

## HACIA LA HERMENÉUTICA: EL *ARS CRITICA* DE JOHANNES CLERICUS

Fernando Romo Feito  
UNIVERSIDADE DE VIGO

**Resumen:** En este artículo pretendo exponer el *Ars Critica* (Amsterdam, 1697) de Johannes Clericus (Jean Leclerc), obra que anuncia algunos rasgos de la posterior hermenéutica de Schleiermacher, fundador de la hermenéutica moderna. El libro de Clericus se detiene en los lazos entre hermenéutica y crítica textual y en el análisis de palabras.

**Resumo:** Neste artigo pretendo expor o *Ars Critica* (Amsterdam, 1697) de Johannes Clericus (Jean Leclerc), obra que anuncia alguns rasgos da posterior hermenéutica de Schleiermacher, fundador da hermenéutica moderna. O libro de Clericus detense nos lazos entre hermenéutica e crítica textual e na análise de palabras.

**Abstract:** In this essay I try to expose the *Ars Critica* (Amsterdam 1697), by Johannes Clericus (Jean Leclerc), a work that announces some features of later hermeneutics of Schleiermacher, the founder of modern hermeneutics. The book by Clericus emphasize the links between hermeneutics and textual critics, and the analysis of the words.

La madurez de una disciplina se manifiesta en la conciencia que tiene de sí misma, que es inseparable del esfuerzo invertido en la construcción de su propia historia. La proliferación de disciplinas lingüísticas y literarias que reclaman cada una como el bien más preciado su propia autonomía, y esto tanto a efectos científicos como políticos, administrativos, y profesionales, amenaza con el olvido, sencillamente, de qué es y de dónde proviene la filología, de la que aquellas son modulaciones. Pues, al fin, hay una raíz común en un arte de leer y seleccionar contextos, arte que ha variado en el tiempo. Y esa conciencia no está de más para encarar los retos del presente.

Se suele considerar a Friedrich August Wolf el padre de la moderna filología (Gusdorf, 1988: 105), por su anuncio en 1785 de una *Encyclopaedia philologica*. La hermenéutica, inseparable de ésta desde sus orígenes, alcanzó la madurez con Friedrich Ernst Schleiermacher, y la articulación en el marco filológico con su discípulo Augustus Boeckh. Pues Boeckh dividió la enciclopedia filológica en una parte formal, integrada por crítica y hermenéutica, y otra material, que abarcaría el conocimiento de los autores y su mundo. En otras palabras, un arte de editar los textos e interpretarlos, actividades ambas que se presuponen mutuamente,

y una historia de la literatura y el mundo que la produce (no se olvide que es la filología clásica, siempre en relación con la bíblica, el modelo). Bastará con recordar la crisis del modelo positivista de la historia, de la que surge hacia 1915 la actual teoría de la literatura, a su vez también hoy en crisis, para obtener el cuadro completo de los estudios literarios.<sup>1</sup>

Pues bien, el origen remoto de tal despliegue remonta a la Alejandría helenística y conoce un momento esplendoroso en el *Quattrocento* italiano y la Reforma luterana. Ahora bien, es como si a la hora de rastrear los fundamentos de lo actual, nos preocupase mucho más el Renacimiento —de un lado, los humanistas, de otro, el mundo de la Reforma— y el Romanticismo, sobre todo de Jena, que el período intermedio. No faltan estudios acerca de la hermenéutica de la Ilustración, pero que ven en los autores sólo una preparación para lo que representa Schleiermacher. De hecho, el *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza (1670) es el único título del s. XVII que merece cierta atención en la *Historia de la hermenéutica* de Maurizio Ferraris (1988); en la de Gusdorf (1988), poco más o menos lo mismo. Y es que uno y otro recurren a síntesis previas, y a veces ya de muchos años. Pero si se acerca uno a las obras de esos nombres que esperan en las menciones genéricas de las obras de conjunto, puede llevarse no pocas sorpresas. No es que vayan a alterar en lo esencial el esquema histórico, pero tal vez sí en el pormenor; y acaso, al ofrecer en esbozo el germen de algunos problemas, contengan suficientes reflexiones de interés para hacerlo vivir. Tal es el caso de la *Joannis Clerici ars critica, in qua ad studia linguarum latinae, graecae, & hebraicae via munitur; veterumque emendandorum, & spuriorum scriptorum a genuinis dignoscendorum ratio traditur. Volumen Primum. Amstelaedami, apud Georgium Gallet, MDCXCVII.*<sup>2</sup>

Poco es posible averiguar sobre la vida de Jean Le Clerc (1657-1736), Johannes Clericus, como él se firma, suizo de nación, teólogo y biblista, que se estableció en Amsterdam, donde formó parte de la corriente de los Remonstratenses, entre cuyos amigos se

<sup>1</sup> Puesto que la literatura comparada es también en principio consecuencia de la crisis de la historia de las literaturas nacionales, y los estudios lingüísticos, al menos en su vertiente diacrónica, se desarrollaron para el estudio de los autores.

<sup>2</sup> He consultado el ejemplar de la *Biblioteca Nazionale* de Florencia. No parece que nunca se llegase a editar el segundo volumen que promete el título.

contaría al mismísimo Spinoza. Se trataba de una corriente de calvinismo moderado y no dogmático<sup>3</sup> (no asumía la doctrina de la predestinación tan radicalmente como el fundador, Calvino) fundada por Jacobus Arminius (1560-1609). Perseguidos entre 1618 y 1625 por Mauricio de Nassau, estatúder de Holanda desde 1584, a su muerte en 1625 se les toleró y en 1795 se les reconoció como iglesia independiente. Las enciclopedias recuerdan de Clericus su *Bibliothèque universelle et historique* (1686—93), la *Bibliothèque choisie* (1703-13), y la *Bibliothèque ancienne et moderne* (1714-27). Ferraris (1988: 26) —porque en GUSDORF no hay ni mención— recuerda el *Ars critica*, cuya edición sitúa en Nuremberg y en 1697, probable errata por citarlo a continuación del *De arte critica* de Schoppe (Scioppius), ésta sí de Nuremberg. Desde luego, el ejemplar que hemos podido consultar se editó en Amsterdam, lo que es congruente con la trayectoria holandesa de su autor. Para Ferraris (1988: 25-26) hay que enmarcarlo en la propagación de la filología del humanismo por Europa, y en particular en los países de la Reforma, para cuya pretensión de fundar íntegramente la teología dogmática en la Biblia, la hermenéutica junto con la exégesis, de cuya reflexión acabaría por surgir la hermenéutica en sentido moderno, eran centrales. Comoquiera que sea, el *Ars critica* de Clericus es una obra muy interesante que merece se la rescate del olvido.

Lo primero digno de comentario es el título. Para Ferraris hay que situarlo en la tradición del *De de arte critica* de Robortello (1557), el primer comentarista de la *Poética* aristotélica. Sin embargo, éste es más bien un tratado precedente, y notable, de los actuales manuales de edición textual. El *De arte critica* de Schoppe sí que responde al de Robortello. En cambio el *De auctoribus interpretandi* de Laurentius Humphredus (1559), también citado por Ferraris junto a Clericus, enlaza más bien con el *De recta interpretatione* de Leonardo Bruni (hacia 1420). En otras palabras, se pueden distinguir bastante bien dos líneas, la que apunta a lo que, andando el tiempo sería la ecdótica, y la que prepara la

---

<sup>3</sup> La información de [columbia.thefreedictionary.com/Clericus,+Johannes](http://columbia.thefreedictionary.com/Clericus,+Johannes) dice: "Their main variations from orthodox views, as set forth, were conditional, rather than absolute, predestination; universal atonement; the necessity of regeneration through the Holy Ghost; the possibility of resistance to divine grace; and the possibility of relapse from grace". Lo que viene a coincidir con la *Encyclopaedia Britannica*.

hermenéutica... y la actual teoría de la traducción, pues en la historia de ésta encontraremos muchos nombres coincidentes con los de la hermenéutica, baste acudir al *Después de Babel*, de Steiner (1975/1992) y su recuerdo de Bruni y Humphrey (Humphredus). No en vano se ha constituido ésta,<sup>4</sup> como en conjunto la filología, a partir de la diferencia lingüística entre el latín, el griego y el hebreo. Pues bien, lo interesante del *Ars critica* de Clericus es que, como veremos, hace confluir ambas líneas, ecdótica y hermenéutico-traductológica, de un modo que anticipa desarrollos posteriores, tal el de Boeckh, al que nos referimos al principio.

La obra empieza con un prefacio dividido en tres secciones, al que siguen una parte primera, de cinco capítulos, y la segunda, de nuevo dividida en dos secciones, de dieciséis y ocho capítulos, respectivamente.

Lo primero es la definición: “Llamamos crítica al arte de comprender a los escritores antiguos, bien en verso bien en prosa, y de discriminar cuáles son auténticos y cuáles espúreos [...] *KRITIKH*, por la cual juzgamos del sentido de los escritos y de la época de sus autores”.<sup>5</sup> De modo que permite además de sus dos cometidos primarios situar históricamente a los que han escrito.<sup>6</sup> Donde casi adivinamos aquella articulación de Boekh en parte formal, que abre el acceso al conocimiento histórico y material. El arte crítica no toca las reglas gramaticales, pero las presupone. No lleva al conocimiento de las cosas, sólo abre el camino a la

---

<sup>4</sup> Digamos de paso que el prólogo aconseja conjugar filología, que aporta la materia, esto es, los escritores latinos y griegos, con la filosofía, que ha de enseñar a asimilarlos y situarlos donde les corresponda. Vico, en *De nostri temporis studiorum ratione*, habría de volverse también a la filosofía en busca de un fundamento para su programa de estudios; Boeckh, ya en el marco de la enciclopedia romántica, relacionará igualmente filosofía, que enseña a conocer, y filología, que enseña a conocer lo ya conocido, es decir, lo ya formulado en textos (*Enciclopedia* §2: 50-52).

<sup>5</sup> “Criticen vocamus artem intelligendorum veterum scriptorum, sive numeris adstricta, sive solutam oratione utentium; & dignoscendi quaenam eorum genuina scripta sunt, quae spuria [...] *KRITIKH*, quod ejus ope judicemus de sensu dicatorum, deque aetate scribentium”.

<sup>6</sup> El *De arte critica* de Scioppius (Schoppe, 1576-1649) es igual de clara en esto puesto que distingue dos aspectos en la crítica: “Ut nimirum, quae in illorum scriptis obscura sunt, explanentur: illa autem, quae vel vetustate vel scaevorum quorundam temeritate & audaciam, depravata vel luxata sunt, denuo restituantur & resarciuntur” (2).

comprensión de lo dicho por quienes trataron de ellas. Y un principio fundamental: “Se busca el sentido auténtico de lo que se ha dicho, no la verdad de lo que se ha dicho”<sup>7</sup> (el error más frecuente, añade, confundir el pensamiento con la misma verdad). Lo que ratifica el carácter formal de la exégesis, en tanto que método, frente a la hermenéutica que en manos de Heidegger y Gadamer se convertirá en ontología, esto es, buscará la verdad de los textos. Es el triunfo de un racionalismo *à la* Spinoza, que subordina a la legislación de la razón lo que los textos puedan decir. Estamos en los umbrales de la Ilustración.

La sección segunda aporta la disposición general de la obra, que se ocupará del aprendizaje del orden en que hay que leer para aprender lengua y *res*; de los canones o reglas para interpretar palabras y locuciones; y de los preceptos para distinguir libros y lugares genuinos y espúreos, lo que presupone conocer la dicción —el estilo— de cada escritor, que es donde culmina el arte: “Reside aquí el ápice mismo del arte crítica” (*hic est summus Artis Criticae apex*).

El prefacio termina justificando la utilidad de la crítica, que enseña el conocimiento de la Historia; “el efecto de las letras humanas pule y suaviza el espíritu”, ya que se acostumbran los que la practican a oír razones contra las suyas, y a ceder a las que les parecen ciertas; en tanto que enseña a comprender nos vuelve conscientes de lo necesario para que nos comprendan: “Y así la crítica es fundamento de la retórica” (*itaque [...] Critica fundamentum est Rhetoricae*). Con lo que se produce una formidable inversión de la tradición, que hacía de la retórica el fundamento de la cultura de los letrados. Es, tal vez, un signo de la nueva razón sin presuposición de autoridades, personificada en nombres como Descartes o Spinoza. En resumidas cuentas, la finalidad de la crítica se resume en que, cuando leemos a un escritor “pensemos lo mismo que él pensaba mientras escribía, en la medida en que pueda conjeturarse a partir de sus palabras” (*id ipsum cogitemus, quod*

---

<sup>7</sup> “Quaeritur vera dictorum sententia, non veritas eorum quae dicuntur”. Lo que resulta coherente, si no me equivoco, con el conocido principio luterano: “Qui non intelligit res, non potest ex verbis sensum elicere”, que sirve de *motto* de la segunda parte de *Verdad y método*. Hay que diferenciar pues entre las cosas (*res*), y sentido (*sensum*) de las palabras (*verba*), que debe estar al servicio de las primeras. La crítica en versión Clericus —la exégesis— enseña a leer lo que quiso decir el autor, no se pronuncia acerca de su verdad.

*dum scriberet ille cogitabat, quantum id ex verbis ejus conjici potest*, 14-15): ni añade claridad a lo que pensó oscuramente el autor, ni oscuridad a lo que pensó claro, y ello por ser conscientes de que los sentidos del autor no se pueden exponer sino por medio de los del intérprete, algo en lo que insistirá Gadamer. Y nótese —hoy que está de moda situar sin mayores matices el sentido en el lector— que ni Clericus es ingenuo ni hay aquí psicologismo alguno: los sentidos del autor *en tanto* pueden conjeturarse de sus palabras. De modo que frente a exclusiones unilaterales, Clericus parece esbozar la idea del diálogo autor—lectores por medio del texto.

La primera parte del *Ars Criticae* nos interesa menos, pues contiene varias normas pedagógicas para el estudio, de las que, sin embargo, retendremos el despuntar del sentido histórico, si bien aún limitado. En efecto, Clericus, además de presuponer el estudio gramatical —de acuerdo con la tradición retórica— invita a conocer la geografía, cronología (tiempo de los acontecimientos: cada siglo tuvo sus eventos, ingenios, y modos de hablar y opiniones), costumbres (privadas y públicas), y opiniones. Sensibilidad para lo que hoy llamamos contexto, pues, aunque limitada ya que remite a un compendio de historia universal, lo que revela que para él ni es problemático el concepto de historia ni la propia posición del que conoce. Segundo rasgo de historicidad<sup>8</sup> débil es la distinción de “inicios”, “perfección” (en griego: *akhmè*) y “corrupción” en la literatura latina, esquema éste que llegará hasta Vico. Con una conclusión, a la hora de seleccionar lecturas, ¿de nuevo pregadameriana?: “Inútil sería la lectura si no pudiésemos acomodar lo que leemos a nuestra utilidad” (*inutilis enim esset lectio, nisi quae legimus possemus usibus nostris accommodare*, 146-147), donde podemos apreciar un acercamiento al concepto de “aplicación” que desarrollará Rambach.

La segunda parte del *Ars critica* es la que propiamente contiene en sus dos secciones el núcleo de la hermenéutica, llamémosla así, de Clericus.

Si se trata de conjeturar a partir de las palabras, el problema radicará en vencer la dificultad de éstas, lo que conduce

---

<sup>8</sup> Historicidad débil, porque el relato que constituye la historia parece un objeto perfectamente definido y acabado, apromblemático, frente al sujeto que lo conoce, y no ha descubierto aún que éste no constituye un observatorio inmutable sino que pertenece también a la historia además de hacerla.

necesariamente a estudiarlas. Clericus se contenta con una definición, que atribuye a “los filósofos” —seguramente el Aristóteles del *De interpretatione*— sin más precisiones, según la cual “las palabras son signos de las nociones<sup>9</sup>, establecidos según convenio” (*verba signa notionum instituta pro arbitrio*). Hay tantas clases de palabras como de nociones, “cualesquiera cosas que se aparecen a nuestro espíritu, cuando pensamos acerca de cualquier cosa” (*quaecumque animo nostro obversantur, cum de re quapiam cogitamus*). Noción no es intelección, sino “lo que se muestra al que comprende” (*id quod ei intelligenti obversatur*), donde de nuevo apreciamos la distinción aristotélica entre *res* y nociones mediante las cuales tratamos de expresar las *res*, que abre además la posibilidad de concebir éstas, frente a las palabras, como intersubjetivas, compartidas: es la prioridad aristotélica de la realidad frente al lenguaje. En fin, lo dicho da pie a una clasificación de nociones, que es la siguiente:

- simples (de los sentidos, dolor, placer, movimiento) y compuestas;
- de las sustancias (en que se dan las cualidades) corporales y mentales, y de las cualidades. Hay innumerables modos de cualidades;
- de relaciones;
- concretas (cosas o que se creen tales) y abstractas (que sólo existen en nuestro intelecto): ‘hombre’ frente a ‘humanidad’;
- universales o particulares (comunes a muchas cosas) y singulares (correspondientes a una sola), como ‘humanidad’, ‘*ávitás*’, ‘Cicerón’;
- claras (las nociones de todas las sustancias) y oscuras (las de cualidades, sólo claras las de las simples);
- adecuadas (“que hacen permanecer en nuestro espíritu la naturaleza íntegra de la cosa que contemplamos”, *quae integram rei, quam contemplanur, naturam animo nostro sistunt*) e inadecuadas.

Basta con eso, puesto que el discurso, para Clericus, que como comprobaremos sólo ve la dificultad en el resultado del análisis atómico, es decir, en las palabras, no es sino “reunión de signos colocados en el mismo orden en que las nociones de que

---

<sup>9</sup> Según Demonet (2002: 184-185) “la chose dans l’esprit est souvent appelée *notio*”, término este propio del XVII, y presenta testimonios a partir de una paráfrasis del *Órganon* (1584), de Claude Aubery, un protestante suizo, como el propio Clericus. Tanto Demonet como Vickers (2002) aportan —contra Waswo (1987)— argumentos aplastantes a favor de la preeminencia del fundamento aristotélico en las ideas lingüísticas de los ss. XVI-XVII.

son signos se muestran a la mente; y no pueden significar otra cosa más que lo que piensa quien habla, si sólo se atiende al uso habitual de hablar”.<sup>10</sup> Dicho de otro modo, lo que asegura la posibilidad de intelección debe ser, de un lado, que, de acuerdo con el Estagirita, las nociones que nos vienen a la mente son comunes a todos los seres humanos. El texto del *Perí hermeneías* aristotélico (conocido tradicionalmente por *De interpretatione*) dice así en la traducción de Heidegger:

Es, pues, lo que (tiene lugar) en la fonación vocal, un mostrar de aquello que en el alma se da como padecimientos, y lo escrito es un mostrar de los sonidos vocales. Y así como la escritura no es la misma con todos (los hombres), así tampoco los sonidos vocales son los mismos. De lo que, sin embargo, estos (sonidos y escritura) son primeramente un mostrar [*semeía*], esto es lo que en todos (los hombres) es idénticamente padecido en el alma; y las cosas, de las cuales éstos (padecimientos) constituyen representaciones aproximándose a la igualdad, son también las mismas» (*Perí hermeneías* 1, 16a 3-9 en Heidegger, 1959: 220-221)

Pero, de otra parte, y aun admitiendo el convencionalismo lingüístico, debe intervenir también el *usum loquendi magistrum*, algo así como la norma en términos de Coseriu.

Lo dicho permite abordar a partir del segundo capítulo la formulación de reglas generales de interpretación (*cánones*, aunque Clericus no emplee esta palabra), necesarias por un hecho de experiencia, a saber: que las lenguas no se corresponden mutuamente lo bastante unas con otras (*linguas sibi invicem non satis respondere*). En efecto, ya advertimos que Clericus no es ingenuo: una cosa es que las nociones sean comunes a todos y otra muy distinta la coincidencia lingüística. Para Clericus, sabe la lengua el que concibe en su mente las mismas nociones que el que habla o el que escribe ha querido verter en las palabras de que se sirve. En caso contrario, si hay alguna diferencia entre las nociones del que habla y el que escucha, hasta el punto de que sean más claras o más oscuras de una u otra parte o disientan algunas en alguna cosa, el

---

<sup>10</sup> “Collectio signorum, eodem ordine collocatorum, quo notiones, quarum sunt signa, menti obversantur; nec possint aliud significare, quam quod cogitat is qui loquitur, si modo usum sequitur loquendi magistrum” (158-159).



que escucha no puede juzgar que ha entendido perfectamente las palabras del que habla.<sup>11</sup>

Ahora bien, muchas veces ni con muchas preguntas podemos saber si estamos hablando de lo mismo. “Pero dado que no podemos alcanzar la suma exactitud, es preciso que nos contentemos con una comprensión moderada” (*sed cum ad summam akribeiam<sup>12</sup> pervenire nequeamus, oportet nos contentos esse modica intelligentiam*, 161). Y el problema no se resuelve con léxicos o diccionarios, pues muchas palabras no responden ni a perifrasis, y queda todavía el problema de las locuciones o *idionata*. El ejemplo son las partículas del griego en la *Apología* de Sócrates: es posible entender lo que dice éste pero al precio de la pérdida de la *gracia* de su discurso (166). Y la versión se convierte en perifrasis y comentario. Con lo que da Clericus por demostrada la dificultad que justifica la necesidad de reglas.

Éstas se extienden desde el capítulo tercero hasta el dieciséis. Se pueden dividir en dos bloques, uno de problemas y otro de remedios; a su vez, algunos de los problemas se pueden relacionar o refundir. Intentaremos dar una idea del pensamiento de Clericus, siquiera sea de forma sucinta, remitiendo entre paréntesis a los capítulos del *Ars critica*.

El primer problema es el más general: “Las palabras de lenguas diferentes que parecen equivalentes, no se corresponden del todo entre sí” (*voces variarum Linguarum, quae plane isodynamoi videntur; non prorsus sibi invicem respondere*, cap. III). No hay ninguna palabra que por sí sola exprese lo bastante el sentido (*vis*) de otra (ni hay sinónimos perfectos ni auténticos equivalentes entre lenguas), baste comparar qué significaba la palabra ‘Dios’ antes del cristianismo, cuando era inconcebible un dios anterior al mundo, y

---

<sup>11</sup> “Quae a loquente, aut scribente vocibus quibus utitur subjectae sunt. Alioqui si quod sit discrimen, inter notiones loquentis & audientis; adeo ut ex alterutra parte sint clariores aut obscuriores, aut ulla denique alia in re dissideant, qui audit non potest censeris perfecte intelligere sermonem loquentis” (161).

<sup>12</sup> Nótese que *akribeia* se opone a *epikeia* o *aequitas*, por lo que todo el negocio de la interpretación, que diría Heidegger, se juega entre dos límites: el que quiere entender con el mayor rigor, por lo que se enfrenta con una mayor posibilidad de error o simplemente con la imposibilidad, y el que se contenta con la comprensión *modica*, para la cual basta con vencer las oscuridades, según el principio clásico: *in claris non fit interpretatio*. Pero, ¿no prefigura ya esta dualidad la famosa del *Resumen* de 1819 de Schleiermacher (§§15-16)?

después. En relación con lo cual puede ponerse el problema de la variación significativa, unas veces más amplia otras más estrecha, a que están sujetas las palabras (cap. VI). No se cura más que con el conocimiento de “los que hablan”, por consiguiente, de su obra escrita; puesto que “ya que se ha dado el habla al hombre para expresar los sentidos del espíritu, por defecto de las lenguas o de los hombres ocurre que hay que entender las palabras a partir de los sentidos del espíritu conocidos de otro lugar”.<sup>13</sup> No hay significación fijada y estable para las palabras, excepto en el caso de los géometras: nosotros diríamos, de las terminologías (296).

Otro problema clásico tanto para el exégeta o comentarista como para el traductor es el del énfasis (cap. IV): “Muchas cosas parecen enfáticas en las traducciones que en las fuentes mismas no tienen énfasis alguno” (*multa videri in Versionibus Emphatica, quae in ipsis fontibus nullam Emphasis habent*). Ej.: en hebreo la conjugación es muy distinta, por lo que el “morirás de muerte” del *Génesis* (2, 17) carece de énfasis alguno en el original y debiera traducirse simplemente “morirás”<sup>14</sup> (que ya es bastante).

La ambigüedad se trata en dos aspectos, de palabra (cap. V) y de construcción (cap. XII). Esta última merece menos atención y se limita a ejemplificar mediante el genitivo, que se entiende indistintamente como subjetivo u objetivo en latín (para no hablar de otros valores, que una gramática tradicional y bien conocida como la de Ernout extiende hasta seis, sin contar los “autónomos”). La ambigüedad de palabra, que se atribuye a pobreza de las lenguas o negligencia del que escribe, se origina en la inconstancia del uso lingüístico: cambia el significado por cambio de la cosa designada; por cambio en las relaciones entre partes de la noción compuesta; por pérdida o mínima adición o detracción. Por ello, “cuando falta la palabra para expresar una

---

<sup>13</sup> “Nam cum loquela homini data sit, ad animi sensa exprimenda, Linguarum aut hominum vitio passim fit ut ex animi sensis, aliunde notis, verba sint intelligenda” (279-280). Claro que si por las palabras se captan los sentidos y a partir de estos, *conocidos de otro lugar*, se entienden las palabras, estamos ante una reformulación del círculo hermenéutico, central para el luteranismo, que sólo se puede salvar recurriendo al clásico método de los pasajes paralelos, conocido desde Agustín de Hipona, quien tampoco fue el primero en formularlo.

<sup>14</sup> Si se quiere un ejemplo coloquial y próximo, ¿cómo traducir el ‘graciñas’ del gallego? El oído castellano aprecia un énfasis que el original no tiene.

noción cualquiera, se puede extender por traslación a una nueva palabra ya usada con otra significación habitual. A veces además se pueden fijar en adelante a una sola palabra varias significaciones, aunque no falten aquellas con que se significan las cosas”.<sup>15</sup>

Lo cual nos introduce de lleno en el problema de la figuración, central ya en el *De doctrina christiana* de Agustín de Hipona, cuyo tratamiento se continúa en los caps. VII y XI. De momento aborda las dificultades —suponemos que para la resolución de ambigüedades— que no se resuelven por diccionario: a) distinguir propio de figurado por desconocimiento de las cosas o por rareza de las palabras, de origen desconocido; la solución consiste en el *usus vocis* del autor o grupo al que pertenece, y en el pasaje paralelo *ad rem* pero con otras palabras; b) “es difícil saber hasta dónde se puede estirar una palabra o frase metafóricas” (*difficilius est scire quousque vox aut phrasis metaphorica urgeri possit*); c) una palabra construida con otras puede revestir varias significaciones. En cambio, el cap. VII entra de lleno en el peligro de confundir propio con figurado, para lo que empieza por la definición: “Llamamos propia a la significación ligada a una palabra con preferencia a todas las demás. Traslaticia es cualquier otra, aunque coincida con la propia respecto de la cosa misma a la que corresponde” (*propriam vocamus potestatem eam, quae ante omnes alias, est voci subjecta. Tralaticia vero est quaevis alia, licet ad rem ipsam quod attinet coincadat cum propria*, 297). Para todo este ámbito la doctrina de Clericus se limita a recordar las distinciones retóricas y aplicarlas al caso de la traducción, invirtiéndolas. Acerca de la cuestión crucial de si conservar o no las metáforas del original, advierte que o se traduce por palabras que coincidan al máximo o hay que usar de circunloquios para cada palabra, lo que es molestísimo, por lo que aconseja que se tenga las traducciones por ayudas para comprender a los antiguos, no por oráculos.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> “Quando deest vox ad rem quampiam exprimendam, vox jam usitata, alia significatione, detorquetur in novam, per translationem. Interdum etiam uni voci variae prorsus affinguntur significationes, licet non desint quibus ea res significentur” (297).

<sup>16</sup> Cuando la filología se extienda a las lenguas vernáculas, y se discuta la naturaleza del lenguaje poético, el problema cobrará otra acuidad. El propio Schleiermacher va mucho más allá en este terreno. Para Clericus la traducción es un simple paso para llegar a leer a los clásicos en el original.

Naturalmente, la catacresis no debe confundirse con la figuración: ocurre muchas veces por descuido y luego se pretende hacerla pasar por figura (369). Pero justamente el tropo es con énfasis, mientras que la catacresis extiende la significación más allá de la propia, contra el uso y *sine virtute* (371). Así que no es tropo, puesto que sólo se aparta del lenguaje propio en la oscuridad. Igualmente se opone a la figura, conmutación de la significación propia en otra ajena más elegante, por su menor elegancia y superior oscuridad. Pero debido a todo lo anterior, no puede haber reglas en este estilo, dado que no se produce por arte sino por negligencia “la cual es variada y nada tiene de constante; o por el furor poético, que es semejante a la negligencia” (*quae varia est, nec quidquam constans habet; aut furore quorum poëtico, qui negligentiae similis est*, 376). Una vez más, no hay más remedios que conocer de otro lugar las cosas de que hablan los escritores, así como el estilo habitual, la *consuetudo sermonis*. Con una advertencia final, muy propia de un teólogo: que no se puede apurar la solución, lo que, de tenerlo en cuenta, eliminaría muchas inanes discusiones escolásticas.

Problema diferente aunque emparentado es el de la oscuridad (cap. VIII), que puede llegar a la vaciedad absoluta (cap. IX): “Hay nociones oscuras ligadas a muchas palabras” (*plurimis vocibus esse obscuras notiones subjectas*). Es estupendo el ejemplo del álgebra, que también pone nombre (A, B, C) a cantidades desconocidas pero a sabiendas, porque atestigua el nuevo espíritu geométrico que alcanza hasta a la filología. Lo que plantea un doble trabajo: distinguir lo claro de lo oscuro comparando con la *consuetudo sermonis* para no confundir o complicar más; y, dado que leyendo nos vienen a la mente las mismas nociones, claras u oscuras, que tenían los que escribieron (315), habrá que cuidar de no confundir lo de ellos con lo nuestro. El caso extremo es el de lo que gráficamente llama “nombres de nada” o “para nada” (*de nominibus nihili*, cap. IX), tan frecuentes entre los escolásticos, como ‘transustanciación’<sup>17</sup> (no hay que olvidar que se trata de un reformado). Como el niño al que le enseñan el vaso, y porque aprende a decir ‘vaso de cristal’ cree saber lo que es, aunque ignore lo que es el cristal; de ahí palabras como ‘casualidad’, ‘fortuna’, que creemos saber a qué refieren, aunque carezcan de referencia alguna

---

<sup>17</sup> Recuerde el lector que es término que pretendía resolver en el ámbito católico las discusiones acerca del sacramento de la eucaristía.

(donde otra vez parece oírse hablar con siglos de antelación a la filosofía analítica). Y todavía queda otra oscuridad posible, la que se produce por descuido (cap. X), para la que la única solución es de nuevo la de no pretender apurar demasiado. Las lenguas se inventaron por el uso y fueron usadas de muchos “que jamás pensaron bastante acerca de la finalidad del habla” (*qui de Loquelaefine nunquam satis cogitarant*); de ahí la oscuridad de los que no advierten que hablan obscuramente. Y no sólo se trata de fórmulas que repugnan a las reglas gramaticales, sino que impiden o dificultan “que se entienda claramente de qué se está hablando” (*quae obstant quominus res, de qua sermo est, clare intelligatur*; ej. *Vincitur bellum*, cuando no se vence la guerra sino a los hombres que guerrear). Asoma aquí el conocido enfrentamiento entre analogistas y anomalistas acerca del cual Clericus no se pronuncia, y para el que se limita a recomendar de nuevo el método de los pasajes paralelos.

Ha aparecido ya de forma esporádica, pero se desarrolla sistemáticamente en los capítulos XIII y XIV, el problema del contexto, que como es sabido, dará lugar al segundo canon de la interpretación gramatical de Schleiermacher. Clericus es consciente de lo que Coseriu llamará lenguaje “repetido”, por lo que recomienda: “Para comprender honradamente a cualquier escritor, hay que tener en cuenta las costumbres y opiniones de sus compatriotas” (*ut probe intelligatur Scriptor quivis, consuetudines & opiniones popularium ejus esse tenendas*), donde oímos el primer canon de esa misma interpretación gramatical.<sup>18</sup> Para resolver ambigüedades hay que conocer las fórmulas de hablar tomadas de esas costumbres y opiniones, a las que los escritores aluden con frecuencia aunque no las expongan de forma sistemática, teniendo en cuenta además que suelen usar fórmulas y expresiones de aquellos de quienes hablan “muchas veces sin considerar su estilo” (*nulla saepe habita ratione sermonis eorum, de quibus scriptum*, 402). Es el problema de cuando Tácito dice que los germanos adoran a Mercurio y Hércules “según interpretación romana. Hay pues que distinguir con cuidado las cosas mismas, de acuerdo con el estilo de los historiadores” (*interpretatione romana. Sunt igitur accurate*

---

<sup>18</sup> Que prescribe, como es sabido, en la formulación del resumen de 1819, interpretar a partir del dominio lingüístico común al autor y su público original (Schleiermacher, 1977: 127).

*distinguenda res ipsae a stylo Historicorum*, 415), lo que revela de nuevo un incipiente sentido histórico. Y conduce a la advertencia de que sectas diversas pueden haber usado unas mismas palabras para expresar dogmas diferentes, por lo que habría que examinar con la mayor diligencia lo que podríamos denominar contexto doctrinal —él habla de hebreos y cristianos (421). Con una reflexión final que encantaría a un Derrida: “Expresiones escritas en tantos libros y anotadas mediante caracteres que impresionan la vista no han podido sufrir grandes cambios; pero ya que las nociones no hieren los sentidos, sus mutaciones a lo largo del tiempo han podido ser muy grandes en los espíritus”.<sup>19</sup>

La última fuente de dificultades es la retórica, que se entiende aquí en el sentido del ornato retórico (caps. XV-XVI). Ya sabemos que la insuficiencia de las palabras motiva los tropos; por ejemplo, las cosas espirituales (*res ad animum pertinentes*) se sirven figuradamente del vocabulario de las corpóreas. Pero ahora no se refiere a los problemas de léxico, sino a los *usus Rhetoricos ad ornandum orationem*, que se justifican porque enseñar la verdad no es el único fin del que escribe (lo que sólo requeriría voces propias); además se persigue el deleite y moción de afectos, *oratio tropica & figurata* (¿será abusivo ver aquí un nuevo anticipo de Rambach?). Y, sin embargo, la figuración *necessario* engendra oscuridad, porque añade tanta fuerza al argumento que sólo deja apreciar el aspecto patético, dejando escondido el núcleo racional que lo sustenta. Y así ocurre que se pueda hablar retóricamente incluso de una cosa deshonesta, porque el arte sólo deja ver lo que no es deshonesto, pensamiento que toma prestado Clericus a Cicerón (*De Inv.* I, 24) y que manifiesta la vieja enemiga entre retórica y filosofía. Y ello porque “comparamos las nociones de las cosas que se nos muestran con las palabras, y cuando vemos que no se corresponden más que parcialmente, dudamos de si entendemos rectamente la mente del escritor; o si habrá querido llegar aquel a quien leemos u oímos al modo en que nos parece que corresponden palabras y nociones, o más bien otra cosa

---

<sup>19</sup> “Loquutiones tot libris scriptae, characteribusque oculis percipientibus notatae, magnam mutationem pati nequiverunt; sed cum notionibus sensus non feriant, harum mutationes animis potuerunt esse maximae, lapsu temporis” (423).

cualquiera”.<sup>20</sup> Advertencia a la que se añade una auténtica panoplia: en segundo lugar, la oración figurada produce en nuestro espíritu una imagen de la cosa mayor (*augmentum*), en buena o mala parte, de la que nacería del discurso sencillo. En tercer lugar, las cosas inhábiles para conmover los afectos, no sólo los oradores las muestran sólo en parte o las acrecientan según les parece, sino que además, mediante palabras generales, las amplifican o disminuyen impidiendo apreciarlas en la medida justa. En cuarto lugar, el que ya se ha dejado conmover una vez, no sopesa las palabras rígidamente, de modo que el discurso retórico mediante conmoción y fantasma le lleva al acuerdo (*in adsensum*, 458). Quinto, hay figuras como la lítotes o la ironía, que, para comprenderlas, hay que conocer la intención del que habla a partir de otro lugar. Sexto, todos se complacen más en las palabras metafóricas, puesto que un símil completo puede condensarse en una sola palabra, y como ejemplo el *carpe diem*, donde *carpe* es metafórico. Toda esta amplitud de razones críticas, compensadas por la afirmación de que no censura toda retórica sino sólo a quienes no saben nunca hablar con claridad, conduce a la necesidad de estudiar brevemente su historia, ya que tanto dificulta el saber qué han pensado de verdad los escritores (cap. XVI). E induce a aconsejar que primero exponga el escritor lo que sea sin figura, y sólo si aprecia que no ha conmovido bastante con su estilo desnudo recurra al arte retórica, lo que demuestra una concepción inestable: de un lado la retórica se reduce a simple ornato, de otro condiciona la comprensión.

Hasta aquí la primera sección de la segunda parte. En la segunda sección, Clericus, consecuente con su planteamiento que ve en las palabras y locuciones las causas de la oscuridad, analiza las distintas clases de éstas, establecidas en función de su significación, signo a su vez de las nociones correspondientes. Son ocho capítulos que tienden a adoptar la forma de reglas.

Parecería que las palabras signo de nociones simples, esto es, “en las que nos apoyamos para expresar lo que ocurre en

---

<sup>20</sup> “Notiones enim rerum, quae nobis obversantur, comparamus cum ejus verbis, & cum videamus ea verba nonnisi partim notionibus convenire, haeremus dubii an recte mentem Scriptoris intelligamus; seu an modum illum, quo nobis videntur vocabula convenire notionibus, urgere voluerit is quem legimus, vel audimus, an vero aliud quidpiam” (445).

nosotros cuando afecta a nuestros sentidos alguna cosa que les sale al encuentro”,<sup>21</sup> como los colores, no son problemáticas. Sin embargo “no puede constarnos si comprendemos a los demás que hablan de ellos”, de los colores se entiende (*nobis non posse constare an alios de illis loquentes intelligamus*, 500), puesto que no sabemos si el otro percibe lo mismo: ni podemos describir los colores, ni mucho menos las sensaciones pasadas; *a fortiori* ocurrirá lo mismo para los demás sentidos, y no digamos para palabras como ‘bueno’, ‘feliz’, el vocabulario de la música, del ritmo, y por tanto, de la métrica entera... ¿Implica esto que de ser consecuentes debiéramos prescindir de la referencia, ya que no ofrece garantía alguna de objetividad, y contentarnos con la problemática intersubjetividad que busca aclarar una palabra por otras? De hecho, tal es la situación común a exégeta y traductor. De ser así, estaríamos ante un argumento a favor de la tesis de Waswo (1987), para el cual se produce en el Renacimiento un conflicto entre una semántica referencialista y otra relacional, anuncio ésta de ideas propias del siglo XX —Foucault o Derrida— según las cuales el lenguaje es el que crea sus objetos más que un medio que permita hablar de ellos. Sin embargo, la distinción de Clericus entre nociones —que presuponen el mundo— y palabras parece ajustarse más bien a la concepción triádica, que es la aristotélica. La crítica, no obstante, —y sin duda los enfrentamientos religiosos también— ha afinado en extremo la sensibilidad para las dificultades de la comunicación.

Si lo anterior es así con las palabras signo de nociones simples, más ocurrirá con las que representan a las compuestas (cap. II), en las que hay necesidad de ver cada parte para poder decir que hemos comprendido. Como un comercio, dice Clericus gráficamente, en que se intercambiasen monedas sin saber de qué metal y peso era cada una. Ello hace preciso no atribuir a los escritores nuestras opiniones para completar nociones incompletas. Clericus se hace cargo de dos posibles objeciones, la primera referencialista, la segunda de corte posmoderno, valga el anacronismo. La primera argumentaría que hay cosas conocidas por igual por los antiguos y por nosotros, como la comida, a lo que responde que conocer los principios no basta para dar por supuestas las consecuencias: podían conocer la sangre y no la

---

<sup>21</sup> “Quibus exprimere nitimur id quod fit in nobis, cum sensus nostri re quapiam quae illis objecta est, sunt affecti” (499).



circulación de ésta. La segunda objeción concluye que entonces todo es dudoso y carece de utilidad leer a los antiguos; ante lo que Clericus defiende que de sabios es saber que no se sabe, reducir la soberbia de los críticos, mitigar el ingenio de los teólogos, que usarán así más parcamente de sus anatemas.

A partir de aquí se especifican las dificultades referentes a los nombres de substancias y cualidades (por ejemplo, es difícil precisar qué abarca el ‘amor’ y qué la ‘amistad’); de relaciones (es fácil tomar absolutamente lo relativo, haciendo abstracción del tiempo y la raza, para lo que no hay más solución que tener en cuenta el *scopus*<sup>22</sup> de la obra de que se trate y la doctrina del escritor conocida “de otra parte”, *aliunde*, 598); concretos y abstractos (sustantivos derivados de adjetivos a los que se personifica, como ‘la suerte’; el caso de ‘patria’ como si fuese algo distinto de los hombres que la forman, etc); claros, de nociones simples y compuestas cuyas partes podemos enumerar, frente a oscuros...

Merecen especial atención los nombres de nociones singulares, particulares y universales (cap. VI: *De notionum singularium, particularium, & universalium nominibus*). Primero porque el singular puede ser compuesto —es el ejemplo de Sócrates filósofo frente a Sócrates muerto (sólo queda su cuerpo), que implica conocer las nociones de la inmortalidad—; segundo, porque los particulares son a veces nociones oscuras, puesto que ni muestran a cuántos y en qué medida puede aplicarse lo que dicen, como cuando se usa ‘muchos’, ‘pocos’, etc. ni faltan los particulares en los que se esconde un universal (631); en tercer lugar, porque universales, los hay sólo en cierto sentido: “Éste maestro enseña letras a todos” (los de aquí) o “Dios quiere que todos se salven” (los que quieran salvarse).

También se detiene en los nombres de nociones adecuadas e inadecuadas (cap. VIII), lo que permite una recapitulación de la doctrina expuesta. A veces usamos palabras que significan más de lo que comprendemos, y lo mismo para los escritos: “Por eso ocurre que o equivocamos de lleno el pensamiento o nos desviamos de él, en tanto creemos erróneamente que palabras que

---

<sup>22</sup> Tecnicismo de la filología humanística, central en la hermenéutica luterana, que designa la perspectiva general de la obra en función de la cual hay que interpretar cada parte. Para el luteranismo constituye el fundamento mismo de su principio *Scripturae sui ipsius interpres*: la Escritura se interpreta a sí misma.

significan nociones adecuadas tienen esos usos”.<sup>23</sup> Son adecuadas todas las de nociones simples; las de modos (cualidades) vistos abstractamente cuando son simples; las compuestas si conocemos sus partes; las de nociones fingidas en el espíritu de cosas que no son exteriores a nosotros, como el calor, el dolor, el placer. Son inadecuadas las de sustancias, pues sabemos que convenimos en el nombre pero no sabemos si en la cosa; de los modos, sobre todo de hechos que implican muchas circunstancias, por ej. los nombres que describen sucesos narrados. De ahí las tres advertencias respecto de la interpretación de cualquier escritor: “I No podemos atribuir una noción plena a la cosa de que trata. II No podemos colegir de sus palabras aquello que requeriría conocer la cosa en profundidad. III En fin, nada más seguro en tales materias que cohibir el juicio, no sólo acerca de la cosa misma, sino del pensamiento del escritor al cual leemos”.<sup>24</sup> Lo que no invalida el conocimiento de las cosas, pero sí la mezcla de lo adecuado y lo inadecuado, pues aunque las nociones de los geómetras pueden conocerse plenamente, en los otros casos hay controversia. Así que la conclusión genérica es que “cohibamos el juicio”, y si juzgamos, recordemos que nos basamos en nombres oscuros o descripciones de nociones inadecuadas, en conjeturas más que en certezas, por lo que no debemos condenar otras versiones diferentes de la nuestra: “Las cosas son oscuras de por sí, y no las conocemos sino en parte y expresadas por palabras en absoluto claras. Y las palabras no pueden hacerse más claras confrontadas a las cosas; ni de las palabras a veces poco adecuadas puede sacarse luz alguna. Porque es mayor el peligro de errar, por eso es preciso que seamos más equitativos”.<sup>25</sup> Toda una advertencia contra cualquier especie de dogmatismo.

---

<sup>23</sup> “Hinc fit ut ab eorum sententia aut penitus aberremus, aut partim deflectamus; dum vocibus, quae adaequatas notiones significant, usos eos esse perperam credimus” (659).

<sup>24</sup> “I Nos non posse plenam notionem rei de qua agit ei tribuere. II Non posse ex ejus dictis ea colligi, quae ut colligi queant, necesse est rem penitus esse notam III Denique nihil tutius esse, in ejusmodi rebus, quam cohibere iudicium, cum de re ipsa, tum de sententia Scriptoris, quem legimus” (663).

<sup>25</sup> “Res sunt per se obscurae, nec nisi partim notae, eaeque verbis nequaquam clavis expressae. Neque verba, rebus collata, clariora fieri possunt; neque ex verbis, interdum parum aptis, lux ulla rebus affertur. Quo majus est errandi periculum, eo nos errantibus oportet esse aequiores” (672). Recuérdese que la *aequitas* (epikeia) es una noción jurídica de origen ético (de la *Ética a*

Esbozemos una caracterización de conjunto de la hermenéutica de Clericus, que permita situarla. Ya hemos visto que el término ‘crítica’ con que la bautiza no hay que entenderlo limitadamente, en el sentido de ecdótica, sino en el más amplio del que derivará andando el tiempo el uso kantiano. Es una lección que debemos retener la de que no hay ecdótica sin hermenéutica, así como que la traducción es igualmente una actividad de carácter hermenéutico, lo que la liga irremediablemente a la filología: ni puede haber filología inconsciente de la diferencia histórica y lingüística, ni traducción insensible a la finura que se exige al filólogo. Clericus deja claro, además, que toda hermenéutica presupone una teoría del signo, y aunque la suya parezca claramente de corte aristotélico, ello no le impide anticipar varios desarrollos característicos de Schleiermacher (pues, al fin, no se debería ver a éste nunca al margen de la tradición procedente del Humanismo), en concreto, los dos cánones que constituyen la interpretación gramatical. Hay que agradecerle, por otra parte, su fuerte espíritu antidogmático, fruto de su aguda conciencia del problematismo de la comprensión de lo escrito. Finalmente, y en la medida en que nos permite pronunciarnos la falta del segundo volumen que prometió, su hermenéutica apunta ya a una contradicción fundamental para el estudio de la literatura, a saber: la imposibilidad de construir su historia sin una cierta “teoría”, es decir, sin añadir nada externo al resultado de la interpretación de los textos.<sup>26</sup> De hecho, como hemos visto, Clericus ha de remitir a manuales de historia, o bien remitir al conocido esquema de inicio, apogeo y decadencia, previos e independientes unos y otro a las obras literarias. Este problema será clave para Gadamer y en general para la hermenéutica filosófica del s. XX, pero Clericus,

---

*Nicomaco* aristotélica), que invita a flexibilizar la aplicación de la ley para tener en cuenta la distancia inevitable entre el caso particular y la letra de la ley.

<sup>26</sup> Lo que puede verse como otra forma de la contradicción entre una hermenéutica “zetética” o de investigación, que no admite límites en sus preguntas a los textos, y la hermenéutica dogmática, que expone cánones y esquemas y reclama siempre la resolución de las contradicciones, expuesta por Lutz Geldsetzer en su introducción al *De ratione cognoscendi sacras litteras* de Flacius, fundador de la hermenéutica luterana. Naturalmente, acerca de qué clase de “teoría” sería precisa —en todo caso, muy ligada a la historia— no cabe pronunciarse sólo a la vista de Clericus.

por la claridad de las líneas de su exposición, nos permite apreciarlo ya a finales del XVII con particular nitidez.

#### BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA (1957), *De Doctrina Christiana. De Vera Religione*, Turnholt: Brepols, 1957.
- BOECKH, August (1886), *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, hrgb. Leipzig: Ernst Bratuschek. Trad. italiana Rita Masullo: *La filología come scienza storica*, al cuidado de Antonio Garzya, Nápoles: Guida, 1987.
- DEMONET, Marie-Luce (2002), "Les êtres de raison, ou les modes d'être de la littérature", *Res et Verba in der Renaissance*, Eckhard Kessler y Ian Maclean eds., Wiesbaden: Harrassowitz, págs. 177-195.
- ERNOUT, Alfred, THOMAS, François (1972), *Syntaxe Latine*, Paris: Klincksieck.
- FERRARIS, Maurizio (1988), *History of Hermeneutics*, trad. de Luca Somigli, New Jersey: Humanities Press, 1996, por la que cito (hay trad. esp. de J. Pérez de Tudela, *Historia de la hermenéutica*, Madrid: Akal, 2000).
- FLACIUS ILLYRICUS, Matías (1968), «De ratione cognoscendi sacras litteras», *Instrumenta philosophica. Series hermeneutica* III, ed. de Lutz Geldsetzer, Dusseldorf: Stern-Verlag Jansen.
- GADAMER, Hans Georg (1960), *Wahrheit und Method*, Tubinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Trad. esp. de A. Agud y R. Agapito: *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977.
- Gasparis Scioppi, Franci, *De Arte Critica; & praecipue, de altera ejus parte emendatrice, Quenam ratio in Latinis scriptoribus ex ingenio emendandis observari debeat; Commentariolus . In quo nonnulla nove emendatur, alia prius emendata confirmantur. Ad Christophor. Pflugium in Euteren, Eq. Misnum Quae praeterea accesserint, sequens docebit pagina*. Amstelodami, Apud Judocum Pluymer Bibliopolam, pone Curiam, sub signo Senecae. MDCLXII
- GUSDORF, Gustave (1988), *Les origines de l'herméneutique*, Paris: Payot.
- HEIDEGGER, Martin (1959), *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Günther Neske. Trad. esp. de Yves Zimmermann, *De camino al habla*, Barcelona: Serbal, 1987.
- Joannis Clerici ars critica, in qua ad studia linguarum latinae, graecae, & hebraicae via munitur; veterumque emendandorum, & spuriorum scriptorum a genuinis dignoscendorum ratio traditur. Volumen Primum. Amstelaelami, apud Georgium Gallet, MDCXCVI*
- LECLERC, Jean, ver Joannis Clerici.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst (1987), *Herméneutique* (trad. Ch. Berner), Paris: Le Cerf/ PUL.
- SCHOPPE, ver Gasparis Scioppi.
- STEINER, Georg (1975/1992), *After Babel: Aspects of Language and Translation*, Oxford University Press. Trad. esp. de A. Castañón y A. Major: *Después de Babel*, México: FCE, 1995.

- VICKERS, Brian (2002), “‘Words and Things’ —or ‘Words, Concepts, and Things’? Rhetorical and Linguistic Categories in the Renaissance”, *Res et Verba in der Renaissance*, Eckhard Kessler y Ian Maclean eds., Wiesbaden: Harrassowitz, págs. 287-335.
- WASWO, Richard (1987) *Language & meaning in the Renaissance*, Princeton University Press.
- WOLF, Friedrich August (1999) *Esposizione della Scienza dell'Antichità*, trad. italiana de Salvatore Cerasuolo, Nápoles: Bibliopolis.