
HABITUD

Ver: *Sociedad / Estímulo / Formalidad*

«Todo viviente tiene un modo propio de habérselas con las cosas: es lo que llamo *habitud*. La *habitud* no es una acción sino lo que hace posible toda acción de suscitación y respuesta. Mientras lo propio de toda acción es ser *comportamiento*, lo propio de la *habitud* es ser *enfrentamiento*.

Inteligencia sentiente: he aquí la *habitud* radical propiamente humana en su *enfrentamiento* con las cosas. La formalidad en que quedan las cosas en esta *habitud*, es decir, la formalidad en que quedan las cosas en la intelección sentiente es realidad. La unidad del acto de esta inteligencia sentiente es la aprehensión impresiva de lo real. Esta aprehensión tiene un contenido específico y un momento inespecífico de realidad. Por este momento es por lo que la aprehensión de lo real nos instala inmediatamente en el campo trascendental de lo real como tal. Y recíprocamente, la forma radical, primaria y primigenia de la trascendentalidad es impresión. La trascendentalidad es así un momento físico y no conceptivo de la impresión.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Ed. Alianza, 1998, p. 19 y 37]

•

«Inteligencia sentiente: he aquí la *habitud* radical propiamente humana en su *enfrentamiento* con las cosas. La formalidad en que quedan las cosas en esta *habitud*, es decir, la formalidad en que quedan las cosas en la intelección sentiente es realidad. La unidad del acto de esta inteligencia sentiente es la aprehensión impresiva de lo real. Esta aprehensión tiene un contenido específico y un momento inespecífico de realidad. Por este momento es por lo que la aprehensión de lo real nos instala inmediatamente en el campo trascendental de lo real como tal. Y recíprocamente, la forma radical, primaria y primigenia de la trascendentalidad es impresión. La trascendentalidad es así un momento físico y no conceptivo de la impresión.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Ed. Alianza, 1998, p. 37]

•

«El topo no tiene ni puede tener el modo de habérselas visualmente con las cosas; el perro, sí. Todo viviente tiene un modo primario de habérselas con

las cosas y consigo mismo, anterior a sus posibles situaciones y respuestas. A este modo de habérselas con las cosas y consigo mismo es a lo que llamo *habitud*. Aparece aquí este concepto que como categoría ocupó muy poco lugar en la filosofía de Aristóteles, la ἕξις [héxis], el *habitus*. La *habitud* es el fundamento de la posibilidad de toda suscitación y de toda respuesta. Mientras la respuesta a una suscitación en una situación es siempre un problema vital, la *habitud* no es ni puede ser problema: se tiene o no se tiene. Correlativamente: por su *habitud*, las cosas y el viviente mismo quedan ante él en un carácter primario interno a ellas y que las afecta de raíz y en todas sus dimensiones. En esta dimensión, las cosas no actúan ni suscitan, tan sólo “quedan” en cierto respecto para el viviente. Este mero quedar es lo que llamamos actualización. Y el carácter de las cosas así actualizado en este respecto es lo que llamo *formalidad*.

Naturalmente, las *habitudes* pueden darse en distintos niveles; por ejemplo, la *habitud* visual se da en el nivel de las cualidades aprehendidas. Pero hay en todo viviente una última *habitud*, que llamo *habitud* radical, de la que en última instancia depende el tipo mismo de vida del viviente; las biografías de todos los perros son distintas, pero todas son biografías caninas porque se inscriben en una misma *habitud*.

Si comparamos ahora todos los vivientes entre sí, descubrimos en su fondo las tres *habitudes* más radicales, las tres maneras más radicales de habérselas con las cosas: nutrirse, sentir, entender. En ellas quedan actualizadas las cosas según tres formalidades: alimento, estímulo, realidad. Estas tres *habitudes* son distintas, pero no se excluyen necesariamente.

La *habitud* es lo que hace que las cosas entre las que está el viviente constituyan en su totalidad un *medio*. El *medio* tiene dos dimensiones. Una es la de mero “entorno”; por ella se aproxima el viviente a las realidades físicas, las cuales poseen siempre “entorno” y, en definitiva, se hallan formando parte de uno o varios “campos”. Pero no todas las cosas del entorno físico forman parte del *medio*, sino tan solo aquellas que pueden actuar sobre el viviente, esto es, aquellos con las que puede habérselas en cualquier forma que sea, bien en forma de conducta, bien en forma de acción físico-química.

Pero el *medio* tiene un segundo carácter constitutivo fundado sobre el anterior. Con unas mismas cosas, en efecto, pueden habérselas los vivientes de distinta manera según el distinto “respecto” en que quedan en virtud de sus distintas *habitudes*. Este momento de “respecto” es el que confiere al mero entorno su último y concreto carácter medial. En su virtud, el *medio* es el fundamento de toda colocación y de toda situación: se está en cierto *locus* dentro del *medio*, y en cierto *situs* según el respecto en que quedan las cosas en él.

Habitud-respecto formal: he aquí el segundo estrato de la sustantividad del viviente. Es la independencia y el control, en la unidad de un modo primario

y radical de habérselas con las cosas y consigo mismo, y del carácter formal que aquellas y este cobran para el viviente.»

[Zubiri, Xavier: "El hombre realidad personal" (1959), en *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 44-45]



«Si quisiéramos describir en sistema de suscitaciones y de respuesta la vida de un topo y la vida de un perro ciego, por lo que afecta al sentido de la vista no encontraríamos diferencia ninguna. Efectivamente, el topo no tiene vista y el perro ciego tampoco la tiene. Sí, pero la diferencia entre ambos es profunda: el perro ciego no tiene respuesta, pero tenía que haberla tenido. Y el topo no. Es decir, hay un modo primario de enfrentarse con las cosas que es justamente una habitud. La habitud –esta voz es un latinismo–, en griego se dice ἔξις. Hay una habitud. Habitud no es costumbre o hábito. Una habitud es un modo de habérselas con las cosas. Un modo primario de habérselas con las ellas, ὁπως ἔχει, diría un griego. Y este modo de habérselas con ellas es aquello dentro de lo cual se inscriben todos los mecanismos de suscitaciones y de respuestas de un ser vivo.

En el nivel en que nos encontramos, estas habitudes son dos: la habitud de enfrentarse a las cosas de su medio para nutrirse, y la habitud de enfrentarse con ellas justamente para sentirlas.»

[Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 172-173]



«Imagínense, por ejemplo, en una puerta que por la razón que sea, cierra mal, cierra a trompazos de una manera más o menos torpe: la madera adquiere, como se dice, vicio. Bien, filosóficamente, esto un filósofo diría que es una *hexis*, una habitud. Una habitud, es decir, algo que está incrustado en la realidad de la madera. Pero en este caso de una manera puramente operativa. La madera es la que es independientemente de su vicio. Pero hay –diría un filósofo clásico– habitudes que consisten no simplemente en cualificar los modos de operación de las cosas, sino en cualificar su propia realidad. Por ejemplo, la habitud de amor a Dios. (Pongo el amor a Dios, para no hablar de un fenómeno más complicado como sería el amor a un hombre.)

Evidentemente, serían habitudes en cierto modo entitativas. Consisten en imprimir, en dar una impronta a la realidad misma del hombre, no simplemente a sus operaciones con los demás. Pues bien, mi convivencia con los demás en un cuerpo social confiere precisamente a mi realidad una habitud, que es la habitud de la alteridad. Y en eso consiste formalmente la realidad mía, el modo como yo estoy afectado en reafluencia por lo social. Es la habitud entitativa de la alteridad. De ahí que, en el rigor de los términos, tomar un cuerpo social es pura y simplemente dar carácter actual

a la alteridad que de dentro me sale respecto de los demás. Cuerpo social es la actualidad o mera presencialidad de lo actuado. La habitud entitativa de la alteridad es aquello que constituye el cuerpo social. De ahí que el hombre, por ser entitativa, por constitutiva, esta alteridad es algo en virtud de lo cual no es que el hombre "además" de individual sea social, sino que es congéneremente individual y social, porque es congéneremente una realidad que es diversa respecto de otros y que toma cuerpo en la vida de ellos. Ambas dimensiones son la refluencia del esquema específico sobre la realidad sustantiva a la que constitutivamente pertenece ese esquema.

El hombre es "de suyo" individual y social y no hay relación ninguna de una dimensión respecto de otra. Lo único que habría que decir es que entonces el Yo no es ni individual ni social, sino que es algo que está allende esta diferencia. El hombre es una realidad cuya forma es "suidad", y en este sentido tiene una irreductible individualidad; pero en cuanto que individualidad diferencial (o diversidad) y socialidad, el hombre es un individuo metafísico allende esta diferencia.

Como quiera que sea, pues, el hombre se encuentra afectado precisamente por los demás en esta forma de realidad que es la habitud de alteridad, según la cual toma cuerpo con el otro, con el *alter*.

Ahora bien, esta condición es la que el hombre reactualiza al afirmarse como un Yo. Cuando digo Yo frente al todo de la realidad, esta determinación del Yo la tengo por todos mis caracteres; no la tengo simplemente por ser orgánico, por tener una inteligencia sentiente, por tener una voluntad, sino también por tener cuerpo social con los demás en forma de alteridad. La realidad humana en cuanto social determina un momento del ser en el que esta realidad se afirma: la *hexis* determina un momento del Yo.»

[Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 64]



«Lo impersonal es un carácter personal: el animal no es ni puede ser impersonal, sino que es "a-personal". Las personas humanas conviven impersonalmente cuando cada persona funciona sólo como "otra". Y esto es lo estrictamente constitutivo de la sociedad. La sociedad es esencialmente una convivencia impersonal. Pero una persona puede estar vertida a otra persona no en tanto que otra, sino en tanto que persona. Esta convivencia no es sociedad: es una forma distinta de convivencia que he solido llamar "comunidad personal".

Vertido cada animal de realidades a la realidad del otro, esta versión se realiza, pues, en *comunidad*. Y en esta comunidad cada hombre que forma parte de ella queda afectado por los demás: es el momento de la *héxis*, de habitud de alteridad personal. Estos tres momentos (versión, comunidad, habitud) se hallan fundados cada uno en el anterior. Su unidad radical es la realidad toda de lo social, la socialidad humana.

El hombre tiene este carácter "de suyo", es decir la socialidad es un momento de la realidad humana en cuanto tal. El hombre es, pues, *animal social*. Es por tanto un carácter que le compete por ser realidad psico-

orgánica. Pero esta estructura de mi *realidad* psico-orgánica determina una dimensión de mi *realidad sustantiva*. El yo, el tú, etc., no sólo se diversifican, sino que se codeterminan. Yo, en cuanto envuelve la determinación de un tú, ya no es solamente un yo individual, sino justamente al revés, es un ser común. Mi ser, mi Yo, no es sólo individual sino congéneremente comunal: es la *comunalidad* del ser humano, del Yo.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 66-67]



«No se puede decir que lo social sea un fenómeno individual, ni inter-individual.

Pero tampoco se puede decir, justo lo que pretenden Hegel y Durkheim, que la sociedad sea algo sustantivo. De ninguna manera. La sociedad no es una especie de sustantividad, y menos una especie de sustancia. Todas estas concepciones a lo Hegel y a lo Durkheim en una o en otra forma consideran a la sociedad un poco como una especie de gran sustancia humana de orden, de carácter más o menos colectivo. Ahora bien, esto es completamente falso. Si bien es verdad que la sociedad es irreductible a una mera relación entre individuos, en forma individual o inter-individual, no es menos falso pretender hacer de la sociedad algo que tiene una sustantividad plena: es tan sólo un momento de la sustantividad de los individuos. Y como la sustantividad de los individuos es una estructura, hay que decir que la sociedad consiste en un momento estructural de los individuos entre sí.

La sociedad no es una sustancia: es una estructura.

Ahora cabe preguntarse cuál es este momento estructural de la sustantividad humana que merece ser llamado social.

Y digo de él, en primer término, que se trata rigurosamente hablando de una *habitud*. ¿De qué *habitud* se trata?

La palabra "habitud" no significa en este contexto una costumbre, un hábito. Realmente las costumbres son hábitos porque son *habitudes*; y no son *habitudes* porque son hábitos y costumbres. La *habitud* es un modo de habérselas con las cosas: es el abstracto del modo de habérselas con las cosas. Y en este sentido las *habitudes* –lo que un griego llamaría *ἔξις*, la manera de habérselas con las cosas– no tiene nada que ver con una costumbre. Es ciertamente algo que puede ser engendrado por una costumbre. La repetición de actos puede engendrar una *habitud*, un hábito en el sentido de costumbre. Pero hay hábitos que son entitativos, por ejemplo, el vicio que puede hacer una puerta, la madera de una puerta, por dejarla a la intemperie. Esto es una *habitud* –diría un escolástico, con mucha razón–. Es una *ἔξις*, diría un griego.

Una *habitud* es un modo de ser antecedente o consiguiente al modo de habérselas con las cosas. Y digo que la sociedad es un momento estructural

de la sustantividad humana que tiene el carácter de hábitud. Consiste esta hábitud en estar afectado por los demás; pero no de cualquier manera, sino estando afectado por los otros *en tanto que otros*. Es decir, incluyendo su carácter de alteridad en la propia afección. [...]

Y, en segundo lugar, digo afectados por los otros, pero *en tanto que otros*. Y este *en tanto que otros* es esencial al problema. Porque no digo "a los otros *en tanto que personas*", sino "en tanto que otros". Es decir, la estructura sustantiva, el momento estructural de la socialidad como momento de la sustantividad está caracterizado por una *despersonalización*. El dinamismo de la personalización envuelve paradójicamente el dinamismo de la despersonalización. Esos otros lo son *en tanto que otros*, no *en tanto que personas*. Si no, tendríamos una cosa distinta, muy alejada de lo que es la sociedad, que sería una comunión de personas. Eso es distinto. La socialidad en cuanto tal envuelve a los otros precisamente *en tanto que otros*, es decir, en forma despersonalizada. [...]

La unidad de los hombres en una sociedad no es comparable a la unidad de los hombres en una especie.

Esta comunicación se hace justamente gracias al dinamismo de la despersonalización.»

[Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 253-257]



«**Hábitud, relación, respecto**

Aludo a aquella referencia según la cual es la cosa misma la que por sí misma está referida a algo. Es una referencia no de razón, sino una referencia real. Sólo de ésta vamos a hablar. Hábitud, relación y respecto son referencias reales, esencialmente distintas, de una cosa a "algo".

Como referencia real, se ve de entrada que el término *hábitud* no puede tener el mismo ámbito que los de relación y respecto. Hábitud designa el modo que tiene una cosa de habérselas con otras. Pero esto, a mi modo de ver, no puede aplicarse sino a los seres vivos. Las cosas no vivientes no tienen "modos de habérselas" unas con otras, porque para ello haría falta que una cosa se enfrentara con otras. Ahora bien, sólo los seres vivos tienen enfrentamiento. Las cosas sin vida tienen conexiones entre sí, muy variadas y muy ricas (localización, ubicación, distancia, sucesión, coexistencia, etc.), y actúan unas sobre otras en virtud de estas conexiones. Pero esta actuación no es un enfrentamiento, y por tanto las cosas no vivas no tienen hábitud. Un electrón no se enfrenta con un protón para atraerlo, sino que lo atrae en virtud de la conexión que entre ambas partículas existe. Pero los seres vivos se enfrentan con su medio externo e interno, y por tanto ellos, y sólo ellos, tienen un modo de habérselas con las cosas, distinto esencialmente de su mera conexión físico-química con el medio. Es decir, sólo los seres vivos tienen eso que, en este sentido estricto, yo he llamado

habitud. Por ejemplo, ante un mismo color, el modo de habérselas con él es distinto según sea el animal, y sobre todo si el animal es humano. En virtud ciertamente de sus estructuras fisicoquímicas, el viviente tiene un modo de habérselas con su medio, el cual "queda" formalmente en una formalidad distinta ante él. El término de la habitud es esa formalidad que llamamos "quedar". El vegetal tiene un modo de habérselas con el medio, que es un modo que llamamos "vegetar" en virtud del cual las cosas en este medio "quedan" para el vegetal según ese carácter formal que llamamos "alimento". Naturalmente, en el caso del vegetal, como siempre que se trata de algo relativamente elemental, esto es algo confuso. Pero en cuanto pasamos al animal, la cuestión se aclara. El animal tiene ese modo de habérselas con el medio que llamamos "sentir", en virtud del cual, las cosas quedan para el animal según esa formalidad que llamamos "estímulo". En el hombre hay un modo de habérselas con las cosas que consiste en enfrentarse con ellas como reales. Las cosas quedan ante el hombre como "realidad". A ese modo de habérselas llamo inteligencia. Vegetar, sentir, inteligir, son las tres radicales habitudes de los seres vivos. Inmediatamente se ve que no se trata de simples relaciones. Según esas tres habitudes las cosas quedan en carácter formal de alimento, estímulo, realidad.

Eliminando, pues, este vocablo de habitud, que está limitado a los seres vivos, quedan los otros términos: relación y respectividad. Son justo dos vocablos cuyo contenido conceptual es a mi modo de ver muy distinto. Por tanto, es necesario acotar con rigor estos dos conceptos, y no confundirlos como sinónimos.»

[Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 175-176]



«Cuando traté del carácter de cuerpo objetivo que tienen muchas religiones dije muy rápidamente en qué consiste eso del cuerpo objetivo: cada hombre vive con otros hombres y está afectado por otras personas. Y la afeción que tiene un hombre por otras personas con quienes vive es lo que genéricamente llamamos una *héxis* (ἔξις), una habitud. En este sentido, la sociedad no es una cosa que flota sobre sí misma, sino que es la habitud que los socios tienen de ser socios. Es decir, tienen en sí mismos la habitud determinada por los otros.

Hasta ahí la cosa es relativamente sencilla. Pero, ¿quiénes son estos otros? Estos otros que me afectan y el modo en que yo soy afectado pueden tener dos caracteres muy distintos. Por un lado, los otros son personas como yo. Y, ciertamente, tanto los demás como yo somos personas porque somos nuestros, porque las cosas que tenemos y que hacemos no solamente las tenemos como propiedades, sino que las tenemos formal y reduplicativamente como nuestras. Yo no solamente tengo de suyo unas propiedades, sino que soy mío. Es decir, consisto en una suidad, y por eso precisamente soy persona. Esto acontece a todas las demás personas. Pues

bien, si prescindimos en las demás personas (y por tanto en mí mismo en alguna medida) de que tenemos esa suidad, entonces resulta que la *héxis* (ἔξις), la habitud por la cual unas personas afectan a otras, no las afecta en tanto que personas, sino simplemente en tanto que otras. Y justamente esto es lo que llamamos un cuerpo social. **Un cuerpo social es radical y constitutivamente algo despersonalizado.** Sin discutir con los sociólogos lo que entienden por comunidad, hay que diferenciar la comunidad social de lo que voy a decir inmediatamente. Y es que yo puedo dejarme afectar por los demás en mi realidad como mía, en mi suidad. Y dejarme afectar por lo que la realidad de los demás tiene de suyo, en su propia suidad. En ese caso, la habitud es de orden distinto. No es la habitud del otro en tanto que otro, sino la habitud de otra persona en tanto que persona. Y precisamente entonces esa habitud no constituye una comunidad, sino que constituye algo mucho más profundo, que es lo que llamamos una *comuni6n* de personas.»

[Zubiri, Xavier: *El problema teol6gal del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 431-435]



«¿Qué es cultura? Cultura no consiste en saber mucho, sino que es un *modo de saber*. Como tal es ante todo un *modo de habérselas* con las cosas. Y habérselas con las cosas es lo que se llama *habitud*. Habitud no es costumbre habitual, sino que por el contrario la costumbre es hábito solo cuando se funda en una habitud.

En nuestro caso, se trata de una *habitud intelectual*, intelectual no significa teórico o conceptual. Porque la intelecci6n no consiste, a mi modo de ver, en concebir o juzgar, sino en ser mera *actualizaci6n* de algo como real en la inteligencia. Y mera *actualizaci6n* consiste en un mero *estar* presente lo real en la inteligencia. Real, en sentido primario y radical, es que lo presente tenga sus cualidades o notas “de suyo”. Esta habitud con lo real es la *habitud intelectual*.

El arte, la ciencia, el ejercicio físico (los animales no tienen deporte), la dieta, etc., son de carácter intelectual, porque son modos diversos de habérselas con lo real como real.»

[Zubiri, Xavier: “En la inauguraci6n del Nuevo Audit6rium del Banco Urquijo” (15-03-1982), en *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 327-328]



«La consistencia de la vida se llama “habitud”; en ella se dispone precisamente de un “haber”. Y no hay mejor manera de aventar los haberes que impedir las habitudes, con lo cual la vida se torna inconsistente, es decir, en algo que no consiste en nada. Entonces, en lugar del ámbito de la existencia en que el hombre va a inscribir su destino, se está ante la pura

vacuidad en que la existencia se expande desgarrándose íntimamente en nada y por nada, y, lo que es peor, para nada.»

[Carta de Xavier Zubiri a Pedro Laín Entralgo, 1-VII-1940, en Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 475]

COMENTARIOS

La palabra griega ἔξις (de ἔχειν, *ékhein*, 'tener', 'poseer') tiene los significados de 'posesión, tenencia, estado, temple, aptitud, capacidad, constitución, manera de ser, hábito, práctica, facultad, don'.

Como derivado de ἔχειν, *ékhein*, intransitivo, significa 'manera de vivir, comportamiento; estado'.

Como derivado de ἔχειν, *ékhein*, transitivo, significa 'posesión'.

Héxis (ἔξις) designa realidad sujeta a cambios producidos por circunstancias; evoluciona hacia un estado, pero no es estático.

La σχέσις significa actitud, forma, figura, apariencia, aire, carácter.

El σχῆμα es la forma exterior de un cuerpo, aspecto tras evolución, realidad invariable, definitiva.



«En el texto que sigue aparece, pienso, con toda nitidez la idea de la inteligencia como una habitud o modo de habérselas, una *héxis*, como Aristóteles decía del *nous*, habitud.

“No basta lo diáfano para que haya intelección y para que haya visión, hace falta algo elemental –desgraciadamente suele olvidarse–, hace falta ojos para verlo. Sin esto no habría posibilidad de diafanidad ni de intelección de la diafanidad; es decir, hace falta una idea de la inteligencia” (PFMO 28).

Esta calificación de *héxis*, que Zubiri traduce siempre por habitud, pertenece a uno de los capítulos más originales de la Filosofía de Zubiri. [...]

La “*héxis*” no marca nunca un algo, de ahí que metafísicamente, para Aristóteles, no haya pasado del valor de una categoría de la “*ousía*”. De esto se queja puntualmente Zubiri, de cómo la “*héxis*” fue relegada por Aristóteles en sus análisis precisamente por culpa diríamos de la “*ousía*”, pero este es otro tema que atañe de lleno a la parte central del sistema zubiriano en el análisis de la inteligencia sentiente, y que como sabemos es objeto de su trilogía sobre la misma.»

[Mazón, Manuel: “Aristóteles en la metafísica de X. Zubiri”, en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 311-312]

•

«En la primavera de 1961, Xavier diserta “Sobre la voluntad”. Lo propio del ser humano no es la libertad entendida como libre albedrío, ni tan siquiera la capacidad de optar, sino la radicar autonomía de los momentos del sentir: estímulo, modificación tónica y respuesta, a causa del momento de realidad o de alteridad que los afecta estructuralmente. Los animales también pueden optar: unos mismos estímulos elementales abren el campo de muchas respuestas distintas. Pero el animal tiene asegurada la conexión entre los estímulos y las respuestas, mientras que en el ser humano la autonomía del sentir es tal que sus propias estructuras no garantizan una respuesta. Eso significa que, para llevarse a cabo, cualquier acción humana necesita una cierta voluntariedad y ésta, a su vez, reclama el empuje de unas determinadas tendencias y predisposiciones. Entre tendencia y voluntad hay un vínculo estructural. No hay tendencia alguna en el hombre que no sea moral, ni moral alguna que no sea un troquelado de tendencias, una *habitud*, una manera de pautar nuestras acciones y de encauzar nuestras tendencias.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 603-604]

•

«El concepto de “habitud” podría, según Diego Gracia, haber surgido también en la lectura de Gehlen. De hecho, Gehlen dedica mucho espacio al tema del “hábito”, y cita en ese contexto el libro de Guillaume, *La formation des habitudes*. No debe olvidarse que el término “habitud” es un galicismo.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 796 n. 43]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten