo innumerables sobresaltos, pero cada uno de ellos reforzó curiosamente su hambre de conocimiento. Sus inventos y descubrimientos fueron imprescindibles para la historia. También fue considerado un intelectual muy ambicioso y esto lo llevó a cuestionar la visión que la Iglesia tenía del mundo que, si bien desarrolló la visión, —por ejemplo, la que se tenía acerca de la astronomía—, le costó serios problemas.

Galileo decide ir a Venecia, empujado en parte por el poco control que la Inquisición tenía allí. Su destino fue la Universidad de Padua. En este sitio se desempeñó como profesor de geometría y astronomía. Para estos años Galileo, quien ya tenía una fama en el círculo de

intelectuales del país, cobra aún más importancia por un invento que revolucionará la ciencia: el telescopio.

El telescopio aparece primeramente a manos de un holandés, pero en forma de juguete, como una curiosidad más, pensado originalmente como un instrumento hecho con lentes que amplificaba un poco los objetos en los cuales se proyectaba. Galileo, maravillado por el aparato, busca hacerlo más potente y para ello aprendió a pulir lentes de manera autónoma. Finalmente, consiguió un lente que ampliaba mucho más que el artilugio original y creyó que sería un gran aporte para los navíos, pues estos podrían avistar a los enemigos con mayor facilidad. Entonces, maravillado por su nuevo invento, Galileo se dedicó a observar la luna durante ocho días enteros y se dio cuenta que no era lisa, que tenía muchas marcas a su alrededor y que en ese sentido era similar a la tierra. También, con el aparato, pudo observar a Júpiter, pero le pareció curioso que junto al planeta aparecían cuatro estrellas, esas que hoy en día reciben el nombre de “las lunas de júpiter”, que posteriormente recibiría su nombre: “las lunas galileanas”. En fin, fueron muchos los avances que consiguió Galileo en el campo de la astronomía, pero lo que hizo que su figura marcara un antes y un después en la historia, es una que cuidadosamente revisa Danilo Cruz Vélez en *Tabula Rasa*.

El filósofo colombiano, con el fin de ofrecer una panorámica en torno a la época moderna, comienza a trazar cuáles fueron las principales ideas que erigieron la modernidad tal y como la conocemos. Si bien Cruz Vélez reconoce la importancia que tuvo Copérnico cuando planteó el geocentrismo, — aquella corriente en la que se sostenía que el sol era el centro del universo —, también nos plantea que aquella no fue completamente nueva, sino que para el siglo II a. C., el astrónomo Aristarco de Samos ya lo había planteado. Una cosa es cierta y es que sí bien estos planteamientos nacieron mucho antes de Copérnico tampoco tuvieron un impacto muy grande ni en tiempos griegos ni en la época medieval. En palabras de Vélez,

“tampoco había podido convertirse en un poder transformador de la vida histórica” (Cruz, 2015, p. 293).

Ahora bien, para el filósofo colombiano lo que es realmente nuevo es la *nuova scienza* de Galileo, pues ésta fue capaz de fusionar las matemáticas con la física, que hasta el momento habían estado separadas. Ahora el ser humano podía medir el mundo numéricamente. Fueron muchos los cambios que trajo consigo la aparición de este proyecto por parte de Galileo, sin embargo, aquella era una idea que—curiosamente—ya aparece en la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon publicada en 1627, tiempo atrás de la aparición del *Discurso del método* de Descartes y del *Diálogo acerca de dos nuevas ciencias* de Galileo. En la *Nueva Atlántida*, se desarrolla una utopía en la que aparecen nuevos artefactos, producto del uso, por parte de los seres humanos, de la aplicación de las ciencias exactas, que revolucionaron el panorama actual, artefactos que la historia haría realidad posteriormente pero que tienen un origen allí, entre las páginas de aquel texto. Danilo Cruz Vélez dice al respecto,

Es posible que Galileo haya leído la *Nueva Atlántida*. Pero lo que encontró en ella no era más que una fantasía. Para que los sueños de Bacon pudieran ser llevados a la realidad, era necesario fundar la nueva ciencia uniendo la vieja física de Aristóteles con la todavía más vieja matemática, cuyos comienzos se remontan a los pitagóricos (p. 294).

Precisamente son estos aspectos los que ponen a Galileo en situaciones problemáticas, no sólo teóricamente, —al enfrentarse a dos autoridades intelectuales como lo son Platón y Aristóteles, embajadores del pensamiento occidental—, sino también contra la autoridad de la Iglesia.

A grandes rasgos, la discusión por aquellos tiempos versa en que las matemáticas, al ser una ciencia de las ideas, debía tener resultados perfectos y exactos, mientras que la física, que

opera en los terrenos de la naturaleza, tan solo podrá ofrecer datos inexactos o—siguiendo el hilo argumental de Platón—ser tan sólo una ciencia de apariencias. El gran cambio de paradigma lo adelantó Galileo cuando, a partir de experimentos con fenómenos naturales, fue capaz de probar que muchos de los datos proporcionados por la naturaleza también son invariables. De allí que para él sea necesario combinar la física con las matemáticas. Inicialmente, mientras uno se dedica al conocimiento de la experiencia, el otro se ocupa de cálculo del mismo, proporcionando así resultados exactos.

Danilo Cruz Vélez, en el intento de esquematizar los cimientos del mundo moderno, también expone el cambio de paradigma con Aristóteles, en relación a las ideas del estagirita en torno al movimiento y el cambio de perspectiva que aportó Galileo.

Aristóteles, por su parte, había centrado la física en el estudio del movimiento, como lo hace Galileo. Pero distinguía varias clases de movimiento: generación o génesis y corrupción, aumento y disminución, alteración y traslación o cambio de lugar (movimiento local). También distinguía un movimiento hacia arriba, como el del fuego, y un movimiento hacia abajo, como el de la lluvia; y un movimiento rectilíneo, como el de los cuerpos terrestres —movimiento que después de cierto tiempo cesa— y un movimiento circular, como el de los cuerpos celestes, que es un permanente y eterno, debido al carácter eterno de la substancia astral. Además, para Aristóteles todo movimiento tiende a un fin específico, que actúa como causa determinante del proceso, como *causa finalis* (p. 295).

La vuelta de página que realiza Galileo es dejar atrás los múltiples sentidos de la palabra movimiento y fijar el rumbo únicamente en la creencia de que existe tan solo el movimiento local, es decir el movimiento que se realiza por causas mecánicas. Además de ello descarta la *causa finalis*. La física únicamente puede moverse bajo las categorías de tiempo, espacio,

movimiento y medida; dejando así fuera del plano las consideraciones cualitativas y dando paso a lo cuantitativo.

Estos cambios o giros que le dio Galileo a elementos teóricos que durante la historia habían permanecido intactos fueron los que le trajeron problemas frente a la Iglesia que, bajo sus propias creencias, defendían sus propios intereses y su propio lenguaje: el teológico. Precisamente fue tal problema el que marcó un antes y un después en la vida de Galileo y a día de hoy es quizás uno de los momentos más bochornosos de la historia. Frente a la autoridad de la Iglesia, Galileo fue obligado a retractarse de sus ideas, pues jamás se podría poner a la autoridad divina por debajo de la deducción matemática y aunque si bien es cierto que Galileo fue capaz de incorporar su lenguaje y sus ideas al lenguaje teológico distinguiendo entre la revelación divina y la revelación por medio de la obra, sus ideas actuaron como la llama que disparó la revolución de su tiempo.

Pese a la centralidad de la figura de Galileo, Cruz Vélez también argumenta, no obstante, a favor de la posición de Descartes y su importancia en la configuración de la nueva metafísica y de la nueva ciencia. Para Cruz Vélez, Galileo toma mucho de la metafísica de Descartes, pues en ella la naturaleza es considerada como *res extensa*. “El núcleo ontológico de la naturaleza es, por tanto, la extensión en el espacio. Todo lo que ocurre en ella puede, pues, ser reducido a fenómenos de movimiento en el espacio en un tiempo determinado expresables matemáticamente” (Cruz, 2015, p. 297).

En ese sentido Cruz Vélez considera que la física no estudiaría el conjunto de fenómenos que se presentan en la naturaleza y que tienden a fines específicos, sino más bien un conjunto de fenómenos que se desenvuelven en la naturaleza de manera mecánica, entre el espacio y el tiempo; ello permite que el hombre sea capaz de medir y calcular matemáticamente, y de allí controlar y dominar lo natural. Precisamente son estos elementos los que hacen posible la

técnica moderna. No obstante, la pregunta que queda en el aire es ¿qué lleva a Galileo a fundir estos dos tipos de ciencia, aparentemente contradictorios?

El filósofo caldense apuesta por una respuesta que tiene que ver con la existencia humana y lo que anteriormente habíamos mencionado como aquel cambio de relación del hombre con la naturaleza y que se da en la génesis del mundo moderno. No es sólo la *nuova scienza*, sino también la metafísica cartesiana, punto de ignición de la revolución copernicana, los que dan cuenta de un cambio en la manera en la que el ser humano se relaciona con la naturaleza. Para Cruz Vélez este entramado hunde sus raíces en “el paso del teocentrismo medieval al antropocentrismo moderno” (p. 298). Con la llegada del *ego cogito*, la subjetividad humana se establece como el fundamento último de las cosas, el ser humano de la Modernidad se convierte en la justificación o explicación de lo que le rodea. Así marca una frontera explícita contra la Iglesia y sus justificaciones dadas a partir de entes supremos. Ahora es el hombre quien, junto a la fusión de las matemáticas y la física, puede dominar la naturaleza sometiéndola al cálculo y la experimentación, brotando con ello un conocimiento mucho más exacto sobre las cosas.

El credo de la nueva época lo formula teóricamente por primera vez Francis Bacon, el primer hombre moderno en sentido estricto, al comienzo del *Novum organum* (1620), en el tercer aforismo, que identifica la *scientia* y la *potentia*, el saber y el poder. Pero a la práctica solo pudo ser llevada esta identificación gracias a la ciencia exacta de la naturaleza inaugurada por Galileo y a la técnica moderna, la cual pudo convertirse en realidad la utopía de la *Nueva Atlántida* (p. 299).

Así, Danilo Cruz Vélez deja dicho lo que para él son las principales bases de la época moderna, los cimientos de algo que avanzaría de manera gigantesca dejándonos muchos avances a niveles artísticos, literarios, filosóficos, tecnológicos, etc, pero que, a su vez,

responden a un cambio en la que el ser humano se relaciona con el mundo. En resumen, fueron los pensamientos teóricos propuestos por Francis Bacon en su *Nueva Atlántida* los que ya predecían una evolución de límites insospechados.

Como sabemos, este desarrollo filosófico moderno irá desde Descartes hasta Husserl, quien finalmente acuña el término epistemología, es decir, conocimiento que tiene como fundamento el sujeto. Y es que a pesar de que Descartes le da preponderancia a la subjetividad, los pensadores que le precedieron entran a la discusión desde otros caminos, como lo son la sensibilidad, la imaginación e incluso la voluntad, marcando todos ellos ese oscilar propio del pensamiento moderno entre filosofía empiristas o racionalistas. Mas todos esos distintos momentos que componen la Modernidad gravitan alrededor de aquella idea genial expresada en el *ego cogito*: el conocimiento objetivo es posible por la transformación del mundo en objeto, en cuerpo extenso, sin embargo, el fundamento de la objetividad misma radica en el sujeto, en la consciencia, en el acto mismo de la razón que razona. Resulta evidente que de allí nace una riqueza de discusiones imposibles de abarcar en su totalidad, y Danilo Cruz Vélez también lo reconoce. Por ello fija su atención en los planteamientos de Husserl y de su filosofía, la fenomenología, quien para él representa el perfeccionamiento del mundo moderno. Pero, ¿bajo qué motivos Cruz Vélez posiciona a Husserl en tan importante empresa? Esta será la principal meta del siguiente apartado.

2.1 El papel de Husserl en la Modernidad

Después de la introducción conceptual del “antropologismo moderno” como aquella idea que permite al ser humano pasar de una actitud pasiva a dominancia frente a la naturaleza, hablaremos ahora acerca del perfeccionamiento de la modernidad. Tal objetivo se desarrollará a través de los planteamientos teóricos que realiza Husserl alrededor del *ego cogito* presentado por Descartes, desde la lectura que realiza Cruz Vélez en *La época de la crisis*.

Anteriormente mencionamos a raíz de unos fragmentos de Danilo Cruz Vélez la preponderancia que este último le da a lo que considera “el programa de la filosofía moderna” (Vélez, D. C., & Mejía, R. S., 1996, p. 98). Este programa es un pensar filosófico que se extiende desde Descartes hasta Husserl con su “egología”. No obstante, en ese marco filosófico aparecen diversas figuras reconocidas en el quehacer filosófico: Leibniz y Kant. Antes de exponer a Husserl y el perfeccionamiento del mundo moderno habría que dar cuenta de lo que el filósofo caldense denomina “momentos capitales de esa evolución”. Esto con el fin de dar cuenta cómo el programa cartesiano, visto como norma rectora de la modernidad, también conoció la caducidad en manos de Husserl, quien lleva el pensamiento cartesiano a los límites. Así, Cruz Vélez anuncia que la filosofía se queda sin problemas que resolver y precisamente allí nace la crisis.

En Descartes hay una tendencia irresistible a darle la preeminencia al entendimiento. Pero sus sucesores tienen en cuenta los otros momentos del *ego cogito*: la sensibilidad, la imaginación y la voluntad. En cada uno de estos momentos constitutivos del *ego cogito* se abre un camino de la filosofía moderna. Y en cada una de esas direcciones se va constituyendo la nueva metafísica, la metafísica de la subjetividad. Seguirla en todas sus direcciones sería una empresa muy difícil, que tenemos que abandonar por ahora. Me voy a referir a unos momentos capitales de esa evolución (p. 98).

Para rodear la situación en un contexto común, nos situaremos en el siglo XVII donde el empirismo apuntaba al sentir del *ego cogito*, a lo perceptivo–sensitivo. Es decir, el fundamento del ser era tenido como el sujeto “percipiente”. Esta premisa se opone radicalmente al cartesianismo pues es “excluyente: todo lo demás queda por fuera” (Vélez, D. C., & Mejía, R. S., 1996, p. 99). Por ello, para el empirista todo lo que no sea percibido es inseguro. En consecuencia, el ser humano habita en la inseguridad y por ello apuesta por un fundamento seguro; esto último es lo que se podría enmarcar como el gran sentimiento de la modernidad.

La sensibilidad vista como una dimensión de la subjetividad tiene como fin responder a la pregunta por el ser, y tal fue la meta del empirismo inglés, un objetivo que extendió el legado cartesiano abordado desde un enfoque distinto, pero manteniendo su esencia: el yo como el único fundamento seguro de las cosas.

2.1.1 Leibniz y Kant. Dos momentos capitales en la metafísica de la subjetividad

Otra forma de entender el problema y que hace parte del hilo que nos lleva a Husserl, son los planteamientos de Leibniz, filósofo alemán, quien sostenía que el universo está compuesto de unos átomos metafísicos llamados “*mónadas*”. En este esquema el *ego cogito* es la mónada máxima. Para Cruz Vélez la palabra griega “*mónas*” encierra un triple significado: lo uno, la unidad indivisible y solitaria.

Para Leibniz la mónada es completamente autónoma, es causa de sí misma. En otras palabras, es libre. En esa libertad se despliegan dos conceptos fundamentales en este entramado: *perceptio* y *appetitio*. Pues bien, la *perceptio* no funciona en Leibniz como en el empirismo inglés. Allí, aquello externo al ser humano produce una impresión o sensación interior a través de los sentidos; en Leibniz, más bien la *perceptio* funciona como representación, “no sólo hace presente lo que está más allá del sujeto y se lo da a conocer, también es una tendencia incesante hacia nuevas percepciones, hacia nuevas representaciones, un anhelo incesante de nuevos conocimientos” (Vélez, D. C., & Mejía, R. S., 1996, p. 101). En este sentido aparece el segundo término, la *appetitio*, entendido como la incesante necesidad que tiene la *mónada* de pasar de una representación a otra.

A grandes rasgos el horizonte teórico de Leibniz comprendía estos elementos. Ahora bien, el hecho de representar en la metafísica de la subjetividad la Unidad, lo Uno, a través de la mónada fue una gran contribución. Además, la proeza intelectual del pensador alemán fue la de haber sido capaz de vincular la metafísica moderna con lo que Cruz Vélez denomina

“Gigantomaquia en torno al ser” (Vélez, D. C., & Mejía, R. S., 1996, p. 102). Un pensamiento que inicia en manos de Parménides con el *ón* y el *hén*, el ser con lo Uno. Elementos que se repiten en Platón y Aristóteles y que vuelve a retomar Leibniz. No obstante Leibniz —denuncia Cruz Vélez— cae en la fundamentación divina, pues la mónada en su teoría filosófica es Dios. Es decir, rehúsa ver las funciones de la subjetividad humana como un fundamento válido. Por eso, más que plantear una *egología* propone una onto-teo-logía (Vélez, D. C., & Mejía, R. S., 1996).

Dejando a Leibniz a un lado y continuando con aquella evolución de la metafísica de la subjetividad, aparece otro aporte indispensable en esta consecución de hechos o teorías que nos llevan a Husserl. Kant, el gran filósofo alemán de la filosofía crítica, desarrolla el programa cartesiano de manera profunda llevándolo a sus últimas posibilidades. Para nadie es un secreto que su estructura o su cadena de pensamiento es extremadamente organizada y sistemática.

La sensibilidad en la filosofía kantiana contiene una importancia radical. Es ella quien posee un carácter receptivo, es decir, quien recibe el material sensible sin un orden aparente, puro caos. Una especie de “sensibilidad empírica”. Por otro lado, existe la sensibilidad *a priori*, una capaz de ordenar ese caos, de darle forma. Allí aparece el espacio y el tiempo como dos formas de la sensibilidad capaz de ordenar ese material sensible.

El espacio en ese material son las nociones de ahí, aquí, allá, acá, cerca, lejos, arriba, abajo, detrás, en frente, dentro, fuera, mediante las cuales se produce la ordenación temporal mediante las nociones del ahora, antes, hoy, ayer, entonces, después, mañana, mientras, cuando, todavía, nunca, jamás, siempre (p. 106).

Este material sensible luego pasa a manos de las categorías del entendimiento: unidad, pluralidad y totalidad, realidad, negación y limitación, substancia y accidente, causalidad y dependencia, reciprocidad entre agente y paciente, posibilidad, existencia, necesidad y

contingencia (Vélez, D. C., & Mejía, R. S., 1996). Ahora, el sujeto kantiano gracias a la sensibilidad ordena el material de manera sensible y el entendimiento ordena mediante las categorías de manera lógica. Entre estos aspectos; sensibilidad y entendimiento aparece la imaginación como un puente, capaz de producir esquemas *a priori*, logrando así el conocimiento “claro y distinto” que buscaba Descartes, el suelo seguro para ahuyentar la duda o, en la terminología kantiana, el conocimiento *sintético a priori*, es decir, el conocimiento objetivo que ostentaba la ciencia moderna.

A grandes rasgos y de manera muy somera estos fueron los aportes de Kant a la metafísica egológica. Para complementar, Danilo Cruz Vélez trae a colación un conjunto de problemáticas que encuentra Kant en la argumentación cartesiana y que tiene que ver con el llamado dualismo cartesiano.

Descartes había colocado al lado de *res cogitans* una *res extensa*. Ésta, que en último término era el mundo frontero al yo, y que consiste en extenderse, y aquélla, que es el ego, y que consiste en pensar, estaban, pues, enfrentadas como dos dominios esencialmente heterogéneos e independientes uno de otro (p. 108).

Esto trae como consecuencia la idea de que, a diferencia de la creencia presocrática, el *ego cogito* no podía ser lo Uno, y que en el medievo se consideraba como la figura del Dios creador. El gran aporte de Kant, entonces, es el de identificar la *res extensa*, “como una forma *a priori* de la subjetividad” y en cuanto *a priori*, universalmente compartida por todos los humanos (Vélez, D. C., & Mejía, R. S., 1996, p. 108). Como hemos visto anteriormente la figura de Dios o suponer su existencia ponía en jaque la idea de que la propia subjetividad fuera fundamento objetivo de lo que nos rodea. Precisamente la crisis de la época medieval reside en ello, en que Dios como figura objetiva o fundamento seguro de las cosas llegaba a su caducidad, de ahí que fuera tan importante no caer en las mismas lógicas de pensamiento. Kant aporta

precisamente esto a la filosofía occidental. Para Vélez, “Dios es retrotraído por Kant a la subjetividad. Dios es para él una idea de la razón” (Vélez, D. C., & Mejía, R. S., 1996, p. 108). De esta forma, Dios pasa de entenderse como realidad objetiva a ser un producto de la razón, es decir, queda adjunto a la subjetividad. Evidentemente las descripciones aquí puestas sobre los aportes kantianos son minúsculas, pero esperemos haya quedado claro cuál fue su aporte en la escalera de la metafísica de la subjetividad y su consecuente perfeccionamiento.

2.1.2 Husserl y la subjetividad

Finalmente aparece Husserl y sus respectivos aportes para cerrar este camino titulado el perfeccionamiento del mundo moderno, que sí bien también comprende otros aportes correspondientes a otros pensadores, para el filósofo caldense son quizás estas tres en particular las figuras más emblemáticas capaces de llevar el programa cartesiano a sus últimos límites.

En la primera parte de *Filosofía sin supuestos* (2015), Danilo Cruz Vélez perfila el carácter filosófico de Husserl, la manera en la que trabaja y los recursos que usa para llegar a sus fines específicos. Quizás nos serviría mostrar a Husserl en dos momentos constitutivos de su trabajo. El primero de ellos es en *Ideas*, una obra en la cual el pensador alemán defiende a capa y espada el carácter específico del fenomenólogo, el cual es atenerse específicamente al estudio de los fenómenos; se desentiende, inicialmente, de la actitud filosófica en la cual se parte analizando los supuestos que históricamente se han dicho de los fenómenos y desde allí se reconstruyen sus sentidos; esto con el fin de que los estudios no estén permeados por prejuicios u opiniones del pasado (Prada, 2009).

Aun así, esto no convierte a Husserl en un ahistoricista radical, como puede parecerlo a primera vista, sino que más bien lo hace alguien que quiere librarse de conceptos oscuros que puedan complicar su investigación. Por ello, reconstruye la historia de la filosofía – en *Filosofía primera I* – de manera muy peculiar y es que volviendo a los griegos para desde allí rastrear el

origen de la subjetividad. Para sorpresa de muchos, Husserl deja a un lado los aportes presocráticos y ubica el inicio de la filosofía desde el movimiento sofista. Esta clara distinción nace en la creencia de que los presocráticos si bien hacían filosofía, su pensar quedaba reducido a la “actitud natural”, la de ver el mundo como una totalidad y no hacer cuestión de ello; contrario a la posición husserliana de lo que es el filosofar, uno estrechamente ligado con la racionalidad radical, cuidado de no caer bajo supuestos, sino que todo fundamento debe estar iluminado por un cuestionamiento dado por la razón. Por ello la importancia de los sofistas, quienes fueron en su época un motor revolucionario y que puso de revés la visión del filosofar en la época griega.⁹

Para los sofistas, “todo lo sabido es un objeto de mi saber, lo representado, un objeto de mi representación, y lo pensado, un objeto de mi pensamiento” (Cruz Vélez, 2015, p. 80). Con esto Husserl inaugura lo que él considera filosofía propiamente dicha, pues aquí vemos como se deja a un lado la actitud natural, la presocrática, y se da paso a un nuevo enfoque, situamos al sujeto como algo capaz de proporcionar respuestas a los problemas. Vélez trae a colación la conocida cita de Protágoras que encierra muy bien la necesidad detrás de la historia reconstruida por Husserl: “El hombre se convierte en la medida de todas las cosas”.

Si bien la historia es clara, los caminos que la filosofía toma de ahí en adelante son variopintos y quizás no es hasta la Modernidad donde la fuerza de la subjetividad vuelve a cobrar fuerza con los pensadores anteriormente mencionados.

La filosofía es filosofía trascendental. Ella se inicia con los sofistas, que le dan el primer impulso. Lo que viene después no es más que un movimiento del pensar determinado

⁹ Edmund Husserl empieza en Grecia buscando el origen de la subjetividad y reconstruye, bajo su método, una historia que termina en él, en la fenomenología trascendental. A lo largo de tal empresa da saltos entre pensadores que sin lugar a dudas poseen una importancia enorme, pero quizás para sus fines no tienen tanto valor. Vélez habla de las tres figuras más importantes del empirismo inglés: Locke, Berkeley y Hume, siguiendo a Husserl y revisa los aportes que cada uno realiza y lo insuficientes que son en el culmen de sus pensamientos. Traerlos a colación sería una empresa importante y por el momento nos ceñiremos a las figuras con las cuales Vélez determina seguir adelante.

por dicho impulso a través de una ruta llena de rodeos, vías falsas, atajos y callejones sin salida, hasta llegar a la fenomenología trascendental, la cual emprende al fin la marcha por el camino real de la filosofía (p. 81).

Ahora bien, volviendo al pensador alemán, Cruz Vélez señala que su gran alcance residió en ser un pensador capaz de cambiar el marco de la metafísica de la subjetividad planteado hasta el momento en el que su figura aparece. Husserl, en palabras de Cruz Vélez, retrocede al *ego cogito* con la intención de radicalizar cada elemento que le compone y de allí extraer el *cogitatum*, es decir, ya no solo la evidencia misma del acto de pensar, sino la evidencia de las cosas de las cuales cualquier pensamiento está referido: “Todo *ego cogito* es en realidad *ego cogito cogitatum*, dicho en otra forma: todo *cogitare* tiene *cogitatum*” (Vélez, D. C., & Mejía, R. S., 1996, p. 114).

Con el fin de radicalizar la metafísica de la subjetividad Husserl se pone como objetivo ser capaz de suprimir cualquier intento de fundamentación que no sea el yo. Por ello, Cruz Vélez insiste en lo que él llama “radicalización de la egología”. No obstante, ¿cómo logra tal radicalización, qué herramientas despliega sobre la mesa para llegar a tal estadio?

Para Husserl todo aquello que el ser humano percibe, quiere, imagina y piensa tiene un *cogitatum*, es decir, algo percibido, querido, imaginado y pensado. Husserl ubica la “intencionalidad” como un pilar fundamental de su pensamiento. Ahora, el *ego cogito cogitatum* es el nuevo punto de partida. Extrae el armazón cartesiano y lo radicaliza. Este pensar le llevó a profundizar en cada aspecto del *ego cogito cogitatum*. “La egocidad-el yo, sus actos constituyentes y sus *constituta*” (p. 116). En últimas, para el pensador alemán, aquello que determina el ser de los objetos son precisamente los actos del ego.

Husserl entrega su vida a la subjetividad. Toda su obra apunta hacia tal meta. La reconstrucción histórica que hace buscando el origen de la misma es amplia e imposible de

abarcar en estos pasajes, pero una cosa podemos extraer de todo esto y es la tarea imprescindible del pensador alemán de posicionar la subjetividad, aislada de cualquier concepto oscuro, como el fundamento explicativo y último de todas las cosas. Así, lejos de cualquier fundamento trascendental deja para la historia del quehacer filosófico una metafísica de la subjetividad producto de un perfeccionamiento del programa cartesiano. No obstante, muere en un momento cumbre de la misma y sus discípulos no encuentran un camino próspero para continuar su legado. Heidegger, quien toma las riendas de ahora en adelante, da cuenta de los límites y la imposibilidad de la propuesta husserliana, y de ahí que, precisamente, tome caminos distintos, como veremos más adelante.

2.2 Concepto de crisis y su aplicación en la modernidad

Como se ha venido insistiendo sobre la marcha, el surgimiento de la época moderna tiene como raíz la crisis presente en la época medieval en relación a la manera en la que se veía el mundo y la vida. La idea de Dios, como fundamento seguro de las cosas, llegó con fecha de vencimiento y el medievo se vio en una inseguridad que llevó al ser humano a enfrentar una crisis de sentido. No había tabla en el mar que sirviera de apoyo, pero no por ello menguaba la irremediable necesidad de encontrar fundamento seguro e inmovible. Esta transformación llevó años, y anteriormente mencionamos varios momentos de ellos, con algunos protagonistas que no tuvieron tanto peso en su tiempo como para movilizar una revolución a una escala lo suficientemente fuerte. Quienes sí pudieron, como ya hemos visto, fueron Galileo y Descartes, pues los pilares de la modernidad se dieron a partir de sus aportes.

En el intento de crear un relato alrededor de estos dos pensadores hemos construido un camino en el que hemos podido observar la importancia que tuvieron cada uno de ellos y las líneas argumentales que trazaron para el mundo moderno. Su respectivo alcance siempre guiado por la imperante necesidad de un saber absolutamente seguro. En ese sentido, hemos

vislumbrado que lo dicho por estos dos autores hizo posible el surgimiento de la técnica moderna y de la filosofía moderna, su consecuente origen, su plenitud y su perfección.

Ahora bien, en *La época de la Crisis*, Cruz Vélez (1996) insiste en que tanto la filosofía como la técnica moderna, —dos momentos fundamentales de la modernidad—, entran en crisis al llegar a sus últimos desarrollos, pero por razones diferentes. Por ello, el objetivo de este apartado es responder a las preguntas sobre cómo se da esa crisis, en qué consiste y qué implicaciones tiene para el mundo moderno.

3. El problema de la técnica moderna

Siguiendo con las lógicas en las cuales hemos operado a lo largo de esta investigación, sabemos que la técnica moderna tiene como objetivo otorgar al ser humano la capacidad de dominar el espacio que habita, es decir, la naturaleza. En un inicio la técnica se convirtió en el instrumento por antonomasia del ser humano para cumplir tal objetivo:

Mediante una técnica rudimentaria el hombre comenzó a enfrentarse a su contorno, resuelto a afirmarse como una realidad peculiar y diferente de todas las cosas que llenan el cosmos. Es decir, ya en el momento en que el hombre echa a andar sobre la tierra y fabrica unos instrumentos rudimentarios, está autoafirmando como un ser peculiar, está enfrentándose con la naturaleza como un ser diferente y con una conciencia de su puesto singular en el cosmos, para utilizar la expresión de Max Scheler (Vélez, D. C., & Mejía, R. S., 1996, p. 125).

Gracias a ello el ser humano fue capaz de constituirse como un ser peculiar frente a todos los otros seres y, yendo de la mano, se han creado numerosos avances para la historia de la humanidad. Sin embargo, lo que en un primer momento funcionó como un instrumento de ayuda, pronto se transformó con el paso del tiempo en un arma que atenta, a día de hoy, contra el propio ser humano.

Volvamos sobre nuestros propios pasos. Una vez que el ser humano, a través de creaciones rudimentarias, se muestra como un individuo diferente frente a la vastedad de la naturaleza, comienza entonces a construir un lugar singular, una “morada”. De allí se desboca a la *polis*, lugar donde se desenvuelve bajo sus propias reglas. Cruz Vélez, a partir de un análisis lingüístico encuentra que “la morada del hombre” los griegos la expresaban como *ethos*, siendo entonces que los avances de la técnica de los seres humanos amenacen su propia morada, su

propio *ethos*. Así, lo que está en juego pues son las “condiciones materiales de existencia singular en medio del cosmos” (Vélez, D. C., & Mejía, R. S., 1996, p. 126).

Ahora bien, de la invención de la máquina de vapor en el año 1788 por James Watt, a ser capaz de penetrar el interior del átomo o el interior de la célula, hemos visto que el desarrollo de la técnica pareciera dibujar la marca de un progreso seguro. La técnica hoy se halla en un momento de perfección que, si bien ha traído beneficios en demasía para la humanidad, también ha puesto en riesgo el mismo hábitat del ser humano. La expansión desmedida de la técnica ha tenido como consecuencia la contaminación de las aguas, la polución del aire en las ciudades de todo el mundo y, en general, el impacto dañino que han sufrido la fauna y la flora. No obstante, más allá de los daños a nivel ambiental que puede provocar la técnica, lo que se busca resaltar es la capacidad de dominio que el ser humano tiene en sus manos desde la época moderna en la forma en la que el ser humano se relaciona con la naturaleza. Y es que el ser humano, en la Modernidad, pasa a convertirse en amo y señor de la naturaleza, tal y como los fundadores de dicho periodo lo anunciaban.

Cabría desarrollar una apreciación desarrollada por Cruz Vélez en torno a la idea de que el mundo que el propio ser humano ha constituido está en amenaza por su propia invención.¹⁰ Para el filósofo caldense lo que está en juego con los avances de la técnica y sus consecuencias es el propio ser del hombre, así lo deja claro cuando dice:

La técnica moderna es el supremo poder histórico de nuestro tiempo, nuestra época es irremediabilmente la época de la técnica. Pero si es una realidad histórica, si pertenece a la historicidad del hombre, como toda la realidad del hombre, tuvo un comienzo, ha

¹⁰ Danilo Cruz Vélez en *El Misterio del Lenguaje* trabaja el concepto de mundo como “un horizonte de la vida humana constituido por un sistema de seguridades que le permiten al hombre establecer relaciones firmes y claras con la realidad y orientarse sin titubeos respecto a sus tareas y sobre el modo como debe obrar” (Cruz Vélez, 2015, p. 124).

llegado a su plenitud y algún día tiene que terminar. Ya se ha comenzado a ver que en su plenitud la técnica puede ir contra su inventor, y puede volverse también contra la esencia misma de la técnica, como una dimensión esencial del hombre, como un elemento constitutivo del ser del hombre (p. 131).

El foco de atención de Cruz Vélez, a raíz de las consecuencias de la técnica, son los daños de la misma a la naturaleza, unos daños y consecuencias que en su misma esencia lastiman la morada que el hombre ha construido época tras época. Todo este espectro de consecuencias llega cuando la técnica se perfecciona y encuentra su plenitud. El llamado entonces es claro: si seguimos por esta senda el ser del ser humano se perderá sin remedio, y por ello es importante asumir desde una posición reflexiva el acontecer actual pues lo que está en juego es la propia existencia del ser humano. Los principios de la modernidad son planetarios, pues no es solo el ser occidental quien está en juego sino todos de manera indiscriminada (Vélez, D. C., & Mejía, R. S., 1996, p. 128).

El principio moderno, el de ver al ser humano como amo y señor de la naturaleza ha adquirido a través de los tiempos una fuerza incomparable. Cruz Vélez cree que allí es donde se encuentra "*la voluntad de poder*" (Vélez, D. C., & Mejía, R. S., 1996, p. 130). Para que el ser humano logre salir de ese ciclo dañino al que está sometido debe examinar su relación con la naturaleza. Vélez insiste en una vuelta al humanismo, un humanismo que atienda a la necesidad de liberar al ser humano de los poderes otorgados por la modernidad y así ser capaz de determinar su propio destino.

La lucha por el dominio de la tierra —determinado por lo que Nietzsche había llamado la "voluntad de poder"— lleva a la lucha de todos contra todos —en la que la "todo está permitido"— y a que la técnica, inventada para poner la tierra al servicio del hombre, se convierta en una amenaza para el hombre. Por eso, una de las cosas que

caracterizan lo que Cruz Vélez —siguiendo una expresión de moda desde hace algunos años— llama posmodernidad es la crítica de la técnica. Eso implica en algunos casos volver a mirar a la tierra con cierto asombro reverencial y no ya con el afán mediador propio del pensamiento técnico y, en otros, tratar de crear una suerte de ética de la técnica que le señale a ésta sus límites (Zuleta, 1998, p. 104).

Luis Gabriel Rivas Castaño en un trabajo titulado “*Crisis de la modernidad. El pacto con el demonio*” analiza la amalgama de fenómenos que transformaron al hombre moderno a puntos históricamente insospechados, en ese sentido afirma:

A nuestra civilización le urge aceptar que el sujeto humano es un elemento entre tantos de un tejido muy complejo y más amplio, el del fenómeno de la vida; el antropocentrismo del humanismo debe derivar en un vitalismo que no se limite a exaltar la voluntad de vivir del humano, sino que también permita replantear el diseño de nuestras ciudades, los modos de explotación de recursos naturales y, lo más importante, redefinir nuestras prioridades existenciales, ya que la acumulación de riquezas, rasgo tan omnipresente en la modernidad, se muestra en su verdadera dimensión de vacuidad y fatuidad. Se ha aprendido que el contexto social y natural de la existencia humana afecta directamente su bienestar individual y colectivo, los procesos de salud y enfermedad responden a la comprensión y relación con la naturaleza de un modo más sutil de lo que se puede suponer. El cáncer, por ejemplo, se ha convertido en una metáfora actual y cruel recordatorio del resultado final de la explotación sin frenos que un individuo (origen monoclonal del cáncer) lleva a cabo sobre los recursos disponibles en su entorno (Castaño, 2015, p. 191).

Las consecuencias de la sociedad industrial son palpables alrededor de todo el mundo. Como se ha venido insistiendo, más allá de los daños que produzca al medio ambiente, lo que

es en suma relevante, lo que preocupa a autores como Vélez es cómo se descuida la vida instintiva y emocional del ser humano, su capacidad de creatividad con la que históricamente ha tejido mitos desde sus propios contextos, aquello que el filósofo denomina “el impulso metafísico” (Cruz Vélez, 2014, p. 308). La técnica en su plenitud ha llevado a que el ser humano, por ejemplo, se deje llevar por la propaganda, por la excesiva publicidad impuesta por los mercados en detrimento de escoger, en el ejercicio de su libertad, un camino realmente auténtico. Tal discurso no lleva de manera necesaria a que se prohíba o se censure el papel de la técnica, pero sí a notar que lo que está en juego, a diferencia de otras épocas históricas, es la propia existencia del ser humano, razón por la cual es necesario que el ser humano asuma la importancia de su tiempo y cuestione la forma en la que se relaciona con la técnica.

3.1.1 La plenitud de la filosofía y su consecuente crisis

Ahora bien, si quisiéramos hacer un panorama de la crisis de la técnica con respecto a al perfeccionamiento filosófico, cabría comenzar preguntándose, ¿dónde aparece la crisis, si el panorama resulta tan favorable, si la filosofía, desde Descartes a Husserl solo parece haber alcanzado un grado más grande de desarrollo?

Para el filósofo caldense la crisis de la filosofía moderna no se debe a “dificultades, ni a contradicciones, ni a caminos sin salida en que haya caído la egología” (Vélez, D. C., & Mejía, R. S., 1996, p. 117). Más bien es una crisis que resulta del particular hecho de que la filosofía se ha quedado sin problemas. Si se asume el programa cartesiano como un cúmulo de problemas de la modernidad, podríamos ver este cúmulo de problemas resueltos de la mano de varios pensadores y cuyo punto final lo escribe Husserl. La filosofía moderna, vista como cartesianismo, emprende su rumbo final de las manos del pensador alemán, por lo tanto, se queda sin tareas por resolver. En un apartado que titula “*La crisis del mundo actual y la filosofía*”, Danilo Cruz Vélez expone lo que él considera que son los problemas fundamentales en los que ha caído la filosofía de nuestros tiempos. A grandes rasgos y siguiendo sus

planteamientos, el filósofo sostiene que el acaecer de los tiempos ha hecho que las ciencias positivas tomen la delantera en la tarea de hacerse cargo de los problemas del mundo, siendo quizás la política la perfecta muestra de ello.

A causa de la crisis, las estructuras sociales y de poder se han hecho fluyentes e inestables, lo cual exige la acción política permanente, para conquistar una estabilidad, que nunca llega (p. 119).

A diferencia de otras épocas históricas donde el ser humano buscaba salidas de las crisis históricas a través de la filosofía, ahora se cree que las respuestas, salidas o rumbos nuevos, se hallarán por medio de la técnica, la ciencia o la política. Pero, para Vélez, estos poderes se han visto “impotentes” frente a la crisis que atraviesa el ser humano (Cruz Vélez, 2014, p. 121). La política, por ejemplo, queda reducida a una lucha de poderes que termina potenciando los daños que la técnica provoca en el hábitat del ser humano.

Para Vélez la filosofía puede ofrecer luz sobre el camino y ofrecer diversas reflexiones al ser humano para guiarle. Esta es la línea de pensamiento que asume el filósofo caldense, pues este considera que lo más oportuno es asumir cuestiones que a lo largo de la historia se han ido dejando atrás por parte de la filosofía. Entre ellas, “las viejas preguntas por el ser del hombre y de su mundo peculiar, por el *ethos*, por el ser de la historia, por el ser de la comunidad y del estado, etc.” (Cruz Vélez, 2015, p. 122).

En este sentido la crisis tal y como la define Cruz Vélez sirve no sólo como un tema clave para la supervivencia del ser humano sino en una oportunidad que tiene la filosofía para entrar en discusión. Como afirma Sierra Mejía (2008)

La crisis, entonces, no debe entenderse solo por su aspecto negativo, como síntoma de decadencia o desintegración, sino que también puede apreciarse como manifestación de anormalidades que se encontraban ocultas o reprimidas y que, puesta

en evidencia su dimensión perturbadora, se convierten en tema de estudio para las ciencias sociales, de reflexión para la filosofía o de inspiración para el arte (p. 16).

Danilo Cruz Vélez a lo largo de su obra ha mostrado el panorama de la filosofía actual, un panorama que se viene vislumbrando desde la época de la técnica. En *Tabula Rasa* (2014) aparece un apartado titulado, “*El ocaso de los intelectuales en la Época de la Técnica*”. Allí revisa desde la época griega la aparición del “intelectual”, hasta llegar a la modernidad, un momento donde, a raíz de los problemas de la época lograron consolidarse como un motor histórico, pues detrás de las grandes proezas de la modernidad había un intelectual con sus teorías y razonamientos.

Tras la aparición de la técnica, un elemento en parte provocado por los propios intelectuales, la figura del intelectual cayó. Esto debido a que el ser humano tendió a convertirse en un operador de máquinas. El ser humano halla respuestas a sus preguntas desde la razón, pero no cualquier razón, sino desde la razón calculadora. Con el advenimiento de la técnica, el intelectual devino en técnico:

Para resolver problemas, para esbozar planes de trabajo, para fijar metas, ya casi nadie busca un productor de palabras o un agitador de ideas o un fabricante de bellos ideales, sino que recurre a los computadores o a los técnicos a su servicio, aunque se trate de cuestiones políticas o administrativas, de maniobrar la opinión pública o de ganar unas elecciones (Cruz Vélez, 2014, p. 327).

Por la técnica el ser humano ha conquistado estadios que hace décadas eran impensables, a través de conocer y dominar las leyes de la naturaleza. Lo curioso es que este cúmulo de avances, que en teoría liberan al ser humano y lo coronan como dueño y señor de la naturaleza, lo atan también a consecuencias inéditas, retos como la contaminación de las aguas, la polución, los desechos atómicos y demás. A este fenómeno Danilo Cruz Vélez lo denomina,

“*La paradoja de la libertad*” pues “cada progreso del hombre hacia la libertad se anula a sí mismo, va siempre acompañado de un regreso hacia una dependencia más profunda” (Cruz Vélez, 2014, p. 327). Con ello, el filósofo caldense conecta la crisis de la técnica y la filosofía moderna con el sentimiento de decadencia que desde hace un poco más de un siglo acompaña al ser humano.

3.2 Heidegger y el problema de la técnica

El peligro que representa la técnica para el ser del sujeto humano es una problemática que asumió Martin Heidegger en dos etapas de su filosofía. De hecho, gran parte de su argumentación la hereda Danilo Cruz Vélez, pues, como se mencionó en capítulos anteriores, el colombiano fue su discípulo muchos años. Por ello, este apartado tiene como fin mostrar la lectura heideggeriana en torno al problema de la técnica y la relación que construye con el ser humano, con la intención de hallar parajes en común entre el filósofo de la Selva Negra y el filósofo caldense que permitan construir un panorama en común que arroje luces teóricas en torno al problema que hoy en día aqueja al mundo.

Heidegger asumió el problema de la técnica bajo dos perspectivas presentes a su vez en dos etapas de su obra filosófica. La primera de ellas se puede encontrar en algunos fragmentos de *Ser y Tiempo* y la segunda etapa en *La pregunta por la técnica*. En aquel primer momento analiza la técnica desde una óptica muy pragmática, es decir, desde la pregunta por cómo el influjo de la técnica se instala en nuestra cotidianidad, pero sin ir más allá. En el segundo momento profundiza radicalmente —y a manera de crítica— en la concepción instrumental de la técnica y cómo la misma “es una fuerza no controlable y manipulable enteramente por el sujeto humano” (Linares, 2003, p. 17).

Siguiendo a Jorge Linares en “*La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre*”, vemos que la primera etapa se concentra en los presupuestos

planteados en la primera sección de *Ser y tiempo*, en los apartados 2, 3 y 4 específicamente. Allí el filósofo alemán explicita el significado del *estar-en-el-mundo*, una suerte de término-expresión que tiene como significado la idea de que el hombre no puede ser entendido como un sujeto capaz de ser aislado de lo que le rodea, sino que en todo momento el sujeto está habitando el espacio, el mundo, su *morada*, la que a su vez se comprende e interpreta al habitar. Por ello, el *estar-en-el mundo* permite que, junto al *Dasein*, el sujeto humano interactúe con los objetos técnicos que habitan en el mundo o que rodean al ser humano. A tales objetos o entes los denomina “*útiles*” pues, valga la redundancia, representan una utilidad particular para los fines del ser humano.

Linares (2003) afirma: “Para designar cómo la intencionalidad técnica constituye lo útil, Heidegger inventa el neologismo *Zuhandenheit* (lo a la mano). Lo a la mano no aparece como *objectum*, sino como cosa incorporada a nuestra propia actividad habitual” (p. 19). Esto quiere decir que los útiles poseen una intencionalidad particular cuando se teje una relación pragmática o técnica con el ser humano. Heidegger pone de ejemplo el martillo al martillar o el lápiz al escribir. Cada uno de estos útiles tiene una intencionalidad pragmática concreta. ¿Cuál es el meollo del asunto entonces? A grandes rasgos, la primera parte del pensamiento heideggeriano apunta a entender el uso de los útiles técnicos en una relación pragmática que se construye junto al ser humano, es decir, el instrumento se revela a ojos del sujeto como algo disponible y manejable con una finalidad específica, mientras que el uso que escape de los fines para los que el objeto útil está constituido, es un uso *no técnico*. En complemento a ello, muchos de los útiles —por no decir todos— se comprenden en relación a elementos presentes en la naturaleza, tales como la madera, el acero, el hierro, etc. Esto quiere decir que la naturaleza, entendida como fuente de materias primas, es también un útil que sirve para la fabricación de otros útiles que el sujeto humano usa en su día a día.

Lo que subyace en esta cadena de pensamientos es que la naturaleza es vista como un instrumento más al servicio del ser humano, y sí bien podría estudiarse cómo la relación que teje el sujeto con la naturaleza viene ya desde antaño, a diferencia de otros momentos históricos, en la Modernidad el imperativo o (el *leitmotiv*) es el de dominar la naturaleza. En términos heideggerianos, “tomar como útil todo lo que aparece en el mundo, incluso al hombre mismo” (Linares, 2003, p. 24). Este es el mayor problema que encuentra Heidegger en el planteamiento de sus ideas.

Lo mortal no es la tan mentada bomba atómica, en cuanto especial maquinaria de muerte. Lo que hace tiempo amenaza mortalmente al hombre, y precisamente con la muerte de su esencia, es lo incondicionado del puro querer, en el sentido de su deliberada auto imposición en todo. Lo que amenaza al hombre en su esencia es esa opinión de la voluntad que piensa que, por medio de una liberación, transformación, acumulación y dirección pacíficas de las energías naturales, el hombre puede hacer que la condición humana sea soportable para todos, y en general, dichosa (p. 27).

Ahora bien, en la segunda etapa del pensamiento heideggeriano en torno a la técnica, el filósofo de la *Selva Negra* emprende la búsqueda por la real esencia de la técnica y encuentra que a diferencia de la técnica antigua, la de las herramientas rudimentarias, en la Modernidad la naturaleza se percibe como un ente cuantificable, repleto de materias primas para el uso indiscriminado. En estas dinámicas se ve envuelto el ser humano quien parece “enajenado” por la técnica moderna, pues “puede ser descalificado y considerado sólo como recurso humano, como mera fuerza de trabajo” (Linares, 2003, p. 33). De ahí que la libertad del sujeto humano sea limitada o amenazada por la técnica.

Por otro lado, en la multiplicidad de conceptos que construye Heidegger hay uno específicamente, característico e inherente a la técnica y es el *desocultar*. Este término lo

emplea como un intento de mostrar que la producción del ser humano es artificial. El significado de *póiesis* es acción y para Heidegger la naturaleza o más bien la *physis* es *póiesis*. Es decir, que tanto el ser humano como la naturaleza producen, pero la producción propia del hombre, su desocultar, es sencillamente artificial.

Así pues, el pensar en la producción artificial del ser humano es inevitable en las causas aristotélicas. Heidegger destierra la causa final, pues considera que en la Época Moderna es reemplazada por la voluntad de poder. Sin embargo, no es reemplazado de manera contundente, porque la finalidad o intencionalidad en la técnica moderna se pierde por el camino. Cuando se presenta la voluntad de poder se crean instrumentos con la intención pura de acumular. Manuel Prada (2012) afirma:

Por ese motivo, la voluntad de poder no puede reemplazar adecuadamente a la causa final, y todo el orden queda tendiente al caos. De esta manera, vamos pasando de la concepción aristotélica de la técnica, cuyo producir humano está tan ligado al de la naturaleza, conservando así un orden natural, a la concepción moderna de la técnica, caracterizada por el desorden natural que amenaza con la posible aniquilación de toda la naturaleza y del ser humano (p. 131).

Es, pues, la técnica una manera de lograr el “*desocultamiento*”, palabra que es para Heidegger sinónimo de verdad. Bajo esta definición instrumental de la técnica, el pensador alemán la acerca a la poesía, a la verdad. Es decir, el ser muestra la verdad no sólo a través de la poesía sino también a través de la técnica. De ahí que resulte tan paradójico un intento de dominar la técnica, cuando desde la perspectiva heideggeriana, la técnica es un ámbito propio del ser. Así pues, la esencia de la técnica no sería otra que la de desocultar la realidad, quitándole con ello el peso al ser humano, pues este ya no sería responsable de lo conquistado por esta fuerza histórica.

Quizás en este punto es donde más se puede encontrar la diferencia entre la técnica antigua y la moderna. La forma en la que la técnica antigua desocultaba era más natural, mientras que en la modernidad se le exige a la naturaleza resultados mucho más inmediatos¹¹, lo que conlleva daños considerables a nuestros hábitats, y todo con fines específicamente humanos: acumulación de bienes, riqueza y demás. Ahora bien, si para Heidegger el ser humano no puede siquiera dominar la naturaleza, ¿qué queda por hacer?

Sin embargo, cuando nosotros meditamos en la esencia de la técnica, entonces experimentamos lo dispuesto como un destino del desocultamiento. Así, nos mantenemos ya en lo libre del destino, que, de ninguna manera, nos confina en una sofocante coacción, para dedicarnos ciegamente a la técnica, o, lo que es lo mismo, para revelarnos sin amparo contra ella y condenarla como obra del diablo. Por el contrario: cuando nosotros nos abrimos propiamente a la esencia de la técnica, nos encontramos tomados inesperadamente por un reclamo libertador (Heidegger, 1958, p. 70).

Esta liberación apunta a que el ser humano debería ser capaz, a través de la capacidad de proyectarse hacia múltiples posibilidades, de establecer una relación distinta con la técnica. Heidegger propone la poesía: “la poesía permite tener una relación más libre con la esencia de la técnica, de tal manera que a los aparatos técnicos se los puede usar en su debido momento, aunque no siempre, se construyen casas en un debido momento, pero no siempre, pues también debe hacer espacio para la tertulia, para refrescar su ser” (Manuel Prada, 2012, p. 138). En últimas, estas propuestas hacen ver a la técnica como un ente completamente autónomo y por ello el ser humano, en un intento ridículo de dominarlo, debe aprender a tejer relaciones con la

¹¹ Se podría pensar en el ejemplo de la tierra y el valor que se le daba en la época medieval a la moderna. La relación con el campo por ejemplo era más paciente, se obtenía lo que quisiera proveer la cosecha mientras que en la Modernidad se pierde la temporalidad y el cuidado de la tierra en vista de una mayor producción. Ahora bien, ya ni hablar de los tiempos más recientes cuando químicamente se aumenta la producción, el tamaño y en general, se modifica la estructura de los alimentos con el fin de una mayor producción.

misma en una suerte de armonía, en un equilibrio natural. No obstante, ¿es la poesía el elemento capaz de tal tarea? Danilo Cruz Vélez, desde su propia perspectiva, no es tan optimista, a pesar de que su opinión sobre la poesía es prácticamente heredada por su maestro:

Ahora bien, el distanciamiento que se lleva a cabo en la poesía frente a la realidad cotidiana, la destrucción de esta realidad y su reconstrucción mediante palabras en la subjetividad del poeta, ¿no encierra todo esto un abandono de lo verdaderamente real y su metamorfosis en un mundo imaginario horror de toda verdad y todo conocimiento? Si la verdad no es solo adecuación de nuestras representaciones a los objetos, sino algo más originario: un sacar a luz lo que está oculto, la respuesta a la anterior pregunta tiene que ser negativa. La poetización, la *póiesis*, está más bien al servicio de la verdad (Cruz Vélez, 2015, p. 74).

Cruz Vélez temprano se dio cuenta que también el arte estaba operando bajo las categorías del mercado y la tecnificación. De hecho, en *Tabula Rasa* sostiene que las editoriales únicamente le importan los *best seller*, ya no se busca o se le da importancia a la calidad literaria o a los avances científicos que pueda adelantar una obra sino más bien al potencial monetario que se puede llegar a obtener a través de las ventas (Cruz Vélez, 2014). Este es un buen ejemplo para notar, al menos de manera inicial, las lógicas imperantes de nuestro tiempo.

A modo de conclusión, Heidegger remite al lector de su obra a reflexiones sobre el papel de la técnica, creando una suerte de “ontología” que le permite anunciar que la técnica moderna ha modificado en demasía la cultura, el lenguaje, la manera en la que tenemos de relacionarnos con el otro e incluso los mundos simbólicos que hemos tejido durante la historia.

El poder técnico, pero no las técnicas ni los utensilios por sí mismos, ha obnubilado al hombre moderno a tal grado que lo ha conducido a una singular paradoja: por un lado, cree que la realidad es sólo obra suya y que puede modelar a su antojo; por otro, se

pierde cada vez más a sí mismo ante el influjo de la esencia de ese poder técnico, pues está olvidando el sentido de los fines vitales que antaño orientaron su existencia. Los medios técnicos no son ya controlables con fines provechosos para la humanidad porque el hombre es incapaz de imaginarse siquiera las consecuencias del poder tecnológico sobre la naturaleza y la vida humana (Linares, 2003, p. 36).

Linares (2003) considera que lo que está en juego en los análisis de Heidegger es el ser del hombre, la libertad creadora y la libertad para ser. No obstante, como se ha venido insistiendo a través de esta investigación, la salida de la crisis y del sentimiento de decadencia, no consiste en anhelar una vida mucho más natural, “pre-tecnología”, o una suerte de nostalgia por los tiempos pasados como en su tiempo lo pensó Rousseau. Todo lo contrario, para Heidegger y en eso coincide Cruz Vélez, lo mejor es entender las relaciones que se forman con la técnica y encontrar un modo mucho más auténtico para vivir. La pregunta que surge al final de todo es, ¿hacia dónde ha de llevarnos el viraje? ¿qué destino concreto nos plantean estos autores?, pues la pregunta más urgente ciertamente es: ¿hay una salida a la decadencia del ser humano?

3.3 La carta del humanismo

En el panorama que dejan estos dos pensadores, Heidegger y Vélez, asaltan las dudas sobre cuál es el destino del ser humano en el mundo y qué gran viraje debe realizar para salvarse de una existencia en crisis y decadente. Inicialmente se podría pensar en la ecología, que surge justamente en respuesta al poder masivo de la técnica que atenta contra la naturaleza, pero también en creencias más ancestrales como las provenientes de Oriente. En primer lugar, la ecología sí parece presentarse como una salida o, al menos, como una manera de afrontar el problema pero de manera institucional. Por otro lado, y en esto sí muestra un firme rechazo Cruz Vélez, es frente a la idea de que el ser occidental debe buscar la perspectiva oriental para alivianar o ver en ella una solución al problema de la técnica:

El oriente, en cambio, sale bien librado, pues quienes miran hacia él suponen que el mundo oriental, debido a su carácter peculiar, opone una barrera a la invasión del principio occidental que impera en la técnica. Piden entonces una vuelta al Oriente, donde en su opinión el hombre está enraizado con la naturaleza como la fuente de toda vida y ante la cual el hombre tiene como actitud de veneración. Frente a la técnica de dominio del mundo exterior, propia de Occidente, piden una técnica de dominio del mundo interior del hombre, que es peculiar al hombre oriental. El resultado que ellos esperan de la conquista de esta técnica hacia dentro, debe producir un equilibrio entre la voluntad de dominio del hombre y el sentimiento de veneración de la naturaleza. (Sierra Mejía, 1996, p. 127)

En últimas las consideraciones de Cruz Vélez sobre la idea de Oriente es preguntarse si son, realmente, tan distintos al ser Occidental. Lo que considera el pensador colombiano es que el control masivo de la técnica es una realidad que se ha vuelto planetaria, pues así de fuertes son los principios modernos. Por lo tanto, ¿realmente cabe la posibilidad de ver en Oriente un punto radicalmente opuesto al Occidental? La respuesta es negativa, de hecho, existen ejemplos claros como lo son Japón y China, quienes han tecnificado su relación con la naturaleza a puntos insospechables. Como resulta evidente, reducir el ser Oriental a estos dos ejemplos no es lo correcto, pero quizás, al menos de primeras, no se muestran como la alternativa más viable para el ser humano. Por lo tanto, ¿qué agentes de cambio quedan? Para Cruz Vélez el humanismo podría verse como una suerte de alternativa para ayudar al ser humano (Mejía, 1996).

Desde el humanismo del Renacimiento, que buscaba ver al ser humano como el centro del universo, dejando atrás la idea de un Dios todopoderoso como el de la Edad Media, hasta el humanismo socialista siempre insistente de liberar al ser humano del poder económico. Un humanismo que aspiraba mucho más a la transformación social y política, pero sin olvidar el

humanismo existencialista, visto desde la necesidad de “liberar al hombre de todos los poderes que se han constituido en la época moderna” (Sierra Mejía, 1996, p. 132). Lo que busca Cruz Vélez —y lo explicita Manuel Leonardo Prada Rodríguez— es “un humanismo contextualizado en esta época, que trate de salvar, justamente, la *humanitas* amenazada” (Muñoz et al., 2017, p. 76).

De manera que, si bien no es posible un sistema de normas éticas ni hacer construcciones convincentes, pero utópicas, como la de que por medio de una técnica interior se puede detener el proceso de la técnica exterior, podemos en cambio recurrir al humanismo, en ese sentido esencial y radical que hemos señalado. Y en ese horizonte del humanismo, puede el hombre colaborar en el proceso histórico moderno mediante la meditación sobre la esencia del hombre y sobre la técnica como el polo originario que el hombre tiene en su habérselas con el mundo (Sierra Mejía, 1996, p. 133).

A la hora de hablar del Humanismo en el imperio de la técnica, Danilo Cruz Vélez realiza una serie de caracterizaciones en torno a este término con el fin de dar luz sobre la multiplicidad de sentidos que posee pero que, según él, están conectados bajo una misma preocupación. En *Tabula Rasa*, por ejemplo, bajo el título de “La anarquía de los humanismos”, expone a manera de resumen las principales y más importantes corrientes del humanismo presentes en la historia. En un primer momento advierte al lector de la obra sobre el origen y uso que se le ha dado, lingüísticamente, al término Humanismo. Inicialmente el término aparece en la Italia del siglo XIV cuando fue derivada de la palabra latina “*humanitas*”, término empleado por Cicerón de manera alternativa al de *paideia* griega (p. 148). Posteriormente se comenzaría a emplear para caracterizar el estudio de autores, lenguas clásicas y demás, de allí lo que ahora se conoce como “humanidades”. No obstante, originalmente fue un término estrictamente destinado para hablar de la “*humanitas*”, de la naturaleza humana del ser del hombre.

Ese sentido originario fue el que perseguían los hombres del renacimiento, quienes buscaban alejar al ser humano del pensamiento medieval, un pensamiento que veía al hombre en una constante relación con un ente supremo, con Dios. Así, la idea de un humanismo que se encargara de aquella reconquista del ser peculiar del hombre fue la que determinó heredando el hombre de la modernidad. No obstante, para el siglo XVIII y XIX, con la aparición de las nuevas ciencias, las exactas y las reales, y en general, por los cambios de su tiempo, el humanismo se vio eclipsado.

Pero a finales del siglo XVIII y principios del XIX, como reacción contra semejante tendencia reaparecen en lo que se llamó el neohumanismo, el cual tuvo un carácter exclusivamente tudesco. Sus representantes más significativos fueron, en efecto, alemanes: Goethe, W. von Humboldt, F. Schiller, F. Schlegel y Holderlin. En esta nueva forma del humanismo reaparecen tanto la preocupación por el problema del ser del hombre, profundizado y ampliado ahora gracias a la influencia de la filosofía de Kant y Fichte, como el afán por revivir la antigüedad clásica, pues sus principales figuras fueron filólogos, historiadores de la literatura y maestros de la palabra (p. 149).

Siglos después aparecería Karl Marx con el “humanismo positivo”, que postuló con el fin de liberar al hombre de aquellos modelos económicos y políticos que dominaban al hombre y le pedían reconocerse como un sujeto de derechos. Si bien este humanismo planteado por Marx buscaba la destrucción de ese estado de cosas por medio de la revolución, está también marcado por una necesidad de salvaguardar esa *humanitas*. Por otro lado, el humanismo existencialista planteado por Sartre también es analizado por Danilo Cruz Vélez. Este humanismo no apela a ninguna instancia más allá de la que puede plantear cada ser humano en ejercicio de su libertad individual, una suerte de libertad absoluta. En palabras de Cruz Vélez: “Heidegger rechaza el humanismo sartreano —lo mismo que todo el humanismo moderno—

por su carácter antropocéntrico, es decir, por su tendencia a reducir el problema de la *humanitas* a la relación de la subjetividad consigo misma” (p. 152).

Con este panorama ya planteado es preciso afirmar la existencia de una multiplicidad de humanismos, los cuales buscan, a través de sus postulados, imponer una verdad distinta de acuerdo a los intereses propios de cada discurso. De allí que el filósofo caldense despliegue una suerte de “*Tabula rasa*” para encontrar el fenómeno específico que les sirve de fundamento a cada humanismo planteado. Vélez afirma:

Semejante profenómeno de la existencia pertenece a dos actividades exclusivas del ser humano: la de la autocomprensión y la de la valoración de sí mismo. En estas actividades, el hombre se sabe a sí mismo, antes de toda teoría, de toda filosofía y de toda ciencia, como un ser peculiarísimo y esencialmente diferente de todos los entes que integran la naturaleza; saber al cual se añade el sentimiento de su preeminencia y mayor valía respecto a todos ellos. De este saber y de este sentimiento estimativo brota todo lo específicamente humano (p. 154).

En este sentido el ser humano también crea la *polis* como algo que se contrapone a la naturaleza. En la *polis* el ser humano puede desenvolverse como un sujeto distinto y peculiar frente a los animales, por ejemplo. El ser humano, para Cruz Vélez, enfatiza en tal necesidad arrastrado por la esencia de su ser, así se realiza como ser peculiar. Este es, pues, un origen metafísico del orden político. Así pues, la *polis* se convierte en un espacio en el cual el ser humano construye y establece su propia morada.

Este, movido por el afán de establecer las condiciones adecuadas para la realización de su ser peculiar, crea la *polis* como algo contrapuesto a la naturaleza; en medio de esta, abre un ámbito específicamente humano, el único en que puede llegar a ser lo que cree

ser, y el único en que puede diferenciarse del animal, con el cual tendían a confundirse antes en el pantano y en la selva (p. 155).

Lo que sí menciona el filósofo caldense es que aquellas construcciones del ser humano, aquellas conquistas producto de sus fantasías y deseos siempre están en peligro de perderse. Allí entran los múltiples humanismos, pues van encaminados a mostrar los aspectos del ser humano que están en juego. Véase a Gianozzo Manetti, por ejemplo, con su tratado, “De dignitate et excellentia hominis: “la salvación de la “dignidad del hombre”. En fin, para Vélez todos los humanismos anteriormente mencionados, buscaban proteger la dignidad del ser humano. Pues las ciencias, la técnica, son quienes “escudriñan, desmenuzan, programan y manipulan como si fuera una mera cura, al hombre” (p. 157).

Si se tiene en cuenta lo anterior, la anarquía de los humanismos desaparece. Todos se refieren a lo mismo, persiguen lo mismo, aunque de diverso modo. Esto no es eclecticismo ni sincretismo. Lo que pasa es que lo humano tiene muchos lados, cada uno de los cuales debe ser considerado desde un punto de vista diferente. En nuestro caso, cada uno de los humanismos representa un punto de vista determinado que debe ser completado por los demás, si se quiere captar el fenómeno total. Si el ser del hombre es multilateral, donde está el error es en la unilateralidad del punto de vista (p. 157).

3.3.1 Pensar una ética de la técnica

En el apartado de la “Época de la técnica”, Danilo Cruz Vélez no distingue la época contemporánea de la época de la técnica. Para el pensador colombiano la época moderna termina a fines del siglo XVIII y allí empieza la época de la técnica, que es la que nos arroja hasta nuestros días. Esta consideración la hace después del panorama histórico que construye alrededor de la llegada de las ciencias físico-matemáticas.¹² En últimas es el ya

¹² Vélez afirma: “En nuestra opinión, a fines del siglo XVIII termina la Época Moderna y comienza la Época de la Técnica, que llega sin solución de continuidad hasta nuestros días. Identificamos, pues, las llamadas épocas contemporánea y actual con la época de la técnica. Empleamos este nombre teniendo en cuenta que en ese tiempo

perfeccionamiento de la técnica científica, en su punto álgido donde se marca el inicio de una época enteramente atravesada irremediablemente, por la técnica. Precisamente con la llegada de la máquina de vapor el hombre culmina la transformación en su relación con la naturaleza. Esta invención marca la ruptura con una forma de usar o emplear la técnica: el de perseguir un objetivo en concreto. Lo que ahora tiene en las manos el ser humano es el poder acumular la energía y poder, con ella, disponer libremente:

Lo que se persigue con ella no es pues, mover la canoa sobre el río, sino la fuerza por sí misma, el puro poder, gracias al cual pueda el hombre dominar la naturaleza e imponerle su voluntad (p. 304).

Es pues, la máquina de vapor el momento en el que finalmente el ser humano quiere someter bajo su poder la naturaleza. Tal y como lo anunciaban los padres de la modernidad. El problema, lo que postula Cruz Vélez, es que es allí, en ese cambio de relación entre el hombre y la naturaleza, donde está en juego el ser del mismo. La llegada y consolidación del *Homo Technicus* tiene como consecuencia innumerables daños en el ecosistema. Pero como se ha venido insistiendo a lo largo del texto no es sólo preocupante los daños irreparables a los hábitats naturales sino también la preocupación en torno al ser del hombre, quien ya no apela a nada, únicamente a su voluntad de poder que se muestra en la expansión voraz de dominio a través de la técnica.

Liberado de todo lazo trascendente y capaz de manejar soberanamente sus lazos con la naturaleza, el *homo technicus* hipertrofia la conciencia de su libertad. Ahora no es solo en cuanto a *ego cogito* el fundamento explicativo de todo lo que hay, sino también, en cuanto *ego volo* y *ego laboro*, el amo y dueño del Universo con que soñaba Descartes (p. 305).

llega la técnica científica a su plenitud y a su perfección y alcanza su máximo poder sobre el acontecer histórico y sobre la vida social e individual del hombre” (p. 301).

Ese antropocentrismo buscado a finales de la época medieval ha llegado a su plenitud. Vélez retrató el cómo la técnica ha invadido toda la cotidianidad del ser humano, y si bien se podría justificar la técnica como la representación fidedigna del progreso humano, también habría que admitir que la propia técnica amenaza a su creador. De tal preocupación han surgido innumerables corrientes de pensamiento que ya han anunciado los peligros inminentes de la técnica. Vélez afirma:

En las últimas décadas, cuando la técnica científica se ha convertido definitivamente en la base de nuestra época y de nuestra vida y la sociedad industrial salida de ella es la sociedad en que alentamos y somos, en los campos de la literatura y la filosofía se ha hecho casi normal la negación y condenación de la técnica. Pero semejante actitud revela igualmente una inane reacción romántica contra la realidad histórica. La técnica es el poder supremo de nuestro tiempo. Y seguirá siéndolo hasta cuando agote todas sus posibilidades de desarrollo. Claro está que la Época de la Técnica es una época histórica y como toda época histórica tuvo un comienzo y tendrá un fin. Lo único que la diferencia de las épocas anteriores es que en ella existe la posibilidad de la terminación de la historia humana a causa de la posible destrucción del hombre. Pero si esta posibilidad no se cumple, la Época de la Técnica terminará algún día, y entonces vendrá una nueva figura de la historia universal animada por un principio nuevo (p. 310).

En una suerte de solución a ello se hace un llamado a lo que Cruz Vélez denomina una “vuelta a los valores morales en la ciencia y la tecnología” (Cruz Vélez, 2014, p. 310). ¿Cabe la posibilidad de que por medio de una moral se pueda recuperar el control de la técnica? Para Cruz Vélez el ejercicio de realizar valoraciones morales puede ser una buena opción si lo que se quiere es “armonizar”, más bien, la relación entre el hombre y la técnica, —ya vimos que intentar eliminarla es una tarea prácticamente imposible—. No obstante, y este es un ejemplo que el pensador caldense plantea desde la imposibilidad, es el de someter a una valoración

moral la ciencia inaugurada por Galileo en el siglo XVII, pues es una ciencia originalmente construida, planteada y dirigida únicamente, a las “relaciones numéricas y geométricas en los términos naturales”. No obstante, a pesar de que la relación del científico esté tan marcada según lo dicho por Vélez, este afirma:

Esta prohibición de la valoración no vale respecto a la técnica. La relación del técnico con la naturaleza es diferente de la del científico. Mientras este solo busca establecer las regularidades que imperan en ella, lo que busca el *homo technicus* es transformarla, para humanizarla, para adecuarla a las necesidades del ser humano, que tiene que instalarse en medio de ella. Y en esta dirección sí caben los juicios de valor (p. 311).

En este sentido la posibilidad se hace presente al pensar en la posibilidad de crear una “ética de la técnica”, referida al *homo technicus*. Este planteamiento dirigido por Vélez se debe a que para él el único capaz de ser sujeto de valores morales es el sujeto humano. “Un microscopio, un avión de combate, una central nuclear o un depósito de desechos radiactivos no son buenos ni malos desde el punto de vista moral” (p. 311). En últimas la argumentación lleva a Cruz Vélez a preguntarse si el ser humano entendido como un *homo technicus* está velando por el cuidado del mundo, de un mundo que ha construido a lo largo de las épocas históricas, uno que los propios griegos vincularon a la palabra *ethos*, la morada del hombre.

Ahora bien, en un primer momento Danilo Cruz Vélez propone el humanismo como una vía para resolver o más bien, armonizar la relación entre el ser humano y la técnica, por otro lado, aparece una suerte de “ética de la técnica”, una ética no vista como un conjunto de normas rectoras que debe seguir el hombre al pie de la letra sino más bien una ética “en tanto que *ethos* o casa del ser humano”. Dos ideas que no se contraponen, sino que más bien funcionan como elemento subyacente a un nuevo pensar, a un nuevo horizonte de pensamiento crítico en torno a la técnica y la relación con el ser humano. Precisamente en estas líneas argumentales es donde puede moverse el intelectual que ansía Vélez.

Cruz Vélez corta de tajo, como bien mostramos anteriormente, un acercamiento a lo que tiene por decir la cultura oriental, sin embargo, en el fondo de nuestras culturas aborígenes o indígenas existe un pensamiento conocido para todos y es el de la naturaleza vista como una unidad absolutamente sagrada para el ser humano. Allí se puede establecer cierto paralelismo en torno a lo que el filósofo caldense denuncia, aquella voluntad de poder que ha hecho que el ser humano ya no vea a la naturaleza como un elemento al que reverenciar sino más bien un elemento a dominar, una fuente de materias primas. Quizás allí, en las enseñanzas más ancestrales podamos encontrar puntos en común, no un intento de dejar atrás la técnica, pero sí ideas que aporten en torno a una suerte de ética que muestre los límites de la técnica, aquello en vista de proteger, de cuidar y de honrar la morada que desde antaño hemos establecido como seres humanos.

Conclusiones

En el análisis de las implicaciones de la crisis de la Modernidad para el desarrollo de la técnica desde la perspectiva de Danilo Cruz Vélez, se evidenció el origen de la Modernidad como época histórica producto de una serie de conflictos nacidos en los ecos de la Edad Media. Posteriormente vimos el surgimiento de la técnica científica como fuerza histórica que se perfiló desde un inicio como una revolución en la manera en la que el ser humano se relacionaba con la naturaleza. Finalmente, analizamos las consecuencias de su desmedido progreso y las implicaciones que tiene en el medio ambiente, en el hábitat del ser humano pero también los riesgos que tiene para el ser del hombre.

Al hablar sobre el pensamiento colombiano y el alcance que ha tenido la filosofía en una sociedad como la colombiana es inevitable no intentar comprender las raíces de muchos de sus protagonistas. De tal forma que Danilo Cruz Vélez es la muestra de una manera particular de dedicarse a la filosofía. Siempre cerca de los estamentos académicos, este autor se formó de la mano de Martin Heidegger para después retornar a Colombia a desempeñarse como maestro, convirtiéndose en un pensador caracterizado por la claridad en la exposición de sus ideas; Danilo Cruz Vélez dedica años a la formación de pensadores en el área de filosofía para después retirarse de la misma para dedicarse a la escritura de sus propias obras. Su vida, como es obvio, siempre estuvo atravesada por el afán de la escritura, ya sea sobre textos literarios como con ideas propias. Precisamente hubo un problema que lo acompañó en su vida y que retomó posteriormente a la luz de los planteamientos de Heidegger: la correlación entre el hombre y la cultura, correlación fundamentada en la existencia humana, precisamente una puesta en riesgo por el imperio de la técnica.

En aquel breve acercamiento al surgimiento de la Modernidad se expresa de manera paulatina los pilares de una época ya en crisis debido a caducidad en la idea de Dios dejada por el medievo. Allí entra la fusión de la física y las matemáticas y se funda una nueva ciencia, hito histórico llevado a cabo por Galileo y otros pensadores que lo anteceden: la técnica científica. También Descartes guía, por decirlo de alguna manera, el mundo moderno, pues su programa filosófico es el que se discutirá de ahí en adelante hasta que es concluido por Edmund Husserl. En ambos casos, la técnica moderna y la filosofía moderna obtienen sus adelantos desde la creencia de que el hombre dotado de la razón es quien debe dominar la naturaleza y no al revés. El ser humano entonces decide que sea la ciencia, la razón pura, y no la fe, el fundamento absolutamente seguro de todas las cosas. Por ello, se ubica de espaldas a la naturaleza, ahora es él el centro del mundo.

Acorde con lo anterior, tanto la técnica científica como la filosofía atraviesan dos momentos importantes de su desarrollo, su consecuente plenitud o su perfección. En ambos casos para el pensador colombiano se atraviesa la crisis, una crisis que surge cuando un elemento histórico ha alcanzado su perfección o su plenitud. Para Cruz Vélez el deterioramiento del medio ambiente producido por la energía nuclear, por la contaminación del agua, la perforación de los suelos, entre otros, ha puesto en riesgo la morada del hombre, el *ethos* que ha construido el ser humano a través de la historia. Por otro lado, la técnica científica ha hecho que el hombre cambie la manera en la que se relaciona con la naturaleza, aquella voluntad de poder que pone al hombre como ser omnipotente capaz de dominar y controlar todo lo que esté en su alcance. Paralelamente los avances de la misma han coartado su libertad y expresión creativa. Este es un punto angular para el pensador colombiano, pues tal capacidad de creación es la que ha hecho al ser humano capaz de tejer otros mundos posibles, de crear historias con su imaginación y el imperio de la técnica lo ha hecho servil a unas lógicas regidas por otros poderes, como la política, la ciencia, etc.

En torno a la propuesta del pensador colombiano saltan a la vista una especie de vuelta al humanismo y una ética de la técnica. En un primer momento se podría pensar que ambas son contradictorias entre sí, pero realmente ambas están conectadas bajo una misma raíz: una preocupación fehaciente por el ser del hombre. Un humanismo centrado en la pregunta por el ser del hombre y una ética de la técnica construida en torno a la idea de que es posible no someter la técnica a valoraciones morales, sino más bien referirnos al *homo technicus* como un sujeto al que se le pueden aplicar cuestionamientos sobre si su función —la de velar por la morada que el mismo ha construido— va sobre la marcha.

Así pues, Danilo Cruz Vélez ofrece al intelectual de la época actual la tarea de pensar el mundo entendiendo las implicaciones de la técnica moderna en los días que acaecen, no en un intento de frenar su expansión voraz sino de cuestionar lo amenazante que puede llegar a ser para el ser humano, para su propio creador. Para el pensador colombiano, las consecuencias de su control desmedido y de la voluntad de poder ya se pueden observar y el intelectual, el filósofo, debe asumir la tarea que le corresponde, la de problematizar, cuestionar y ofrecer a través de su libertad creativa, una serie de ideas y propuestas en torno a las implicaciones de la técnica. También, es una oportunidad para pensar la realidad desde los contextos propios en los que habita el pensador y fijar la mirada en concepciones de mundo vinculados al estudio ancestral o milenario de la tierra, de la naturaleza, con el fin de establecer una relación más armónica con una naturaleza depredada por el ansía de dominar todo lo que esté a su paso por parte del ser humano. Una oportunidad de pensar y pensarnos como parte de un engranaje de un sistema mucho más amplio, pero más inclusivo con otras visiones de mundo, de un mundo que está en juego y que es responsabilidad propia del ser humano.

Referencias bibliográficas

- Castaño, L. G. R. (2015). Crisis de la Modernidad. El Pacto con el Demonio. *Revista Colombiana de Bioética*, 10(1), 182-193.
- Cruz Vélez, Danilo. (2014) *Obras completas*. Vol. IV. Tabula Rasa. Ed. Rubén Sierra Mejía. Bogotá: Universidad de los Andes; Universidad de Caldas; Universidad Nacional de Colombia.
- Cruz Vélez, Danilo. (2015) *Obras completas*. Vol. I. Filosofía Sin Supuestos. De Husserl a Heidegger. Ed. Rubén Sierra Mejía. Bogotá: Universidad de los Andes; Universidad de Caldas; Universidad Nacional de Colombia.
- Danilo Cruz Vélez. (1986). *El hombre y la cultura*. "De Hegel a Marcuse", Bogotá, USTA.
- Gasset, J. O. Y. (1976). *En torno a galileo*. Revista de Occidente.
- Heidegger, M. (1958). La pregunta por la técnica. *Revista de filosofía*, 5(1), 55-79.
- Jaramillo, V. R. (1998). *Colombia, la modernidad postergada*. Temis.
- Linares, J. (2003). La concepción heideggeriana de la técnica: destino y peligro para el ser del hombre. *Signos filosóficos*, 5 (10).
- Mejía, R. S. (2008). *La crisis colombiana. Reflexiones filosóficas*. Universidad Nacional de Colombia.
- Mosquera, J. F. M. (2000). Zuleta, Cruz Vélez y Gómez Dávila: tres lectores colombianos de Nietzsche. *Universitas Philosophica*, 17(34-35).

- Muñoz, D., Arada, J., & Prada, M. (2017). Relación entre humanismo y personalismo, y su pertinencia para la educación en la actualidad. *E. Garzón, Filosofía y personalismo en un mundo en crisis (págs. 5-96)*. Bogotá: Universidad Católica de Colombia.
- Risieri Frondizi (2000). Review Nueva imagen del hombre y la cultura. International Phenomenological Society Philosophy and Phenomenological Research. *Philosophy and Phenomenological Research*, 60 (2), 598 – 599.
- Rodríguez, M. L. P. (2009). Danilo Cruz Vélez y la superación de la metafísica de la subjetividad. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, (75), 227-251.
- Rodríguez, M. L. P. (2012). Danilo Cruz Vélez: Martin Heidegger y el problema de la técnica. Universidad Santo Tomás, Facultad de Filosofía y Letras, Maestría en Filosofía Latinoamericana.
- Sandoval, V. M. (2014). Nihilismo y metafísica en Danilo Cruz Vélez. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 35(110), 27-60.
- Sierra Mejía, R. (2009). Danilo Cruz Vélez (1920-2008). *Ideas y valores*, 58(139), 161-178.
- Soto, D. P. (2010). *Estudios sobre el pensamiento colombiano*. Bogotá: Ediciones desde abajo. 366 pp.
- Vélez, D. C., & Mejía, R. S. (1996). *La época de la crisis: conversaciones con Danilo Cruz Vélez*. Universidad del Valle.
- Zuleta, R. (1998). *El final de la película titulada Edad Moderna*. Boletín Cultural y Bibliográfico, Vol. 35, núm. 47. 100-105.