

# Apunte sobre una lectura “paradójica” del anticipo de la compleción<sup>1</sup>

Gloria SANTOS

Universidad de Córdoba

**RESUMEN:** Se parte de una lectura del «anticipo de la compleción» centrada en la aportación de Gadamer al problema de la comprensión histórica, en el ámbito hermeneútico de la «conciencia histórico efectual». Partiendo del nuevo giro que Heidegger impone a la reflexión sobre el «círculo hermeneútico», el acierto de Gadamer consiste, entre otros, en su matización acerca de los dos momentos del acto inicial de la comprensión; dibujando una sugerente caracterización de dicho momento «original», como un movimiento de mutua interpelación entre el intérprete y la cosa.

**ABSTRACT:** This article focus it's attention on Gadamer's quotation about the «Vorgriff der Vollkommenheit», in the context of his hermeneutics of the «historical awareness». Getting it's point from the turning that Heidegger inspires to the reflexion on the «hermeneutical circle», the success of Gadamer lies —among some other things— in his harmonization of the very inicial act of the understanding; drawing a suggestive characterization on that original moment, as a motion of self-appeal between the interpreter and the thing.

---

<sup>1</sup> Las referencias a la expresión «anticipo de la compleción» (*Vorgriff der Vollkommenheit*) se ciñen a su uso en Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método I-II*. Las anotaciones a ambos textos toman como base el de las dos ediciones en castellano pues aunque, como es sabido, en el original alemán el título genérico es el mismo (*Wahrheit und Methode*) y la distinción procede de los subtítulos *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* y *Ergänzungen, Register* respectivamente (cfr. Gadamer, H.-G., *Gesammelte Werke I-2, Hermeneutik I-II*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986), las ediciones en castellano «simplificaron» en «I» y «II». Por otra parte, como las ediciones de *VM I* y *VM II* (cfr. Gadamer, H.-G., *Verdad y Método I*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, 1977; *Verdad y Método II*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, 1992) no unificaron criterios de traducción, he optado por una de ellas, concretamente la que realizó Olasagasti para *VM II*.

La motivación más próxima de la que parte este pequeño escrito surge de una relectura del Mito platónico de la escritura,<sup>2</sup> asistida, en este caso, por el magisterio del prof. Lledó en sus motivadoras reflexiones de *El Silencio de la escritura*<sup>3</sup>. Fue esa triple orfandad del texto que evoca su obra y la soledad que acompaña a todo escrito, lo que me orientó hacia el verdadero contexto de la lectura como diálogo entre presente y pasado, abordando el presente como «un modo de determinación de la inmensa indeterminación del pasado».<sup>4</sup>

La cuestión la centraré pues, en torno a esa «distancia» interpuesta entre el lector y el texto que se pretende «actualizar», distancia que es necesario respetar y salvar a un tiempo. El problema que planteo se deriva de un intento más de reflexión sobre el problema de la historia y el papel que juega en el contexto de la comprensión.

Estas y otras razones, me hicieron acometer la relectura de algunos pasajes de Gadamer, en los que la cuestión del sentido histórico y la experiencia de la comprensión me acercaron a su vez a la cuestión del «círculo hermenéutico».

En este contexto, pretendo explicar mi reflexión sobre el sentido de la expresión «anticipo de la compleción» tal y como lo presenta Gadamer en su análisis.<sup>5</sup>

Comienza planteando la circularidad desde la que debe entenderse la relación del todo con lo individual y de lo individual con el todo. Dentro de este proceso, y en el punto de partida de todo el que acomete una tarea de interpretación, se produce una «anticipación de sentido», es decir, un presupuesto según el cual lo particular ha de mantener un cierto grado de pertenencia respecto a lo general; de tal modo que la anticipación de sentido sólo es comprensible de una manera explícita cuando, precisamente por esta relación circular, «las partes que se definen desde el todo, definen a su vez ese todo».<sup>6</sup> Pero la circularidad no se da sólo entre la parte y el todo, sino que ésta se hace posible por *alguien* —ese *quien*— que se pregunta desde una expectativa de sentido acerca de dicha relación; por tanto, se trata de hacer confluir el texto «en la unidad de un pensamiento desde otra expectativa de sentido».<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> Platón, *Fedro*, 274c - 277a.

<sup>3</sup> Cfr. Lledó, E., *El Silencio de la Escritura*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991.

<sup>4</sup> *Op. cit.* p. 20.

<sup>5</sup> Cfr. *VM I*, pp. 363-370; *VM II*, pp. 67-70, 255-6.

<sup>6</sup> Cfr. *VM II*, p. 63.

<sup>7</sup> *Ibid.*

Por ello, no podemos operar con una unidad de sentido acabado independientemente de *quien* pretenda comprender el texto. Si la unidad de sentido es la que guía la comprensión (expectativa de sentido), la hermeneútica debe buscar la comunidad entre esa unidad de sentido *en sí* y nosotros. Gadamer añade que tanto esa unidad de sentido *en sí* (sobre la que tengo expectativas), como mi manera de relacionarme con ella, están configuradas sobre la tradición y prejuicios que operan en la unidad de sentido y en mí —como lector que pretende acercarse a la comprensión de algo, por ejemplo, de un texto.

Descubrir la pertenencia del lector y del texto a una comunidad de «prejuicios fundamentales y subyacentes» es el modo como puede entenderse la conciencia histórica en tanto que «historia efectual». El encuentro con esos prejuicios y la sintonía o asintonía entre intérprete y texto es tarea inacabada para la hermeneútica. Con respecto a este asunto, Gadamer se detiene en la disociación entre la realidad de la historia y la realidad de la comprensión histórica,<sup>8</sup> y en el modo cómo puede llegar a alcanzarse una realidad única de autopertenencia. La labor hermeneútica consistiría en mostrar, en la comprensión misma y a partir de ella, la auténtica realidad de la historia en tanto que historia efectual.<sup>9</sup>

Esta pertenencia entre realidad de la historia y realidad de la comprensión histórica, sobre la que se apoya la historia efectual, sólo se alcanza cuando se ha salvado la doble distancia que nos separaba inicialmente del texto: la distancia temporal entre la época del lector y la del autor; y la distancia entre lo individual respecto al todo y del todo respecto a lo individual; pues bien, esa doble distancia con la que nos encontramos siempre que abordamos el problema de la comprensión, sólo puede adquirir su sentido explicativo si la convertimos en una relación de circularidad entre el todo, la parte y el lector como elemento de relación entre ambas. Sin la «expectativa de sentido» desde la que el lector va relacionándose con el sentido parcial o total del texto, y que a su vez queda modificada por éste, no puede darse la circularidad de la comprensión. Es obvia, aunque merece destacarse, la aportación de Schleiermacher a este planteamiento: distinguir la vertiente objetiva y subjetiva en la que debe realizarse toda comprensión. La vertiente objetiva deberá

---

<sup>8</sup> Sobre este punto habría que hacer referencia al debate que durante tantos años ha mantenido Gadamer con los análisis de Habermas y Apel, en general y, más concretamente —en el contexto del «anticipo»— *VM II*, pp. 255-6.

<sup>9</sup> *Cfr. VM II*, p. 70.

poner de manifiesto cómo cada texto está encuadrado dentro del conjunto de una obra.

Para Gadamer, efectivamente, el objetivo de todo entendimiento, de toda interpretación, es el acuerdo de la cosa; la misión de toda hermenéutica consiste en crear un acuerdo que no se daba o era incorrecto. De hecho, la novedad del romanticismo y Schleiermacher consiste en desvincularse de la tradición, apelando a una conciencia histórica de alcance universal. Sin embargo, la visión de Schleiermacher es quizá menos significativa que la de uno de sus precursores, Friedrich Ast, para quien la misión de la hermenéutica ha de ser un medio de entendimiento entre dos épocas (vg. antigüedad y Cristianismo), desde la apelación a la «unidad» de esa «conciencia histórica universal».

En su vertiente subjetiva, el texto mismo puede considerarse «como manifestación de un momento creativo que pertenece al conjunto de la vida anímica de su autor». <sup>10</sup> Es a esta teoría a la que estaría apelando Dilthey cuando habla de «estructura» y «concentración de un punto medio» en la comprensión del todo, transfiriendo al mundo histórico lo que es siempre un principio de la interpretación: es preciso entender un texto desde lo que él mismo es. Según el análisis de Gadamer, realmente no nos trasladamos a la esfera anímica del autor, sino a su pensamiento, intentamos hacer valer la objetividad de lo que dice el otro; nos referimos pues a una participación en el «significado común».

Se trataba así de una teoría sobre la circularidad de la comprensión que se mantenía dentro del marco de la «relación formal entre lo individual y lo global o su reflejo subjetivo: el anticipo intuitivo del conjunto y su explicitación ulterior en el caso concreto». <sup>11</sup>

¿Qué aportan desde esta consideración de la historia efectual gadameriana las visiones de Dilthey, Nietzsche y Heidegger?

Mientras se asumió que el problema de la historia era, sin más, un problema epistemológico, tuvo sentido la pregunta acerca de cómo es posible una ciencia de la historia. Esta pregunta, superflua ya para nosotros, es conveniente retomarla aunque sólo sea para apuntar, en la respuesta de Dilthey, un matiz que Gadamer resalta de ella, y que me parece imprescindible subrayar: aparte de la clarividencia con que Dilthey intuyó y afrontó el problema de la historicidad, es importante hacer hincapié en la sugerencia de Gadamer: «aprender a leer a Dilthey contra su

<sup>10</sup> *VM II*, p. 63.

<sup>11</sup> *VM II*, p. 67.

propia autoconcepción metodológica». <sup>12</sup> Porque aunque es cierto que la preocupación de Dilthey se orienta más hacia la posibilidad de la ciencia que hacia lo que es la historia, lo peculiar en él es su reflexión sobre el ser humano en cuanto está determinado por «el saber sobre su propia historia». Apelar a la vida, como el carácter fundamental de la existencia humana, como hecho nuclear en el que descansa, en definitiva, el conocimiento histórico, nos obliga a preguntarnos acerca de cómo se puede elaborar esa tarea reflexiva de la vida. Si la vivencia individual es una parte del todo del decurso vital, su significado está referido a ese todo de un modo peculiar: el sentido de un destino vital sólo puede configurarse desde un centro creador de sentido, y no desde la última experiencia vivida. También la comprensión de la historia es una comprensión desde el centro. Es precisamente esta totalidad de sentido lo que nos instalaba en la Historia efectual, *aquí*, como pertenencia entre «significado» y «fuerza». Por ello precisamente, sólo experimenta una influencia quien está ya *predispuesto a ella*.

La historia no es sólo «totalidad de sentido» (aquello en lo que se alberga el «anticipo de la compleción»), sino una totalidad efectiva de fuerzas. De ahí que para Dilthey la vida deba liberarse de un conocimiento a través de conceptos, para poder alcanzar sus propias objetivaciones. A la pregunta acerca de la libertad en la comprensión, la respuesta de Dilthey nos abre al horizonte ilimitado de la comprensión histórica, porque «todo saber sobre sí mismo puede convertirse en objeto de un nuevo saber, y al concebirse a sí mismo se hace ya diferente de lo que era». <sup>13</sup>

A diferencia de Hegel que vio en la autoconciencia filosófica el final absoluto del movimiento hacia la comprensión histórica, Dilthey rechaza esa pretensión metafísica como dogmática, abriéndose para él el horizonte de la constante ampliación de la conciencia vital. Su aportación consiste justamente en esa ampliación indefinida de la vida a través de la comprensión. La libertad que nos ha suministrado la incorporación del concepto de vida en Dilthey nos acerca, de un modo natural, a la lectura nietscheana de la historia. Lo destacable en este contexto sería: primero, su visión positiva de la Historia Monumental:

«Que los grandes momentos en la lucha de los individuos formen una cadena, que las cimas de la humanidad se unan en las alturas a través de miles de

---

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 35.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 38

años, que para mí lo que hay más elevado en uno de estos momentos ya muy remotos esté aún vivo, claro y grande: esta es la idea fundamental oculta en la fe en la humanidad, la idea que se expresa por la reivindicación de una historia "Monumental" [...]. Cuando el hombre que quiere crear alguna cosa grande tiene necesidad de tomar consejo del pasado, se apodera de éste por medio de la "historia monumental".<sup>14</sup>

### Segundo, su visión equilibrante de la historia crítica:

«Para poder vivir, el hombre debe poseer la fuerza de romper un pasado y aniquilarlo; [pero al mismo nos advierte que] no es posible desprenderse completamente de la cadena del pasado. Si condenamos estos extravíos creyendo que nos hemos deshecho de ellos, no por eso suprimimos el hecho *de que de ellos traemos nuestro origen*. En el mejor caso llegamos a un conflicto entre *nuestra naturaleza transmitida y heredada* y nuestro conocimiento». <sup>15</sup>

En cualquier caso, ninguno de los modelos de Historia descritos por Nietzsche tienen valor si no están al servicio de la vida; de ahí que su crítica fundamental la dirija contra el concepto de autoconciencia histórica de Hegel, y contra el lema de la concepción ilustrada de la historia: «hágase la verdad, perezca la vida».

En este recorrido, no podríamos esbozar una reflexión sobre el «anticipo» en Gadamer sin referirnos de un modo especial a la aportación de Heidegger, a partir del cual la estructura circular de la comprensión adquiere su verdadero significado. Según Heidegger, la posibilidad para un conocimiento originario se alcanza cuando la interpretación comprende que «su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el «tener», el «ver» y el «concebir» «previos», para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas». <sup>16</sup>

Enfrentarse a un texto sería un *proyecto* en el que se anticipa un sentido «de conjunto» desde el momento en que aparece un primer sentido del texto (leemos desde una precompresión de sentido); dicho sentido está sujeto siempre a revisión en función de una profundización del sentido, pues las hipótesis, al inicio de la lectura, han de verse contrastadas «con las cosas», tratando de superar un modo inamovible de instalarnos en la precompresión.

<sup>14</sup> Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas*, «Segunda Consideración», trad de E. Ovejero y Mauri, Madrid, 1966, pp. 60 y 63.

<sup>15</sup> *Loc. cit.*, el subrayado es mío.

<sup>16</sup> Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, Madrid, 1967, § 32, p. 171.

Aceptar la «alteridad» del texto es el criterio de comprensión que fundamenta el proyecto de la comprensión misma. Se trata de poner de manifiesto la conciencia histórica; ir más allá del conocimiento del prejuicio propio, para llegar hasta una profundización en el conocimiento de la determinación histórica y la pertenencia entre el intérprete y la cosa. Es en este contexto donde Gadamer introduce su expresión «anticipo de la compleción».

El «anticipo de la compleción» es un anticipo de sentido, un acercamiento pre-juicioso a la cosa (en nuestro caso, un texto). Este «anticipo» preside el círculo de la comprensión, es decir, sólo es comprensible lo que se constituye como «unidad de sentido acabada», como verdad completa a través de lo que nos dice el texto; el texto, en definitiva, debe poder representarse desde sí mismo. Sin esta condición, no hay modo de ir a la cosa misma y, entonces, no es posible la unidad de comprensión, es decir, el sentido de la tradición y la comunidad histórica de prejuicios se interrumpe; pero además, tanto el *inter* con que opera la hermenéutica y que media «objetividad» y «tradición», como el puesto entre extrañeza y familiaridad que ocupa la tradición, se rompe. Este «inter» supone que la temporalidad no es una determinación a superar (lo que el historicismo pretendía cuando hablaba de trasladarse al espíritu de una época), ni una cuestión de posibilidad sobre su objetivación.

Gadamer postula el «anticipo» en el ámbito de la «conciencia historico-efectual»; es decir, planteando la realidad de lo histórico como unidad entre la realidad de la historia y la realidad de la comprensión histórica: «Comprender es un fenómeno referido a la historia efectual, y se podría demostrar que es la lingüisticidad propia de toda comprensión lo que le allana el camino a la labor hermenéutica».<sup>17</sup>

Pero si la labor hermenéutica consiste, en buena medida, en desvelar los pre-juicios que operan en nosotros, intentando delimitarlos, efectivamente contribuiremos a que la cosa se manifieste de modo paulatino desde sí misma. Ahora bien, ello daría pie a considerar —y en esto consistiría la aparente paradoja del «anticipo»— que en el primer momento del acto de la comprensión, la cosa, aunque adquiriera carácter de prioridad en cuanto polo de atracción, siempre es abordada inicialmente desde el «anticipo». De este modo, el primer momento de la comprensión —no ya del acercamiento— está dirigido desde el intérprete. Mas, el acierto de Gadamer consiste, justamente, en poner de manifiesto

<sup>17</sup> VM II, p. 70.

el trabajo de delimitación de la «conciencia» desde la «historia efectual», es decir, el esfuerzo por superar una determinación de la conciencia en sentido de autoconciencia. Queda, en todo caso, la doble polaridad del término: hay «anticipo» del intérprete, pero asumiendo la «completitud» en la cosa.

Lo apropiado de la expresión *Vorgriff der Vollkommenheit* se manifiesta porque con ésta, Gadamer acierta a matizar los dos momentos del acto de la comprensión; ambos, aunque muy próximos a la simultaneidad, pueden ser subrayados dependiendo de dónde nos situemos con respecto a las implicaciones de su aparente oposición, a saber: el momento del intérprete; el momento de la cosa.

Podría dar la impresión que Gadamer focaliza su anotación en el carácter «anticipatorio» con que el intérprete dispone su actitud de comprensión. Sin embargo, que éste, el «anticipo», se asuma en tanto que *Vollkommenheit* en la cosa (en su verdad, más que en el sentido de su verdad), no presupone sino una actitud de fidelidad a la verdad que sustenta la cosa.

¿En qué sentido «verdad»? «Verdad» que sustenta y transmite la cosa, no como soporte o substrato sino como «verdad propia de la cosa» que se nos da y se nos oculta; es decir, esa «cosidad», esa «estidad» (no «entidad») que pertenece a la determinación esencial de la cosa, lo «matemático»;<sup>18</sup> lo cual, por cierto, hace comunicable y posible el «anticipo», puesto que la atracción de la cosa se da en el momento de la interpelación: me siento atraído por la cosa porque ambos tenemos algo que nos comunica.

---

<sup>18</sup> Cfr. Heid., *La Pregunta por la Cosa*, trad. en castellano E. García, Buenos Aires, 1974, pp. 65-72.