

# HABER Y HABITAR\*

## DETERMINACIÓN Y ALCANCE DEL HABER CATEGORIAL

JUAN CRUZ CRUZ

Western thought has maintained a permanent attention by the problem of «habere»; even the modern as Marcel and Sartre have taken care of this category. But the contemporary nihilism has put in evidence the necessity to think the dwelling of the concrete existence of the man and its relationship with areas that offer a support to him. There are so many ways to «havere» as potentiality forms, in one of which it express the «habere» like determination ordered to the space in which the man is.

### 1. Ontología del «haber».



#### a) Haber y desarraigo.

El asunto que me propongo desarrollar tiene una importancia que rebasa el modesto ámbito en que parece ubicarse: «haber» como categoría; y se conecta con la presencia del espíritu en la estructura ontológica del hombre.

Cierto es que la especulación occidental mantuvo un interés constante por el problema del haber<sup>1</sup>, tanto en la modulación del

\* La primera versión de este trabajo fue publicada con el título "El 'haber' categorial en la ontología clásica, *Revista de Filosofía*, México, 1984 (51), 505-570; 1985 (52), 505-530.

<sup>1</sup> Indico a continuación la bibliografía utilizada: Tomás de Aquino, *In Meta-phys.*, V, lect. 9, n. 891 ss. *In Phys.*, III, lect. 5. *STh*, I-II, qq. 49-50. Aristóteles, *Categ.*, 4,1, b 25-27. *Categ.*, c. 10 ss. *Top.*, I 9 103 b 20-23. O. Fr. Bollnow, *Neue Geborgenheit*, Stuttgart, 1960. M. Heidegger, *Bauen - Wohnen - Denken*, Diálogos de Darmstadt, 1951, publicados con el título *Mensch und Raum*, Darmstadt,

ἔχειν griego como en la del “habere” latino. Y cierto es también que contemporáneamente ha sido suscitado el tema del haber desde la fenomenología existencial. Bastaría recordar la obra de Gabriel Marcel *Être et avoir*; o el libro de Jean Paul Sartre *L'Être et le néant* donde sienta la tesis de que son tres las categorías ontológicas de la existencia: *être, faire et avoir*; o la monografía de G. Stern, *Über das Haben*.

Pero el interés básico del «haber» en la actualidad podría justificarse dentro del contexto de los movimientos filosóficos que, desde el existencialismo y el estructuralismo o el freudomarxismo de la Escuela de Frankfurt, hasta el llamado «pensamiento débil», se inspiran de algún modo en el nihilismo de Nietzsche.

Este nihilismo es el espíritu de esos movimientos que podrían ser llamados *filosofías del desarraigo*. La desposesión, el despojo que el hombre sufre de la morada o de la habitación de su existencia concreta, junto con el nihilismo, fue ya sentida por el propio Nietzsche cuando, en boca del mago que persigue a Zaratustra, exclama: “¿Qué es lo que me queda? Un corazón cansado y petulante, una voluntad inconsistente, un espíritu veleidoso, una espina dorsal quebrada. Bien conoces, Zaratustra, el afán con que busco mi casa; busco mi hogar, y la búsqueda me devora las entrañas. ¿Dónde está mi hogar?”<sup>2</sup>.

Las filosofías del desarraigo, al asumir el nihilismo, han roto toda relación del hombre con ámbitos que pudieran ofrecer un

---

1952. H. Kuhn, *Begegnung mit dem Nichts*, Tübingen, 1950. G. Marcel, *Être et avoir*, París, 1935. A. Millán Puelles, “Notas didácticas sobre el predicamento «hábito»”, *Revista Española de Pedagogía*, 1952 (38), 243-248. S. M. Ramírez, *De habitibus in communi*, t. VI-I de *Opera Omnia*, CSIC, Madrid, 1983. A. De Saint-Exupéry, *Citadelle*, Gallimard, París, 1948. San Agustín: *De Civ. Dei*, XI, 10. *In Ioan.*, 19 11-13. J. Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, Salamanca, 1600, Lib. VI, q. XIX-XVIII: *De predicamento habitus*. J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, París, 1943, Cuarta Parte: *Avoir, faire, être*. G. Stern, *Über das Haben*, Bonn, 1928. F. Suárez, *Disp. Metaphys.*, disp. 32-53. J. Valbuena, “De significatione specialis praedicamenti habitus apud Philosophum et d. Thomam”, *Angelicum*, 1945 (22), 172-177.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Klassikerausgabe*, Leipzig, 1899-1912, V, 398.

apoyo. El mundo entorno se presenta así como algo extraño e ilimitado. Y no se trata sólo de lo abismático del mundo exterior, sino igualmente, de lo insondable de la propia alma. Diría Rilke: “Sin amparo, aquí, en las montañas del corazón”<sup>3</sup>.

Se trata del desamparo del hombre total. Si para el hombre de la antigüedad cristiana valía el dicho neotestamentario “*tanquam omnia habentes et nihilum possidentes*”, para el hombre contemporáneo podría valer el dicho “*tamquam omnia possidentes et nihilum habentes*”, pues el único haber del hombre contemporáneo parece ser la nada, desde la cual pretende poseerlo todo, o sea, nihilizarlo todo.

Un modo de recobrar referencias a una realidad portadora podría venir del planteamiento del viejo problema del haber, que en definitiva fue alumbrado para responder a problemas vivos. Tan vivos como los subrayados por Gabriel Marcel en su obra *Etre et avoir*: “Hay que empezar por señalar –dice Marcel– esa especie de desconfianza implícita que los filósofos parecen haber manifestado siempre hacia la noción de haber (*notion d'avoir*)... Se diría que los filósofos se han desviado en general del haber como de una idea impura y por esencia imprecisable”. Y en la misma obra recuerda Marcel el texto en que, de modo parecido, se expresa G. Stern en su libro *Über das Haben*: “Nadie ha intentado fijar su atención sobre lo que en la vida corriente se entiende por haber (*Haben*), como sobre algo complejo, y preguntarse qué es lo que constituye específicamente el haber como tal”.

Tras estas palabras de Marcel se insinúa la postración o marginación de una noción metafísica fundamental que tuvo vigencia extraordinaria en la filosofía clásica, pero que perdió mérito en la filosofía moderna por causas que convendría detectar.

<sup>3</sup> R. M. Rilke, *Gesammelte Werke*, t. 3, 42.

<sup>4</sup> G. Marcel, 227-228.

b) *La noción de «haber» en la filosofía clásica.*

Si se quisiera encontrar un texto que comprendiera el ámbito de intereses especulativos que la filosofía clásica mostró por la noción de «haber», tendríamos que indicar el artículo 1 de la cuestión 49 de II-II de *Summa Theologiae* de Santo Tomás, en el cual se sintetizan tres órdenes de «haber». Veamos las articulaciones del texto. Tenemos, en el frontispicio del artículo distinguidos el «haber» como *posesión* y el «haber» como *disposición*: “El nombre de *hábito* se toma de *habere*, derivación que puede entenderse de dos modos. En primer lugar, al modo en que se dice que el hombre o cualquier otro sujeto posee algo. En segundo lugar, en cuanto que alguna cosa está dispuesta de modo particular en sí misma o respecto de otra”.

1. Seguidamente habla el texto del «haber» como *posesión*: “En este caso vemos que el término *habere*, en cuanto se dice por relación a cualquier objeto habido, conviene a diversos géneros. Por eso Aristóteles cataloga el haber entre los postpredicamentos, así llamados porque resultan de los diversos géneros o predicamentos, como son la oposición, la anterioridad, la posterioridad, etc. Ahora bien, entre las cosas que se poseen parece que existe esta distinción: en unas *no se da medio* alguno entre el sujeto habiente y la cosa habida, por ejemplo, entre el sujeto y su cualidad o cantidad. En otras, por el contrario, *hay algo intermedio* entre el habiente y la cosa habida, pero es tan sólo una relación, por ejemplo, cuando se dice de alguien que tiene un socio o un amigo. Finalmente, hay cosas entre las cuales *hay algo intermedio*, que no es acción o pasión propiamente dicha, sino algo a modo de acción o de pasión, en cuanto que una cosa es la que adorna o cubre y otra cosa es la adornada o cubierta”.

a) Indica el texto, en primer lugar, que el haber como posesión puede decirse de cualquier objeto habido. Se trata del haber *post-predicamental*, que habremos de tratar después.

b) Y afirma, en segundo lugar, que al concretarse este haber puede suceder:

α) Que *no exista una mediación* entre el habiente y lo habido, como ocurre en las *totalidades absolutas*, formadas por la sustancia –que es lo habiente– y los accidentes absolutos de cantidad y cualidad –que son lo habido–.

β) Que entre el habiente y lo habido *haya una mediación*, a saber: bien la procurada por una relación, como ocurre en la *totalidad relativa teleológica* (tal es la totalidad social, y el ejemplo aducido es claro: “como se dice de alguien que tiene un socio o un amigo”). Bien finalmente que lo que media se comporte como si fuera una acción o una pasión, aunque no sea acción ni pasión estricta: el ejemplo es también claro: el estar vestido o adornado. También aquí el habiente (la corporalidad humana) y lo habido (el vestido) forman una *totalidad relativa pero cuasi-dinámica*, en la cual se enmarcan y se comprenden. Esta última forma de haber es la caracterizada como *hábito* categorial estrictamente dicho.

Podría decirse, como resumen del texto, que la noción de haber se aplica allí donde hay una *totalidad* formada de modo general por lo habiente y lo habido. Si hablamos de «haber» es porque nos estamos refiriendo a una totalidad. Conviene retener este punto<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> La «totalidad» se entiende como «unidad compuesta». La unidad *simple* es la propia del ente que carece de partes; mientras que la unidad *compuesta* es la del ente que se compone de partes, al cual llamamos «todo», el cual puede ser o absoluto o relativo.

a) El todo es *absoluto* cuando el ente denominado como «todo» posee un ser único; es el todo correspondiente, por ejemplo, a la unidad de la esencia con la existencia o a la unidad del alma con el cuerpo. De ahí que el todo absoluto se llame *entitativo* cuando encierra elementos entitativos de esencia y existencia; fuera de este caso, el todo absoluto es *no-entitativo*. De dos maneras puede presentarse el todo no-entitativo: como todo *potestativo* y como todo *integral*. α) El todo *potestativo* se encuentra de manera diversa en sus partes; así la capacidad del alma se halla de modo distinto en las facultades vegetativas, sensitivas e intelectuales: se compone, pues, de partes potenciales. El todo *integral*, en cambio, no se encuentra en sus partes, las cuales son, por eso mismo, «integrales». β) Por lo que se refiere al todo integral, es obligado diferenciar sus dos modalidades: la *esencial* y la *cuantitativa*. En el caso del todo *esencial*, las partes se comportan de manera que si se elimina una de ellas, el todo se destruye intrínseca y formalmente (caso del cuerpo y del alma en el hombre). Pero en el todo *cuantitativo*, las partes hacen

2. Concluamos la lectura del texto: ahora ya no se habla del haber como posesión, sino del haber como *disposición*. Y dice lo siguiente: "Si el *haber* se toma en el sentido de que una cosa está dispuesta de un modo determinado en sí misma o por respecto a otra, en este caso el hábito es una *cualidad*, porque este modo de haber dice orden a la cualidad [...], y así la salud, por ejemplo, es un hábito".

Difícil traducción puede hacerse al castellano del «se habere», del haber como disposición, del tenerse a sí propio, *modus se habendi*, un haber en que lo habido ya no es el objeto, sino el sujeto mismo. Un haber reflexivo, en el que el sujeto se desdobra en sujeto y objeto, mas no para hacerse objeto o cosa externa, sino para hacerse más ser, más sujeto. Se trata del hábito *subcategorial*, porque cae bajo la categoría de cualidad.

Este es el marco en que se mueve el pensamiento clásico en sus consideraciones sobre el «haber». Y hemos de subrayar que el peso específico de la especulación clásica sobre el haber recayó siempre

---

simplemente «íntegro» un conjunto material, de suerte que si una parte es eliminada, el todo no se destruye de modo intrínseco y formal, sino a lo sumo de manera consecutiva (como en el caso de la cabeza, las manos, el corazón, etc.). Hay, claro está, una jerarquía de estas partes, desde las más necesarias a las menos relevantes.

b) En lo concerniente al todo *relativo* –o sea, al ente que no posee un ser único, pues se compone de varias «esencias» y de varias «existencias», las cuales se conectan entre sí de manera accidental–, cabe decir que la conexión entre las partes puede ocurrir –dejando aparte el agregado por mera yuxtaposición– de dos modos: *extrínseco* e *intrínseco*. α) La conexión de las partes por causalidad *extrínseca* puede darse bien en el orden de la causa *final*, bien en el orden de la causa *eficiente*. Mediante la causa final, o sea, por conspiración de las partes a un mismo fin, se constituye el «todo social». Y mediante la causa eficiente, o sea, por mutua acción y pasión de las partes, surge el todo dinámico o cuasi-dinámico. β) Por último, la constitución de un todo relativo por conexión *intrínseca* acontece mediante la información, al igual que un accidente se une a la sustancia y un accidente a otro accidente.

El «haber» categorial corresponde al «todo relativo» cuyas partes se unen extrínsecamente por causalidad eficiente (o al modo de la causalidad eficiente, a la manera de la acción y la pasión); mientras que el todo relativo que es la *sociedad* incluye unas partes que se unen extrínsecamente por causalidad final.

sobre el hábito subcategorial de cualidad, o sea, sobre el «haberse», el haber reflexivo. Muestra de ello son los tratados *De habitibus* que a lo largo de la Edad Media, del Renacimiento y del Barroco fueron escritos. En los elencos bibliográficos figurarán siempre los tratados de Suárez, Bartolomé de Medina y, más recientemente, el de Santiago M. Ramírez.

Pero debemos reconocer que no fueron tematizados con la abundancia debida ni el «haber postpredicamental», ni el «haber predicamental» en sentido estricto. Suárez, por ejemplo, despacha este último brevemente en sus *Disputationes Metaphysicae*; y otros tratadistas ni siquiera lo tocan. Juan Sánchez Sedeño, el ilustre abulense, catedrático de Santiago en los albores del siglo XVII, se hace cargo del haber categorial y le dedica cinco cuestiones que serán de utilidad para la presente exposición.

## 2. El haber postcategorial.

### a) *El ámbito trascendental y el categorial.*

El haber postcategorial, a juicio de Aristóteles, tiene en común con los demás postpredicamentos el carácter o la índole de pertenecer o bien a todas las categorías, o bien solamente a alguna de ellas.

Las categorías, desde el punto de vista ontológico, son los géneros supremos que muestran todos los predicados que pueden enunciarse de las cosas; se trata, por tanto, de conceptos universales directos de las cosas concebidos por la mente. El principio ontológico de las categorías es el ente real objetivo y finito: o sea, el ente se divide en categorías según el modo diverso de ser (subsistencia o inherencia).

De ahí que para entrar en el reino de las categorías se exigen al menos cinco requisitos:

1º No se pone en el ámbito categorial lo que no es género ni cae bajo género alguno. Por eso, el «ente» no se encuentra entre las categorías: en todo género, las diferencias están fuera del género en cuestión, mas el ente no puede ser determinado por una diferencia específica externa a él mismo, ya que fuera del ente sólo hay la nada, con la cual no se constituye diferencia alguna. Por eso el ente es *trascendental*: rebasa y domina cualquier género o predicamento, aplicándose a todos.

2º Las categorías son géneros en que se divide el ente *real*; de manera que se excluye del ámbito categorial el «ente de razón». Para que algo sea categoría debe ser un ente real.

3º El ente categorial es un ente real *finito*, pues el ente infinito no puede ser género, es decir, no es susceptible de ser contraído bajo un género: es extra-genérico.

4º El ámbito categorial sólo abarca el «ente por sí» o «en propio» (*ens per se*) mas no el «ente incidental» (*ens per accidens*). Este último es un agregado por mera suma de entes; por tanto, encierra varios géneros y especies. La categoría es siempre un género.

5º Debe la categoría ser *unívoca*, pues si fuera equívoca ya no sería un ente, sino muchos (dos al menos); por su parte, los análogos no tienen razón de género, especie o diferencias.

#### b) *El haber postcategorial.*

El haber, como postpredicamento, es un índice de la totalidad y, por tanto, de cualquier ente finito, de cualquier categoría (el ente categorial es un ente finito): el ente finito se constituye como totalidad metafísica formada por dos elementos co-principales: la esencia o potencia (como habiente) y el acto o la existencia (como habido). La entraña de todo ente finito es expresada por el «haber». Un ser infinito no implicaría esa relación de la potencia al acto: en él no se incluiría el haber. El postpredicamento haber, pues, sin ser categoría, conviene a toda categoría.

Con el haber participan del rango de postpredicamentos la oposición, la prioridad, la simultaneidad y el movimiento (este último, común a la sustancia, a la cualidad, a la cantidad y al lugar).

El haber postpredicamental es el modo conforme al cual una cosa se ordena a otra, en cuanto una se dice simplemente habida respecto de otra llamada habiente. Como apuntamos antes, lo habiente y lo habido figuran, de modo general, como sujeto y objeto dentro de un todo. De ahí que W. Schuppe, en su *Erkenntnistheoretische Logik*, definiera el haber como la “copertenencia de seres diferentes (*auseinandergesetzten Zusammengehörigkeit*), donde el objeto del haber es algo que vale como parte de un todo (*Teil eines Ganzen*), y el sujeto mismo es el todo”<sup>6</sup>.

Habrán entonces tantas formas de haber como formas de totalidad, tanto en el ámbito real, como en el ámbito ideal. Los modernos aristotélicos apenas han precisado esta vinculación del haber al concepto de totalidad.

Dado que el haber-poseción es una noción que acompaña a las categorías (“vaga por muchos géneros”, según la expresión utilizada por la Escolástica), por convenir a varias categorías se dijo que era muy análoga y cuasi-trascendental (*valde analoga et quasi-transcendentalis*, dice Suárez).

a) En cuanto el haber concierne a varias categorías es una noción análoga, por lo que no puede ser coordinado como género a los mismos predicamentos, ya que sólo los unívocos tienen índole de género. Mas por su carácter análogo, estamos ante una de esas nociones que flexibilizan la vida intelectual y la distienden en múltiples direcciones.

b) El haber postpredicamental es también cuasi-trascendental: es de alguna manera trascendental, justo por presentarse en cada uno de los géneros categoriales de una manera distinta en cada caso.

<sup>6</sup> W. Schuppe, *Erkenntnistheoretische Logik*, 1878, 120.

c) *Haber postcategorial y doctrina de la participación.*

Este carácter analógico y cuasi-trascendental del haber es como un índice metafísico con el que se expresa la doctrina de la participación. En este sentido fue recogido por San Agustín, al que nos vamos a referir a continuación.

Para el Santo de Hipona, la simplicidad es el reino de la actualidad pura, o mejor, el dominio del ser, sin más. En cambio, la totalidad es el reino en que se mezcla la potencialidad, es el dominio del haber.

Por eso, el bien simple, que es Dios, no participa; porque Él es lo que tiene: “ideo simplex dicitur quoniam quod habet, hoc est”<sup>7</sup>. Así, el bien infinito es aquél “quod summe ac per se bonum est et non participatione alicuius boni”; en cambio, el ser finito se constituye “participando bonum et habendo; habet autem de illo summo bono ut bonum sit”<sup>8</sup>.

No obstante, para el hombre es el haber la “ratio cognoscendi” del puro ser actual (ya que la razón finita sólo conoce lo simple por lo compuesto y como compuesto, o sea como teniendo algo con lo cual se identifica).

De ahí que para expresar la unidad simple, San Agustín eche mano de la noción de haber, pero identificándola con la de ser: “Ideo simplex dicitur quoniam quod habet, hoc est” (se dice simple justamente porque es lo que tiene). Pero aquí no hay participación. Sólo en el reino del haber, diferente del ser, hay participación, en la cual la totalidad admite potencia, por lo que se distingue lo habiente de lo habido: “aliud sit habens, aliud quod habet”.

La indistinción que hay en Dios entre *esse* y *habere*, así como la distinción en las criaturas de *esse* y *habere* funda toda la doctrina de la participación a lo largo de la Edad Media. Esta doctrina agustiniana, según la cual “Deus, quod habet, hoc est; tu aliud es,

<sup>7</sup> San Agustín, *De Civ. Dei*, XI, 10.

<sup>8</sup> San Agustín, *Mor. Man.*, 4, 6.

aliud habes”<sup>9</sup> es –como dice Gilson– “uno de los orígenes de la doctrina medieval sobre la distinción entre la esencia y la existencia, particularmente tal como Boecio la concebiría”<sup>10</sup>.

Según dejó San Agustín planteado el tema del haber, es claro que la condición de habiente no esté reservada a la subjetividad humana como paradigma de sujeto-habiente.

El giro antropológico (o quizás estuviese mejor dicho subjetivista) de la filosofía moderna ha condicionado que las filosofías que han planteado en profundidad el sentido del «haber», lo hayan hecho bajo el signo del paradigma de la subjetividad humana. Es lo que vemos en Gabriel Marcel, por ejemplo, en su libro *Etre et avoir*.

#### d) El signo antropológico del haber.

Detengámonos a examinar la doctrina de G. Marcel, para calibrar sus virtualidades ontológicas, máxime por la expectativa que crea al indicar el carácter novedoso de su empresa.

Gabriel Marcel pretende realizar un análisis fenomenológico del haber. Este análisis, dice, “no encierra nada de psicológico, pues versa sobre contenidos del pensamiento que hay que hacer emerger, aflorar a la luz de la reflexión”<sup>11</sup>. Y lo primero que aflora ante el pensamiento es la ambigüedad –los clásicos llamaron «analogía»– del haber.

Establece Marcel dos modos de haber: el haber como implicación y el haber como posesión.

En el haber-implicación no se encuentra una oposición de interioridad-exterioridad. Tan pronto como digo, por ejemplo, que “un cuerpo tiene una propiedad”, la propiedad se presenta radicada en

<sup>9</sup> San Agustín, *In Ioann.*, 48, 6.

<sup>10</sup> E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París, 1929, 280.

<sup>11</sup> G. Marcel, 229.

el interior del cuerpo. No hay nada aquí “que se parezca a esa tensión del exterior al interior, y a esa polaridad del mismo y del otro”. Este haber-implicativo coincide en parte con el haber que corresponde, dentro del planteamiento clásico, al todo absoluto potestativo y, en general, al todo lógico o ideal (formado por el género, la diferencia, las propiedades, los accidentes lógicos).

Mas el prototipo que Marcel tiene presente en su análisis fenomenológico es el haber-posesivo, que en parte correspondería al haber-posesivo que se da en el todo absoluto integral y al todo relativo extrínseco e intrínseco, dentro de la filosofía clásica<sup>12</sup>.

En el análisis del haber-posesivo encuentra un contenido, lo habido, un *quid*, referido a un centro de aprehensión, a un *qui*. Pero, en definitiva, “toda afirmación que versa sobre un haber parece hallarse construida en cierto modo según el modelo de una especie de posesión prototipo en la que el *qui*, el habiente, soy yo mismo. Parece como si el haber no se sintiera en todo su vigor y no tomara todo su valor sino en el interior del yo-tengo”<sup>13</sup>. Hay entre el *qui* y el *quid* algunas características que conviene resaltar:

1ª El *qui*, el habiente, se presenta como trascendente al *quid*, entendiendo por trascendente el simple hecho de que haya entre uno y otro “una diferencia de plano o de nivel”<sup>14</sup>. El habiente se muestra como ejerciendo un poder sobre lo habido, aprovechándolo, resistiéndolo, etc. Se trata de un proceso irreversible que va del *qui* al *quid*.

2ª En el haber-posesivo aparece la dialéctica de interioridad-exterioridad. Algo se tiene como propio en la medida en que también podría ser comunicado. En el hecho de tener un secreto, por ejemplo, “este secreto no es un secreto sino porque yo lo guardo, pero también y al mismo tiempo porque podría comunicarlo”<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Véase la anterior nota 5.

<sup>13</sup> G. Marcel, 230-231.

<sup>14</sup> G. Marcel, 230.

<sup>15</sup> G. Marcel, 233.

3ª De ahí se sigue que el haber es ostensible. Incluso cuando me expongo a mí mismo las ideas que tengo, “yo mismo me transformo en el otro, soy una especie de otro [...]. Sólo podemos expresarnos en términos de haber en un orden que comporte referencias a otro en cuanto otro”<sup>16</sup>.

4ª Pero la exterioridad de lo habido no es absoluta. El vínculo que hay entre el *qui* y el *quid* no es una simple conjunción externa, aunque, por otra parte, lo poseído esté sometido a la posibilidad de pérdida y destrucción.

5ª El haber-tipo o prototipo es el cuerpo: “El objeto tipo con el que me identifico y que aún así se me escapa es mi cuerpo”<sup>17</sup>. No se puede decir que mi cuerpo sea una cosa, sin más, que poseo.

6ª En virtud de que el *quid* es algo externamente disponible, el haber influye esencialmente en el habiente, en el *qui*. E influye ejerciendo una tiranía, que depende del apego que yo le tenga. “Parece como si literalmente mi cuerpo me devorase, y lo mismo ocurre con todas mis posesiones”<sup>18</sup>.

7ª Mis posesiones me devoran si me mantengo inerte ante ellas. Pero en la medida en que las establezco como materia de creación personal, el haber tiende a suprimirse y a transformarse en ser: “Allí donde hay creación pura, el haber como tal se ve trascendido o hasta volatilizado en el seno de esta misma creación; la dualidad del habiente y lo habido queda anulada en una realidad viva”<sup>19</sup>.

Es claro que para Gabriel Marcel el hombre se puede perder en todo lo que tiene (desde sus enseres hasta sus facultades), pero que logra su ser auténtico cuando se libera activamente de ello, o mejor, si se lo apropia activamente.

En el esfuerzo general que hace Marcel por explicar el problema del haber, podemos notar tres reducciones importantes:

---

<sup>16</sup> G. Marcel, 234.

<sup>17</sup> G. Marcel, 237.

<sup>18</sup> G. Marcel, 239.

<sup>19</sup> G. Marcel, 241.

a) El haber queda esparcido en algunas de las formas que la filosofía clásica habrá estudiado, correspondiendo tanto a modos del todo absoluto como a formas del todo relativo.

b) Dentro de esta totalidad, se ciñe Marcel al modo de vivenciar antropológicamente las cosas tenidas.

c) Dentro de ese vivenciar, soluciona el problema del haber apelando a lo que la filosofía clásica estudió bajo la rúbrica del hábito-disposición o “modus se habendi”, el hábito-cualidad, por el que el sujeto se dispone bien o mal en sí mismo o de cara a la operación. No otra cosa es la “materia perpetuamente renovada de la creación personal”, en la que el haber tiende a transformarse en ser.

Por ello podemos decir que Marcel no colma la expectativa que había creado. Su análisis del haber es insuficiente para una ontología general. Hemos de volver, por tanto, al planteamiento clásico del haber, centrado a simple vista en la sistemática de las distintas formas empíricas de haber, pero más profundamente en la doctrina de la participación, desde la cual adquiere pleno sentido (incluido el sistemático).

e) *Analogía del haber.*

En el capítulo XV de *Categorías* establece Aristóteles los distintos modos de «haber»: “*Haber* tiene muchos sentidos. Lo aplicamos a los hábitos, a las disposiciones y también a todas las demás cualidades. Así, cuando se dice que poseemos la virtud, o que poseemos tal o cual parte del conocimiento. Y también se aplica a la cantidad, como cuando se habla de la estatura que tiene un hombre; de esta manera decimos que un hombre tiene una estatura de tres o cuatro codos. También se aplica al vestido; un hombre tiene una capa o una túnica; además, lo usamos para expresar las cosas que tenemos en alguna parte del cuerpo, por ejemplo, un anillo en el dedo. Lo empleamos igualmente aplicado a las partes del cuerpo; un hombre tiene una mano o un pie. Se usa en el caso de las vasijas; así se dirá que una jarra tiene vino y que una vasija de

medir grano tiene trigo. En los casos de este tipo nosotros pensamos en aquello que contiene la vasija. También lo usamos en el sentido de propiedad, diciendo que un hombre tiene casas o fincas rústicas. La gente dice que un hombre tiene una esposa y que una esposa, de igual manera, tiene un esposo [...]. Puede haber más sentidos de la palabra «haber», pero los sentidos o significados más usuales, según creo, han sido casi todos vistos en el sumario que precede”.

Los comentaristas de Aristóteles han sido casi unánimes en agrupar todos los sentidos del «haber», referidos por el Estagirita, en siete apartados: 1) Tener una cualidad, como la ciencia o la virtud, en tanto que la cualidad afecta a la sustancia. 2) Tener una cantidad, como tener una altura de dos metros. 3) Tener una adyacencia corporal, como un vestido o un anillo. 4) Tener un miembro, como una mano o un pie. 5) Tener un contenido, en cuanto habido por un continente: así la tinaja tiene vino y el granero trigo. 6) Tener propiedades o posesiones, como la casa o el reloj. 7) Tener un cónyuge.

Tras forjar esta tabla con criterios meramente empíricos o no sistemáticos, se apostillaba en seguida que tanto 1 como 2 deben colocarse respectivamente en la categoría de cantidad y de cualidad, puesto que expresan la inherencia de la cantidad y de la cualidad en la sustancia. Lo que figura en el apartado 3 constituye una categoría aparte: el “haber categorial” estricto. A su vez, lo comprendido en el apartado 4 (como “tener un miembro”) se pone reductivamente, en cuanto parte integral, en la categoría de sustancia, pues expresa la unión de la parte integral con el todo; y esta unión acontece por medio de la forma sustancial. Lo que respecta a 5 (“tener un contenido”) se coloca en la categoría especial de «ubi» (dónde), pues ese haber expresa el estar en el lugar continente. El “tener posesión” del apartado 6 se sitúa en la categoría de «relación», porque el poseedor se dice *correlativamente* a la cosa poseída, o sea, se expresa como correlativo de ésta. En fin, el “tener cónyuge” del apartado 7 se coloca también en la categoría de «relación», pues un cónyuge es correlativo al otro cónyuge.

Pero esta distribución de competencias categoriales procede de una mera reflexión subsiguiente al hecho de detectar empíricamente las formas de haber. ¿Cabría una repartición sistemática, obediente a unos principios, por la cual pudiera obtenerse un cuadro estatutario del «haber» (postcategorial)? Una respuesta afirmativa puede hallarse en la exposición que Versor hizo de las *Summulae* de Pedro Hispano<sup>20</sup>.

Parte Versor de considerar el «haber» de modo general (en cuanto se extiende a todos sus modos y se pone reductivamente en diversas categorías); en tal sentido, lo «habiente» puede ser principio de lo «habido» de tres maneras: según la naturaleza; según la voluntad; según la naturaleza y la voluntad conjuntamente.

1. Según la *naturaleza*:

- a) El habiente es, por su forma, principio de lo habido (1º modo).
- b) El habiente es, por su materia, principio de lo habido (2º modo).

2. Según la *voluntad*:

- a) El habiente tan sólo «tiene».
  - α) Lo habido figura como «forma» del habiente:
    - αα) El habiente es circundado por lo habido (3º modo).
    - αβ) El habiente circunda lo habido (5º modo).
  - β) Lo habido no figura como «forma» del habiente (6º modo).
- b) El habiente no sólo «tiene», sino que es «tenido» (7º modo).

3. Según la *naturaleza* y según la *voluntad* conjuntamente (4º modo): En este caso, el «miembro» es «tenido» por naturaleza, mas es aplicado a la operación por la voluntad.

<sup>20</sup> Petrus Hispanus, *Summulae Logicales cum Versorii Parisiensis clarissima expositione*, Venetiis, 1572.; reprint en Olms, Heildesheim, 1981, 115-117.

A este ingenioso cuadro Versor añade una observación pertinente: si en todo haber el «habiente» es principio de lo habido, es evidente que en los relativos del 6º y 7º modos, el habiente no es principio *real* de lo habido, como el varón no lo es de la esposa; en cambio, son principios en el orden de la causa *final*, pues la posesión es por mor del poseedor y la esposa por mor del esposo (y viceversa). Versor se mantiene firme cuando afronta la objeción de que la «tabla» susodicha no enumera todos los modos de haber, pues no incluye, por ejemplo, que la sustancia «tiene» relación, acción y pasión; ni que el género «tiene» especie; ni que la cualidad «tiene» contrarios, etc. Aquí responde Versor sucintamente, indicando que sólo enumera suficientemente los casos más principales (*principaliores*), siendo los demás poco relevantes y menos usados (*minus usitati*).

Pues bien, sin despreciar este esfuerzo sistemático, objetable en algunos puntos, es preciso reconducir el tema del haber hacia las raíces mismas de la ontología clásica, una de cuyas guías es la doctrina de la participación. La noción de «habere» es coextensiva a todos los planos en que acontece la participación del acto por la potencia.

La condición de «habiente» o «sujeto de actos» no está reservada aquí ni a la subjetividad humana, ni a la materia primera, sino a todo lo que tiene condición de *potencia*: “Esse subjectum non consequitur solam materiam quae est pars substantiae, sed universaliter consequitur omnem potentiam”<sup>21</sup>.

El «haber», pues, no se nombra desde el modo de tener un sujeto humano su cuerpo —que es el paradigma de Marcel y también de Sartre— sino, desde el modo de tener una potencia cualquiera su acto, pues todo aquello que recibe y condiciona el acto es potencia.

De esta suerte, la filosofía clásica medieval estableció una escala del «habere» con tres peldaños fundamentales:

1. El correspondiente a la recepción, en el plano original entitativo, del ser o existencia por una esencia. La esencia es la capaci-

<sup>21</sup> Tomás de Aquino, *De Subst. Sep.*, cap. 7.

dad de recibir el ser; el ser es la perfección recibida en el ente. El ente mismo se dice «habens esse», ser-habiente. Desde esta óptica hay que *invertir* el planteamiento de Gabriel Marcel: el ser mismo es habido o tenido por el ente humano, poseído en un grado limitado. El ser no es el ente humano; éste se inscribe en el dominio del haber y no del ser sin más. El ser es participado en el hombre. Y la participación da razón de la tensión del haber incluida en la finitud del ente humano.

2. El segundo plano de participación es el de la recepción del acto formal por la materia primera. La corporalidad es, por ello, forma-habiente.

3. El tercer plano de participación es el de la recepción de formas o actos segundos por la sustancia. Aquí la sustancia está ya actualizada, o en acto primero, y, en el caso de sujeto humano completo, éste es un ente que tiene la forma accidental o acto segundo.

Parece que Marcel ha tomado como paradigma del haber este tercer plano de participación; justo al nivel de esa sustancia original que es el sujeto humano. Es indudable que en este nivel muchos de los «haberes» podrán devorar o podrán potenciar al sujeto.

Con esta consideración debemos cerrar el estudio del «haber postcategorial», que, como hemos demostrado:

1. Es una noción análoga.
2. Es cuasi-trascendental (dicho así para conservar la terminología clásica).
3. Se presenta allí donde hay “totalidad”, es decir, donde hay un índice de potencialidad que reclama, como sujeto, su acto.

Hemos de estudiar a continuación el haber propiamente categorial.

### 3. El haber categorial estricto.

#### a) Posición y sentido del haber en la tabla categorial.

Aristóteles y sus comentaristas han establecido y explicado una tabla categorial en que figura un predicamento llamado «hábito», que se distingue de las restantes categorías. En esquema, la sistematización de todas las categorías se reduce a los modos de predicación del ente que corresponden y se fundan en los diversos modos de ser<sup>22</sup>.

1. Si lo que se predica del sujeto es algo que pertenece a su esencia, tenemos la *sustancia*.

2. Si lo que se predica del sujeto es algo que no pertenece a su esencia, pueden ocurrir dos cosas:

a) Que no perteneciendo a la esencia, sea *interno* al sujeto, y si lo que se predica responde a la *materia*, tenemos la *cantidad*; si a la *forma*, tenemos la *cualidad*; si al *orden* de una cosa a otra, la *relación*.

b) Pero puede ocurrir que lo que se predica sea *extrínseco* al sujeto y a modo de cierta denominación. En cuyo caso, si la denominación proviene del *ejercicio de la causalidad*, tenemos la *acción* y la *pasión*; si la denominación proviene de la razón de *medida extrínseca*, tenemos el *cuándo*, el *dónde* y la *situación*; pero si la denominación no proviene del ejercicio causal ni de la función de medida extrínseca, entonces ¿qué tenemos? Antes de responder, Santo Tomás adopta ciertas cautelas y dice: “En los *hombres* se da algo especial (*est autem aliquid speciale in hominibus*). Pues a otros animales la naturaleza les dio con suficiencia lo perteneciente a la conservación de su vida, como los cuernos para defenderse, y la piel gruesa y peluda para cubrirse, las uñas o cosas semejantes para andar sin lesionarse. Y así, cuando se dice que esos animales están armados o vestidos o calzados, en cierto modo no se denominan por algo exterior (*non denominantur ab aliquo extrinseco*),

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, *In III Phys.*, lect. 5, n. 15.

sino por algunas partes suyas que pertenecen a la categoría de sustancia: como cuando se dice que el hombre está dotado de manos o pies. Pero esas partes no las puede dar convenientemente la naturaleza al hombre, tanto por no convenir a la flexibilidad de su complexión (*non conveniebant subtilitati complexionis eius*), cuanto por la multitud de obras que convienen al hombre en cuanto tiene razón, a las cuales no podrían aplicarse por naturaleza unos instrumentos fijos (*quibus aliqua determinata instrumenta accommodari non poterant a natura*); y en lugar de todas ellas posee el hombre la razón, con la que se prepara las cosas exteriores que suplen a las que son intrínsecas a otros animales. Y así cuando el hombre se dice armado o vestido o calzado se denomina por algo extrínseco, que no tiene índole ni de causa ni de medida; por lo que resulta una categoría especial que se llama *hábito*<sup>23</sup>.

Queda en esta exposición meridianamente indicada la instancia última por la que existe el predicamento «hábito», a saber: la *indeterminación* que la corporalidad humana posee, comparada con la determinación de los animales.

Explicar el hábito categorial exige, en primer lugar, el estudio de este *sujeto corporal* a quien afecta; y, en segundo lugar, el ámbito real, material, del que puede brotar una determinación que colme, en cada caso, la indeterminación general de la corporalidad.

#### b) *El sujeto del haber categorial.*

La indeterminación en que se encuentra la corporalidad humana, comparada con la de los animales, ha sido llamada en la actualidad «no-especialización»: al cuerpo humano le falta el equipo instintivo y morfológico que muestra el animal en todos sus órganos y conductas, las cuales están especializadas al mundo ambiente como la llave a la cerradura. Pero esta indeterminación o no-especialización ha sido interpretada, v. gr. por A. Gehlen, como

<sup>23</sup> Tomás de Aquino, *In III Phys.*, lect. 5, n. 15 in fine.

manifestación de un déficit: “En contraposición a todos los animales mamíferos superiores –dice Gehlen– el hombre está determinado morfológicamente por deficiencias que, en estricto sentido biológico, se definen como falta de adaptación al medio, falta de especialización, primitivismos, es decir, determinaciones que definen un ser rudimentario y esencialmente negativo. Su cuerpo carece de la natural protección capilar. Le faltan órganos naturales de defensa y, también, una adecuada constitución corporal para la fuga”<sup>24</sup>.

Para Gehlen, pues, la apertura o no-especialización del hombre al mundo es una determinación negativa, una carga, fruto de una deficiencia. La tarea del hombre en el mundo consiste en mantenerse en la existencia, echando mano del conocimiento para guiar su acción. Pero este conocimiento es sacado de las carencias.

Pero, ¿cómo puede de la deficiencia, se pregunta Th. Litt, sacar el hombre fuerzas de flaqueza? ¿Cómo el vacío puede ser productor de actitudes positivas?<sup>25</sup> Que el hombre tenga exenciones adaptativas ha sido reconocido desde siempre: “a natura nudus institutus”, afirmaba Santo Tomás. Mas lo que Gehlen llama «carencia», ¿no se derivará acaso –pregunta M. Landmann– de disposiciones internas, o mejor de un principio interno, de una forma, distinta de la que rige al animal?<sup>26</sup> ¿Podría ser la no-especialización la expresión normal de un principio por cuya virtud no se necesita la especialización, o para el que la especialización sería un estorbo? Si así fuera, la inespecialización sería el correlato necesario de tal principio que, por trascender hacia un mundo, puede llamarse alma racional; y de ahí que los órganos del hombre tengan una aplicación muy variada. Con estilo lapidario y sobrio sentencia Santo Tomás esta cuestión, afirmando que “el cuerpo humano tiene una óptima disposición, la conveniente a tal forma y

<sup>24</sup> Arnold Gehlen, *Der Mensch*, 1966, 33.

<sup>25</sup> Theodor Litt, *Mensch und Welt*, Heidelberg, 1961, 150-151, 282, 285, 289, 339.

<sup>26</sup> M. Landmann, *Philosophische Anthropologie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1964, 156-180.

a tales operaciones”<sup>27</sup>. “Pues el fin próximo del cuerpo es el alma racional y las operaciones de ésta”<sup>28</sup>.

De manera que el cuerpo no es una indeterminación deficitaria o inadecuada, sino una indeterminación sumamente adecuada a la naturaleza del espíritu que lo está informando.

c) *Haber e indeterminación.*

a) La indeterminación corporal humana, que es reflejo de la indeterminación general del espíritu humano, nos da pie para hacer un alto en la exposición del hábito categorial y preguntarnos de qué manera puede ser orientada, fijada o determinada la indeterminación espiritual del hombre, cuya reverberación es la corporal.

En primer lugar, las facultades espirituales (inteligencia y voluntad) están en potencia para su operación; en ellas su ser no se identifica con su operar, ni existe como fin de sí mismo. Exigen por lo tanto una determinación cualitativa que las determine hacia un acto: se trata de una determinación cualitativa orientada.

En segundo lugar, estas facultades espirituales, que se hallan en potencia respecto de sus objetos, son determinables de muchos modos y por diversos objetos. O sea, la facultad espiritual –la voluntad, por ejemplo– no está en potencia respecto de un solo objeto; por su misma naturaleza no dice una relación necesaria a un solo objeto, no está determinada *ad unum*: por eso requiere determinaciones cualitativas que, en cada caso, la fijen o consoliden en un objeto.

En tercer lugar, dichas facultades son determinables de diversas maneras respecto de cada uno de los múltiples objetos que se le presentan. Por eso exigen la determinación cualitativa que las disponga bien (o mal, en su caso) hacia esos objetos.

---

<sup>27</sup> Tomás de Aquino, *STh*, I, 91, 3.

<sup>28</sup> Tomás de Aquino, *STh*, I, 91, 3.

A las determinaciones cualitativas fijas y firmes que especializan direccionalmente a las facultades espirituales llamó Aristóteles hábitos.

Los ejemplos que se acaban de aducir se refieren a las facultades mismas en orden a la operación; y por eso sus hábitos se llaman operativos. Pero también la sustancia misma de una cosa podría ser sujeto de hábitos, siempre que mostrara el triple carácter de: 1º ser distinta de aquello hacia lo cual se dispone; 2º ser determinable a muchas cosas; y 3º ser determinable de varias maneras (bien o mal). Estos hábitos que disponen a la sustancia directamente en sí misma, para ser distinguidos de los anteriores u operativos, fueron llamados entitativos.

En cualquier caso, el hábito (entitativo u operativo) se predica de una cosa no en tanto la cosa tiene algo (pues en este sentido sería o un postpredicamento o un predicamento estricto); así, pues, se predica de la cosa en cuanto esta se las ha consigo misma bien o mal; se trata, por tanto, de un accidente de difícil erradicación que dispone bien o mal al sujeto en sí mismo.

Tanto el hábito entitativo como el operativo determinan a la sustancia en su propio ser. Por eso pertenecen a la categoría de cualidad, la cual es el accidente que modifica a la sustancia en sí misma. Pero mientras que el hábito operativo la determina primariamente por orden a la actividad, el hábito entitativo determina a la sustancia en sí misma, teniendo aquel respecto operativo como secundario. Por ejemplo, la salud, la enfermedad, la belleza son hábitos entitativos. La misma habilidad que reside en la mano del hombre, su flexibilidad, etc., se reducen al hábito entitativo.

Y como este hábito-cualidad es una determinación de la sustancia en sí misma, se distingue del hábito categorial estricto, el cual sólo actualiza a la sustancia en orden a otro.

b) Por lo dicho se desprende que el espíritu puede tener hábitos cualitativos. Pero, ¿puede tenerlos también la *corporalidad* humana?

Es claro que respecto de las operaciones *naturales*, correspondientes a las fuerzas bioquímicas y fisiológicas con que se estructuran las funciones nutritivas, vegetativas y reproductivas, la corporalidad no es susceptible de hábitos cualitativos, porque está determinada internamente de modo necesario por las leyes que rigen dichas fuerzas físico-químicas.

Por referencia, en cambio, a la *recepción y actuación* del espíritu que la informa, la corporalidad tiene hábitos cualitativos, ya que cumple los tres requisitos que debe tener la entidad susceptible de tales hábitos, a saber: 1º la corporalidad humana está en potencia respecto del espíritu; 2º ella puede disponerse orgánicamente de varios modos, convenientes o contrarios a la naturaleza; 3º son múltiples los principios que inciden en la corporalidad para otorgarle una buena o mala disposición orgánica. La salud, el vigor, la belleza, la flexibilidad neuromuscular, etc., son hábitos cualitativos corporales: "Si hablamos de la preparación del sujeto para la forma, entonces pueden darse hábitos en el cuerpo, pues dice éste al alma una relación semejante a la del sujeto a la forma. En tal sentido, la salud, la belleza, y otras cualidades semejantes se llaman hábitos"<sup>29</sup>.

Por apasionante que pueda ser el estudio del hábito-cualitativo, lo dicho basta para caracterizarlo y distinguirlo del hábito postcategorial y categorial.

Sólo vamos a recoger la última conclusión, referente a los hábitos cualitativos corporales, para enlazarla con la cuestión que nos estaba ocupando, a saber, el sujeto del hábito categorial, que no es más que la corporalidad humana en tanto que *indeterminada* respecto del mundo ambiente, pero indeterminada *adecuadamente* por su referencia al espíritu que la informa y troquela. Podría decirse que la corporalidad humana es sujeto de hábitos categoriales estrictos porque está configurada por hábitos cualitativos o subcategoriales. De manera que es la «indeterminación» del hombre la que explica la índole del sujeto de unos y otros.

<sup>29</sup> Tomás de Aquino, *STh*, I-II, 50, 1.

d) *El ámbito objetivo del haber categorial.*

Si el sujeto del hábito categorial es la corporalidad en cuanto indeterminación adecuada, o sea, en cuanto no es un hecho negativo, sino que está adecuadamente indeterminada, aquello que ha de responder a dicha corporalidad para posibilitarla es la realidad material en cuanto determinación inadecuada.

Los dos términos de esta expresión «determinación inadecuada» cobran pleno sentido tan pronto como los contrastamos con las filosofías del desarraigo. La corporalidad misma, en estas doctrinas, está desarraigada porque se encuentra entregada, sin apoyo ni protección, a una realidad material extraña y amenazante. Por ejemplo, dentro del existencialismo, el concepto de existencia excluye todas las determinaciones enunciables del núcleo de la subjetividad; de manera que la existencia misma es –como apunta Bollnow– un «punto cero» no radicado en un ámbito concreto del mundo, haciéndose imposible o absurda la incorporación en un orden configurado determinadamente<sup>30</sup>.

Frente a esta filosofía del desarraigo surge la pregunta: ¿Puede proporcionarse la corporalidad humana una posibilitación firme en la realidad material? La respuesta ha de ser positiva si ese mundo material se presenta como amparador y protector. Frente a la entrega total a la indeterminación, se trata aquí de fundamentar la corporalidad humana en la finitud del mundo material, proporcionándole, frente a las fuerzas que le asedian, una determinación sólida.

Es este el problema del habitar o habitualizarse de la corporalidad humana en la realidad material. Sólo si esta realidad material encierra elementos, posibilidades, riqueza cualitativa segura, podrá relacionarse con el cuerpo humano como configuración posibilitante. De hecho, la filosofía clásica había señalado –frente al mecanicismo cartesiano– que también la realidad material encierra la riqueza de la forma constituyente y, de modo más profundo, la ri-

<sup>30</sup> O. Fr. Bollnow, *Neue Geborgenheit*, especialmente 2ª Parte, cap. III, n. 2.

queza del ser o de la existencia. Y dado que el “ser es algo fijo y estable en el ente”<sup>31</sup>, como dice el Aquinate, esa fijeza y esa quietud o calma segrega en lo material la posibilidad de amparo, de bondad, de riqueza cualitativa. Pues el ser es “el acto de todos los actos” y la “perfección de todas las perfecciones”, justo por ser raíz de toda actualidad dentro del ente<sup>32</sup>. En la apertura de la forma y del ser la realidad material puede configurarse como determinación posibilitante de la corporalidad.

En cualquier caso, la determinación material que ha de proteger o cubrir la corporalidad humana ha de ser siempre inadecuada, o sea, no ha de tener la fijeza y rigidez que impida precisamente el fin de la protección.

Esta indicación es suficiente para entender la riqueza ontológica que guarda la hermética definición que Gilberto Porretano dio del hábito categorial: “El hábito consiste en la adyacencia de los cuerpos y de lo que está alrededor del cuerpo” (*habitus est corporum, et eorum quae circa corpus sunt, adiacentia*). En esta definición se señala que el cuerpo es el sujeto del hábito y el fin o la causa final del mismo hábito.

Aristóteles, en el libro V de la *Metafísica* (c. 20), afirma que el hábito categorial es el acto que media entre el habiente y lo habido, de igual modo que la acción media entre el agente y el efecto.

Por eso, el hábito mismo no puede ser-habido o tenido mediante otro hábito intermedio: se produciría un proceso al infinito que impediría la presencia misma del hábito.

Así, pues, para Aristóteles el hábito no es la configuración material posibilitante que es adyacente y extrínseca, sino que es la *habitud*, la tenencia que media entre el habiente y lo habido.

Por tanto, la definición de Gilberto tiene sentido causal: el hábito categorial es causado por la adyacencia de cosas materiales incorporadas a nosotros como determinaciones inadecuadas.

<sup>31</sup> Tomás de Aquino, *CG*, I, 20.

<sup>32</sup> Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

En virtud, pues, de que lo habido me es adyacente en la medida en que me lo incorporo, resulta en mí un accidente que es el último predicamento, y se llama hábito, de la misma manera que al ser mi cuerpo circundado por el «lugar» resulta un accidente que se llama «dónde» (*ubi*), que significa ser-en-un-lugar.

Se comprende así que el hábito categorial sea un predicamento especial o un modo especial de ente, como la cualidad o la cantidad. Por el hecho de que el hombre está vestido, calzado –y podríamos extenderlo más, diciendo: por el hecho de que el hombre habita– se muda metafísicamente, pues tiene un accidente que antes no tenía.

Y esta habitud o hábito no es la misma adyacencia, sino un accidente causado en nosotros por la adyacencia de configuraciones materiales protectoras.

Este accidente no es meramente ideal o producido por el ejercicio racional, porque tiene su ser fuera de la operación intelectual, en la realidad misma.

Es, además, un accidente real «completo», en el sentido de que en su género no es parte, ni modo de otra categoría (como ocurre con el hábito cualitativo). Tampoco es un accidente convertible con los otros nueve predicamentos.

Si a propósito del hábito categorial quisiéramos repartir entre el habiente y lo habido las funciones causales y formales que se encuentran en toda categoría, debe señalarse que el hábito conviene causalmente a lo habido, pero formalmente al habiente.

*e) La forma del haber categorial.*

Podemos ya definir el hábito categorial, en el nivel ontológico de la peculiar corporalidad humana, como un accidente según el cual se denomina la indeterminación adecuada del cuerpo en orden a las determinaciones inadecuadas externas posibilitantes, y media entre el habiente y lo habido.

De aquí se desprende que la configuración material externa se comporta respecto del cuerpo protegido, según dice Domingo Soto, como si fuera una forma, o mejor, como una forma extrínseca, de la cual se toma la forma intrínseca, que es la habitud misma, el hábito categorial.

No es este, desde luego, el sentir de todos los comentadores de Aristóteles. Por ejemplo, el de Suárez.

*α) Consideración estático-mecánica del haber.*

Se pregunta Suárez cuál sería la forma de esta categoría. Y responde que es precisamente la configuración material posibilitante, o en el argot puramente popular, el vestido. Podemos distinguir cuatro elementos nocionales en la explicación de Suárez:

1º La forma de esta categoría es puramente extrínseca, el vestido, la cual informa solamente adyaciendo y denominando extrínsecamente (*adiacendo et extrinsece denominando*).

2º El sujeto de dicha categoría es el hombre que se viste.

3º La unión de la forma y el sujeto no es más que tener puesto alrededor o tener adyacente el vestido de una manera conveniente (*circumpositio seu adiacentia indumenti*).

4º El concreto o lo compuesto que de ello resulta es el hombre vestido o, expresado incomplejamente, lo vestido.

Suárez piensa el hábito categorial en un sentido puramente estático-mecánico, y margina la consideración teleológica de la corporalidad. Si un cuerpo está recubierto con un vestido, "en virtud del contacto adyacente del vestido no brota ninguna realidad o modo real, a no ser por ventura una relación de proximidad o de contacto [...]. El hombre puede estar vestido sólo por tener la ropa en contacto adyacente o por tenerla alrededor, sin sufrir mutación metafísica alguna [...]. Por consiguiente, la forma de este predicamento

no es ningún modo intrínseco de la corporalidad a que se atribuyen las denominaciones de esta categoría”<sup>33</sup>.

De aquí concluye Suárez que la habitud o tenencia que media entre el habiente y lo habido es la simple unión conveniente del vestido con el cuerpo, pero, a su juicio, “no se trata de ninguna unión real, ni de un modo real nuevo que se añada a la corporalidad o al vestido. Entre el hombre vestido y el vestido mismo no hay unión real [...] Tampoco hay un modo real nuevo que se añada a la corporalidad revestida o al vestido mismo. Puestos el hombre y el vestido en una determinada disposición y proximidad local y situar, y si prescindimos real y conceptualmente de todo modo real, será vano decir que el hombre está vestido; luego resulta superfluo imaginar cualquier otra cosa”<sup>34</sup>.

Por último, piensa Suárez que el hombre puede quedar desnudo de todos sus vestidos, sin que se produzca en él ninguna mutación real. El hábito no es forma intrínseca alguna que, por el hecho de aparecer, modifique metafísicamente al sujeto con una novedad real.

Siendo fiel a su posición inicial, según la cual la forma del hábito categorial es la vestimenta misma, a esta categoría pertenecerá toda denominación que provenga de una sustancia corporal cualquiera, no humana, que se una a otro cuerpo sólo a modo de ornamento, aunque no se trate propiamente del vestido. Así, las denominaciones de dorado, blanqueado, etc., pertenecen a este predicamento.

Con la pérdida del carácter cuasi-dinámico del hábito, se ha perdido también el sentido ontológico de la corporalidad humana, por la cual el hábito categorial tiene algún sentido. No es de extrañar que a partir de Suárez se relegara al más absoluto de los olvidos esta categoría aristotélica.

<sup>33</sup> F. Suárez, *Disput. Metaphys.*, Disput. 53, Sectio Prima, n. 3.

<sup>34</sup> F. Suárez, *Disput. Metaphys.*, Disput. 53, Sectio Prima, n. 5.

β) *Consideración teleológico-dinámica.*

Sánchez Sedeño, entre otros autores, subrayó que las cosas que circundan al cuerpo son la causa material de la forma extrínseca del hábito categorial, de la cual se produce la forma intrínseca. Tales cosas son las configuraciones materiales posibilitantes (como ornamentos y vestidos), las cuales reflejan materialmente la forma exterior y la figura del cuerpo humano.

¿Se podría decir, entonces, que el hombre está vestido por la vestimenta que se pone o –si extendemos esta pregunta– que habita por la casa en que está, sin que medie forma alguna que le sea inherente? Dicho de otro modo: ¿sólo por tener la vestimenta puesta, sin que medie ninguna otra forma, se dice vestido el cuerpo humano? ¿Sólo por estar en una casa, sin que medie ninguna otra forma, se dice que el hombre habita? Para responder a estas preguntas, Sánchez Sedeño sienta cinco tesis capitales<sup>35</sup>:

1ª El hombre no está vestido ni habita en general por la vestimenta o la casa que tiene, como si éstas fueran la forma de tal categoría. Pues si la vestimenta, por ejemplo, se considera materialmente, es una sustancia. Y la sustancia es una categoría aparte. Por eso mismo, no puede ser forma del hábito categorial. Y si se considera formalmente, tampoco puede ser forma del hábito categorial: porque formalmente pertenece a la categoría de cualidad, justo a uno de sus modos, el de figura.

2ª La vestimenta, así como la casa, por citar dos ejemplos, es forma extrínseca de esta categoría; y esa forma extrínseca es la causa de la forma intrínseca o del hábito categorial. Pues lo mismo que ser-en-el-tiempo es causado por el tiempo, y ser-en-el-lugar es causado por el lugar, así el hábito categorial es causado por la vestimenta, por la casa o por cualquier otra configuración material posibilitante de la corporalidad adecuadamente indeterminada. Y así como el lugar y el tiempo son extrínsecos a las categorías respecti-

<sup>35</sup> Juan Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna... elucidata* (Salamanca, 1600), Lib VI, q XVI, 225-227.

vas de «dónde» y «cuándo», lo mismo ocurre con la vestimenta: de ahí resulta el accidente que define esta categoría. La forma del hábito categorial es la de un accidente que inhiere en la corporalidad humana revestida de las configuraciones materiales posibilitantes.

3ª El hábito categorial, aunque inhiere en la corporalidad humana que tiene la vestimenta, o la casa, etc., se refiere trascendentalmente a la vestimenta en cuanto incorporada y a la casa en cuanto habitada. Por eso se dijo que entre el habiente y lo habido media un hábito conforme al cual se dice que el hombre tiene vestimenta o tiene casa. Calzarse, armarse, vestirse, habitar... están en el hombre, no en las configuraciones materiales posibilitantes (como el zapato, el traje o la casa).

Podría objetarse que así como, para un objeto, el ser-visto es una mera denominación extrínseca que se hace por la visión, de la misma manera, el estar vestido o el estar calzado no pone nada en el sujeto que se viste o calza. Frente a esta objeción, Sánchez Sedeno sostiene que el hábito es *quid intrinsecum* al hombre, pues así como algo se dice cuantitativo por la cantidad, así se dice habitualizado por el hábito. Causalmente se dice hábito por la vestimenta externa; lo mismo que estar-en-un-lugar se dice causalmente por el lugar. Pero haber se dice formalmente por el hábito, que es algo real, un accidente real intrínseco, como es el vestido: éste pone algo real en quien lo tiene. En cambio, la visión, por ser una acción inmanente, no pone nada en la cosa vista.

4ª Cuando alguien se viste –o extensivamente, cuando alguien habita–, ¿quién sufre una inmutación, la vestimenta y la casa, o el sujeto que se viste y habita? A simple vista, parece que sería la vestimenta misma y la casa. Mas por el hecho de que el hombre tiene puesta la vestimenta o por el hecho de que el hombre habita una casa, sufre una inmutación metafísica, pues tiene entonces un accidente que antes no tenía.

Pero a su vez, el traje, para hacerse configuración material posibilitante en acto, ha de presentarse según el modo y la proporción de la corporalidad vestida; no, a su vez, la corporalidad ha de presentarse acomodándose al modo y a la proporción de la vestimenta.

Justo por ello, también sufre una mutación metafísica el traje tomando la forma de la corporalidad vestida, pero no se muda, insiste Sánchez Sedeño, dicha corporalidad vestida tomando la forma del traje. Lo que la corporalidad toma, como algo nuevo, no es la forma de la vestimenta, sino la forma del hábito causado por la vestimenta.

5ª Sin que pueda reducirse a una categoría dinámica, el hábito categorial es algo a modo de acción que media entre el habiente y lo habido: “El haber –dice Santo Tomás– aunque no sea acción, sí significa a modo de acción. Y por eso se entiende que entre el habiente y lo habido media el hábito, como una cierta acción, así como la calefacción se entiende como algo medio entre lo calentado y lo calefactor [...]. Así, también, entre el hombre que tiene el vestido y el vestido tenido media el hábito. El cual, si se considera procediendo del hombre al vestido será como una acción (según se indica al decir «haber»), y si se considera en sentido contrario, será como una pasión del movimiento (según se indica al decir «ser habido»”<sup>36</sup>.

f) *Sentido del haber categorial.*

¿Qué sentido concreto tiene el hábito categorial, en cuanto forma que modifica metafísicamente al sujeto corporal y en cuanto se constituye y significa cuasi-dinamicamente como acción y pasión?

El hábito categorial tiene sentido en la misma medida en que la corporalidad humana, como indeterminación adecuada, se afirma en unas determinaciones, en unas configuraciones materiales que la posibilitan.

El hábito categorial es la inmutación metafísica producida en la corporalidad adecuadamente indeterminada por la adyacencia de unas configuraciones materiales plasmadas por el hombre al intentar fundar con seguridad su corporalidad en el mundo real.

<sup>36</sup> Tomás de Aquino, *In V Metaphys.*, lect. 20, nn. 1062-1064.

Desde esta óptica hay que comprender las propiedades del hábito, como hizo Sánchez Sedeño.

Si el hábito se enfoca desde una perspectiva completamente estática y formalista, hay que decir de él que no admite ni incremento ni disminución. Formalmente hablando, el incremento y la disminución pueden acontecer por mezclarse los contrarios entre sí o por separarse un contrario de otro. De este modo, el color blanco disminuye al mezclarse con el negro; y se incrementa en la medida en que menos mezclado está con él. Es claro que de este modo, el hábito categorial no tiene propiamente contrario. La vestición no es contraria al acto de calzarse. Ni calzarse el pie izquierdo es contrario a calzarse el pie derecho; se trata, en este caso, de oposición meramente relativa y no contraria.

Pero si se considera el hábito categorial atendiendo a la mayor o menor aptitud para operar, afirma Sánchez Sedeño que este accidente puede intensificarse o debilitarse. Ilustrará este aserto un ejemplo que él mismo propone: “más armado está el que tiene espada, escudo y casco que el que sólo tiene espada, porque es más apto para pelear. Y de este modo, no le conviene propiamente a los demás predicamentos, sino a sólo éste”<sup>37</sup>.

Acepta Sánchez Sedeño que es doble el fin de este hábito:

1º Uno es cubrir el todo o la parte del todo; y en este orden no hay intensificación ni debilitamiento.

2º Otro es el fin o acto segundo, el cual consiste en proteger y defender, y en este acto recae la intensificación y el debilitamiento. Y recuerda el ilustre abulense un ejemplo de Aristóteles, quien en el libro II de los *Elencos* indica que el aquilón —o viento del Norte— daña a los pobres, pero no a los ricos, porque el rico está más vestido que el pobre. Por lo tanto, respecto del acto segundo o del fin, puede hablarse de intensificación y debilitamiento.

El hábito categorial es así la inmutación metafísica que surge por la protección erigida por el hombre para su propio cuerpo.

<sup>37</sup> Juan Sánchez Sedeño, *Aristotelis Logica Magna*, Lib. VI, q. XVIII, ad 1m, 227.

g) *Haber y habitar.*

La gran obra póstuma de Saint-Exupéry, titulada *La Citadelle* elabora pensamientos que clarifican la naturaleza cuasi-dinámica de lo que aquí se llama hábito categorial.

*La Citadelle* describe y ejemplifica la necesidad que tiene el hombre de establecerse por su “corporalidad indeterminada” en un mundo inadecuado, en un “desierto”. No en vano ha sido traducida esta obra al alemán con el título *Die Stadt in der Wüste*<sup>38</sup>. Saint-Exupéry quiere dar al hombre “los sólidos parapetos de las cuader-nas maestras del navío”<sup>39</sup>. Pues parapetos son las configuraciones materiales posibilitantes desde las cuales surge el hábito categorial; ellas conservan el recinto corporal cuidado frente a la amenaza de lo ilimitado (“toujours tourmenté par la mer obscure du dehors”).

El hombre ha de apoyarse en unas configuraciones materiales posibilitantes y fundar una morada, o sea habitar (*habiter*, como dice el texto francés). El hombre es el que habita en este mundo y logra en el habitar su auténtico ser: “He descubierto una gran verdad, a saber, que los hombres habitan y que el sentido de las cosas cambia para ellos según el sentido de su morada”<sup>40</sup>. (“J’ai découvert une grande vérité. A savoir, que les hommes habitent et que le sens des choses change pour eux selon le sens de la maison”).

Por su indeterminada corporalidad, el hombre es esencialmente el que habita. Frente a la filosofía del desarraigo, de la ilimitación amenazante, de la inseguridad sin apoyo en el mundo material, Saint-Exupéry afirma: “He decidido poner aquí los cimientos de mi ciudadela. He detenido a la caravana en su camino. Ella era sólo una semilla en el viento. El viento lleva consigo, como un perfume, la semilla del cedro. Yo resisto al viento y entierro la semilla para que los cedros se multipliquen”.

<sup>38</sup> Esta obra es analizada por O. Fr. Bollnow en *Mensch und Raum*, cap. 3.

<sup>39</sup> A. de Saint-Exupéry, *La Citadelle*, 524.

<sup>40</sup> A. de Saint-Exupéry, 527.

En los símbolos del poeta francés se expresa el sentido dinámico de este hábito categorial, consistente en habitar. Vestir, morar, son formas de habitar el mundo. “Car je suis d'abord celui que habite”<sup>41</sup>. Sólo habitando –o si se quiere–, sólo inmutándose metafísicamente por las configuraciones materiales posibilitantes, es como el hombre llega a la plenitud de su esencia corporal.

Las relaciones concebidas poéticamente por Saint-Exupéry han sido destacadas filosóficamente por Heidegger en su conferencia de Darmstadt: *Bauen, Wohnen, Denken*, como acertadamente ha indicado Bollnow<sup>42</sup>.

Según Heidegger, hay una estrecha relación entre habitar y construir. El ser del hombre es construir y construir es habitar: “El modo en que tú eres y yo soy, el modo en que nosotros hombres somos en la tierra, es el *buan*, el habitar. Ser hombre quiere decir ser en la tierra como ser mortal, es decir, habitar”<sup>43</sup>. Y este construir tiene la doble dirección de cuidar lo que está creciendo (sentido cultural) y erigir moradas (sentido técnico).

Para la estricta filosofía del desarraigo, en cambio, el hombre, por su corporalidad indeterminada, está condenado en el mundo real a una intranquilidad permanente, de suerte que todo habitar desfigura la esencia originaria del hombre. Frente a esto, Heidegger acentúa que el hombre puede realizar su ser verdadero de esencia corporal sólo al habitar.

El hombre es esencialmente el que habita, el que se fija unas configuraciones materiales posibilitantes para su indeterminada corporalidad. El hombre es sólo en cuanto habita. El sentido cuasidinámico del hábito categorial –señalado por Sánchez Sedeño frente a Suárez– es un mentís bien fundado, por modesto que sea, a las filosofías del desarraigo, para las cuales el hombre está arrojado al mundo espacial, opaco y sin referencias.

<sup>41</sup> A. de Saint-Exupéry, 517.

<sup>42</sup> M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*. Estas ideas de Heidegger han sido recogidas por O. F. Bollnow en *Mensch und Raum y Neue Geborgenheit*.

<sup>43</sup> M. Heidegger, 147.

La filosofía clásica –como antes se dijo– postula un mundo capaz de dar seguridad. Y aunque no se hacen vestidos, armas y casas de cualquier especie de sustancia, es cierto que hay realidades, sustancias, que muestran o proyectan cualidades protectoras, como la flexibilidad, la dureza, etc. Y sobre estas riquezas de realidad se funda el hábito categorial.

El hombre habita. Lo cual significa que el hombre no simplemente está en el espacio –o sea, posee los accidentes de «dónde» y «situación»–, sino que está en el espacio por el modo de tenerlo.

Desde esta perspectiva se ilumina de nuevo la definición que Gilberto Porretano diera del hábito categorial como «adyacencia». Por ejemplo, explica Domingo de Soto que para que alguien se diga vestido no basta que tenga de cualquier modo el vestido, sino que es necesario que el vestido le sea adyacente por modo de determinación concreta posibilitante, y por eso se distingue del postpredicamento hábito. Pues tener, en general, el vestido en el armario –dice Soto– es un postpredicamento, porque en este caso los vestidos no adyacen a la corporalidad indeterminada. Lo mismo que tener casas para vender no es habitar. La adyacencia, por lo tanto, a la que se refería Gilberto Porretano, no es una circunvalación mostrenca, sino procurativa. “Habitar –expresa el psiquiatra Zutt– no quiere decir tener una habitación o vivienda, como se interpreta en la abstracción burocrática de la oficina de vivienda. Habitar quiere decir estar consigo [...] en un espacio que corresponde al propio ser”<sup>44</sup>.

Con esta idea fundamental de habitar para toda la existencia corporal del hombre enlaza la observación final que Heidegger realiza en su citada conferencia: “La verdadera indigencia con respecto al habitar no consiste en la simple falta de viviendas, por dura, amarga, frustrante y amenazadora que esta sea. La verdadera indigencia del habitar radica en que a la sazón los mortales tienen que aprender a habitar”<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> J. Zutt, “Über Daseinsordnungen. Ihre Bedeutung für die Psychiatrie”, en *Der Nervenarzt*, 24, 1953, 82 (Citado en F. Bollnow).

<sup>45</sup> M. Heidegger, 162.

#### 4. Conclusión.

El tema del haber se inscribe dentro de la doctrina metafísica de la potencia y el acto. De aquí se desprende:

1º Que hay tantos modos de haber como modos de potencialidad. Eso es lo que se quiere expresar con el postpredicamento «haber».

2º Que la potencialidad de la corporalidad específicamente humana, abierta adecuadamente a la forma de la inteligencia, exige también unas determinaciones ordenadas al ámbito espacial en que se encuentra. Y estas determinaciones son los hábitos categoriales estrictos. El hábito categorial se constituye en un permanente aprendizaje de adaptación de la corporalidad humana a unas determinaciones materiales circundantes, con las cuales se procura un espacio cercado en el que radica como habitante. Como habitante que ejerce el intelecto.

Juan Cruz Cruz  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona España  
jcruz@unav.es

