



***STÉRESIS: UNA CLAVE  
ARISTOTÉLICA PARA  
EL TRATAMIENTO  
DEL HECHO SOCIAL  
DE LA POBREZA EN  
SU AFECCIÓN SOBRE  
EL INDIVIDUO***

Yanina Benítez Ocampo

## **STÉRESIS: UNA CLAVE ARISTOTÉLICA PARA EL TRATAMIENTO DEL HECHO SOCIAL DE LA POBREZA EN SU AFECCIÓN SOBRE EL INDIVIDUO\***

**Resumen:** Un análisis de la matriz conceptual aristotélica, focalizado en las nociones de privación y potencia, permitiría demostrar que es posible encontrar convergencias semánticas entre tales nociones —bajo ciertos aspectos y relaciones—. Las mismas podrían proyectarse en esquemas analíticos-interpretativos plausibles de ser aplicados a hechos, fenómenos y problemas contemporáneos que, aquí, han de corresponder con un análisis de las posibles aplicaciones de estas nociones sobre el hecho social de la pobreza, según su afección sobre el individuo.

**Palabras claves:** privación, potencia, pobreza, entidad (*ousía*), autoacabamiento.

---

## **STÉRESIS: AN ARISTOTELIAN KEY FOR THE SOCIAL FACT'S TREATMENT OF POVERTY IN THEIR CONDITION ON THE INDIVIDUAL**

**Abstract:** An analysis of the Aristotelian conceptual matrix, focusing on the notions of potency and deprivation would demonstrate that it is possible to find semantic convergences between such notions (under certain aspects and relations). Those could be projected on an analytical —interpretative scheme—, plausible to be applied to facts, events and contemporary issues that will correspond to an analysis of the possible applications of these notions about the social fact of poverty according to its affection on the individual.

**Key words:** deprivation, potency, poverty, entity (*ousía*), self-fulfillment.

---

**Fecha de recepción:** marzo 17 de 2014

**Fecha de aceptación:** mayo 8 de 2014

---

**Yanina Benítez Ocampo:** argentina. Licenciada en Filosofía. Universidad Nacional de San Martín-Buenos Aires, Argentina.

**Correo electrónico:** benitezocampo@hotmail.com

\* Artículo de reflexión.

# **STÉRESIS: UNA CLAVE ARISTOTÉLICA PARA EL TRATAMIENTO DEL HECHO SOCIAL DE LA POBREZA EN SU AFECCIÓN SOBRE EL INDIVIDUO<sup>1</sup>**

---

## **INTRODUCCIÓN**

En concordancia con determinadas instancias de revisión del raigal postmodernista, que han puesto en duda los límites de la circunscripción que el pensamiento filosófico habría adquirido en este período, resulta pertinente considerar que el abordaje de determinados tópicos de la filosofía antigua —aquí limitados a determinadas obras filosóficas griegas del periodo clásico—, no se restringe sólo a la tarea de permitir el desarrollo de una historia de sus recepciones y una genealogía de las variantes connotativas, dentro de un campo semántico preciso. Antes bien, se cree que éstos ofrecen la posibilidad de pensar determinadas cuestiones de la realidad desde un plano polivalente de sentidos, es decir, desde un registro determinado —el contemporáneo, en este caso—; el mismo permite asirse e interpretarse con herramientas conceptuales que, ya sea por su universalidad, su carácter *aporético* o su poder expansivo e influyente en el decurso de la historia, dan cuentas de su valor como dispositivos de análisis.

En este sentido, tales tópicos obrarían como coordenadas teóricas de análisis, sin o con mínimas restricciones temporales debido al valor que por sí mismos entrañan. En efecto, si se reconoce la existencia de actitudes teóricas que posibilitan una actualización de determinadas nociones, como las aquí propuestas, se comprenderá que, al menos, los puntos de vista didáctico, histórico-tradicional y ejemplar, brindan herramientas que permiten esgrimir un dinamismo analítico no clausurado por presupuestos de época y, en ese sentido, un análisis no acotado

---

<sup>1</sup> El presente escrito es correspondiente con la investigación evaluada y aprobada para la promoción del título de licenciatura de quien suscribe (Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires; directoras de Tesis: Victoria Juliá, Silvia Magnavacca; nota: 10; 2013). Aquí, se presentan resumidos sus principales presupuestos, cuya investigación aún se encuentra en curso para la promoción doctoral.

al contenido de una teoría sino expansivo respecto de sus implicaciones y de sus coordenadas histórico-culturales (Wieland, 1988).

Por lo tanto, en la idea y en la actitud teórica de que en las obras griegas, en este caso las del Estagirita, se encuentra un pensamiento vivo, plausible de ser integrado —dentro de lo legítimo— a la discusión contemporánea (Boeri, 2010), se enmarcará la presente investigación.

Dentro de la amplísima variedad de cuestiones —e incluso de emergentes— de la realidad que exigen ser estudiados, se propondrá aquí el tratamiento del hecho social de la pobreza, según la afección que provoca sobre el individuo, a partir de un cuerpo teórico de cuño aristotélico, cuya extrapolación de conceptos permita trasponerlos legítimamente a esquemas analíticos-interpretativos plausibles de aplicación a hechos, fenómenos y problemas contemporáneos.<sup>2</sup>

De este modo, sin eludir el problema de la redistribución de la riqueza y la propiedad privada sobre los medios de producción, análisis que se incardina en el orden de lo macro social y de lo político-económico, se ofrece una variable teórica con redundancias prácticas, para el estudio del impacto sobre el individuo.

## METODOLOGÍA

La investigación se organizará en tres etapas de análisis teórico, donde la noción de privación (*stéresis*), dependiente y subsidiaria de la noción de no ser de la entidad (*ousía*), cumplirá en su desarrollo un papel articulador entre un análisis físico-ontológico y otro ontológico-semántico acerca de ésta última. En el marco de una recepción legítima de las nociones propias de cada ámbito, se trabajará principalmente sobre *Física* I, II, III y *Metafísica* IX, con tratamientos —explícitos o implícitos— a pasajes seleccionados de los libros IV, VII y VIII de esta obra, así como también del capítulo X de *Categorías* —sobre el tratamiento de los opuestos—; además de obras apropiadas sobre autorizados especialistas.

La primera etapa se centrará y desarrollará desde la perspectiva de la física aristotélica, con un tratamiento focalizado en el *status* de la noción de *stéresis*, según la esquematización de la teoría aristotélica del movimiento. La segunda etapa privilegiará la perspectiva ontológica-metafísica según las nociones implicadas, la compleja pluralidad de significaciones del ser y la relación *pròs hén legómenon* (lo que se dice en relación a una unidad), respecto a la tematización de un dominio propio del no ser. Finalmente, se expondrá como apertura y proyección investigativa la vinculación entre los resultados de los análisis precedentes con

---

<sup>2</sup> La importante matriz o cuerpo conceptual teórico aristotélico, por su impronta profunda en el decurso del pensamiento de Occidente, se presenta como un ámbito propicio y conveniente para el comienzo de su análisis.

ciertas líneas analíticas posibles sobre el hecho social de la pobreza actual, según la clave que se ha hallado en el pensamiento de Aristóteles para abordar una investigación como la propuesta.

## **EL DINAMISMO DEL MOVIMIENTO: LA APELACIÓN ARISTOTÉLICA A LAS NOCIONES DE PRIVACIÓN (*STÉRESIS*) Y POTENCIA (*DÝNAMIS*)**

El saldo de la doctrina parmenídea del ser ha sido la aporía del devenir y la multiplicidad de las *ousáai*, junto a los esfuerzos posteriores para superarla. La concepción eleática en general —el Filósofo criticará principalmente a Meliso y a Parménides— presentaba graves inconvenientes: por un lado, la imposibilidad del cambio y del movimiento, desde el punto de vista de lo físico; y, por el otro, la imposibilidad de la predicación —tanto del juicio de atribución como del juicio en general—, desde el punto de vista de lo lógico. *A fortiori*, al negarse la multiplicidad y el cambio —o al menos una explicación acerca de éstos— se negaba la posibilidad de una ciencia (*epístéme*) de la naturaleza (*phýsis*) (Aristóteles, 1993, 184b 25; 185a 1-5).<sup>3</sup>

Aristóteles introducirá una solución original a la aporía heredada. En *Física* I, 7, 190a13-15 expresa: “[...] en todos los casos de generación —si se los considera como estamos diciendo— es posible admitir lo siguiente: es siempre necesario que en lo sujeto a generación algo subsista [...]”. En el desarrollo de su análisis aparecerá con una clara funcionalidad la noción de substrato (*hypokeímenon*) como uno de los tres principios establecidos para explicar el movimiento —i.e.: la materia: *hýle*— (Aristóteles, 1993). En tanto los dos principios restantes se manifestarán bajo la relación de opuestos, representando cada uno el término contrario de tal relación, éstos son la forma (*eídōs*) y la privación (*stéresis*). Bajo este esquema, el *eídōs* será aquello a lo que aspire la *stéresis* —por carecer de él—, lo que será producido como resultado del cambio y lo que adquirirá la *hýle* al final del proceso. Tal interpretación completa la triangulación conceptual explicativa del proceso puesto en cuestión.<sup>4</sup>

La tematización aristotélica del movimiento dirige la atención hacia principios que oscilan entre el ser como absoluta realidad y afirmación y el no ser como absoluta realidad y negación. Esta relatividad, expuesta y ponderada en la consideración de la *ousáa*, ha ofrecido una perspectiva novedosa, desde la introducción de un substrato en la relación con los contrarios, hasta la concepción de un principio que no es, es decir, la *stéresis*.

<sup>3</sup> Para el caso de esta obra se seguirá en adelante la traducción de Boeri, M. (1993).

<sup>4</sup> En rigor, en el proceso del movimiento “no es la forma [*eídōs*] la que propiamente se genera o se corrompe, sino el compuesto [*synolon*], o sea, el ente individual [*tóde ti*, lo esto (que es)], cuya forma está constituida por las determinaciones sustanciales o accidentales” (Magnavacca, 2005, sobre los conceptos de *generatio* y *eductio*).

Así pues, la importancia de esta última noción, dentro de la teoría del movimiento, es capital, tal es así, que el Filósofo la presentará como su primera respuesta a la aporía planteada, ya que de ella dependerá, como noción central, la explicación del movimiento: “[...] nosotros afirmamos que nada se genera en sentido absoluto de lo que no es pero, en cierto sentido, sí hay generación a partir de lo que no es, por accidente. En efecto, de la privación (que por sí misma es una forma de no ser) se genera algo que no preexistía en ella [...] se ha dicho cuál es para nosotros el significado de la expresión <a partir de lo que no es>: <de lo que no es en cuanto no es>” (191b 13-15; 994a 25).

Introducirá, pues, una manera de comprender a la *ousía* a partir de un cierto no ser, puesto que la *stéresis* es una forma de no ser (191b 14-17). Esto supuso el examen de los diversos sentidos en que se enuncia el “llegar a ser” (*gígnesthai*), análisis que lo llevará a afirmar que todo lo que se genera, no lo hace a partir de lo que es en absoluto, como tampoco de lo que no es en absoluto, sino de lo que no es en sentido relativo: “[...] lo blanco se genera de lo no blanco, es decir no de todo lo que no es blanco sino de lo negro o bien de los intermedios a ambos; y lo culto se genera de lo no culto, sólo que no de todo <lo que no es culto> sino <exclusivamente> de lo inculto o bien de algo intermedio a ellos, si es que lo hay” (188b 1).

Con dicha triangulación, Aristóteles considera haber resuelto la aporía sobre la generación (*gígnesthai*), al distinguir entre la generación absoluta o por sí (*kath' autó*) y la generación relativa o por accidente (*katà sýmbebekós*). De esta manera, logra explicar la posibilidad de que algo pueda generarse a partir de lo que no es, pero no de aquello que no es en sentido absoluto sino de lo que no es algo determinado.<sup>5</sup>

En este marco, la *stéresis*, en tanto negación definida, referirá a un sujeto que carece de un determinado atributo o forma, el cual debiera tener en virtud de su naturaleza, pero que, de hecho carece de él. Esta clase de privación puede entenderse de dos maneras: ya sea cuando debiera poseer algo y lo posee sólo en cierta manera o cuando no lo posee del todo, si bien debiera poseerlo —privación relativa y absoluta, respectivamente—.<sup>6</sup> Siendo así, resultará notable que el carecer de determinada forma, implique carecer de las funciones propias de ésta. Por otro lado, debe observarse que existen dos esferas en el uso de la noción de *stéresis*, en tanto las significaciones puedan adquirir un matiz positivo o negativo, aunque, en términos generales, exista una tendencia a reducir el análisis a su aspecto negativo. Esta caracterización, precisamente, conducirá luego al análisis de la noción de potencia (*dýnamis*) (190b 24).

<sup>5</sup> Este no ser es la determinación contraria que la *ousía* habrá de alcanzar al término de la generación.

<sup>6</sup> En cada caso deberá distinguirse entre los tipos de causas intervinientes que accionan sobre la *ousía*.

Entonces, el peculiar *status* de *stéresis* permite poner de manifiesto su funcionalidad, en tanto, como principio del movimiento, opera como eje del dinamismo propio del trinomio conceptual expuesto—*i.e.*: concepto articulador—. La articulación que representa *stéresis* entre *hypokeímenon* y *eídōs*, es decir, en el ámbito de las posibilidades para la *ousía*, hace de su especial realidad una clave para explicar el devenir. Esta peculiar relevancia se da sólo dentro de los límites del dinamismo del movimiento, pues se trata de principios que se autoreclaman. Los contrarios, siendo irreducibles entre sí,<sup>7</sup> requieren de un sustrato, que a la vez sólo puede existir en la medida que acuse determinaciones y, además, requieren de un principio que señale su ausencia. Como puede apreciarse, dentro de la dinámica propia de estos principios del movimiento existe, en términos generales, una vinculación de reciprocidad; sin embargo, se destaca por sí misma la centralidad de la noción de *stéresis*, puesto que sin ella las otras nociones y realidades permanecerían siempre en un mismo estado o, al menos, no podrían brindarse explicaciones de su devenir.

De esto, no se desprende que tanto *hýle* como *eídōs* sean principios subsidiarios de *stéresis*, antes bien, se desea resaltar la co-dependencia existente entre ellos en la explicación del movimiento, advirtiendo la centralidad de *stéresis*.

Cabe agregar que los contrarios no representan meramente la negación de otro<sup>8</sup> sino la privación de otro. Pues “la privación es ausencia o carencia de forma, no negación absoluta de ella” (Aristóteles, 1993, 189a 25; Boeri, 1993, p. 23). Por otro lado, un contrario puede generar un cambio con su ausencia o presencia y como tal representa un dinamismo bidireccional (Aubenque, 1966, p. 434).

La otra solución a la aporía en cuestión es considerar que algo puede provenir de lo que no es, pero en un sentido diverso al anterior, *i.e.* de lo que es en potencia (*tò dynámei ón*), que es también un modo de no ser: “el anterior es, en efecto, un modo <de resolver la cuestión>; otro modo, en cambio, es sostener que las mismas cosas pueden decirse según la potencia y el acto” (Aristóteles, 1993, 191b 27-30).

En esta segunda solución, el Filósofo se apoyará, como en la primera, en una perspectiva de comprensión divergente del ser, que afirma su relatividad y permite una lectura de la realidad desde la perspectiva de lo que no es, en este caso, *dýnamis* (Aristóteles, 1994, 1019a 15; 1046a 5; 1019a 20-25; Berti, 2011, p. 147).<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Un contrario no cambia por otro contrario (Aristóteles, 1993, 189a 20-26).

<sup>8</sup> Recuérdese que la génesis es el pasaje de un opuesto a otro.

<sup>9</sup> Para esta obra se seguirá en adelante la traducción de Calvo Martínez, T. (1994).

En efecto, del binomio de principios co-origenarios de potencia y acto, relevante en la teoría del movimiento, es la potencia la que permite ofrecer una explicación distinta del ser. Por un lado, expone formas diversas de pensarlo. Por otro lado, según su modo de ser, representa el aspecto dinámico exigido para que aquello que se encuentra en acto pueda estar sujeto a un proceso (*kínesis*).<sup>10</sup> De este modo, es posible que algo se genere a partir de lo que no es (*katà sýmbebekós*) y, al mismo tiempo, de lo que es.

Por otro lado, si bien el movimiento es un principio inherente a la *ousía*, éste no se da de manera aislada, sino que se incardina en un proceso de tensión recíproca con el medio de acuerdo a la realidad de cada *ousía*.<sup>11</sup>

Sólo el proceso pone de manifiesto la potencialidad inherente a una *ousía*. Así pues, el movimiento comporta un aspecto de potencialidad y uno de actualidad —i.e.: el despliegue de la actualización de aquello que no es sólo acto sino que es, en tanto es, otra cosa en potencia— (Aristóteles, 1993, 201a 10-11). Por lo tanto, si la vida refiere al movimiento como característica propia, entonces el propio carácter *procesual* de la vida manifestará ambos aspectos. Ahora bien, que una potencialidad no sea revelada por su actualidad no significa que no hubiera existido nunca en la *ousía*, puesto que la actualización de las potencialidades requiere de circunstancias tanto inherentes a la *ousía* como externas a ella. En este preciso sentido, por manifestarse de manera *procesual*, “el movimiento constituye el modo de ser o la manifestación propia de una cosa no en lo que tiene de actual sino en lo que de potencial hay en ella” (Vigo, 1995, pp. 109-110).

Esta realidad *procesual* impide que el *status* del movimiento sea preciso, pues no le corresponden propiamente ni la noción de potencia ni la de acto, empero, ambas lo conforman.

A su vez, desde la perspectiva del acto o, podría decirse, de lo inacabado (Aristóteles, 1993, 257b 6), este proceso revela la tensión permanente entre potencia y acto como componentes que se despliegan en el interior del movimiento, despliegue que, al tiempo, hace de éste lo que él mismo es (Aubenque, 1966, p. 440).

Se trata, en todo caso, de comprender el movimiento como una tensión originaria y permanente de una *ousía* natural que, como se dijo, es móvil por definición (Aubenque, 1966). La vida, pues, es de suyo un proceso inacabado.

<sup>10</sup> El binomio potencia/ acto es aquel que representa la parte dinámica de la *ousía*, mientras que el de materia/ forma representa su parte estructural.

<sup>11</sup> Debe recordarse que el reposo (*stásis*) no es lo contrario al movimiento, sino su privación, su ausencia (Ross citado en Vigo, 1995, p. 10, comentario al pasaje 221b 7).

Con respecto al *status* de las categorías en este proceso, interesa principalmente dejar claro que en todas ellas es posible realizar la distinción entre acto y potencia; por otro lado, que el movimiento se da siempre en el marco de las categorías. Al no existir una instancia genérica que se encuentre por encima de ellas, ya que el ser no es un género, todo tipo de movimiento caerá bajo alguna de las formas de las categorías y, mediante ellas, de los tipos de movimiento posibles (Aristóteles, 1993, 200b 27-33; Aubenque, 1966, p. 193).

Por último, resulta notable que en la tensión teleológica las nociones de *dýnamis*, *enérgeia*, *hýle* y *eídōs*, sean resignificadas por la noción de *télos*, al conferirles unidad en el proceso mediante la introducción de una idea de intencionalidad, o mejor dicho, al adquirir un sentido de integración de todas las funciones dirigidas, en su propio cumplimiento, hacia el autoacabamiento de la *ousía*. Este sentido de plenificación no equivale a un término fijo a alcanzar sino a un horizonte de autoacabamiento dependiente, en primer lugar, de la realidad de cada *ousía*, en el sentido de *tóde ti* (lo [esto] que es), aunque claramente remita a principios comunes a su especie.<sup>12</sup>

Así pues, se enfatiza que “*le fait universel [...] n’est donc pas exactement le mouvement, mais le fait de pouvoir être en mouvement ou en repos*” (Aubenque, 1966, p. 425)<sup>13</sup>. Lo que deposita en el centro del análisis a aquello constitutivo de la *ousía* que no es, para el caso del movimiento: *stéresis* y *dýnamis*. Con estas dos soluciones, Aristóteles no sólo cree resolver la *aporía* sino, incluso más, cree no anular el axioma que postula que todo lo que es, o bien, es, o bien, no es, puesto que no se afirma que algo provenga de lo que es o de lo que no es en términos absolutos sino sólo en términos relativos (Boeri, 1993).

### **TÒ MÈ ÓN POLLAKHÓS LÉGETAI**<sup>14</sup>

La discusión con los *eléatas*, *megáricos* y sofistas era consecuente con la importancia de responder cómo sería posible concebir la unidad de una cosa y, al tiempo, la multiplicidad de sus determinaciones, como también la posibilidad del discurso atributivo. Así pues, es posible visualizar dos planos de análisis: el de la realidad propia de la *ousía* y el del lenguaje (Aristóteles, 1993, 185b 25-30).

---

<sup>12</sup> Si bien el hecho de la contingencia como el de la voluntad del hombre son factores relevantes, sus desarrollos no caben en los límites propuestos para el presente trabajo.

<sup>13</sup> Traducción: El hecho universal no es exactamente el movimiento, sino el hecho de poder estar en movimiento o reposo.

<sup>14</sup> Paráfrasis de la reconocida fórmula aristotélica (Aristóteles, 1994, 1028a 10; 992b 18 Ss.; 1003a 33; 1003b 5; 1018a 35; 1019a 4 Ss.; 1026a 33 Ss., b 2; 1028a Ss.; 1028a 10 Ss.; 1060b 32 Ss.; 1061b 11; 1064b 15; 1077b 17; 1089a 7; 1089a 16).

Parte importante del proceso especulativo se depositaba en la necesidad de superar ciertas posiciones que juzgaron “*that the words have a single meaning in all their applications*”, idea a la que se opusieron varios pensadores, además de Aristóteles (During, Owen, 1957, p. 165).

“Algo que es (τὸ ὄν) se dice en muchos sentidos” (Aristóteles, 1994, 1028a 10).<sup>15</sup> “<Lo que es> (τὸ ὄν) se predica de todas las cosas” (1060b 4), tales son las afirmaciones que constituyen y expresan la premisa principal de la ontología y metafísica de Aristóteles: el ser, aunque no con el mismo sentido ni con el mismo significado, se predica de todo.<sup>16</sup> Consecuentemente, el ser será considerado como “una multiplicidad originaria, en varios sentidos y niveles” (Reale, 1997, pp. 132-133; Aristóteles, 1994, 1030b 10, 1040b 17).

Así pues, si el problema es saber cómo una cosa puede ser una y múltiple a la vez, sin que por ello deje de ser lo que es, lo que en realidad está puesto en juego, a juicio de Aristóteles, es el sentido propio del verbo como cópula en las proposiciones. He aquí, precisamente, la clave de esta cuestión: “*ce soit le verbe être, et non le prédicat un, qui supporte la dualité des significations*” (Aubenque, 1966, p. 159).<sup>17</sup>

<sup>15</sup> La traducción del verbo ser en sus diversas modalidades y funciones —en infinitivo, conjugado, en su función copulativa, o bien como participio— es un problema de vieja data y de difícil acuerdo. El texto aquí reproducido se corresponde a la traducción de Calvo Martínez, T.; sin embargo, Zucchi, H. opta por traducir “ente”. Reale, G., en cambio, traduce “l’essere”. A su vez Berti, E., quien menciona esta dificultad de traducción, recuerda que la línea en cuestión expresa en su griego original: <τὸ ὄν λέγεται πολλὰ ὅς>. A este respecto, y entorno a la discusión heideggeriana acerca de la llamada diferencia ontológica, Berti afirma que en la mayoría de los casos en que aparece esta afirmación lo hace refiriendo a la *ousía*, p.e.: <τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλὰ ὅς> (1003a 33; la *ousía* se dice en muchos sentidos), pero también se encuentran casos en los que aparece el verbo ser en su forma infinitiva o bien destacando su función copulativa, p.e.: <τὸ εἶναι πολλὰ ὅς λέγεται> (1019a 5; 1077b 17; el ser se dice en muchos sentidos), o, en el segundo caso: <τὸ ἐστὶ τὸσαυτὰ ὅς λέγεται> (1042b 25-26); el “es” se dice en muchos sentidos). Tanto “ὄν”, “εἶναι”, como “ἐστίν” son modos del mismo verbo que presentará siempre las mismas características. Si Aristóteles no se ocupa de distinguirlos rigurosamente se debe a que es otro el tema que desea tratar distinto al de la diferencia ontológica (para más detalles ver Berti, 2011, p. 72).

<sup>16</sup> Considérese que este tópico aristotélico se halla presente en forma explícita o no en todo el *Corpus Aristotelicum* (Aristóteles, 1992b 18Ss.; 1003a 33; 1003b 5; 1018a 35; 1019a 4 Ss.; 1026a 33Ss., b 2; 1028a Ss.; 1028a 10Ss.; 1060b 32Ss.; 1061b 11; 8, 1064b 15; 1077b 17; 1089a 7; 1089a 16).

<sup>17</sup> Traducción: “es el verbo ser, y no el predicado uno, quien soporta la dualidad de significaciones. Debe considerarse que Aristóteles cree hallar relaciones objetivas entre las estructuras lingüísticas y las cosas”.

El Estagirita afirmará que el ser es un *polakhôs legómenon* (lo que se dice de muchas maneras), y se referirá a la *ousía* según su doble modalidad: concebida como lo que es en sí —que es en acto— y como una pluralidad de determinaciones accidentales —que son en potencia—; en otros términos, estas premisas permiten concebir a la *ousía* como otro sin dejar de ser ella misma. Puede considerarse, pues, junto con Aubenque que “*le verbe être, considéré dans sa fonction copulative, est le lieu privilégié où l’intention signifiante se dépasse vers les choses et où les choses naissent au sens, un sens dont on ne peut dire qu’il était caché en elles et qu’il suffisait de l’y découvrir, mais qu’il se constitue en même temps que le dire*” (170).<sup>18</sup>

El análisis de las distinciones en que se dice el ser no es, pues, una propuesta meramente semántica que se recluye en su intención analítica, sino uno de los elementos de una propuesta integradora que entiende a ambas partes como términos solidarios en la intención especulativa.

Este análisis permitió reflexionar sobre la realidad de un no ser relativo. A juicio del Estagirita, si bien Platón afirmó la realidad de un no ser (Platón, 1988, 257b) —en contraposición con los filósofos *eléatas* que habían clausurado la discusión en términos absolutos, lo cual excluiría la consideración de lo que no es— debía imputársele el haber limitado sus argumentos a probar que el no ser existe. Una afirmación tal, resultaba insuficiente: era necesario lograr demostrar que tanto el ser como el no ser se dicen de muchas maneras; frente al mismo problema, Aristóteles buscará una respuesta en la distinción de los sentidos del ser: “<lo que no es> tiene muchos sentidos, dado que <lo que es> los tiene también” (1994, 1089a 16).

El Filósofo distinguirá, pues, tres ámbitos de sentidos propios del ser como, también, del no ser:

puesto que <lo que no es>, según los casos, se dice tal en tantos sentidos como las categorías, y además de esto, que <no es> se dice también de lo falso y de lo que es en potencia, la generación proviene de esto último: el hombre proviene de lo que no es hombre, pero es potencialmente hombre, y lo blanco proviene de lo que no es blanco, pero es potencialmente blanco, lo mismo si se genera una sola cosa que si se generan muchas (Aristóteles, 1994, 1089a 26-31).

---

<sup>18</sup> Traducción: el verbo ser, considerado en su función copulativa, es el lugar privilegiado donde la intención significativa se desborda hacia las cosas, y donde las cosas nacen al sentido, un sentido del que no puede decirse que estaba oculto en ellas y bastaba con descubrirlo, sino que se constituye al tiempo de declararlo.

Debe agregarse aquí a los accidentes, cuya mención no aparece en estos casos.<sup>19</sup>

El sentido de la primera línea citada revela algunos aspectos de la negación; por un lado, la posibilidad de significar mediante la cópula, negando un atributo en una cosa, y, por otro lado, la adquisición de un sentido propio, que reviste la significación del no ser, *i.e.*, la identificación de un modo de significar, propio del no ser, que no se reduce a una mera negación. Y, además, como tercera cosa, manifiesta la relación del no ser con el ser.

*Prima facie*, podría pensarse que si el no ser se dice en tantos sentidos como el ser, como su polisemia lo indica, se debería a que resulta posible negar al ser tantas veces como sentidos tiene. Aunque esta premisa no es del todo desacertada, no alcanza para explicar la alusión de esta cita.

La polivalencia de este ser relativo es evidente. El no ser se dice en tantos sentidos, según las categorías, negando un atributo de la *ousía* o a la *ousía* misma,<sup>20</sup> o bien en tanto se afirma una privación. También, es posible decir de algo que no es en acto, y, a la vez, que es en potencia; o bien que no es por sí sino por accidente. De manera que en la pluralidad de significaciones del ser, se concentra la posibilidad de decir también lo que no es.<sup>21</sup>

Aquello que, en todo caso, el Filósofo le imputa con toda legitimidad a Platón es mantener la negación como algún modo de oposición, pues si bien rechaza que sea contrario al ser, admite que es negación de éste. Sin embargo, el lenguaje demuestra que la partícula negativa antepuesta al nombre no señala una negación, sino, antes bien, un nombre indefinido, *p.e.*: no-hombre. Sólo puede existir una negación dentro de una proposición, y la proposición refiere siempre al ser. De aquí la insistencia de Aristóteles en volver sobre un análisis del lenguaje y de la significación, que es el terreno donde debe resolverse el problema de la polivalencia del verbo ser.

Si se retoma la cita, se observará, pues, que el alcance del no ser no implica sólo a la realidad sustantiva de la *ousía*, incluidas las restantes categorías; sino que se extiende hasta el ser (*eînai*), implicando la multiplicidad infinita de sus significaciones, según se expresan en los diversos discursos posibles acerca de

<sup>19</sup> Esta tematización podrá encontrarse también en un texto paralelo de *Met.* IX, 1051a 34.

<sup>20</sup> Recuérdese que en este caso, la negación solo es hipotética, pues no existe algo que pudiera ser no-*ousía*.

<sup>21</sup> Ya Platón había reconocido que el no del no ser no se encuentra señalando lo contrario del ser, sino lo diferente, aunque la de Aristóteles será una afirmación claramente distante a la platónica. Es interesante recordar aquí las palabras de Aubenque: "Lo cierto es, sin duda, que en este caso, como en tantos otros, Aristóteles discrepa de Platón menos en cuanto al contenido que en cuanto al método" (1974, p. 155).

la *ousía*. La tematización de una forma especial de homonimia no accidental —homonimia *pròs hén*— entre la sinonimia y la homonimia accidental, posibilita la predicación de lo que no es, al distinguir significaciones (Aubenque, 1966), *i.e.*: hace posible el discurso atributivo. Así, en principio, se percibe que no es posible tratar con el no ser sino desde el terreno propio del análisis semántico.

Ciertamente, la significación del no ser estará mediada por la cópula *es*, *i.e.*, por el *ser*, en virtud de su realidad relativa. Pero, no todas las significaciones del no ser se expresan de la misma manera.

Dentro de esta multiplicidad de significaciones es posible trazar un dominio propio del no ser de la *ousía*, en cuya realidad se encontrarían implicados: la potencia (poder ser/ obrar/ padecer), la materia (indeterminada e incognoscible por sí misma), la privación (ausencia de determinada forma), los accidentes (cierto tipo de no ser, en tanto depende de otro) y la enunciación falsa (enunciación de lo que no es). Con estas significaciones, el no ser remite a la realidad de la *ousía*, desde este dominio, que incluye una remisión a la realidad física y a los diferentes sentidos de esta relatividad o inactualidad del ser. En estos términos, es correcto afirmar, en un primer momento, que este dominio refiere en forma general a la ausencia de ser/ forma, y encuentra definiciones según sus modalidades (potencia-privación-materia-accidente-falso), y a los casos particulares (ausencia de un ser/ forma determinado/a). En rigor, lo común en él, como se verá *infra*, es que sus términos significan desde una intensificación débil del ser.

Habida estas consideraciones, nótese que no releva la misma significación lo no-blanco que lo que puede ser blanco o lo que está privado de la cualidad de blanco, o indicar la potencia de cualquier categoría. Pues si bien el ser se predica de todo (Aristóteles, 1994, 1001a 21Ss.; 998b 20Ss.; 1023b 20Ss.; 1060b 4Ss.), no deja de mantener importancia comprender cómo se predica de lo que no es. Cuando Aristóteles menciona, *p.e.*, a la potencia, intenta expresar que existen modos de ser en la *ousía* que asumen una realidad relativa, *i.e.*, un cierto modo de no ser, pero una realidad con un sentido propio.

A este respecto, el Filósofo señala: “el ser y el no ser se dicen según las figuras de las categorías; se dice, además, según la potencia o el acto de esas categorías o según sus contrarios; y, finalmente, el ser por excelencia es lo verdadero y lo falso” (1051a 34).<sup>22</sup> En cada significación que asume el ser, se puede decir el no ser, como se ha advertido ya, pero implica modos de significación propios.

---

<sup>22</sup> No es intención de la autora inmiscuirse en la controversia suscitada por el final de esta cita, lo que realmente importa es el sentido general de estas líneas (Aubenque, 1974, pp. 168-169).

De este modo, es posible pensar una perspectiva lingüística que no sólo expresa lo que no es a partir de la negación de un atributo, sino que revisa todos los modos que constituyen la dimensión del no ser de la *ousía*, enunciando como diferente lo que es en acto de lo que es en potencia, o lo que es de modo diverso del ser en acto, es decir, lo que no es en sentido relativo al ser.

Nociones tales como potencia y materia no requieren ser enunciadas necesariamente en sentido negativo. La privación, si bien no declara necesariamente que algo tenga la capacidad de recibir una forma sino sólo su ausencia, tampoco precisa expresarse en términos de la negación.<sup>23</sup> Los accidentes presentan cierta cercanía al caso de lo falso, el primer caso afirma una realidad, i.e., como predicación, expresa la realidad de una cosa, y, en esos términos, toda vez que afirme algo acerca de algo, no precisará en su enunciación de términos negativos; en el segundo caso, lo falso es una propiedad del lenguaje, no de la realidad.

Estas consideraciones permiten pensar que cuando se trate de nociones implícitas en el dominio del no ser, no se estará tratando de una realidad de suyo negativa, sino de un modo de no ser, que en muchos casos puede connotar en un sentido dinámico, una capacidad o una causalidad. Si el tratamiento del no ser se expresa anteponiendo sin mediación la partícula negativa al nombre, se lo restringe sólo a un aspecto de lo gramatical, sin traducir su pluralidad de sentidos.

De este modo, no se estaría tratando con meras sombras lógicas de la *ousía* (Owen, 1957, p. 180), aunque dependen de ella en su peculiar modo de no ser. Se trata de algo que es distinto, que es otro, como había descubierto Platón, aunque no es una Idea. Es algo otro, que expresa una relación a algo en su modo particularísimo de ser: un no ser relativo. Ciertamente, en muchos casos se perciben sólo en el lenguaje, pero en muchos otros se descubren como partes estructurales de la *ousía*.

Así, si bien no puede circunscribirse lo que no es, en cambio sí se pueden realizar distinciones acerca de sus sentidos, comprendiéndolos desde la perspectiva de un dominio de remisión. Y ello ocurre puesto que el ser, en rigor, tampoco puede ser circunscripto, ya que su realidad rebasa toda definición, razón por la cual sus significaciones son remitidas a la *ousía*.

Pues bien, para comprender este dominio es necesario determinar su unidad.

Ciertamente, no existe una experiencia directa de lo que no es.<sup>24</sup> Por otro lado, el no ser no podría constituir un ámbito de significación sobre

---

<sup>23</sup> Por ejemplo los casos que expresan la privación en sentido positivo: desnudo, blanco, negro.

<sup>24</sup> Guthrie asegura lo contrario respecto a la potencia, en realidad sólo realiza esta afirmación sin ofrecer mayor detalle, razón por la cual puede juzgarse que a lo que refiere es a la potencia descubierta en la actualización de una forma o facultad (1981, p. 141).

los cuatro fundamentales, pues los atraviesa. No se comporta como una especie, aunque, desde el comienzo, no tendría ningún sentido considerarlo de esta manera, o habría que considerar al ser un género, lo cual sería manifiestamente contradictorio. Tampoco es un género, no encontraremos una unidad significativa como la del género, ya que —al igual que el ser— se predica también de la diferencia. En consecuencia, no forma parte de la definición del sujeto. No podría brindarse una definición del no ser, no sólo por su universalidad o porque habría que introducirlo dentro de un género para tal caso, sino porque su modo de ser relativo, lo aleja de alguna concepción posible. Ciertamente, la ausencia de ser/ forma es el punto clave para entender al no ser, pero tal ausencia no es más que una indeterminación, que sólo puede conocerse en la medida en que por su relación a la forma/ acto puede ser enunciada, y en la medida en que eso sucede, va adquiriendo en el lenguaje alguna definición. Esto implica, pues, que su existencia relativa sólo adquiere sentido en relación a la *ousía*, que es.

Tal ausencia de ser/forma no constituye lo común en este dominio, pues cómo se referiría algo común a lo indeterminado. Lo indeterminado pone un límite a la referencia, la cual no tiene donde apoyarse.

Aquello que confiere unidad, en todo caso, a este dominio, es que representa los modos de significación más alejados de las características que hacen que, con propiedad, se diga de algo que es. Y, sin embargo, no podría existir ninguna *ousía* sin ellos. Esta intensificación débil del no ser, por corresponderle en menor magnitud el sentido de ser, no repone la idea de una escala de seres sino de significaciones e intensificaciones diversas, por tal razón, las nociones de (no) ser, que intensifican en menor magnitud, resultan importantes en la plenificación de la *ousía*, pues aunque indudablemente haya nociones que intensifiquen en mayor magnitud al ser, lo que hay, en verdad, es una diversidad de sentidos.

Como se puede apreciar, el no ser no representa una mera negación del ser, remite a un dominio de significación particular.

Puesto que aquello que no es sólo es cognoscible a partir de su relación con lo que es, el análisis ontológico del no ser debe ser considerado primordialmente desde el punto de vista de la actividad lingüística, es decir, partiendo de un análisis ontológico-semántico o lógico-ontológico de lo que no es, lo cual daría paso a una especulación de lo que podría denominarse: horizonte semántico del no ser de la *ousía*. Donde es conveniente considerar lo que Owen ha denominado modelo de significación focal, *i.e.*: el modelo de homonimia *pròs hén*; ésta sería el tipo de unidad inherente al dominio del no ser, una unidad de referencia, siendo la referencia última la *ousía*, en tanto primera significación del ser.

## UNA CLAVE ARISTOTÉLICA PARA EL TRATAMIENTO DEL HECHO SOCIAL DE LA POBREZA EN SU AFECCIÓN SOBRE EL INDIVIDUO

De acuerdo con los fines propuestos se analizará la convergencia de sentidos entre las nociones de *stéresis* y *dýnamis*, y la relación existente entre éstas y la noción de pobreza —según su acepción ligada al impacto de este hecho social sobre el individuo—.<sup>25</sup>

Aquí se sostiene que si es posible considerar un no ser relativo como parte constitutiva de la *ousía*, i.e., que toda *ousía* se encuentra constituida por ciertas condiciones de posibilidad y/ o capacidades que en ella no son, pero sólo de manera relativa, como otro modo de significación del ser, entonces resulta plausible considerar a *dýnamis* como *stéresis* en tanto forma de la cual se carece —bajo determinados aspectos y relaciones—. En efecto, aunque desde perspectivas diversas, estas nociones sostienen relaciones concomitantes o bien convergentes:

- la noción de *stéresis* ofrece como denotación la ausencia de una determinada forma. Por lo tanto, se trata de un no ser relativo. Debe recordarse que nada indica que una *stéresis*, necesariamente, se retirará de su substrato cediendo a tal o cual forma determinada.
- la noción de *dýnamis* representa un modo de no ser relativo: su realidad no es en sentido pleno, pero tampoco puede afirmarse que no es en absoluto. Esto se debe, precisamente, a que representa la ausencia de una forma determinada —en tanto que acto—, porque representa la capacidad para adquirirla; aunque, por muy necesario que resultare a una *ousía* adquirir tal actualización, nada indica en la concepción de *dýnamis* que la misma será realmente efectivizada.

Según tal ausencia de forma, los casos de convergencia de *stéresis* y *dýnamis*, pueden leerse desde una perspectiva positiva y/ o desde una negativa, dependiendo de la relación bajo la cual se presenten en referencia a la *ousía*.

Desde una perspectiva positiva:

- Convergen en una misma significación, mediante la cual se precisan las circunstancias de una *ousía* que, según una cierta ausencia y/o capacidad, se encuentra en condiciones de recibir tal o cual forma. Así resulta plausible expresar que toda *dýnamis*, en su sentido pasivo, converge con la noción de

<sup>25</sup> El argumento que centraliza el tratamiento del hecho social de la pobreza refiere a su impacto sobre la mayor parte de la población mundial; sin embargo, este procedimiento, bien pudiera ser aplicado a otros fenómenos o problemas contemporáneos, según quepa una relación con el dominio del no ser descrito.

*stéresis*, puesto que ambas cumplen con las condiciones necesarias para el advenimiento de una forma: 1. ambas nociones representan una carencia; 2. a su vez, según tal carencia, representan una capacidad —posibilidad/ es o condición/ es para la realización de algo—, aunque esta no será necesariamente activa, al menos no en estos casos.

- Convergen en su significación a partir de una concepción dinámica de la *ousía*, que traduce un carácter procesual vinculado a los movimientos de *plenificación*. En ella, en general, se exponen las condiciones inherentes que posibilitan los procesos que cada *phýsis* requiere.
- Se han mencionado conjuntamente, como aspectos, la ausencia y la capacidad —de forma/ acto/ modo de ser—, ya que tanto *dýnamis* como *stéresis* representan, al menos, las condiciones inherentes a la *ousía* para que el movimiento o cambio sean posibles, es decir, representan principios del movimiento y el cambio. Ambas son *pasibles* de recibir la acción de un agente externo, que traduce el sentido de *dýnamis* pasiva (Aristóteles, 1994, 1046a 20-30), y que, además, *stéresis* refleja en su peculiar *status*, a saber: un principio que se encuentra en el paciente del cambio, que lo hace *pasible* de recibir la acción de un agente externo o de sí mismo en tanto otro. Aunque a *dýnamis* puede advenirle un sentido activo, *i.e.*, de afección sobre otra cosa, que la noción de *stéresis* no posee.
- La noción de *stéresis*, si bien señala la ausencia o carencia de alguna forma, no señala la negación absoluta de ésta (Aristóteles, 1993, 192a 16).<sup>26</sup> Este hecho, precisamente, recrea las condiciones para que pueda advenir una forma allí donde hay una *stéresis*. Y aquí se considera que esas condiciones se implican en el mismo sentido en que lo hacen en la *dýnamis* de actualizar tal o cual forma.
- Ambas nociones se encuentran dirigidas hacia algún modo de ser dicho con mayor propiedad, ya como principio actual o como principio formal. En tanto esa aspiración se dirige a modos más plenos de ser.
- Ambas se relacionan muy estrechamente con la materia. Ésta, como es sabido, representa el principio potencial de la *ousía*. A su vez, la *stéresis* remite a ella en tanto principio de indeterminación que tiende a la forma. De esta manera, cuando se caracteriza a una *ousía* por su *stéresis*, se expresa que la materia posee la potencialidad de realizar una forma ausente (192a 5; 193b 19). Lo que se genera *katà sýmbebekós*, lo hace de la materia en cuanto puede considerársela como *stéresis*, pero también en cuanto es considerada como *dýnamis* (192a 31-32).
- Se relacionan con todas las atribuciones y, por lo tanto, implican una relación con todas las categorías, siempre bajo el sentido de la ausencia de un modo de ser. Lo cual indica que implican el mismo tipo de relación con los accidentes.

Desde un aspecto negativo:

- Si tales condiciones, en una *ousía*, señalan una carencia, es precisamente porque señalan también una imperfección en ésta, una forma que debiera

<sup>26</sup> Con excepción de los casos de *stéresis* absoluta.

darse para la consecución de su plenificación y que al encontrarse ausente hace de la *ousía*, como de todo lo sujeto en movimiento, un modo de ser incompleto (Boeri, 1993, p. 25).

- Aquello de lo cual es carente una *ousía* puede ser una condición que impida o cercene alguna dimensión en su proceso de plenificación.<sup>27</sup> O bien la aniquilación de un contrario ya sea para dar lugar a la aparición de una forma o, en otros términos, cuando una forma se retira y da lugar a su *stéresis*, sea en cierto modo, sea por completo. Esta idea se pliega a la de una caracterización según cierta indeterminación, que, por supuesto, traduce lo que en la *ousía* no es, pero existe como principio: tanto *stéresis* como *dýnamis* constituyen modos de no ser, significando tales carencias (Aristóteles, 1993, 207b 35; 208a 1; VÍgo, 1995, p. 119).
- Toda vez que una *dýnamis*, pasiva o activa, no salga del plano de la pura potencialidad, se encontrará bajo la misma significación que *stéresis*.
- Si en el caso de la *dýnamis* pasiva la inactualidad se debe a la necesidad de la afección de un agente, en el caso de la *dýnamis* activa se debe a condiciones inherentes o externas a la *ousía* que imposibiliten la afección sobre otro. Podrá notarse que en el caso de la pasiva también puede ocurrir que tales circunstancias obturen el proceso de actualización, aunque debería precisarse el caso. Toda *dýnamis* activa, capaz de actuar desde una *ousía* sobre otro o sobre sí misma en tanto que otro, requiere de ciertas condiciones dadas para su actualización. Las mismas no se deben sólo a factores inherentes, sino también a determinados factores externos que reproducen las instancias propicias para el desarrollo de una *ousía*. Cuando estos factores no son los adecuados, aunque las condiciones inherentes estén dadas, la *dýnamis* en cuestión no logrará su actualización o, según el caso, lo hará sólo parcialmente. De ser así, su capacidad activa se replegaría sobre el estado de potencialidad, hecho que la hace susceptible de considerarla bajo la misma significación que *stéresis*.

De esta manera, habrá que precisar que toda *dýnamis* resulta equiparable a *stéresis*, pero, en cambio, no puede decirse que toda *stéresis* sea *dýnamis*, sólo se encuentran bajo el mismo sentido en los casos mencionados. Así pues, se puede apreciar que tanto *stéresis* como *dýnamis* son nociones polisémicas: “Lo que está privado experimenta la privación en muchos sentidos” (Aristóteles, 1994, 1055b 15); “Ya hemos precisado en otro lugar que <potencia> y <ser potente> se dicen en muchos sentidos” (255a 33). Se entiende por ellas, entonces, modos dinámicos y/ o permanentes de la estructura ontológica de la *ousía*.

---

<sup>27</sup> Considérese lo respectivo a la noción de mutilado (*kolobón*), según la cual se señala el cercenamiento de una parte de la *ousía* que reviste cierta importancia (Aristóteles, 1994, 27).

En la noción de *stéresis* se deberá deslindar los casos en que se carece de un atributo por una exigencia propia —ya sea por completo o según ciertas características—, de aquellos en que se carece de tal o cual atributo, producto de una destrucción parcial propiciada por la acción de un agente externo que cercena los procesos de plenificación de determinada *ousía* (1046a 30-35).

Se podrán observar dos efectos en esta situación: 1. se ha afirmado un aspecto positivo de la convergencia entre *stéresis* y *dýnamis*, a partir del cual es posible comprender la necesidad de estos principios como condiciones de posibilidad para que se incorporen determinados atributos a una *ousía*, *i.e.*, principios fundamentales del movimiento; pues bien, si esas condiciones se ven obturadas en su devenir pueden tornar ese aspecto positivo en su contrario. 2. Cuando esa obstrucción se vuelve permanente o se prolonga por un lapso considerable de tiempo —e incluso en lapsos cortos de tiempo, aunque no en el mismo sentido—, sostiene el/ los modo/s de no ser en la *ousía* impidiéndole ser lo que es —*i.e.*: al obstruir su proceso de plenificación—, en la medida de sus posibles. Este tipo de convergencia no es propia de la *ousía* ni de las condiciones o exigencias de su *phýsis*.

Según el análisis anterior, es posible afirmar que toda vez que las circunstancias propiciadas por el hecho social de la pobreza violenten los procesos que coadyuvan a la actualización de determinadas potencias, éstas permanecerán en un estado de inactualidad que las hará equiparables a la privación. De esta manera, la pobreza, que no es estructural a la *ousía*, cae por sus efectos en el individuo/ *ousía* del hombre<sup>28</sup> bajo el mismo terreno ontológico que la potencia y la privación; así, podrá decirse de aquel que se encuentra carente de determinada función, facultad o habilidad en el mismo sentido en que se dice que las posee en potencia, o que está privado de ellas, como se dice que se es pobre por haber sido afectado no sólo materialmente por la pobreza, en el mismo sentido en que se describió a las otras nociones.<sup>29</sup>

La consideración respecto del desarrollo y movimiento del hombre en situación de pobreza, demuestra el cercenamiento de un individuo/ *ousía* del hombre que no logra la actualización de sus potencias y el consecuente cumplimiento de una tensión natural al autoacabamiento, a causa de un agente externo que actúa como impedimento de sus procesos de plenificación, en tanto afecta los procesos de sus funciones y facultades.

---

<sup>28</sup> Según pueda comprenderse al hombre como una unidad separada.

<sup>29</sup> Los términos aquí expresados no coinciden con una idea de pobreza inherente, puesto que no es posible extender el concepto de pobreza hasta superponerse con el de privación —por ello se afirma que convergen bajo uno de sus sentidos, que es el expuesto—.

Entonces, las cargas conceptuales de las nociones de *stéresis* y *dýnamis*, según la teoría aristotélica, permiten pensar en las condiciones para las proyecciones y para los hitos negativos dados en el desarrollo de todo individuo. Hecho que pone de manifiesto la articulación entre las características constitutivas, inherentes a un determinado modo de ser —una existencia particular definida—, y las circunstancias externas próximas y remotas en las cuales se desarrolla tal vida, que ineludiblemente la afectan —bajo la perspectiva analítica de la contingencia como un tópico evidente en el devenir de la *ousía*—. <sup>30</sup> Este hecho social, entonces, impacta sobre la estructura ontológica del hombre.

Así pues, según tales consideraciones, determinada/s privación/es convergerá/n con determinada/s potencia/s bajo el mismo sentido de carencia que el de la noción de pobreza, en tanto pueda entenderse a ésta última a partir de sus efectos negativos que provocan la obturación, detención o cercenamiento de las funciones y facultades de la *ousía* del hombre. De este modo se afirma que: la *stéresis* relativa o parcial responde a aquellos casos en que se posee una forma (*eîdos*), pero sólo en cierta manera, o bien, cuando una *dýnamis* se actualiza sólo parcialmente, *i.e.*: cuando se posee una *stéresis* en cierta manera. Una de estas convergencias corresponde con el estado de *stéresis* provocado por la acción violenta de una causa externa, que impide la actualización de determinada forma (Aristóteles, 1994, 1046a.35).

Las potencias precisan de circunstancias adecuadas para que puedan ser actualizadas. Este mutuo reclamo supone una graduación en la actualización de las potencias dependientes de la mayor o menor exposición a circunstancias adecuadas o inadecuadas para el desarrollo. Aunque las funciones se den según un orden de subordinación, se destaca la estrecha relación entre ellas; de esta manera, si bien se ha señalado que, en el caso del hombre, la subordinación de las potencias anímicas se da respecto de las superiores, también se debe recordar que no es posible el desarrollo de las capacidades intelectivas si no se cumplen las funciones de nutrición. <sup>31</sup>

Para poder alcanzar, o al menos aproximarse, a su acabamiento, el hombre, al igual que todo ser viviente, requerirá de elementos que no le son inmanentes sino que forman parte del medio que lo rodea, además de diversos procesos volitivos e intelectuales. <sup>32</sup> El orden de esta tensión al medio implica una relación

---

<sup>30</sup> En el caso de los accidente debe atenderse a su especial realidad, que contribuye a la individuación de la *ousía*.

<sup>31</sup> Todo ser vivo es un organismo con funciones vegetativas, las cuales se establecen como sustrato básico del viviente, es decir, son el soporte de funciones superiores.

<sup>32</sup> Aquí se destaca la importancia de las circunstancias en las que se desarrolla toda vida, y, dentro del orden socio-económico, con las posibilidades de adquisición de los bienes materiales necesarios para el desarrollo de una vida plena. Además, debe considerarse que estas facultades se presentan como potencias de apertura a la realidad sin las cuales el

con otras *ousíai*, concomitante con la especificidad del fin que le es propio como ser viviente. Se trata, pues, de una apertura al mundo no *monádica*, que deposita en el centro del desarrollo de la *ousía* su relación con el medio circundante.

Desde un enfoque concomitante debe interpretarse la situación de las potencias adquiridas. Si los medios externos lo impiden, se desarrollará sólo en mínima parte las posibilidades de las capacidades prácticas e intelectivas. La *phýsis* puede brindar a un individuo ciertas disposiciones para las virtudes, pero aquello que se adquiere en la repetición o en el estudio requiere, claro está, de mucho más que la disposición de aquella.<sup>33</sup>

Este tipo de convergencia expuesta, no siendo propia a la constitución ni a las condiciones o exigencias de la *phýsis* de la *ousía* del hombre, contribuye a “sostener” el/los modo/s de no ser en la *ousía*, impidiéndole ser lo que es, en la medida de sus posibles, según su natural tensión al autoacabamiento.

Como resultado del estudio se comprende que la permanencia de lo que es en tanto que es, precisa el cumplimiento de determinados procesos, algunos de ellos de manera inexorable; los mismos implican un estudio de los vínculos entre la *ousía* y su medio circundante. Así, puesto que todo estado o circunstancia de pobreza social es completamente ajeno a la constitución de la *ousía*, toda convergencia entre *stéresis* y *dýnamis* provocada por dicho estado, violenta la realidad del individuo/*ousía* del hombre.

## **CONCLUSIÓN**

La realidad de la *ousía* se inscribe en una dinámica de autoacabamiento, cuya eventualidad dependerá de sus condiciones intrínsecas, y de las condiciones del medio que la circunda. Por lo tanto, no se trata de una realidad de signo *monádico*: su plenificación depende de las relaciones establecidas con el entorno. Según esta afirmación, el estudio de la realidad humana no puede desatender las condiciones del medio en el cual se desarrolla la vida. Ésta, vale recordar, es fundamentalmente movimiento, lugar privilegiado donde transcurren los procesos de plenificación ontológica. Y todo movimiento es una tensión constitutiva al autoacabamiento.

Con base en estos presupuestos, se ha logrado demostrar que este peculiar sentido analítico, operado sobre las nociones de *dýnamis* y de *stéresis*, es capaz de ofrecer un soporte explicativo para comprender las condiciones en que se resuelven las proyecciones y, a la vez, entender determinados hitos negativos en

---

hombre se encontraría encerrado e incomunicado.

<sup>33</sup> El caso de las potencias adquiridas merecerían un tratamiento más extendido que excede los objetivos de la presente investigación, por lo mismo su análisis será desarrollado en trabajos posteriores.

la plenificación de la *ousía* del hombre. Desde esta perspectiva, la noción de privación aristotélica es clave para comprender la relación entre las nociones de potencia y pobreza.

Se ha demostrado que la noción de pobreza, según su acepción de carencia o privación, puede hallarse bajo la misma relación de convergencia con las nociones de *dýnamis* y *stéresis*. Esto ocurre toda vez que la pobreza en tanto que hecho social presenta factores condicionantes para el desarrollo de la vida y cuya afección implica la imposibilidad de desarrollo y/o el deterioro de las funciones humanas en sus diversas dimensiones —física/corporal, intelectual, psicológica, cultural, social, material—.

En este sentido, el pobre no lo es tal sólo por carecer de bienes de sustento básico o de capital, sino por verse disminuido en sus procesos de plenificación. En efecto, en el hecho social de la pobreza opera un tipo de afección que, al impedir la actualización de ciertas funciones —los procesos que permiten que lo que no es, sea— “sustenta” el dominio del no ser —en tanto detiene o cercena el movimiento de la *phýsis* hacia el ser—, cuya característica positiva permite los movimientos de desarrollo, pero que en sentido negativo detiene una tendencia al ser, impidiéndole al hombre ser lo que es o lo que pudiera llegar a ser, según sus características propias.

Los procesos vitales del hombre no revisten un grado de necesidad absoluta, aunque estén dados sobre la base de ciertas condiciones para su existencia y desarrollo. Así cuando cierto detenimiento en su tensión al ser le es impuesto de manera arbitraria y violenta, sesga la libertad humana, característica distintiva que le permite elegir sobre su propia realización. Según tales consideraciones, se asume que el hombre se encuentra lanzado hacia su plenitud, ésta es una aspiración activamente inmanente a su realidad, aún en condiciones restringidas para su actualización, pero tal proceso depende de condiciones específicas e individuales de una unidad cuyo modo de ser se caracteriza por su aspecto contingente. Así, cuando una *ousía* es violentada, según se analizó, resulta difícil determinar qué aspectos de su realidad —potencias— no ha logrado actualizar, por lo tanto, no podrá saberse nunca si ha poseído o no tal o cual capacidad.

Cabe recordar que el tratamiento de la noción de pobreza no le adjudica a la *ousía* del hombre ningún tipo de característica propia de un principio metafísico. Como hecho social no es constitutivo de la misma, en cambio, sí presenta un conjunto de factores que afectan indirecta o directamente a su estructura. Subyace, pues, en la presente investigación la premisa de que existe algo que permanece a través del movimiento y que tal permanencia no puede tener existencia sin un conjunto diverso de determinaciones, que representan una verdadera unidad de lo plural. Así, en un análisis con remisión constante al individuo, la observación de su realidad supone todas sus características como una unidad concreta.

Por tales razones, se enfatiza que un tipo de afectación como la analizada sobre la estructura ontológica, no alcanza a modificar cualitativamente al hombre, por lo que éste, aún en los casos más extremos, no pierde su condición humana. Éste, precisamente, es el componente que hace posible pensar en un cambio social a favor de una cooperación humana, donde las condiciones del medio circundante favorezcan el completo desarrollo personal y social.

Ningún cambio social es posible si al hombre, como individuo, le es negada la posibilidad de desarrollo; por ello, toda interpretación de la realidad humana, como toda posibilidad de pensar un cambio social, debe ser pensada según el desarrollo del individuo en relación con las características del medio en el cual se inscribe. Resultará clave, pues, para todo cambio social que precie la vida, analizar la unidad de lo plural en el individuo. Luego, esta premisa podrá acompañar el análisis y comprensión de todos los fenómenos y problemas socio-históricos y multiculturales, sin dirimir su suerte en la eliminación o subsunción de ninguna arista —el hecho incontrastable de las coordenadas históricas-geográficas resulta asumido aquí sin clausurarse en premisas culturalistas históricas—.

Por último, el desarrollo expuesto permite considerar que una clave aristotélica, como la aquí presentada, permitiría concebir al individuo/ *ousía* del hombre como “otro” sin dejar de ser el “mismo”, *i.e.*, permitiría múltiples perspectivas de análisis siempre en referencia a un individuo, sin subsumirlo a una mera objetivación especulativa, por guardar siempre una remisión a un individuo concreto (*tóde ti*), brindando un soporte especulativo sólidoφ

## **REFERENCIAS**

- Aristóteles (2009). *Categorías*. (Trad. Sinnott, E.). Buenos Aires: Colihue.
- Aristóteles (1993). *Física I-II*. (Trad. Boeri, M.). Buenos Aires: Biblos.
- Aristóteles (1995). *Física III-IV*. (Trad. Vigo, A.). Buenos Aires: Biblos.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. (Trad. Calvo Martínez, T.). Madrid: Gredos.
- Aristotle (1948). *Metaphysics*. (Ross, W. D., Trans.) Oxford: Oxford University Press.
- Aristóteles (1988). *Organon Aristotelicum*. (Trad. San Martín, M.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2010). *De Anima* (Trad. y estudio introductorio: Boeri, M.) Buenos Aires: Colihue.
- Aubenque, P. (1966). *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF. Madrid: Taurus.

Aubenque, P. (1974). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.

Berti, E. (2011). *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*. (Trad. Gianneschi, H.). Buenos Aires: Oinos.

During, I – Owen, G. E. L. (eds.) (1957). *Aristotle and Plato in the mid-fourth Century: Papers of the Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press.

Guthrie, W. K. C. (1981). *Historia de la filosofía griega*, VI. Madrid: Gredos.

Magnavacca, S. (2005). *Léxico técnico de Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Platón (1988). *Sofista*. Madrid: Gredos.

Reale G. (1993). *Il concetto di filosofia prima e l' unità della Metafisica di Aristotele*. Milano: Vita e Pensiero.

Reale, G. (1997). *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. (Trad. López de Castro, J. M.). Barcelona: Herder.

Ross, W. D. (1995). *Aristóteles*. (Trad. Azcarate, P.). Buenos Aires: Sudamericana.

Wieland, W. (1988). "La actualidad de la Filosofía Antigua". *Méthesis I*. pp. 3-16.