

**Ernst Cassirer y Eduardo Nicol.
Debates en torno al concepto de *expresión***

Roberto González*

Recibido: 125/4/2009

Revisado: 13/7/2009

Aceptado: 27/7/2009

Resumen. El presente esfuerzo se encuentra animado por la factura de un análisis comparativo entre Ernst Cassirer y Eduardo Nicol en torno al fenómeno de la expresión. Ambos autores tienen en común la preocupación precisamente por el tema de la expresión. Sin embargo, desde el punto de vista de Cassirer, ésta posee dos notas sobresalientes, a saber, por un lado, la expresión queda constreñida al ámbito del lenguaje, y por otro, ésta posee diferentes estratos, por así decirlo, geológicos de evolución. Por su parte en Eduardo Nicol, la expresión no es reductible al lenguaje, ni va a tener estratos geológicos, sino más bien va a poseer un matiz estrictamente ontológico, es decir, la expresión va a ser la manera como el hombre va intentar en todo momento paliar su insuficiencia ontológica. Nicol va esbozar una nueva imagen del conocimiento a partir precisamente de una metafísica de la expresión.

Palabras clave. Expresión, lenguaje, sentido, símbolo, hombre.

Abstract. This paper aims to carry out a comparative analysis of the phenomenon of expression in the work of Ernst Cassirer and Eduardo Nicol. Both authors share an interest in the problem of expression. From Cassirer's point of view, however, the concept of expression has two outstanding characteristics; on the one hand, expression is restricted to the sphere of language and, on the other, it has what might be called different geological evolutionary strata. In Eduardo Nicol, expression cannot be reduced to language, nor does it display geological strata; it has, rather, a strictly ontological slant, that is to say, expression is how mankind attempts at all times to lessen its ontological insufficiency. Nicol outlines a new image of knowledge which is based on a metaphysics of expression.

Key-words. Expression, Language, meaning, Symbol, Man.

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), actualmente presta sus servicios profesionales en la Universidad Autónoma del Estado de México en la Facultad de Humanidades, se desenvuelve en las líneas de investigación de epistemología y metafísica. Ha publicado los libros: *La genealogía del Dolor*, México, 1994. *Retorno a la metafísica, en torno a los límites del logos ante el Ser*, Universidad Autónoma del Estado de México, 2002. *El Rock, la comunicación de masas y la revolución cultural*, Fantasmagórica Ediciones 2003. Coautor de *¿Qué es eso de la filosofía? Razón o embrutecimiento*, Universidad Autónoma del Estado de México, 2003. Ha publicado artículos en diversas revistas internacionales. Email: rushlogo@yahoo.com.mx

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo hemos realizado un análisis en torno al sentido y la naturaleza de la expresión en la óptica de dos autores contemporáneos, tales como son, Ernst Cassirer y Eduardo Nicol. La investigación que cada uno de éstos realiza en torno a la naturaleza de la expresión, les permite avizorar, cada uno por su cuenta, todo un horizonte para la interpretación de la cultura y condición ontológica del hombre.

Entre Cassirer y Nicol existe una distancia cronológica de aproximadamente cuarenta años. Ernst Cassirer nace en Breslau en 1874, y muere en Norteamérica en 1945 a la edad de 71 años. Poco antes de morir escribe *El mito del estado*, que por cierto, sale publicado póstumamente (1946). Cassirer fue un asiduo estudioso de las ciencias duras y un eminente cultivador de las ciencias del espíritu. Fue profesor de filosofía en Berlín y Marburgo. Por su parte Eduardo Nicol, nace en 1907 en Barcelona España y en 1939 se embarca hacia México. Su filosofía, como alguna vez lo dijera José Gaos, transita por los temas capitales de la metafísica: el ser, el conocer, el tiempo, el hombre. Una particularidad de la metafísica en Nicol consiste en la afirmación de que la meditación del conocer es indesglosable de la meditación de ser: epistemología y ontología son indesglosables una respecto de la otra. Muere en la ciudad de México en 1990 a la edad de 83 años de edad. En ese mismo año se publica su último libro titulado, *Formas de hablar sublimes*.

La fenomenología de la expresión en Cassirer posee una connotación estrictamente lingüística, es decir, el análisis de ésta se va a circunscribir al ámbito del lenguaje. La tematización que el autor de Marburgo realiza en torno a la expresión posee además una estructura filogenético. Pues para éste la expresión posee tres fases de evolución, a saber, en primer lugar, la expresión *fisiognómica*; en segundo lugar, la expresión *analógica*, y en tercer lugar, la expresión *simbólica*. En esta última fase de la expresión es donde el espíritu alcanza el nivel más alto de su desarrollo.

Por su parte la fenomenología de la expresión en Nicol se encuentra, en cierta manera, influida por la obra de Cassirer; no obstante, cabe mencionar que en la obra del autor catalán, la expresión va adquirir una matización mucho más rica y va a poseer un alcance mayor. Pues en éste la expresión es arrancada de la constricción del lenguaje y es traslapada a un horizonte ontológico. Es decir, la expresión ya no es reductible al ámbito de la palabra articulada. La expresión es la manera de ser del hombre, es el principio de la comunidad de la razón, y la base de la idea del hombre como símbolo del hombre. Nicol se propone la factura de una nueva ruta para la filosofía la cual parte justamente del reconocimiento de la expresión como el primer dato del ser del hombre y el ámbito propio de la verdad.

CONTENIDO

- a) *En torno a las capas geológicas del lenguaje y el despliegue de la expresión en la óptica de Ernst Cassirer*

Debemos comenzar subrayado que la fenomenología de la expresión en Cassirer discurre en el horizonte de la preocupación acerca del lenguaje, y a su vez el lenguaje, en nuestro autor, va a poseer una connotación estrictamente lingüística, es decir, la noción de la expresión se encuentra íntimamente emparentada con la noción de lenguaje, en tanto que este último se concibe exclusivamente en la dirección de la palabra articulada.

El punto general de partida de la filosofía de Cassirer consiste en la idea de que el hombre no posee posibilidad alguna para comulgar con la naturaleza de un modo directo; es decir, las cosas no le son dadas a la conciencia de un modo concluido, sino que por el contrario, éstas (las cosas) se forman en ella. Cassirer adopta la tesis kantiana que dice: “Una de las primeras y más esenciales tesis de la filosofía crítica es que los objetos no le son ‘dados’ a la conciencia ya conclusos..., el objeto no existe antes y fuera de la unidad sintética, sino que, por el contrario, es constituido en ella [en la conciencia]”¹. La constitución del objeto en la conciencia supone una función autónoma y espontánea del espíritu, a partir de la cual el espíritu configura múltiples formas simbólicas o direcciones de objetivación de sí. Estas dos ideas (la de que el hombre no puede relacionarse con lo ajeno de un modo directo, y la que acusa la presencia de una función autónoma y espontánea del espíritu) son las que finalmente van a conducir al autor a plantear la idea del hombre como ser simbólico.

Podría decirse que la emergencia de la idea del hombre como ser simbólico se encuentra sustentada en esta peculiar forma de ser de éste (el hombre) ante lo otro. El hombre es un ser simbólico porque supone una capacidad espiritual libre y autónoma para producir en todo momento ‘representaciones’ determinadas, formadas a partir de las impresiones. El hombre es un productor de símbolos por una simple y sencilla razón, a saber, porque no puede comulgar de un modo directo con lo ajeno. Los símbolos se desperdigan en diferentes direcciones. Las formas simbólicas constituyen los caminos de la objetivación del espíritu. Digamos que las formas simbólicas constituyen en cierta manera el claro abierto para la expresión del espíritu en el horizonte de su despliegue. Entre estas formas simbólicas se encuentran por ejemplo, el mito, la magia, la religión, el arte, la ciencia y, desde luego, el lenguaje. A través de estas formas simbólicas, el espíritu va configurando diferentes visiones acerca de su entorno².

Ahora bien, aunado a este enfoque crítico – trascendental del conocimiento, el maestro de Marburgo en su desarrollo en torno al fenómeno de la expresión va asumir además un enfoque de corte eminente filogenético; es decir, el desglose de la expresión, como manifestación del espíritu a través precisamente del lenguaje, va a poseer diferentes, por así decirlo, etapas geológicas; en donde cada etapa representará un avance hacia la incondicionalidad del mismo espíritu. Además, cada una de estas etapas se va encontrar engarzada con las demás. Este marco de interpretación le permite a Cassirer enarbolar una concepción sistemática en torno a la expresión. Y decimos concepción sistemática, no por capricho

¹ Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas* II, p. 51

² Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas* I, p. 18

o en atención a un aspecto puramente formal de la propuesta, sino más bien en atención a la idea de que “no sólo cada factor complejo engloba el factor más simple, no sólo cada momento ‘posterior’ engloba el ‘anterior’ sino que, viceversa, también es cierto que aquél está preparado y trazado en éste”³. La concepción en torno a la expresión ha de ser sistemática por cuanto que el despliegue del espíritu a través de la expresión ya es de suyo algo sistemático.

En este sentido, la geología del lenguaje en cierta forma coincidiría con la geología de la expresión, en tanto que el lenguaje va adquirir realidad sólo por la expresión; por esto es que el autor afirma que para encontrar el orden y los elementos que inciden en el desarrollo de éste “tenemos que distinguir las diversas capas geológicas del lenguaje”⁴. Digamos que una manera para aproximarse a la geología del lenguaje, es mediante esta ruta que justamente ahora tratamos de explorar a través de la fenomenología de la expresión. La expresión posee etapas geológicas, las cuales se encuentran ordenadas sistemáticamente en el marco de una estructura que va desde lo más elemental hasta lo más elaborado.

Hablamos aquí de las etapas de la expresión, es decir, de la expresión en curso, no de las maneras innumerables en que se manifiesta el espíritu en cada circunstancia. De esta forma tenemos que para Cassirer, “en general puede mostrarse que [la expresión] pasó por tres etapas antes de alcanzar la madurez de su propia forma..., designamos respectivamente estas etapas como la de la expresión *mímica, analógica y simbólica* propiamente dicha”⁵. Para el autor de *El mito del estado*, son tres las etapas por las que ha atravesado la escarpada de la expresión, o si se quiere, son tres los momentos por los que el lenguaje se ha visto obligado a transitar en aras de una morfología de la expresión. Es decir, el lenguaje registra tres maneras de expresión. Esto no quiere decir que se exprese de tres maneras, sino que el conjunto de sus manifestaciones pueden agruparse en tres modos de la expresión, cada uno de estos momentos va a depender del nivel o grado de presencia del espíritu contenido en cada cual.

En primer lugar tenemos la *expresión mímica*, esta expresión posee una connotación de corte orgánica; se identifica con algún gesto o postura del cuerpo, esta expresión ancla sus raíces en el lenguaje tejido mediante ademanes y señas corporales. En este nivel de expresión el hombre se encuentran hermanado con el animal, quien posee también un lenguaje emotivo. El animal también expresa su estado de ánimo, también expresa cuando tiene hambre o se encuentra saciado. De esta manera el autor afirma que “la primera y fundamental [capa geológica de la expresión] es, sin duda, el lenguaje emotivo; una gran porción de toda expresión humana corresponde todavía a esta capa”⁶. Y justamente por esto el autor también entiende a esta etapa geológica del lenguaje con el nombre de expresión *fisiognómica*.

³ *Ibidem*, p. 290

⁴ Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 53

⁵ Cassirer, *Filosofía de las formas...*, I, p. 148

⁶ Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 53

En la expresión fisiognómica existe una sobrepresencia de lo ajeno, y se le considera la primera etapa geológica del lenguaje precisamente porque se encuentra exployada en el claro de la realidad anímica de su ser. El autor diría que en la expresión del orden anímico el hombre se encuentra en un mismo nivel con el animal. Podría decirse que la expresión fisiognómica es mímica precisamente porque es pronominal, y constituye el antecedente de las demás capas geológicas de la expresión, en el entendido de que ésta representa el antecedente más rudimentario y elemental de todas las formas de expresión, pues se encuentra anclada a la naturaleza, es decir, se encuentra íntimamente ligada a lo inmediato. La sobrepresencia de lo ajeno que se registra en esta expresión, da cuenta al mismo tiempo aquí de la efímera presencia del espíritu. Sin embargo, se le considera antecedente, en virtud de que la primera huella de la actividad espiritual se registra en el claro de esta expresión. El espíritu comienza haciendo su aparición en esta expresión. Se diría que esta forma de la expresión primera es propia del lenguaje infantil y también de los hombres primitivos: “las primeras vivencias del niño —dice el autor— son cabalmente vivencias fisiognómicas”⁷. Son expresiones más bien de una inquietud o necesidad específica, la cual se satisface con una respuesta igualmente específica, tal como la señal de que se siente dolor, hambre o frío. Ante un influjo de dolor por ejemplo, se responde con un grito o con un golpe; ante una sensación de placer, se responde con un gesto de satisfacción. Esta expresión no es nominal, es emotiva y gesticular.

En segundo lugar está la *expresión analógica*, en este nivel de la expresión se transita desde la mera impresión hacia la articulación signica de su representación. Es decir, aquí los influjos se transforman en imágenes dando de sí la ocasión para la articulación de fonemas. Estas imágenes que han sido producidas por el alma en su interacción con lo dado, son la marca de la diferencia específica entre el mundo del hombre respecto del reino animal, pues como dice Cassirer, “las llamadas imágenes, constituyen las causas que impiden que el animal logre jamás un inicio de desarrollo cultural”⁸. El animal no puede traspasar el cerco de la expresión fisiognómica, debido a que no puede articular una expresión analógica; esto es lo que explica la imposibilidad del animal para iniciar una cultura. El rebase de la expresión orgánica se da mediante la configuración fonética de las imágenes en la expresión analógica. Los primeros balbuceos con sentido, marcan ya una distancia abismal respecto de la anterior expresión, en la que el hombre todavía permanecía atado al reino de la necesidad natural.

En la expresión analógica, el sujeto pretende expresarse mediante alguna suerte de sonido el contenido de la impresión sensible. Es decir, en este tipo de expresión, se transforma la impresión en un signo, ya sea fonético o escrito; este signo deberá ser lo más fiel posible a tal grado de producirse una suerte de hilemorfismo signico; es decir, se pretende la formación de la expresión de un signo que se corresponda con la impresión sensible de lo dado. Esta expresión es analógica precisamente porque cada

⁷ Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, p. 73

⁸ Cassirer, *Antropología...*, pp. 54,55

signo fonético describe un momento exclusivo, desde un ángulo único de algo dado. De esta manera, dice el autor, “el matiz fonético particular producido para cada caso específico [es único]. Así, por ejemplo, en Ewe y en algunas lenguas afines hay adverbios que describen sólo *una* actividad, *un* estado o *un* atributo y que, por consiguiente, sólo pueden estar vinculados a un solo verbo”⁹. Podría decirse que la característica básica de la expresión analógica consiste justamente en que cada impresión sensible es *transformada o expresada* en alguna imagen fonética en particular, siendo que cada expresión realiza la descripción exclusiva de una actividad, de un estado, o un atributo de lo dado, comunica entonces algo precisamente acerca de algo. En la expresión analógica no hay ni puede haber universalidad en la enunciación, cada proposición es absolutamente relativa. Se diría que en esta expresión, el hombre permanece atado al dato inmediato de lo dado, y mediante el lenguaje *empata* la imagen producida por el influjo con un signo. Podría decirse que esta expresión es analógica porque cada cosa tiene que decirse de una manera. No obstante, lo que aquí nos interesa resaltar, por un lado, es que en esta expresión el espíritu ha registrado un considerable avance, pues se encuentra ya en el claro abierto del sentido, y por otro, se ha colocado en la ruta para la configuración de la expresión simbólica.

De esta manera tenemos en tercer lugar la *expresión simbólica*. Ésta constituye la manifestación más elevada del desarrollo del espíritu. Sin embargo, para entender un poco más la naturaleza de esta expresión, consideramos un tanto indispensable mencionar antes dos cosas. En primer lugar, tiene que aludirse o apelarse a la noción de sentido y significado. Debido a que en esta expresión se dirime la distinción entre uno y el otro. Mientras que en segundo término, tiene que subrayarse el juego que se pone en marcha en el lenguaje entre la noción de la identidad óptica y la noción de diferencia.

Comencemos, pues, con las nociones de sentido y el significado. Nuestro autor alemán dice que “el lenguaje [empieza] donde [termina] la relación inmediata con la impresión sensible y el efecto sensible. El sonido aún no es lenguaje mientras carezca del momento significativo junto a la voluntad de ‘significación’”¹⁰. El sentido, propiamente dicho, comienza justamente con el acto de significar; la palabra con sentido significa las cosas. Todo sentido es con-sentido. La articulación de la palabra posee ya de suyo una intención significativa, que vale también decir, una intención comunicativa. El lenguaje comienza cuando la articulación de un sonido adquiere significado. Es decir, cuando posee una intención de significar algún contenido y lo hace digerible, y cuando por éste se comunica un mensaje. Desde luego, esta significación precisa siempre de una suerte de ensayo y error por parte del parafraseante. La articulación de la primera palabra con sentido no pudo adquirir la significación de una vez, tuvo que atravesar por un lento y complejo proceso hasta consolidar una suerte de acuerdo entre los parlantes; es decir, la consolidación del sentido de una palabra tuvo que repetirse hasta el cansancio hasta lograr la consolidación

⁹ Cassirer, *Filosofía de las formas...* I, p. 149

¹⁰ *Ibidem*, p. 147

de su significado dentro de una comunidad. Con la pronunciación de la primera palabra surge ciertamente el sentido; no obstante, la validez de su significación tuvo que llevar mucho tiempo de maduración. Toda palabra posee significado porque se ha articulado en el horizonte del sentido; sin embargo, una palabra no puede poseer cualquier significado. El sentido es el claro abierto sobre el cual discurren las palabras, de hecho, el significado histórico de las palabras se da en el trasfondo del sentido. El sentido no se agota en una palabra, pero éste tampoco puede estar más allá de la palabra. El lenguaje es un sistema en el cual tienen cabida diferentes disposiciones y figuras de las palabras; podría decirse que el significado de una palabra obedece a la manera y al orden de la disposición de cada una de éstas en la secuencia de la oración. El significado de una palabra se encuentra acotado justamente por la ubicación que guarda dentro de un texto.

Así, ingresamos a nuestro segundo punto tocante a la expresión simbólica. El asunto de este camino se cifra en la posibilidad de fijar la identidad de un objeto y la de diferenciarlo respecto de otro y la diferenciación también del agente expresivo. La consolidación del significado de una palabra ha precisado de la repetición, es decir, ha requerido la reiteración del sonido, con el fin de fijar la identidad del objeto significado. Nuestro autor dice, “la meta de la repetición [de la palabra] es la identidad; [no obstante] la meta de la designación lingüística reside en la diferencia”¹¹. La expresión simbólica se aposta enseguida de la expresión analógica precisamente porque en este tercer modo de expresión no se pretende la articulación de un signo exclusivamente para una singularidad, por el contrario, se pretende la factura de una síntesis a través de las múltiples especificidades de cada singularidad. Por esto puede afirmarse que en la expresión simbólica se lleva a cabo una síntesis ‘significativa’. El autor dice, “la síntesis que se lleva a cabo en la designación [expresión simbólica] solo puede efectuarse como síntesis de lo *diverso*, no de lo igual o semejante”¹². Curiosamente, en la expresión analógica, la designación sigue siendo la cosa designada; ya que al significarla de un modo particular se hipostasian —signo y cosa— entre sí. No obstante, en la expresión simbólica, al ser una síntesis de lo diverso, adquiere una modalidad universal, por lo tanto, se torna menos significativa, pues no significa una cosa, sino pretende significar una totalidad, y en contraste se torna más simbólica, es decir, se torna más una creación del espíritu. En esta última expresión, por contraste de la expresión fisiognómica, no existe una sobrepresencia de lo ajeno, sino del espíritu. Es decir, aquí prevalece más la arquitectura simbólica del espíritu sobre lo ajeno. Ya que en ésta el espíritu se desenvuelve en el claro de los productos de su propia actividad. El contenido de la expresión simbólica es enteramente una creación del espíritu; y por esto el autor dice que en ésta el espíritu, encontrándose en su ambiente propio, expresa su nivel de desarrollo más alto; pues por ésta el espíritu alcanza el nivel más elevado de su despliegue.

De esto último, a propósito de la expresión simbólica, se deriva otra característica concerniente al lenguaje, a saber, esta expresión permite la

¹¹ *Ibidem*, p. 147

¹² *Ibidem*, p. 147

distinción y la mismidad de lo que es. Es decir, permite la identidad (léase rostro, especificidad o aspecto) de lo que es, al tiempo que da ocasión para fincar la diferencia entre la capacidad lógica del significar, y aquello que el logos nombra cuando significa. En la expresión simbólica, el logos, al nombrar, reúne lo diverso al tiempo que se distingue de lo nombrado. El autor dice, “aquí se encuentra el principio de aquella función universal de separación y vinculación del pensamiento”¹³. En la expresión simbólica, el lenguaje se constituye en un órgano cada vez más sofisticado, cada vez más diferenciado. Por esto aquí el logos puede articular todo un mundo de sentido sin la irrestricta necesidad de partir de datos sensibles, tal como sucede en la lógica pura o la matemática.

Esta secuencia de la expresión, lejos de desarticular la unidad del lenguaje, propicia más bien la visión unitaria de su sistema. En torno a esto Cassirer nos dice que se debe concebir “el lenguaje como un todo y a través del cual [de este proceso] todas sus partes se mantienen unidas, desde la expresión sensible más elemental hasta la expresión espiritual más elevada. Y no sólo en el lenguaje fonético formado y articulado sino ya la más simple expresión mímica acerca de un proceso interno muestra esta trabazón indisoluble”¹⁴. Esta unidad se explica justamente porque la estructura posterior deviene sólo propiciada por la anterior; así, la expresión analógica, por ejemplo, deviene a partir de la expresión mímica, y a su vez la expresión simbólica viene a ser posible sólo por la expresión analógica. La articulación de esta organización entre las formas del lenguaje permite explicar la unidad del mismo.

Por otra parte, mediante la expresión del verbo, reluce al mismo tiempo la naturaleza apofántica del logos. Esta es otra peculiaridad preeminente de la naturaleza del lenguaje en Cassirer. Podría decirse que la apófansis como cualidad del logos, se encuentra diseminada en todo el trayecto del devenir del espíritu. El logos, mediante la expresión, aspira a transitar de la mera indicación a la apófansis. Desde la expresión mímica hasta la expresión simbólica, el logos retiene la insigne función de mostrar lo que aparece. En torno a esto el autor nos dice, “podría decirse que frente al extremo sensible de la mera ‘indicación’ se encuentra otro extremo lógico de la ‘demostración’”. Desde el simple mostrar, mediante el cual algo absolutamente singular es designado, el camino conduce a una determinación progresiva más general: la función inicial meramente déctica se convierte en la función de la ‘apodexis’”¹⁵. Un simple ademán realizado con el dedo, en una expresión mímica, señalando hacia el crepúsculo, o bien, la demostración de un cálculo matemático; poseen en común, aunque a un nivel diferente, la puesta en marcha de la apófansis del logos. Apófansis, es el acto mediante el cual se presenta algo a alguien, es decir, en la apófansis, alguien presenta, ya sea mediante un ademán o mediante un símbolo verbal, algo a alguien otro. En torno a esto, Heidegger nos dice que esta “función del λόγος como ἀπόφανσις consiste en el permitir ver algo

¹³ *Ibidem*, p. 29

¹⁴ *Ibidem*, p. 134

¹⁵ *Ibidem*, p. 138

mostrándolo. [Es decir], hacer patente aquello de que “se habla” en el habla”¹⁶.

Por otra parte, mediante la apófansis del lenguaje el hombre ingresa a un mundo común, en el cual, la íntima subjetividad, otrora intransferible, puede exteriorizarse mediante el lenguaje. El autor de la *Filosofía de las formas simbólicas* dice que “podemos afirmar, por tanto, que el lenguaje es el primer ‘universo común’ en que penetra el individuo y que sólo por mediación de él [el lenguaje] logra adquirir la visión de una realidad objetiva”¹⁷. Esto es, la objetividad de lo dado se alcanza sólo mediante un acto verbal.

El autor agrega:

El lenguaje pugna constantemente por ampliar y, finalmente, por romper el círculo de la expresión [fisiognómica]. Hace una verdadera virtud de la necesaria ambigüedad del signo fonético. Porque justamente esta ambigüedad no permite que el signo siga siendo un mero signo individual; justamente es esa ambigüedad la que compele al espíritu a dar el paso decisivo que va de la función concreta del “designar” a la función general y universalmente válida de la “significación”. *En esta función el lenguaje sale de la envoltura sensible en que hasta ahora aparecía*¹⁸.

Finalmente, cabe subrayar que el lenguaje en Cassirer constituye propiamente el ojo del espíritu. El sujeto hace visible lo ajeno de un modo comunal sólo mediante el lenguaje; y a su vez, mediante el lenguaje el individuo puede aprehender lo que, por la expresión, el otro muestra; haciendo de ésta una realidad eidética común y objetiva. En este sentido, el lenguaje es el intermediario entre los individuos, y es el intermediario también entre éstos y la naturaleza. Cassirer dice: “el lenguaje es por doquier intermediario; primeramente entre la naturaleza [y el individuo], luego entre uno y otro individuos”¹⁹. El lenguaje posee por doquier la función mediadora en varios horizontes, tales como por ejemplo, entre el hombre y la naturaleza, entre los mismos hombres, o bien entre el pre-lenguaje de la expresión mimética y el post-lenguaje de la abstracción científica.

b) *Ontología y epistemología de la expresión en la óptica de Eduardo Nicol*

La tematización que realiza Eduardo Nicol en torno a la expresión posee una riqueza y un rango de mucho mayor alcance respecto al facturado por el maestro de Marburgo. La expresión, en el pensamiento del autor catalán,

¹⁶ Heidegger, *El ser y el tiempo*, §7, p. 43

¹⁷ Cassirer, *Ciencias de la cultura*, p. 28

¹⁸ Cassirer, *Filosofía de las formas I*, p. 157, (el subrayado es nuestro).

¹⁹ *Ibidem*, p. 109

no se encuentra constreñida exclusivamente a la función lingüística; muy por el contrario, es pre y post-lingüística. La expresión va a concebirse ahora como la base para una nueva idea del hombre y del conocimiento.

Cabe mencionar que la expresión en Nicol posee dos peculiaridades de gran relevancia, no sólo para el sistema del catalán, sino aun más para la filosofía moderna en general, pues la metafísica de nuestro autor, versando precisamente en torno a la expresión, se propone la instauración de un nuevo fundamento como punto de partida para el conocimiento. La expresión entonces va a poseer, en primera instancia, una acepción ontológica y, en segundo lugar, una acepción epistemológica. La imbricación de estas dos connotaciones van a dar pie, por un lado, a la formulación de una nueva ontología, mientras que por otro, van a dar ocasión a una nueva idea del conocimiento.

El interés y la preocupación por el tema de la expresión en Eduardo Nicol, sin duda, ha sido propiciada por la lectura de la obra de Cassirer. Esta aseveración puede corroborarse cuando hacia 1972, el autor menciona, casi a manera de confesión lo siguiente: “Mi predilección por él [por Cassirer], movida por una oscura afinidad, se adelantó mucho al conocimiento personal. Hace más de cuarenta años, cuando todavía era estudiante y ya me rondaba en la cabeza el tema de la expresión, formé el propósito de trabajar bajo su dirección”²⁰; desde luego, este propósito de Nicol por trabajar bajo la tutoría de Cassirer no sucedió, pues las circunstancias que envolvieron a ambos en ese entonces fue muy adversa. Con la llegada de Hitler al poder en Alemania el autor de *El mito del estado* tuvo que emigrar a Inglaterra y posteriormente a los Estados Unidos; así también, con el triunfo de la dictadura en España, Nicol tuvo que emigrar a México hacia 1939; ocasionando la postergación de su encuentro.

No obstante, resulta evidente el interés y la atención que el autor catalán muestra desde muy temprana hora por la fenomenología de la expresión. En 1941, cuando se publica su *Psicología de las situaciones vitales*, se registra ya una exploración rigurosa por parte de éste en torno a la naturaleza de la expresión. Uno de los objetivos que se enarbolan en esta primera obra consiste precisamente en mostrar que “una teoría psicológica de las situaciones vitales conduce necesariamente a una teoría de la expresión”²¹. Esto quiere decir que si bien por un lado, la atención por la expresión en el autor catalán, le viene propiciada por la obra de Cassirer, también resulta cierto, por otra parte, que semejante tematización le sale al paso a propósito de la reflexión en torno a las ‘situaciones vitales’. A través de éstas Nicol trataba de encontrar una suerte de estructura universal permanente desde donde pudiera explicarse la conducta del hombre.

En este sentido, el autor mexicanocatalán afirma que el hombre se desenvuelve en todo momento entre situaciones vitales. El hombre nunca puede sustraerse a esta condición: “en realidad —dice Nicol— ser humano alguno puede dejar de encontrarse en situación vital”²². La situación vital es una constante en la vida de cada uno, precisamente porque cada sujeto se

²⁰ Nicol, *Las ideas y los días*, p. 423

²¹ Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, p. 162

²² Nicol, *La idea del hombre*, p. 123

desarrolla a través de múltiples relaciones vitales. El estar del hombre es ante todo una estancia vital en el mundo porque es un estar cualificado, es decir, no es nunca una estancia indiferente. Sólo los elementos naturales pueden estar de un modo indiferente frente a su entorno precisamente porque carecen de sentido. Un árbol por ejemplo no le importa en absoluto que se encuentre plantado en el patio de una escuela o que dé frutos amargos. Poseer sentido, en Nicol, significa poseer más de un sentido; las cosas son como son y no poseen alternativa. Por contraste de esto, el hombre es un obrero incansable, quien posee la consigna de edificarse a sí y su mundo permanentemente; esta edificación no está prescrita *a priori*, sino que tiene que irse sorteando en varias direcciones posibles en el horizonte de un espacio y de un tiempo vital. Es decir, el espacio y el tiempo del hombre son vitales precisamente porque son una construcción del mismo hombre; éstos no le han sido dados por los dioses ni por la naturaleza. El hombre tiene que irlos forjando de acuerdo a las condiciones de su existencia. Los va forjando en cada situación conforme a su disposición y su capacidad. Un campesino, por ejemplo, sabe en qué época del año se debe preparar la tierra para la labranza, sabe cuando se debe recoger la cosecha, de tal suerte que éste organiza su tiempo conforme a las estaciones de la agricultura. La situación vital habla de un espacio y un tiempo cualificados, pues estar en situación vital no es otra cosa sino poseer la experiencia de estar en interrelación consigo y con lo ajeno. La situación vital precisa la atención y el cuidado por parte del sujeto. Por esto el autor afirma: “La situación es mi situación *frente* a todo esto. Sin todo esto no habría situación; pero sin alguien que viviera *en, frente a*, con todo esto, tampoco habría situación vital”²³. En base a esto puede afirmarse que la situación vital precisa de dos elementos constitutivos: el sujeto —quien posee la experiencia de su ser relacional— y aquello a lo que éste se encuentra referido. Sin embargo, cabe señalar que existen diferentes maneras de estar en relación vital; digamos que el hombre posee diferentes maneras de relacionarse con su entorno.

El hallazgo filosófico de las ‘situaciones vitales’ permite a Nicol confeccionar una consideración antropológica de alta alcurnia, pues justamente por éstas, éste descubre que el hombre siempre hállase en alguna situación vital. La situación vital es una constante antropológica, pues el hombre, cualquiera que sea, se encuentra relacionándose vitalmente con los otros y con lo otro. Mediante esta noción de situación vital se pueden “establecer —dice Nicol— las formas constantes de integración del sujeto en su ámbito vital..., válidas para cualquier individuo en cualquier lugar y tiempo”²⁴.

El hombre siempre se encuentra en el centro de una interacción, y por doquier se descubre en el centro de una relación que avanza por diferentes direcciones. Podría decirse que se existe en situación vital justamente porque el hombre se concibe en cada circunstancia como el centro de una compleja red de relaciones, las cuales ciertamente no se agotan en el ser particular de cada uno, no obstante, en cada momento

²³ Nicol, *Psicología de las situaciones...*, p. 107

²⁴ Nicol, *Crítica de la razón simbólica*, p. 77

reiteran la naturaleza de mi ser nodal, pues al pasar por mí, lo que es, se reúne en mí, marcando la especificidad ontológica propia. Y precisamente en torno a esto el autor afirma: “El hombre puede relacionarse consigo mismo, con el prójimo, con la naturaleza y con la divinidad”²⁵. Es decir, el hombre siempre se encuentra relacionado con estos tres extremos, a saber: el otro, la naturaleza y la divinidad. No obstante, la manera o el grado de relacionarse con alguno de estos extremos en cada caso es diferente. Y justamente esta manera de relacionarse que tiene cada uno con estos extremos es lo que permite la singularidad de cada uno. Es decir, la manera que tiene cada cual de entablar relación con la naturaleza, la divinidad y el otro, es lo que vuelve único a cada sujeto. Por esto, junto con el autor, decimos que el puesto del hombre en el cosmos no se le ha dado de una vez, no se lo han asignado los dioses, ni la naturaleza, sino que cada uno lo tiene que ir buscando en función de las situaciones y relaciones vitales por las que va atravesando en la vida. Cada hombre se singulariza en el claro de esta permanente estructura relacional.

Consideramos que la radiografía de la noción de las ‘relaciones vitales’ en sí misma es sumamente prolija, y como muestra de esto cabe mencionar que al autor esta consideración le ha abierto el camino de acceso hacia la fenomenología de la expresión. Y si bien por una parte, ante la óptica de visión de Nicol, el hecho de las relaciones vitales constituye un dato, no obstante, por otra parte la noción misma de relación vital no logra explicar la razón por la cual el hombre tiene necesariamente que existir relacionándose con el otro y con lo otro.

Es justamente a partir de esto que el autor de la *Metafísica de la expresión* se propone un camino a través del cual se pueda explicar no sólo la naturaleza relacional del hombre, sino además que explique también la idea del hombre como ser lingüístico, noción que Cassirer no pudo explicar. Para Nicol “Cassirer propuso un sistema de leyes de formación y evolución histórica de las diversas formas de expresión simbólica; pero la razón última del ser de la expresión no pudo darla”²⁶. Para el autor catalán, Cassirer ha partido del dato de la evolución genética de las formas simbólicas de expresión y ha realizado una explicación del sistema de las formas simbólicas de expresión, pero no ha explicado la razón por la cual el hombre se expresa. Esta es una tarea que el maestro de Marburgo ha dejado pendiente y ahora Nicol asume como propia. Y para dar respuesta a semejante problema resultaba indispensable arrancar desde otro punto de partida.

Ahora bien, partiendo del dato de la ‘relación vital’ entre el hombre y el otro, el autor catalán se pregunta: ¿de qué manera el sujeto traba relación con sus semejantes?, ¿cómo es posible la comunidad de la razón (la comunidad entre los hombres)? En alguna parte de su obra el autor afirma que el hombre no ha nacido en solitario, sino que ha tenido que nacer conjuntamente: “un hombre —dice Nicol— habló a otro hombre. Ahí nacieron los dos: no podía nacer uno solo”²⁷. Decir “yo” no es afirmar un

²⁵ Nicol, *La idea del hombre*, nueva versión, p. 29

²⁶ Nicol, *Metafísica de la expresión*, nueva versión, p.33

²⁷ Nicol, “Lenguaje, conocimiento y realidad” en, *Revista Athropos*, Extraordinarios 3, p. 169

singular inconexo, sino afirmar el nexo que existe entre yo y el tú. En este sentido, el autor afirmará que el sujeto traba relación con sus semejantes sólo por la *expresión*, es decir, “por [la expresión] entramos en relación vital con los demás”²⁸. La noción de relación vital ya supone cierta intencionalidad hacia el otro; no obstante, dicha intencionalidad se consume precisamente en la expresión. Es decir, por la expresión cada uno rompe su ostracismo y entra finalmente en relación con los demás. La expresión no sólo supone la intencionalidad, sino que trastoca el ser del hombre volviéndolo un ser expuesto a los otros en lo abierto de la comunidad de la razón.

La razón de la expresión obedece precisamente a una razón ontológica; esta razón ontológica mentada define la esencia del hombre, y desde ésta también se podrán explicar factores como la libertad y la historicidad de este último. Nicol dirá que la insuficiencia no es un factor periférico, sino constitutivo esencial del ser del hombre. Así, la insuficiencia ontológica vendrá a constituir la condición de posibilidad para la expresión. Es decir, el hombre vendrá a constituirse en el ser que propiamente se expresa, en virtud de que es un ser ontológicamente insuficiente. La razón del ser de la expresión reposa en un soporte ontológico, el cual se entiende precisamente como la insuficiencia ontológica del ser del hombre. En torno a esto el autor afirma: “La existencia trae consigo la insuficiencia, y el deseo de ser y de expresar. *El hombre expresa porque tiene que morir...*, la expresión misma [es] consecuencia de esa mermada condición ontológica del hombre”²⁹. Esto es, sólo un ser que existe y se concibe como insuficiente es capaz de expresión. La razón final de la expresión reposa en esta insuficiencia ontológica, no obstante, la expresión también posee una función de corte ontológico que va estar enderezada siempre hacia el otro.

Se diría que sólo un ser que es insuficiente en sí, o más bien por cuanto que es insuficiente, es que puede ser libre e histórico. Sólo es libre aquel ser que busca paliar esta su condición menguada mediante el despliegue de su ser. La libertad es la libertad de hacer, y esta libertad reposa también en este sustento ontológico, el cual puede traducirse como la libertad de expresión. Desde luego, esta libertad es de corte ontológico, y no precisamente ético, pues hay que reconocer que si bien todo hombre está obligado al despliegue de su ser, también resulta cierto que existen diferentes manera de expresarse. La irresponsabilidad o el vicio son posibilidades del ser del hombre, no obstante, constituyen una manera de expresar el ser. La historia es la forma del tiempo de la libertad, sólo puede tener historia un ser que es ontológicamente libre; por esto decimos que la historia en cierta forma es la historia de la expresión.

Para Nicol, a diferencia de Cassirer, la expresión es un constitutivo propio del hombre. “En términos estrictos, sólo tiene expresión el hombre. [Ya que] ningún otro ser que el hombre está en situación y por tanto ningún otro es propiamente expresivo”³⁰. El animal no se expresa, es el hombre quien mediante cierta analogía interpreta las manifestaciones orgánicas de

²⁸ Nicol, *La vocación humana*, p. 30

²⁹ Nicol, *Metafísica...*, nueva versión, p.17

³⁰ Nicol, *Psicología...*, pp. 148, 149

los animales o la naturaleza vegetal. Desde el punto de vista del autor de la *Crítica de la razón simbólica*, y a diferencia del pensamiento del maestro de Marburgo, el hombre no comparte con el animal ningún peldaño de la expresión, sino que el hombre ahora es el único ser de la expresión. En la expresión ciertamente hay modalidades, como la expresión fonética o la escrita, o la expresión mímica, pero no hay niveles: todas manifiestan el ser del hombre. Pues sólo el hombre expresa, y aún más, todo en el hombre es por entero expresión: “La expresión es movimiento, y todo movimiento, en el hombre, es expresivo”³¹. Este último hallazgo es de capital importancia en el horizonte de la antropología filosófica, pues a partir de éste, el autor catalán va a ensanchar la idea del hombre ahora entendida como ser de la expresión. Cabe mencionar que mediante esta idea Nicol logra reunir magistralmente todas las ideas, habidas y por haber, en torno del hombre. El hombre, cualquiera que sea su definición antropológica, es ante todo el ser de la expresión. Es decir, en cada definición del hombre se recoge alguna faceta de la expresión del hombre, por esto cabe mencionar que todas las definiciones del hombre tienen razón, pero ninguna puede estar completa, o sea, ninguna puede ser final.

Pero el hombre es el ser de la expresión no porque pueda hablar, sino ante todo porque posee una naturaleza contingente, la cual requiere cierta atención y cuidado por parte de uno mismo. Es decir, el hombre para ser necesariamente tiene que expresar, o viceversa, tiene que expresar para ser. Porque sólo a través de la expresión es que el hombre se va desenvolviendo por el mundo. El hombre es el único ser que está obligado a actuar, es decir, es el único ser que posee actos; y actuar, en rigor, es expresarse. En este sentido, el despliegue de las posibilidades de cada uno se da en el horizonte de la libertad mediante la expresión. Cada hombre comulga con lo ajeno y con los otros a través de la expresión. Desde luego, lo ajeno no se expresa porque no posee sentido; es decir, lo ajeno no lleva en sí una pretensión comunicativa precisamente porque no posee sentido. La expresión posee contenido, forma y sentido. Toda expresión, de suyo, posee sentido y una intención comunicativa³², es decir, el sentido expresivo de la vida humana se llama comprensión, pues se encuentra enderezado hacia los otros. No hay comprensión de lo natural, las cosas son ahí, no se comprenden precisamente porque no poseen una intencionalidad significativa. El hombre, por el contrario, por antonomasia es ambiguo, por tal motivo requiere una atención y una comprensión interpretativa.

No obstante, la razón por la cual el hombre no comparte con el animal el modo de ser de la expresión consiste fundamentalmente en que mediante la expresión el hombre intenta paliar su mengua ontológica. Es decir, sólo mediante la expresión es como el hombre intenta remediar su insuficiencia. Esto es, la expresión posee un dejo estrictamente ontológico. El sentido ontológico de la expresión consiste justamente en esto, a saber, en que “el ser humano tiene, pues, el afán constitutivo de formar un solo ser, entero y cabal, con el ser ajeno”³³. La expresión tiene como sentido

³¹ *Ibidem*, p. 21

³² *Ibidem*, p. 149

³³ Nicol, *Metafísica...*, nv, p. 17

último la integración del ser propio con el ser, igualmente expresivo, del otro a quien reconozco como mi semejante. En la expresión, mi ser personal se encuentra expuesto, y al mismo tiempo reclama el mismo gesto por parte del otro. Esto es, en la expresión mi ser se encuentra donándose al otro, y al mismo tiempo exige la donación por parte del otro. La expresión no es un camino que va de lo interno a lo externo, como si se tratara de exteriorizar lo soterrado del ser; no, sino más bien, un camino que va de un yo hacia un tú, y viceversa. En torno a esto el autor afirma: “La expresión es un modo de darse, el cual invita a la respuesta y solicita la entrega ajena”³⁴; no obstante, la entrega ajena es otra expresión, la cual al facturarse no sólo requiere el concurso del otro, sino que más bien lo presupone y lo contiene.

El autor dice, “existir es expresarse, y expresarse es *ser en otros*, entrar en comunicación y diálogo con otros”³⁵. La idea del hombre en Nicol como ser de la expresión, ha trastocado al hombre hacia una apertura de corte ontológico, es decir, el ser del hombre se ha abierto, pero no para ser uno al lado del otro, sino para constituir una auténtica comunidad ontológica, en donde cada uno se encuentra entrelazado ontológicamente con el otro: esto es el fundamento de la comunidad de la razón. Pues existir significa expresarse, y expresarse es ser en el otro. Esto es una integración del hombre con el hombre. Y precisamente por causa de este ensamble ontológico, el autor afirma que en el horizonte de la expresión el hombre puede entenderse sin más como *símbolo del hombre*; es decir, el otro se entiende no como un ser ajeno, sino una parte similar con la cual se puede formar una unidad. El otro tiene la disposición natural de ser parte del ser propio.

Ahora bien, en cierta manera podría decirse que el nexo entre los hombres se da precisamente a través de la expresión. Y en efecto así es. Pues la comunidad de la razón puede entenderse como un diálogo infinito, en donde interactúan unos y otros. Sin embargo, ahora que hablamos de un tránsito de la noción de ‘relación’ hacia la noción de ‘integración’ o ‘complementación’ a propósito de la idea del hombre como símbolo de sí, es justo decir que la puesta en marcha de la expresión no se trata de una *intermediación*, sino de una comunicación y reconocimiento directo de la otredad. En este sentido, Nicol agrega, “la expresión no es mediadora, sino inmediatamente comunicadora del ser”³⁶. El reconocimiento del otro es inmediato y sin intermediarios, es decir, cada cual se reconoce en el otro inmediatamente cuando se encuentra postrado frente a su semejante, su presencia significa, aún cuando nada se sepa acerca de su nombre. El hombre es símbolo del hombre porque el otro representa una posibilidad de mi ser.

En consecuencia, se diría que cada hombre se complementa ontológicamente con el ser del otro justamente porque el ser de cada cual se encuentra a flor de piel. Esto es, la idea del hombre como símbolo, o complemento, reposa sobre el hecho de que el ser de éste se encuentre ya expuesto a flor de piel. Nicol dice: “El hombre es el único ser del universo

³⁴ *Ibidem*, p. 18

³⁵ Nicol, *La vocación humana*, p. 27

³⁶ Nicol, *Metafísica...*, nv, p. 39

frente al cual no sólo tenemos la intuición inmediata de una existencia real; su mera presencia nos revela ya su forma de ser. El hombre lleva las categorías de su ser a flor de piel³⁷. El conocimiento del ser del otro es inmediato; por contraste a esto, el conocimiento de lo ajeno precisa de una exploración sostenida para acceder a la esencia de lo dado.

Sin embargo, el conocimiento de lo ajeno también inicia en la expresión; esto no quiere decir que lo ajeno posea expresión, sino más bien, el conocimiento del ser se inicia sin más mediante un acto expresivo. Esto puede entenderse por el hecho de que en el fenómeno de la expresión se patentizan simultáneamente, por así decirlo, dos formas del ser, a saber, por un lado, el ser quien se expresa (el sujeto), y por otro, el ser al cual alude la expresión (objeto). En torno a esto el autor afirma: “[en la expresión están presentes] el ser que habla y el ser de que se habla”³⁸. La expresión es un fenómeno por el cual se patentizan simultáneamente el ser que habla, es decir, el ser que se expresa, y el ser acerca del cual se habla. Podría decirse que por la expresión se lleva a cabo la reunión ontológica entre lo propio y lo ajeno, en el entendido de que por ésta los parlantes quedan entrelazados ontológicamente, y también, mediante ésta, el ser lógico (el hombre) se reúne con lo ajeno, confiriendo unidad ontológica al Ser. Mediante la expresión, el logos reúne lo dispar y al mismo tiempo se distingue, es decir, reúne lo que nombra, y al nombrarlo, se diferencia de lo nombrado.

Finalmente, queremos enfatizar brevemente otro aspecto concerniente a la expresión, y decimos enfatizar brevemente, porque la tematización de ésta y sus consecuencias metafísicas en Nicol, poseen una envergadura que sobrepasa con mucho las dimensiones del esbozo aquí realizado. Y para muestra ahí está, por ejemplo, el tema de la gestión de la primera evidencia, la objetivación del conocimiento, la reforma del método, los principios de la ciencia, la estructura y sentido de la verdad, el camino para la factura de una nueva ética, etc., los cuales tienen que ver directamente con la expresión y que aquí se ha dejado de lado. El último aspecto que queremos mencionar se refiere a la objetivación del conocimiento. La objetivación se da mediante la expresión; esto último nos habla de una nueva imagen del conocimiento, en la cual ya no se encuentra involucrado un sujeto en solitario frente al objeto, sino más bien, se trata de dos sujetos versando acerca de un objeto. El reconocimiento recíproco del ser mentado confiere independencia al objeto, es decir, mediante el reconocimiento del objeto se confiere finalmente objetividad al conocimiento. En torno a esto el autor afirma: “pues es un hecho que la objetividad no se consigue en una relación gnoseológica del sujeto con el objeto. *La objetivación trasciende la esfera subjetiva individual: objetivar es manifestar o hacer patente un ser, en su realidad propia, independiente*”³⁹. La objetivación se logra únicamente por la palabra, lo cual quiere decir que por ésta el ente mentado adquiere, al fin, realidad propia e independiente, la *expresión* lo constituye finalmente en “objeto”.

³⁷ *Ibidem*, p. 119

³⁸ *Ibidem*, p. 28

³⁹ Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 79

Así, de esta manera tenemos que el autor catalán sienta las bases de una nueva ruta para el porvenir de la filosofía, fundada precisamente en la expresión, por ello éste afirma: “En el programa de renovación de la ciencia primera tenía que figurar ante todo el restablecimiento de la evidencia del ser. Dicha ciencia puede denominarse metafísica de la *expresión* porque revela que esa evidencia, que es inmediata y común, se obtiene precisamente en un acto expresivo o comunicativo”⁴⁰. En suma, la *metafísica de la expresión* puede entenderse como una ontología del hombre y al mismo tiempo como un intento por fundar de nueva cuenta todo el edificio del conocimiento, desde una filosofía primera, que reconoce en la expresión su punto de partida.

BIBLIOGRAFÍA

- CASSIRER, Ernst, *Las ciencias de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- , *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- , *La Filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- , *El mito del estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- , *Filosofía de las formas simbólicas*, I (el lenguaje), México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- , *Filosofía de las formas simbólicas*, II (el pensamiento mítico), México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- , *Filosofía de las formas simbólicas*, III (fenomenología del reconocimiento), México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- , *Lenguaje y mito*, BS. As. Nueva Visión, 1973.
- , *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- GARAGALZA, Luis, *Hermenéutica del lenguaje en Ernst Cassirer*, Universidad de Deusto, Departamento de publicaciones, 1989.
- NICOL, Eduardo, *Psicología de la situaciones vitales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- *La idea del hombre*, (versión facsimilar de la primera edición de 1946), México, Editorial Herder, 2004.
- *La idea del hombre*, nueva versión, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- *La vocación humana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.
- *Metafísica de la expresión*, México, Fondo de Cultura Económica, primera edición, 1957.
- *Metafísica de la expresión*, nueva versión, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

⁴⁰ Nicol, *Metafísica...*, nv, p. 122

- *Los principios de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- *El porvenir de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- *La reforma de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- *La agonía de Proteo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- *Formas de hablar sublimes, Poesía y Filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- *Ideas de vario linaje*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- *Las ideas y los días, artículos e inéditos 1939-1989*, México, Ed. Afinita, 2007.
- “Lenguaje, conocimiento y realidad” en, *Anthropos*, Extraordinarios 3. Barcelona, 1998.
- P. A. Schilpp (ed), *The philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of Living Philosophers, Evanston, 1959.
- RADFORD, Luis, “Del símbolo y su objeto: reflexiones en torno a la teoría de la conceptualización de Cassirer” en, México, *Revista Latinoamericana de Investigación en matemáticas*. ISSN 1665-2436, 2004.