

NOTA NECROLÓGICA

DANILO CRUZ VÉLEZ

(1920-2008)

IN MEMORIAM

RUBÉN SIERRA MEJÍA*

Universidad Nacional de Colombia

Cruz Vélez nació en Filadelfia (Caldas) en 1920. Murió en Bogotá, en 2008, luego de una larga enfermedad que lo mantuvo recluido en una clínica, ajeno al mundo que lo rodeaba y olvidado de aquellos momentos que constituyeron su historia personal. Su infancia y parte de su juventud transcurrieron en Riosucio, Popayán y Manizales. A esta última ciudad se trasladó en 1937 para terminar los estudios de bachillerato. Allí inició sus lecturas de filosofía moderna y contemporánea en las traducciones que publicaban las editoriales españolas. En varias ocasiones hablamos de los libros leídos durante aquella época de colegial que más impresiones duraderas le produjeron, algunos de los cuales, me decía, le demandaron, por su complejidad, largas horas de dedicación. Eran sobre todo libros de literatura como *La montaña mágica* de Thomas Mann o *Juan Cristóbal* de Romain Rolland, y en ocasiones de filosofía como la *Decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, que había sido vertida a nuestra lengua hacía algunos años y que aún gozaba de una amplia y entusiasta acogida en los países hispanohablantes. Su vocación de escritor empezaba a perfilarse, pues por entonces publicaba con regularidad en uno de los periódicos locales sus artículos y comentarios bibliográficos.

Cuando se trasladó a Bogotá a realizar estudios universitarios, entró en relaciones con círculos de escritores de la capital colombiana, en particular con los poetas de *Piedra y Cielo*. Inició pronto sus colaboraciones sobre temas literarios en *El Tiempo*, pero ahora alternados con los filosóficos. Eran artículos sobre Eugene O'Neill, Aldous Huxley, Jorge Luis Borges, Francisco Romero, Wilhelm Dilthey y otros filósofos y escritores que en aquellos años ocupaban la atención de las editoriales y de la prensa escrita. Entre tanto cursaba sus estudios de derecho con la sola finalidad de hacer la obligante concesión

* rsierramejia@cable.net.co

familiar de realizar una carrera universitaria pero sin ningún propósito de dedicarse a su ejercicio.

El interés inicial por la literatura, aunque desplazado por la filosofía, nunca desapareció del todo: hasta los últimos años de su vida intelectualmente activa, la poesía en español y en alemán fueron sus lecturas más constantes. Cuando la ocasión se presentaba, durante sus conversaciones solía recitar pasajes de sus poetas predilectos, intercalando comentarios pertinentes sobre una metáfora, sobre sus aspectos musicales o su métrica, sobre un pensamiento esencial en el poema que leía, sobre el sentido mismo del fenómeno poético. A lo largo de su vida mantuvo una afectuosa amistad con algunos de los poetas de su generación, que admiraba y leía con especial cuidado. Eduardo Carranza, Aurelio Arturo y Fernando Charry Lara fueron sus amigos entrañables, a los que dedicó en algún momento la atención de lector crítico. Una muestra de esas preocupaciones puede encontrarse en los ensayos dedicados a Arturo y a Carranza, incluidos en *El misterio del lenguaje*.

José Ortega y Gasset, Nicolai Hartmann y Max Scheler fueron los filósofos de los que en la etapa de su formación filosófica recibió mayores estímulos. Su primer libro tiene la impronta del último de los filósofos citados, sobre quien llegó a afirmar que fue la mayor influencia que recibió en aquellos años, y que la lectura de *El puesto del hombre en el cosmos* constituyó el momento de su “instalación en la filosofía”. En vísperas de su viaje a Alemania, en 1951, escribió un ensayo sobre el concepto de “philosophia perennis” en Hartmann, a quien consideraba “el filósofo más importante en la filosofía reciente”. Más importante, pero no el más original, honor éste que le corresponde a Martin Heidegger, como lo advierte en ese entonces. No obstante el desconocimiento directo de su obra, reconocía que el autor de *Ser y Tiempo* representaba un nuevo punto de partida en la historia de la filosofía, de la misma importancia que la revolución de Descartes en el mundo moderno. Su viaje a Alemania tuvo el propósito de profundizar en su estudio. El interés por Ortega y Gasset, en cambio, fue superado con los años, y es notoria la poca huella que se encuentra en sus escritos de la lectura del autor de *La rebelión de las masas*, a quien sin embargo profesó hasta el final de sus días una gran reverencia. En *Tabula Rasa*, estudia su significado para la cultura española de ambos continentes, valorando con mesura la tarea que asumió de conducir a España por la ruta del pensamiento europeo contemporáneo hasta situarla a una altura digna de la edad moderna.

En 1948 publicó, en Bogotá, su primer libro: un pequeño volumen titulado *Nueva imagen del hombre y de la cultura*. Sus compañeros de generación y la comunidad filosófica que empezaba a formarse en el país recibieron la obra con entusiasmo y saludaron al autor como a un verdadero maestro. Esa primera obra versa sobre

un problema filosófico que en aquel momento estaba en auge, si bien ya las cuestiones acerca del hombre y de su naturaleza se las estaba tratando desde orientaciones distintas a la que acogió Cruz Vélez. A partir de la publicación de *Nueva imagen*, su actividad como escritor estará centrada en la filosofía.

Me parecen oportunas unas pocas observaciones acerca de la generación a la que perteneció Cruz Vélez y el significado que tiene en la historia cultural colombiana. Se ha hablado con insistencia del papel renovador que jugaron en nuestra literatura los poetas y escritores agrupados en torno a la revista *Mito*. Pero ninguna atención se ha puesto sobre el hecho de que el grupo de Jorge Gaitán Durán sólo realizaba en literatura y en artes plásticas lo que otros miembros de su generación estaban haciendo en ciencias sociales: ponerse al día con la situación cultural de los principales centros productores de conocimientos y de arte. Como generación irrumpe en la vida nacional al finalizar la década de 1940. A ella perteneció Cruz Vélez como representante del saber filosófico.

Ese ambiente de renovación se debió en parte a las reformas educativas promovidas por los gobiernos de la llamada República Liberal y en parte a la presencia en nuestro país, promovida en muchos casos por aquellas reformas, de un grupo de académicos e intelectuales europeos que habían inmigrado a Colombia para protegerse de las persecuciones de que eran víctimas en sus países de origen. Españoles republicanos y alemanes adversos al régimen nazi, en particular judíos, le dieron en ese momento un clima de cosmopolitismo a nuestro mundo cultural, ambiente que nunca antes había tenido y que desapareció pronto, es cierto, pero dejando una profunda huella. Ellos trajeron nuevos nombres de científicos, pensadores y escritores, así como nuevos métodos para el estudio de las ciencias sociales, los cuales ayudaron a superar el atraso por el que venía atravesando Colombia. En la cátedra universitaria, en programas radiales o en charlas de café, a esos europeos se les debe en buena medida la orientación del grupo generacional que compartió con los integrantes de *Mito* la tarea de darle un nuevo rumbo, modernizándola, a la cultura del país.

En la misma década de 1940, además, surgió un fenómeno nuevo en Colombia: el cultivo de la filosofía, particularmente de la filosofía contemporánea, como una actividad enmarcada dentro del “común cauce cultural” y no únicamente como una actividad pedagógica o como el instrumento encargado de justificar programas políticos o doctrinas religiosas. Las circunstancias favorecieron la aparición de este fenómeno: el auge de la industria editorial en los países hispanoamericanos que había iniciado la divulgación masiva del pensamiento contemporáneo, y el impacto que ejerció entre nosotros la figura de José Ortega y Gasset, crearon el clima propicio para la recepción de la filosofía del siglo xx. A

estas coordenadas externas habría que agregar que, en el interior, las reformas educativas ejecutadas por el liberalismo, en el poder desde 1930, permitieron un ambiente favorable para la difusión de nuevas formas de pensamiento distintas a las que desde la época de la Regeneración se venían imponiendo desde las aulas universitarias.

Por la época en que Cruz Vélez se instala en Bogotá e inicia sus amistades con los poetas de entonces, otras relaciones, las de un grupo de jóvenes interesados en la filosofía, le habrían de ayudar a encontrar el camino hacia esta disciplina. La creación en la Universidad Nacional del Instituto de Filosofía, en 1945, le ofrece además la oportunidad de incorporarse a él como docente. Fueron siete años de profesorado que, según declaró más tarde, constituyeron un verdadero aprendizaje de esta área del saber. Allí, en ese centro académico, un pequeño grupo formado por Cayetano Betancur, Rafael Carrillo, Abel Naranjo Villegas y el propio Cruz Vélez asumieron la tarea de introducir corrientes filosóficas que en el momento estaban en auge en Europa, en especial en Alemania. Eran corrientes de las que se conocía muy poco, si se exceptúan esporádicas menciones en textos y lecciones universitarias sin ningún impacto en nuestra cultura pública.

Debo precisar la anterior aseveración y para esto quiero recordar lo que al respecto sucedía en el país. A diferencia del resto del continente, donde la filosofía contemporánea se abrió paso en polémica con el positivismo que se había impuesto desde el siglo XIX, en Colombia la aparición de las nuevas corrientes filosóficas significó un abandono, más que una discusión o una superación, de la tradición neotomista promovida por Rafael María Carrasquilla desde su cátedra en el Colegio del Rosario. El positivismo colombiano, o “filosofía experimental”, como se la llamaba en los años finales del siglo XIX, había prácticamente desaparecido a comienzos del XX, tras un prolongado debate filosófico en el que sus críticos se apropiaron de instrumentos conceptuales procedentes de diversas escuelas, en general de la tradición católica. El resultado fue la implantación del estudio de filosofías de tendencia neotomista, que sustituyeron la orientación positivista perceptible en ciertas corrientes de pensamiento cultivadas en nuestras instituciones de enseñanza superior. Cuando Carrasquilla inició la tarea de divulgación del neotomismo, obedecía al mandato de León XIII en su encíclica *Aeterni Patris* de restaurar la filosofía de Santo Tomás, la que tendría la misión de “defender religiosamente las verdades reveladas por Dios”. El Concordato que firmó el gobierno colombiano en 1887, al conceder a la Iglesia Católica el control del contenido de la enseñanza, desterró de los planes de estudio cualquier pensamiento que se considerara adverso a la doctrina cristiana, entre ellos el positivismo, que coincidía con

“el materialismo ateo”, según la opinión de Marco Fidel Suárez. El neotomismo prolonga su predominio hasta pasada la década del 30, aunque hay que reconocer que ya en algunos ensayistas como Luis López de Mesa se observaba una actitud distinta de la adoptada por Carrasquilla: a López de Mesa se le debe buena parte de la secularización del pensamiento filosófico en Colombia y, por consiguiente, el tratamiento de los problemas sin referirlos al cuerpo de doctrina de la iglesia católica.

Pero la verdadera ruptura con la tradición neotomista está representada en tres libros de filosofía, aparecidos todos en la década de 1940: *Lógica, fenomenología y formalismo jurídico* (1942), de Luis Eduardo Nieto Arteta; *Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho* (1947), de Rafael Carrillo, y el ya citado de Danilo Cruz Vélez, *Nueva imagen del hombre y de la cultura* (1948). Los temas estudiados y los procedimientos teóricos seguidos por sus autores, señalan las nuevas corrientes filosóficas que en el país aparecen en escena: la fenomenología de Edmund Husserl, en especial el tratamiento que le dio Max Scheler, y la teoría pura del derecho de Hans Kelsen. El pensamiento de Kelsen llegó a tener alguna aceptación en las universidades colombianas, no sin cierta resistencia por parte de los representantes del jusnaturalismo. Es necesario advertir, sin embargo, que una tendencia generalizada entre los filósofos colombianos fue la de relacionar la teoría pura del derecho con otras corrientes filosóficas o interpretarla desde perspectivas distintas a las sugeridas por el propio Kelsen. La fenomenología de Husserl y la axiología de Scheler, en síntesis, constituyeron los espacios teóricos que sirvieron para interpretar e intentar superar el formalismo kelseniano. Bien fuese directamente, pero con más frecuencia a través de pensadores que utilizaron la fenomenología para su aplicación a esferas de investigación filosófica ajenas al pensamiento husserliano, se puede decir que fue la influencia de Husserl la que marcó la aparición de la filosofía contemporánea en Colombia. Scheler, en cambio, fue quien más nutrió de problemas a nuestros filósofos, sobre todo por medio de su axiología y su antropología. Su influencia es manifiesta en todos los colombianos que en aquellos años iniciaron la renovación de los estudios filosóficos. En un comienzo José Ortega y Gasset, como ya lo recordé, sirvió de vehículo para su divulgación en el mundo español, a través de sus propios libros y, en especial, de las obras que hacía traducir la *Revista de Occidente*, que él fundó y dirigió.

El problema del hombre, de su esencia, fue una de las áreas temáticas que más atención recibieron por parte de los filósofos alemanes durante las primeras décadas del siglo xx. Es éste el problema de *Nueva imagen del hombre y de la cultura*, libro que Cruz Vélez consagró a la fundamentación metafísica de la antropología

filosófica. Para ello dedica la primera parte de la obra a la exposición y crítica del antropologismo de Scheler y del culturalismo de Ernst Cassirer. El error fundamental de ambas filosofías radica, para el escritor colombiano, en que establecen una subordinación entre el hombre y la cultura, y no una correlación: en Scheler una subordinación de la cultura al hombre y en Cassirer del hombre a la cultura. Si el autor de *La filosofía de las formas simbólicas* no suscribe la afirmación scheleriana de que el hombre es un ser portador de espíritu, es debido, en primer lugar, a que la espiritualidad es una nota de carácter metafísico, lo que, de suscribirla, lo hubiera llevado a adoptar una posición contradictoria con la actitud del neokantismo, de cuya orientación era una de las figuras más relevantes; y porque, en segundo lugar y como consecuencia de su posición neokantiana, el hombre debe ser estudiado por sus funciones, es decir, desde el simbolismo, o formas simbólicas, que es lo que el hombre hace. Pero, para Cruz Vélez, una investigación de esta naturaleza debe preguntarse primero por el sujeto de la función, por aquello que funciona, antes de dar una respuesta sobre el efecto de la función misma. Scheler, en cambio, define al hombre desde la espiritualidad. Porque es un portador de espíritu, el hombre crea el mito, la religión, el arte, etc., y en esta forma le da vida a la cultura, actos que sólo la espiritualidad hace posible. Cruz Vélez considera en cambio que la creación de la cultura no hace posible sólo 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. Una conciliación de las dos posiciones se logra en la medida que interpretemos ‘hombre’ y ‘cultura’ como términos correlativos, no subordinados: no se puede imaginar al uno sin el otro. Para lograr esta nueva imagen, interpretada desde esta correlación, se requiere una meditación metafísica, que está ausente tanto en la obra de Scheler como en la de Cassirer: éste considera a la cultura como un *factum*, pero comete el error de buscar en ella los fundamentos de una teoría del hombre; y a su vez, Scheler, aunque reconoce una nota metafísica en la naturaleza humana, trata la cultura desde la dimensión del hombre. Hay que advertir, sin embargo, que la solución de Cruz Vélez se mueve dentro de las líneas trazadas por Scheler, naturalmente con variaciones a veces sutiles. El espíritu –es su conclusión–, unido al principio vital, da origen al hombre. Éste es entonces un ser vivo que se constituye en un centro espiritual, de “actos espirituales”, de realizaciones culturales.

La situación política colombiana sufrió un giro radical al finalizar la década de 1940, que se agudizó con el ascenso a la Presidencia de la República de Laureano Gómez, en 1950. Ese giro se dejó sentir en la universidad pública, en particular en la Universidad Nacional. Con el propósito de sujetarla a la política

oficial que buscaba reorientar la acción del Estado en asuntos de educación y cultura, en 1951 esta institución de enseñanza superior fue drástica y abusivamente intervenida por el Gobierno nacional, creando dentro de ella un clima poco propicio a la investigación y al pensamiento: se excluyeron de sus programas la enseñanza de la filosofía moderna y todo pensamiento que no se ajustara a los modelos de cristianismo e hispanidad que había adoptado el Gobierno central. Cruz Vélez fue retirado de su cátedra, junto con otros profesores. Decide entonces poner en ejecución su proyecto de viajar a Alemania para realizar estudios formales de filosofía. En aquel año, Martin Heidegger había sido reintegrado a su cátedra en la Universidad de Friburgo, de la que el gobierno de ocupación francés lo había separado en 1945, debido a su colaboración con el régimen nazi. Como ya lo observé, muy poco era lo que Cruz Vélez conocía de la filosofía heideggeriana. Opta sin embargo por viajar a Friburgo a seguir sus cursos y seminarios. Fueron siete años de estudio, concentrados en el pensamiento de Husserl y sobre todo de Heidegger. En Alemania, comienza a tomar notas para su libro *Filosofía sin supuestos*, que terminó en Colombia y publicó en Buenos Aires en 1970. Esos años en Europa fueron decisivos para darle una nueva orientación a su pensamiento, que estará definido en adelante por la influencia del filósofo de la Selva Negra.

A su regreso a Colombia, en 1959, se incorporó como profesor a la Universidad de Los Andes, donde centró su actividad académica, y reinició enseguida el trabajo de escritor que había interrumpido durante su estancia en Europa. Al año siguiente, en 1960, con otros pocos académicos colombianos formados en Alemania, acompañó al librero Karl Buchholz en la fundación de *Eco*, que en sus más de veinte años de existencia llegó a ser la revista colombiana de mayor presencia en toda América Latina. No sólo ayudó a orientarla en sus primeros años de circulación, sino que además fue colaborador y durante algún tiempo traductor, tarea esta última que muy pronto abandonó. Con los años, los escritores que publicaron *Mito*, con su desaparición después de la muerte de Jorge Gaitán Durán, se reagruparon en torno a *Eco*. La revista, que en un comienzo fue ostensiblemente un medio de divulgación de la cultura alemana, se convirtió en órgano de comunicación con la cultura europea en general y de difusión de la literatura y el pensamiento latinoamericanos.

Para atender a una invitación de la Universidad Nacional, se hizo cargo por dos años de un seminario de filosofía. Allí lo conocí cuando adelantaba mis estudios universitarios. En un ensayo sobre su personalidad, no es impertinente dedicar unas pocas líneas a su trabajo como profesor. 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 que trataba. 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 con claridad los pasos lógicos de la secuencia argumentativa. Era un verdadero maestro de la exposición académica, de la que estaban ausentes los excesos retóricos. Mucho de ese trabajo para sus cursos y conferencias fue utilizado después en sus libros y artículos. Quien no tuvo la ocasión de haberlo escuchado en la cátedra o en una conferencia pública, puede encontrar esas mismas cualidades en su obra escrita. La exposición y estudio del pensamiento político de Platón que nos ofrece en su libro *El mito del rey filósofo*, es un buen ejemplo de las virtudes que he señalado. Es éste un texto ejemplar por sus análisis filosóficos, ejemplar también por el manejo puramente idiomático del lenguaje. El lenguaje fue una preocupación que podemos apreciar en Cruz Vélez desde muy temprano en su vida de escritor. No me refiero al problema relativo a su naturaleza, a los problemas propios de una filosofía del lenguaje, que fue uno de los temas fundamentales de su reflexión filosófica, y al que dedicó la primera parte de *El misterio del lenguaje*, sino al idioma como instrumento de expresión del pensamiento. Y así como estudió en profundidad a los filósofos griegos y alemanes para nutrirse de ideas y problemas, así mismo frecuentó la lectura de los escritores españoles –los de Europa y los de América– para adueñarse de los secretos de la lengua en la que escribió. Un ejercicio eminentemente literario que dio por resultado una prosa limpia, clara, precisa, que evita la jerga y el neologismo innecesario.

Aunque renunció a la cátedra que ejercía en la Universidad de los Andes porque aquella –decía– obstaculizaba su trabajo de escritor, hay que advertir que esos años de profesorado fueron también años de fértil cosecha intelectual. Aparte de su libro orgánico, *Filosofía sin supuestos*, a ese período corresponden la mayoría de los artículos que compiló en *Aproximaciones a la filosofía*, publicado en 1977. En este último libro Cruz Vélez ofrece una nueva versión de su primera obra bajo el título más modesto de “El hombre y la cultura”. Había quedado insatisfecho con la solución que le dio al problema en *Nueva imagen*. Y aunque en cierta forma conservó su inicial orientación, ofrece ahora un tratamiento nuevo para explicar la correlación que había vislumbrado en su libro de juventud. Los problemas planteados en su primera obra, son tratados ahora bajo la óptica de Heidegger, y la relación propuesta en 1948 es estudiada, consecuentemente,

desde la existencia, de ese modo de ser del hombre, y de la libertad o trascendencia como nombres fundamentales del ser de este ente. El carácter trascendente de la existencia indica que el hombre sale de la naturaleza para ir hacia la cultura o el mundo, entendiendo éste como “el conjunto de posibilidades esbozadas por el hombre en cada caso”. En síntesis, el fundamento de la relación entre hombre y cultura lo sitúa, en esta nueva versión de su libro, en la existencia humana, pues la “existencia es un modo peculiarísimo de ser en otro”, el cual “otro” no es nada distinto a la cultura.

Dos de los ensayos recogidos en *Aproximaciones a la filosofía* (“La filosofía y la cultura” y “La metafísica y las ciencias del lenguaje”), ya habían sido publicados en forma de libro con el título de *¿Para qué ha servido la filosofía?* (1967). El tema fundamental de la obra es el problema de lo que es esta disciplina y de cuál es su objeto. Se coloca pues en la misma línea de intereses de *Filosofía sin supuestos*, sin duda su obra más importante por su estructura, sus ambiciones y el tratamiento del problema. Este libro está dedicado a sacar a luz los supuestos de una filosofía que buscaba prescindir de ellos y a discutir el carácter de ciencia que se le ha dado. Procede entonces a mostrar cómo Husserl, que se mueve dentro de la metafísica de la subjetividad, que es su culminación, no puede socavar, en su tarea de lograr una filosofía como ciencia rigurosa, el suelo en que se apoya, es decir, no puede superar la metafísica de la subjetividad, cuyos conceptos utiliza de manera operativa. Se limitó Husserl a tematizar los supuestos que caían del lado del objeto. Heidegger continúa la tarea de su maestro y lleva la “crítica de los supuestos del lado del subjetivismo”, buscando en esta forma superar la metafísica que se inicia con Descartes, para reorientar, en una dirección totalmente nueva, el pensamiento filosófico.

Entre los supuestos implícitos en la obra de Husserl, se destaca el carácter de ciencia, y de ciencia fundamental, que le reconoce a la filosofía. Sin embargo, tanto desde un punto de vista teórico como por la naturaleza de los juicios de ambas disciplinas, tenemos que negarle tal carácter. Los argumentos de Cruz Vélez están encaminados a demostrar que la filosofía no fundamenta sus juicios como las ciencias particulares, retrotrayéndolos al objeto, pues mientras a las ciencias les es dado éste, a la filosofía le toca construir el suyo, pero sobre todo porque no se ocupa de ningún ente en particular sino del ser en tanto “condición de posibilidad de la permanencia” de los entes; e históricamente, por cuanto ha precedido a la formación de los sistemas científicos. En Cruz Vélez es fundamental la distinción heideggeriana entre ser y ente, y es ella la que en síntesis determina las relaciones entre la filosofía y las ciencias. La negación del carácter científico de la filosofía y la separación entre el ser, como el campo de su investigación, y los entes

como objetos de las ciencias particulares, no anula sin embargo la relación entre la metafísica, que se identifica con la filosofía, y las ciencias, pues aquella es la que ofrece a ésta “un concepto previo de su objeto” como también “los conceptos fundamentales para llevar a cabo su labor”. Con una metáfora de origen cartesiano a la que a Cruz Vélez le gustaba apelar, puede decirse que la metafísica es la raíz del árbol de la ciencia, lo cual significa que las ciencias encuentran en ella su fundamento. Desde aquella dirección estudia los nexos que el saber metafísico ha mantenido siempre con el saber científico. En “La filosofía y la cultura”, por ejemplo, se ocupa de las relaciones con las ciencias sociales, con el fin de responder a la pregunta por la utilidad de la filosofía. No se trata de una cuestión pragmática. En realidad lo que pretendió fue, como ya dijimos, abordar el problema de lo que es la filosofía, para cuya respuesta analiza sus vínculos con otras ciencias. “La metafísica y las ciencias del lenguaje” continúa el análisis del problema, pero concentrándose en el caso particular de la lingüística. La metafísica tiene como tarea elaborar el objeto propio de las ciencias, pues ella es el campo en donde se han construido los conceptos con que trabajan las disciplinas particulares: esos conceptos son precientíficos, no porque sean ingenuos, sino porque son previos a la actividad propiamente científica. Tenemos así que la historia de la filosofía del lenguaje, que se inicia con el *Cratilo* de Platón y se prolonga hasta el siglo XIX con las investigaciones de Wilhelm von Humboldt, ha tenido como resultado elaborar el concepto metafísico que servirá de objeto a las ciencias que se ocupan del lenguaje.

Cuando apareció publicado el libro *Aproximaciones a la filosofía*, escribí una reseña a manera de ensayo en la que señalaba algunos aspectos de su razonamiento, o mejor, de su concepción del problema, que me parecían impugnables. Creí necesario discutirle a Cruz Vélez el concepto de ciencia, presente en toda su argumentación sobre las relaciones entre filosofía y ciencia y del cual partía para negarle a la primera su carácter científico y para asignarle las funciones epistemológicas que le concedía. Prescindí, porque no lo creí oportuno, de una crítica a su teoría de la naturaleza de los juicios científicos, para referirme al concepto de objeto que utilizaba. Si la historia de la lingüística –dije–, la detenemos arbitrariamente en Wilhelm von Humboldt, es decir, en los umbrales de esta historia, podemos concederle la razón a Cruz Vélez. Pero si damos un paso hacia adelante para analizar el problema a partir de la lingüística moderna, nos encontramos con una situación distinta. La primera tarea a la que tuvo que enfrentarse Ferdinand de Saussure fue la de la construcción del objeto de la lingüística en la concepción que él le dio. Ese objeto –continué en mi razonamiento– no le fue dado por la filosofía sino que se construyó en el interior de la ciencia

misma. Podemos decir que la lingüística se ha podido constituir como ciencia en cuanto ella ha logrado construir su propio objeto. Un paso más adelante –agregué– nos topamos con Noam Chomsky, y si bien en éste hallamos un regreso al cartesianismo, podríamos decir que al pensamiento de Humboldt, para elaborar una crítica de la razón lingüística, ese regreso no significa que se haya recuperado el objeto de la vieja lingüística, sino que se elaboró uno nuevo. El gran drama de las ciencias sociales –insistía–, o de las ciencias de la cultura, ha sido la necesidad apremiante de construir su propio objeto. Aceptamos que en esta construcción la filosofía ha tenido un papel importante, pero no es en el interior de la filosofía donde se construyen para darse como *positum* a las ciencias. Las relaciones entre ciencia y filosofía –terminaba mi comentario– deben plantearse desde otras direcciones: desde una dirección lógica y desde una dirección crítica, en la que la ciencia se convierte en el objeto de la reflexión filosófica.

Cruz Vélez tenía un alto concepto de la crítica. Sus obras fueron por lo general acogidas favorablemente por la comunidad filosófica latinoamericana. Lo fue sobre todo *Filosofía sin supuestos*. Los comentarios que señalaron aspectos negativos de sus libros los leyó con atención, sin mostrar menosprecio por las objeciones que se le hicieran. Pude apreciar esa actitud cuando discutí sus juicios acerca del objeto de la ciencia al que acabo de referirme. Y recuerdo su actitud a las reseñas que escribieron Jorge Aurelio Díaz y Rodrigo Zuleta sobre *Época de la crisis* (1996), el libro de entrevistas que publiqué en 1996. Aunque respetuosas, eran abiertamente reprobatorias de algunas de sus afirmaciones. Le envié sendos ejemplares de las revistas en que fueron publicadas. Me llamó enseguida las leyó. Y después de unas observaciones sobre el rigor de las reseñas, me dijo como comentario final: “Es grato ver que a uno se lo lee con seriedad”. Otra reseña, en exceso elogiosa, producto de una lectura superficial y entusiástica, simplemente la desdennó.

En 1972, Cruz Vélez decidió retirarse de la vida académica y dedicarse sólo a la profesión que desde muy temprano había elegido, la de escritor. Hay que reconocer que ese año no fue el más propicio para ejercer la cátedra universitaria con las condiciones de autonomía y tolerancia que requiere esta misión. Movimientos estudiantiles buscaban imponer al pensamiento filosófico orientaciones que no le permitían a éste manifestarse con la libertad que le ha sido propia. No puedo afirmar que aquellas condiciones determinaron la decisión de Cruz Vélez. Las veces que abordamos el tema, negó que la situación que señalo hubiera determinado su retiro de la cátedra. Sin duda hubo razones más profundas que lo llevaron a abandonar una carrera en la que había sobresalido con brillo y sabiduría. Pero lo indudable para mí es que volvió a aprovechar las

circunstancias –como cuando hizo su viaje a Alemania– para dar el paso que ya había meditado. Por otra parte, si antes escribía y hablaba para un auditorio restringido –el académico–, a partir de ese momento decidió hacerlo también para un público más amplio. Aceptó entonces colaborar regularmente en *Correo de los Andes*, la revista que dirigía Germán Arciniegas en Bogotá, y en *La Nación*, de Buenos Aires. Como en su época inicial de escritor, durante los años en que escribe para los órganos periodísticos citados, hizo uso de una mayor libertad en la elección de sus temas, a veces eminentemente circunstanciales. Algunas de esas colaboraciones obedecieron, por así decirlo, a “las exigencias de la actualidad”.

A la época del retiro de la actividad docente pertenecen sus tres últimos libros, *El mito del rey filósofo*, *Tabula rasa* y *El misterio del lenguaje*. El primero, al menos la primera parte (“Platón y el mito del rey filósofo”), tiene, sin embargo, su origen en el ejercicio docente. Las otras dos partes y los otros dos libros se acercan más a la escritura pública, y exhiben un fuerte acento ensayístico. La unidad que quiso darle a *El mito del rey filósofo* sólo se logró por el tema general del que se ocupa, pero el tratamiento de las tres partes que lo conforman la desarticulan y permiten que se las lea independientemente, sin que sea necesaria la lectura de cualquiera de ellas para la comprensión de las otras. Es innegable y un tanto sorprendente la desproporción de las tres partes y sin duda también su desarrollo. La primera cubre más de la mitad del libro. Es una obra en sí misma. Es por lo demás una exégesis del pensamiento político de Platón, que se ajusta con mucho rigor a los requerimientos de la escritura que tiene como destino un público versado en el tema. Los otros dos libros se adaptan al carácter aproximativo del ensayo y tratan cuestiones muy actuales en su momento. *Tabula rasa* y *El misterio del lenguaje* son compilaciones de textos independientes entre sí, aunque algunos muestren parentescos temáticos. El primero, originado en sus colaboraciones de *El correo de los Andes*, se distancia de las maneras de expresión de *Filosofía sin supuestos* y aun de *Aproximaciones a la filosofía*. Es el lenguaje público el que los caracteriza, un lenguaje sin tecnicismos filosóficos. No puedo afirmar, apoyándome en las anteriores observaciones, que Cruz Vélez hubiese abandonado la escritura académica en busca de un lector que, aun siendo culto, exija un lenguaje del que esté ausente la parafernalia argumentativa que se impone cuando se escribe para colegas, para una comunidad científica.

En alguna ocasión me habló de una obra sobre el nihilismo en la que estaba trabajando, pero ignoro si llegó a escribirla. Quizá permanece inédita entre los papeles de su archivo. No es riesgoso, me parece, suponer que algunos ensayos que continúan dispersos en revistas americanas pertenecen al cuerpo de doctrina del libro que preparaba. Cruz Vélez, quiero hacer esta observación, no tenía

afán de publicar. Cuando lo hizo fue para atender a la solicitud de un editor. Pero también hay que reconocer que en sus últimos años ya no tenía la recepción de su época de mayor rendimiento como escritor, debido en parte al retiro voluntario, al aislamiento de ermitaño en que vivió después de la disminución considerable de su sentido auditivo, pero además –y sobre todo– porque su trabajo no armonizaba con los problemas que en la actualidad ocupan la atención de la comunidad filosófica mundial.

Entre los ensayos que quizá sean fragmentos del libro del que me habló, algunos están dedicados a Friedrich Nietzsche. Su estudio está en conexión con el interés que se observa en sus últimos escritos. De esos textos se destacan los que dedicó a los temas éticos. Fue la ética el campo de problemas que mayor atención recibió en el período final de su vida productiva. Como en sus anteriores obras, el espacio conceptual y teórico de estos ensayos está construido con elementos procedentes de la filosofía de Heidegger, una orientación que no abandonó nunca, lo que dio origen a un sesgo dogmático que lo llevaba a rechazar el trabajo que se realizara desde otras perspectivas. Esa orientación es manifiesta en “El puesto de Nietzsche en la filosofía”, en “Nihilismo e inmoralismo” y en “Hegel y el problema del fin de la ética”¹. En el primero, Cruz Vélez considera que las interpretaciones que tradicionalmente se han ofrecido de Nietzsche han desatendido el centro de su filosofía: toda su polémica contra la filosofía occidental no es más que una discusión contra la metafísica. Planteado el problema en estos términos, el puesto del autor de *Así habló Zaratustra* debe buscarse, entonces, dentro de la metafísica, y no fuera de ella como fue su propia pretensión. Después de haber llegado con Hegel la filosofía occidental a su madurez en la línea del *ego cogito*, Nietzsche elabora una nueva forma de pensamiento basado en el *ego volo*, el cual toma forma en una “metafísica de la voluntad de poder”.

En los artículos dedicados a Hegel y al nihilismo, la reflexión también está hecha desde una dirección metafísica, reconstruida a partir de la historia de la filosofía. Hegel como culminación de la ética occidental y Nietzsche como heraldo del fin de la ética, son “los grandes protagonistas de la crisis más grave que ha sufrido la ética en toda su historia”. Pero, ¿cuál es la relación entre el problema ético, mejor, entre el problema del fin de la ética, y la metafísica? La respuesta se la ofreció la lectura de Nietzsche, para quien los problemas de la metafísica y de la ética están de tal manera unidos que casi llegan a confundirse. Aunque el origen del nihilismo se

1 “El puesto de Nietzsche en la filosofía”, en Lefebvre, H.: *Nietzsche*. México: FCE, 1972. Reproducido en *Nietzsche: Fragmentos póstumos*. Bogotá: Editorial Norma, 1992. “Nihilismo e inmoralismo”, en *Eco* (153). Bogotá, 1973. “Hegel y el problema del fin de la ética”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía* 1. Buenos Aires, 1975.

encuentra en la metafísica, también podemos buscarlo de igual manera en la moral. Con el fin de clarificar el concepto, Cruz Vélez se apoya en la distinción entre nihilismo teórico y nihilismo práctico; éste último recibe el nombre más preciso de immoralismo: se genera en la pregunta por el deber ser y las normas que rigen la conducta humana, y no, como el nihilismo teórico, en la pregunta por el ser de los entes. “El nihilismo teórico se presenta cuando todo ente nos parece, en el fondo, nada; y el nihilismo práctico, cuando las normas que han regido nuestro comportamiento pierden su validez, y ya no sabemos cómo debemos obrar”. Es en el ámbito de la praxis donde el filósofo colombiano vislumbra la posibilidad de superación del immoralismo, pues es allí, en la praxis, donde surge éste. Al hombre hay que interpretárselo, entonces, como *ethos* (pues de lo que se trata es del ser del hombre), ya que el *ethos* se constituye en la morada de este multifacético ente.

El mito del rey filósofo, libro publicado en 1989, obedece en cierta manera a las mismas preocupaciones éticas que caracterizan la última orientación de su pensamiento. El origen del problema de que se ocupa aquí se encuentra en la crisis de la sociedad griega, que había llevado a Platón no sólo a plantearse el tema de la justicia y a ofrecer un modelo de Estado en el que aquella tuviera su dominio, sino además a participar en la política activa, con el ánimo de realizar el modelo que había propuesto. Pero no era sólo una decisión personal, sino que además pensó que el filósofo debía convertirse en rey, o que los reyes debían aprender a filosofar, como garantía de que la justicia reinase en las sociedades humanas. Este problema tiene, en el estudio que propone Cruz Vélez, su génesis en el pensamiento que Platón ofrece en *La República* y la posterior reelaboración de Karl Marx. Analiza, en síntesis el programa platónico de unir el poder político y la filosofía, que en el filósofo griego no pasó de ser un anhelo, pero que en manos del autor de *El Capital* logró que la filosofía se convirtiera en actividad revolucionaria, abandonando así su esencia teórica para ser entonces praxis. La filosofía tuvo que recorrer un largo camino para modificar las tareas que se había asignado de interpretar el mundo y asumir ahora la misión de transformarlo.

Estas relaciones de la filosofía con la política, analizadas en las dos primeras partes de la obra, adquieren su sesgo ético en el tercer capítulo, donde Cruz Vélez aborda el estudio de la adhesión de Martin Heidegger al nazismo, quien llegó a afirmar en una alocución como rector de la Universidad de Friburgo: “El Führer mismo, y sólo él, es hoy y en lo futuro la realidad alemana y su ley”. Son palabras que explícitamente proponen un nuevo absolutismo en el que el tirano es la última fuente del derecho y el único cimiento del Estado, y que niegan por consiguiente “los derechos de la filosofía

en la conducción de la polis”. La conducta de Heidegger fue, pues, una deslealtad con la tarea que el filósofo ha realizado siempre, esto es, la propia de la vida teórica, aun en los momentos en que el problema de que se ocupa sea un problema relacionado con la vida práctica, como es el caso de la política. La conclusión final de *El mito del rey filósofo* queda claramente sintetizada en las palabras de Kant, que cita el propio Cruz Vélez: “La posesión del poder echa a perder inevitablemente el libre uso de la razón”. Pero si bien, a nuestro parecer, es esa la conclusión de toda la obra, a la luz de otros textos del escritor colombiano la actividad política del filósofo queda abierta de acuerdo con las exigencias de la circunstancia. En uno de los ensayos compilados en *El misterio del lenguaje*, “La crisis del mundo actual y la filosofía”, donde retoma el problema del mito platónico del rey filósofo, ofrece una conclusión que recupera la tarea crítica del filósofo y en general del intelectual en la época moderna. Y al final de nuestra conversación sobre “El filósofo y la política” fue contundente en su respuesta de no negar en todos los casos la participación del filósofo en actividades conducentes al manejo de los asuntos públicos.

El sesgo ético de que venimos hablando, abrió a nuestro parecer un nuevo problema en los intereses de Danilo Cruz Vélez: la tarea propia del intelectual en la sociedad moderna. Al tema le dedicó el último ensayo de *Tabula rasa*, titulado “El ocaso de los intelectuales en la época de la técnica”, en el que llegó a resultados que podemos vincular con las conclusiones de sus reflexiones sobre la actividad política del filósofo. En este ensayo, el análisis sigue una dirección histórica, para concluir, ante el declive del poder del intelectual en nuestro tiempo, que pareciera que éste es absorbido por la técnica, perdiendo así su libertad de pensar y de proponer nuevas alternativas y nuevas soluciones –o nuevas utopías– a los problemas de la sociedad en que vive. “Sus tareas y sus metas las recibe de las instituciones a cuyo servicio está, ya sea el departamento de un ministerio, la universidad, la sección de planeación de una gran industria o la casa editorial”. Una situación con la que no se conforma el filósofo colombiano, pues cree que aún es posible recuperar la tarea crítica que ha tenido el intelectual desde que apareció como protagonista en la historia moderna.

El origen de *Tabula rasa* (1991) se encuentra en los ensayos que publicó en *Correo de los Andes*. La ordenación y la reelaboración en parte de algunos de los textos originales, le da unidad a la obra, en especial a las secciones primera y tercera. Al igual que en *El mito del rey filósofo*, el problema parece haberse presentado, al inicio, en fragmentos y que su dimensión unitaria hubiese sido un trabajo posterior, de ordenamiento de un material que obedecía a requerimientos diferentes. Una novedad en el tratamiento de los

problemas se hace evidente en aquel libro y es la incorporación del análisis histórico para alcanzar la reflexión filosófica. Los problemas tratados así se lo exigían. El primero de ellos es el de arrojar luz sobre el desarrollo del ideal de hacer filosofía en el mundo hispanoamericano. Es una cuestión que se viene planteando desde mediados del siglo XIX, pero siempre con propósitos programáticos y sin haber parado mientes en que la filosofía es un hecho histórico en el que intervienen una serie de procesos hasta lograr su plenitud, y no la simple consecuencia de un acto de la voluntad. Y la sección tercera está dedicada a mostrar los momentos de la pérdida de poder que vive el intelectual en nuestra época. Es una obra sin duda que tiene el propósito explícito de pensar nuestra propia situación histórica. Los temas y los autores allí estudiados –sea Inmanuel Kant o Jean-Paul Sartre, Miguel de Unamuno o Francisco Romero, o también la posibilidad de una filosofía latinoamericana– están todos en relación directa con la actual situación, en particular la del hombre latinoamericano.

Para terminar este ensayo de memoria de Danilo Cruz Vélez, es conveniente no pasar por alto las observaciones que expuso en el prólogo del libro acerca del concepto “tabula rasa”. Llamo la atención sobre esas observaciones, así sea de manera breve, porque ellas no sólo expresan los objetivos del autor en relación con el contenido del libro, sino porque representan, por así decirlo, un principio de su conducta como escritor. El concepto no alude a la teoría empirista de una mente limpia de contenidos, previa a todo proceso cognoscitivo, sino a las intenciones de toda actitud filosófica frente a los saberes adquiridos a través de las múltiples formas de aprendizaje, es decir, de someterlos al más riguroso examen, con el fin de desenmascarar sus falacias y los supuestos en que se apoyan. En este sentido, su vínculo está más próximo a la doctrina de los ídolos que desarrolló Francis Bacon, doctrina que tiene como finalidad despojar de prejuicios a la mente humana y abrir un terreno apropiado para el avance del conocimiento. Las falsas nociones, las palabras sin sentido, los dogmas en que se ha convertido el saber, son el objeto de los análisis que ofrecen los textos de los que está conformado el volumen. Es el espíritu, podría decirse, que rige toda la obra de Cruz Vélez. Porque, aun cuando en otra dirección y con objetivos estrictamente filosóficos, puede vincularse ese principio a las propósitos que animaron la escritura de *Filosofía sin supuestos*. Sin lugar a dudas, la intención en el uso del concepto de tabula rasa es más evidente en los últimos libros, sobre todo en el que lleva este título, cuyos ensayos se refieren a aspectos del saber que por haberse enquistado tan fuertemente en amplias zonas de la sociedad, se los ha considerado construidos en sólidos fundamentos y libres por lo tanto de cualquier duda.

Bibliografía de Danilo Cruz Vélez

Nueva imagen del hombre y de la cultura. Bogotá: Universidad Nacional, 1948.

¿Para qué ha servido la filosofía? Bogotá: Revista colombiana, 1967.

Filosofía sin supuestos. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1970.
Segunda edición sin variaciones: Manizales: Universidad de Caldas, 2001.

Aproximaciones a la filosofía. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1977.

De Hegel a Marcuse. Valencia: Universidad de Carabobo, 1981.²

Nietzscheana. Manizales: Imprenta Departamental, 1982.

La técnica y el humanismo. Bogotá: Universidad de los Andes, 1983.

El mito del rey filósofo. Bogotá: Planeta, 1989.

Tabula rasa. Bogotá: Planeta, 1991.

El misterio del lenguaje. Bogotá: Planeta, 1995.

La época de la crisis (Conversaciones con Rubén Sierra Mejía). Cali: Universidad del Valle, 1996.

2 Se trata de una nueva edición de *Aproximaciones a la filosofía*, pero con algunas variantes: lo esencial de los cambios consiste en la supresión de algunos ensayos y en la inclusión de otros. Los ensayos suprimidos son los siguientes: “La metafísica y las ciencias del lenguaje” y “El otro”. Los agregados son: “Las vicisitudes del yo en Husserl”, “El porvenir de la fenomenología” y “La utopía de Marcuse”. En *El misterio del lenguaje*, el ensayo titulado “¿Qué es el lenguaje?” reelabora ideas provenientes de “La metafísica y las ciencias del lenguaje”. Segunda edición: Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1986. Reproduce la edición venezolana, y agrega como introducción la entrevista “Danilo Cruz Vélez: un itinerario filosófico”, concedida a Rubén Sierra Mejía, que había sido publicada inicialmente en *Boletín cultural y bibliográfico* XXII 4. Bogotá, 1986.