

## Metafísica XII, 7

### Aristóteles

En memoria de José León Herrera

Traducción de BRUNO CORILLA, DESSIRÉ LÓPEZ,  
GINA PUENTE, JESÚS RIVERA y ARIAM VILCARINO<sup>1</sup>

Puesto que esto es posible<sup>2</sup> de ese modo y, si no fuera así<sup>3</sup>, las cosas provendrían de la noche, de “todas las cosas juntas” y de lo que no es<sup>4</sup>, la cuestión quedaría resuelta<sup>5</sup>. Y siendo así, hay algo que se mueve siempre con movimiento incesante, y este movimiento es de modo circular (esto es evidente

1 La presente traducción fue preparada en el curso “Griego 4” de la especialidad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú, bajo la asesoría del profesor Gabriel García Carrera. Como base para la traducción, se usó la edición crítica y anotada de *Metafísica XII* realizada por Stefan Alexandru. Además, se consultó la traducción de Lindsay Judson de 2019 (que se cita como Judson), así como otras versiones del texto aristotélico consignadas en la bibliografía final.

2 El verbo señalado aquí es ἐνδέχεται, el cual significa “es posible o lícito”. Se refiere a la posibilidad de admitir lo mencionado en el anterior capítulo, en el que se tratan los tres movimientos o causas distintas: un movimiento permanente y cíclico del cual hay una causa; un movimiento distinto del permanente y cíclico; y un movimiento permanente distinto a los anteriores, del cual o existe alguna otra causa o consiste solo en la combinación de las otras dos causas.

3 La expresión καὶ εἰ μὴ οὕτως gramaticalmente expresa un potencial, articulada conceptualmente en la hipótesis “si no existiera el movimiento cíclico o permanente”. También se evidencia que Aristóteles está presentando argumentos en forma de hipótesis que se examinarán sucesivamente.

4 Aristóteles hace una breve alusión a las perspectivas de la cosmogonía. Puede identificarse fácilmente la tesis del “todo junto” de Anaxágoras, pero en otros casos resulta difícil determinar a quién se refiere. Respecto de la alternativa “de lo que no es”, o bien se trata de reducir al absurdo la tesis (las cosas provienen de la noche o del “todo junto” significa que provienen de nada, de lo que no es), o bien “lo que no es” debe entenderse como “lo que todavía no es”, es decir, como ser en potencia (cfr. Judson 2019, p. 221).

5 La expresión λύοιτ' ἂν ταῦτα plantea un problema de interpretación respecto del referente de ταῦτα. Parece referirse a que la hipótesis plantea una dificultad que tiene solución: la potencia no puede ser anterior al acto.

no solamente por el razonamiento, sino también por los hechos), de modo que el primer cielo sería eterno<sup>6</sup>. Por tanto, también hay algo que lo mueve. Y dado que lo que es movido y mueve es algo intermedio<sup>7</sup>, ciertamente hay algo que mueve sin ser movido y que es eterno, *ousía*<sup>8</sup> y acto. Y de este modo mueven lo deseable y lo inteligible: mueven no siendo movidos. Los primeros de ellos son los mismos, pues lo que aparece como bueno<sup>9</sup> es lo apetecible, mientras que lo que es realmente bueno es lo que se quiere en primer lugar<sup>10</sup>: deseamos algo porque nos parece bueno y no nos parece bueno porque lo deseamos. En efecto, la inteligencia es principio, pero el intelecto es movido por lo inteligible, y una de las dos columnas es inteligible por sí misma<sup>11</sup>: y de esta fila la *ousía* es la primera, y de esta última la que es simple y conforme al acto (lo uno y lo simple no son lo mismo: pues “lo uno” significa medida, mientras que “lo simple” significa cómo es la cosa misma). Pero lo bueno y lo que es elegible por sí mismo están en la misma fila: y lo primero siempre es lo mejor o algo análogo. Y que existe “aquello

6 Hasta aquí Aristóteles ha desarrollado una síntesis del capítulo anterior y pasa a examinar la existencia de un primer motor que mueve sin ser movido.

7 Hay, al menos, tres interpretaciones distintas sobre el uso de la conjunción *καί*: (i) puede ser considerado una explicación sistemática de las tres posibilidades: τὸ κινούμενον, lo que es movido (pasivo), κινούν lo que mueve y μέσον lo intermedio (lo que mueve y es movido). Se admitiría, en tal caso, el *καί* y las tres serían predicados nominales del verbo *ἐστί*. (ii) Si no se acepta el *καί*, μέσον podría ser el predicado nominal y el sujeto sería τὸ κινούμενον καὶ κινούν (ser algo intermedio). Así lo interpreta Tomás Calvo: “lo que está en movimiento y se mueve es intermedio” (en consonancia con el escoliasta que plantea *ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινούν μέσον ἐστί*). (iii) O bien μέσον podría ser objeto directo de κινούν: lo que se mueve y lo que mueve lo intermedio. Adoptamos la lectura de Calvo, pues la referencia inmediata es el movimiento del primer cielo, que es justamente algo intermedio y del que se puede afirmar con seguridad que es movido por algo inmóvil.

8 Dejamos la palabra οὐσία sin traducir, transliterada, a fin de que el lector pueda identificarla siempre.

9 Traducimos *καλός* por “bueno” debido a que ese es, evidentemente, su sentido en este contexto.

10 Traducimos *ἐπιθυμητόν* por “lo apetecible” y *βουλητόν* por “lo que se quiere” para recoger el contraste planteado por Aristóteles entre el deseo propio del apetito y el deseo propio del querer, manifiesto en sus respectivos correlatos (lo bueno como manifestación, τὸ φαινόμενον καλόν, en contraste con lo que es realmente bueno, τὸ ὄν καλόν).

11 Las *συστοιχία* o “columnas de opuestos” parecen provenir de los pitagóricos. Respecto del sentido de la aquí presentada, cfr. Judson 2019, pp. 224-6: la primera columna presenta realidades con contenido positivo, mientras que la segunda estaría constituida por privaciones de la primera. Dentro de la primera columna existen jerarquías que Aristóteles no especifica, excepto por la primacía de la *ousía* simple y “conforme al acto” (en actividad).

para lo cual<sup>12</sup> en las cosas sin movimiento lo muestra esta distinción: pues ‘aquello para lo cual’ es para algo o de algo<sup>13</sup>, pero de estos uno se cumple, el otro no. Y ciertamente mueve como lo amado, mientras que las demás cosas mueven al ser movidas<sup>14</sup>.

Si, entonces, algo se mueve, también es capaz de ser de otra manera, de modo que, si el primer movimiento local es el acto, en tanto se mueve, es capaz de ser de otra manera en este respecto, según el lugar, no según la *ousía*<sup>15</sup>; pero puesto que hay algo que mueve siendo él mismo inmóvil, porque es actualidad, este, de ningún modo, puede ser de otra manera. En efecto, el desplazamiento local es el primero de los cambios, y de este, el primero es el movimiento circular: a este, pues, mueve aquel. Es, por lo tanto, algo que existe por necesidad: y, en tanto es necesariamente, es bueno, y de tal modo es el principio. En efecto, “necesario” es tal de muchas maneras: lo que es por violencia porque es contrario al propio impulso, aquello sin lo cual no es lo bueno y lo que no puede ser de otra manera, sino que es absolutamente.

12 La frase τὸ οὐ ἔνεκα expresa comúnmente la causa final, como en *Metafísica* I, 3, en donde se explican los tipos de causa, específicamente, en relación a la opuesta de donde proviene el movimiento.

13 Esta distinción de difícil interpretación tiene, hasta donde pudimos observar, dos interpretaciones básicas. Según Tomás Calvo, Aristóteles distingue aquí el *finis cui* (el fin que es para beneficio de algo) del *finis qui* (el fin que se realiza en vistas a algo), es decir, Aristóteles plantea aquí un fin que no se realiza en vistas a otra cosa, sino que funciona únicamente como fin para algo (cfr. la nota correspondiente a su traducción de la *Metafísica*). Según Judson, el pasaje trata de distinguir dos sentidos de la expresión τὸ οὐ ἔνεκα: o bien se trata de algo “para lo cual” se realiza una acción (es decir, el beneficiario de la acción), o bien se trata de algo “por lo cual” se realiza la acción (es decir, el objetivo o fin mismo). La aclaración, de carácter meramente lingüístico, habría sido realizada para hacer notar que, mientras el beneficiario de una acción se encuentra en movimiento, el fin mismo, no (2019, p. 226).

14 Traducimos κινούμενα por ‘las demás cosas mueven al ser movidas’, al tratarse de un participio que está en nominativo/plural/neutro, según el texto establecido por Ross. Por otro lado, en el texto en griego de Stefan Alexandru, se encuentra el participio κινουμένωι (en dativo/singular/neutro). Si tomamos este término como *dativus instrumentalis*, la traducción resultante sería la siguiente: “Y ciertamente mueve como lo amado, y mueve las otras cosas (el resto) a través de lo que se mueve”. Judson, recogiendo esta variante, propone el primer cielo como aquello movido directamente y el resto de las cosas como movidas por medio del primer cielo y de las otras realidades en movimiento, siguiendo una secuencia descendente (2019, p. 226).

15 Para las diversas variantes de este breve pasaje, cfr. la edición de Alexandru (2014). A pesar de las múltiples posibilidades de interpretación, es claro que el texto busca distinguir el motor inmóvil del primer movimiento local y atribuirle la condición de acto (ἐνέργεια).

En consecuencia, el cielo y la naturaleza dependen<sup>16</sup> de un principio de este tipo. Y el decurso de su existencia<sup>17</sup> es el tipo de vida que es el mejor para nosotros por poco tiempo (pues él está así siempre, y porque para nosotros eso es imposible), puesto que también es placer la actividad suya<sup>18</sup> (y por causa de esto son muy placenteras la vigilia, la percepción, la intelección, mientras que las expectativas y los recuerdos lo son a causa de estos<sup>19</sup>). La intelección por sí misma se remite a lo mejor por sí mismo<sup>20</sup>; y la intelección en más alto grado, a lo mejor en más alto grado. Y la intelección<sup>21</sup>

16 De ἀπράω, que indica voz pasiva, Judson señala que no se trata de un término técnico y, por tanto, no especifica el modo en que se produce la dependencia. Además, remite a una frase semejante en *De Cael.* I.9 279a28-30: “de esto depende el ser y la vida del resto”. También ἡ φύσις se entiende aquí en términos generales como el cosmos, el mundo natural (2019, p. 228).

17 διαγωγή significa transcurso, paso, curso. Ahora Aristóteles va a tratar de establecer la actividad del principio, el cual es identificable exclusivamente con un cierto tipo de pensamiento (*noésis*). El que se vaya a describir la actividad del primer motor inmóvil como διαγωγή muestra que estamos hablando de un ser vivo.

18 En Aristóteles, el placer es idéntico a una función de “una actividad sin obstáculos” (Judson 2019, p. 229). Esto, según Berti, se puede deducir de una lectura de *Ética a Nicómaco* (X.4, 1174B 31-33), a saber, el placer se produce porque una actividad que se realiza se tiene como fin a sí misma (2011, pp. 153-154). Cuanto mejor es la actividad, mayor será el placer. Dado que la actividad del motor inmóvil es entera y necesariamente sin obstáculos, y tiene los mejores objetos, es la actividad más placentera posible (Judson 2019, p. 230).

19 La forma de vida del primer motor es la actividad más digna y se identifica con el más grande placer. A partir de esto, se juzga a las demás actividades y, debido a que están directa o indirectamente relacionadas con la intelección, tienen grados de placer (Judson 2019, p. 230). Para Aristóteles, el placer es concomitante al acto, idea que se desarrolla en el libro X de la *Ética Nicómaco*. Ahora bien, por extensión, se entiende que los objetos de la intelección son mejores que los de las otras actividades como la percepción u otros objetos como los de la construcción o la pintura. Aristóteles, dice Judson, lo toma como un asunto tan obvio que no se molesta en plantear un argumento para sostenerlo (2019, p. 231).

20 Hemos traducido la oración “ἡ δὲ νόησις ἢ καθ’ αὐτήν τοῦ καθ’ αὐτὸ ἀρίστου” alterando su contenido literal para rescatar su sentido: una correspondencia entre la facultad intelectual y su objeto de intelección, como también entre el grado de dignidad o valía (“la excelente es de lo excelente”). Es decir, el intelecto más excelente es excelente porque tiene el objeto más excelente. Aunque no queda claro, el objeto excelente hace excelente al pensamiento. Pero al añadir “por sí mismo” parece decir que es el intelecto, tomado en su forma más pura, el que apunta necesariamente, de acuerdo a su naturaleza, a la intelección del objeto inteligible mejor “por sí mismo”, esto es, al objeto que es verdaderamente lo mejor y no a su apariencia. García Yebra traduce este pasaje como “Y la intelección que es por sí tiene por objeto lo que es más noble por sí...”. Tomás Calvo, por su parte, traduce “A su vez, el pensamiento por sí se ocupa de lo mejor por sí...”.

21 Aquí Aristóteles se está refiriendo estrictamente al intelecto humano, para que, luego, pueda compararlo con el intelecto divino. La referencia al intelecto humano se desprende de dos indicios. Primero, en tanto se plantea que el intelecto se vuelve objeto para sí mismo, estamos hablando del conocimiento humano que se da necesariamente en un discurrir temporal. Segundo, dirá luego que la actividad de pensarse a sí mismo, en tanto estando en acto, es “lo

se entiende a sí misma por recepción<sup>22</sup> de lo inteligido. En efecto, mientras está tocando<sup>23</sup>, es decir, inteligiendo, se vuelve inteligible. De modo que son lo mismo la intelección y lo inteligido. En efecto, la receptividad<sup>24</sup> de lo inteligido y de la *ousía* es la intelección, pero estando en acto, de modo que este<sup>25</sup>, más que aquel, es lo que la inteligencia parece tener de divino, y la contemplación, lo más deseable y mejor.

Si, entonces, el dios se encuentra siempre en este buen estado como nosotros solo a veces, es admirable; pero si más, todavía más admirable<sup>26</sup>. Y

---

que parece tener de divino el intelecto”, lo cual implica una diferenciación que solamente es aplicable, nuevamente, al intelecto humano (Judson 2019, p. 231). Según Herzberg, la presentación del intelecto divino está construida por analogía con el intelecto humano, puesto que no es deducible por conceptos previos (2016, p. 190). Según esta interpretación, dado que el motor inmóvil es el objeto inteligible de mayor valor, su mera explicación lo haría dependiente y su conocimiento ya no expresaría la σοφία a partir de lo cual se explica todo lo demás (Met. I, 982b4).

22 El término μετάληψις no se puede traducir por “participación”, pues sería platonizar sobremedida a Aristóteles. El sentido que le quiere dar Aristóteles se entenderá en las siguientes líneas, pero, evidentemente, es ya un asunto de interpretación.

23 Los participios θιγγάνων και νοῶν plantean una simultaneidad que puede, sin embargo, interpretarse de manera causal: “tocando e inteligiendo”, vale decir “tocando, es decir inteligiendo” (uso epexegetico de la conjunción και).

24 El término μετάληψις se ha traducido por receptividad, sobre la base de una lectura del *De Anima* III.4 (429b 24-430a5). Allí señala Aristóteles que para que el intelecto pueda inteligir las formas, el mismo no debe poseer forma alguna (ἄμορφον), lo cual hace que nada tenga en común con nada. El intelecto es, por tanto, todas las formas inteligibles, pero en un sentido potencial. Surge entonces otra diferencia con el intelecto divino. Traducimos μετάληψιν por receptividad, porque el intelecto humano, antes de la intelección, tiene la disposición de recibir los objetos de pensamiento. Bajo esta premisa, Aristóteles puede decir que el intelecto es, en sí mismo, aquello que piensa, nada fuera de él se le agrega, todo ya lo contiene.

25 Se refiere al “estar en acto”, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. Con la nota anterior, queda claro que precisamente aquello que es el “puente” entre el intelecto humano y el intelecto divino es el acto mismo de la intelección donde el intelecto y lo inteligido se identifican, lo cual, precisamente, es la actividad del intelecto divino. En contraste, con “aquel” claramente se refiere al mero “estar en potencia”, es decir a la receptividad. Aristóteles señala que el estar en acto es lo que el intelecto “parece tener de divino” “δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν”. Según Judson, δοκεῖ no está apelando a ninguna concepción teórica suya, sino está apelando al buen sentido común para justificar que la actualidad es mejor que la potencialidad (2019, pp. 231-232).

26 Θαυμασιώτερον. Este superlativo nos deja una incógnita: ¿en qué sentido puede encontrarse en un estado mayor que el referido en el párrafo anterior? Para Berti, siguiendo a Santo Tomás, que el motor inmóvil se piense a sí mismo significa además que se piensa como la causa de todo y, por tanto, tiene ciencia respecto de todo lo demás (2011, p. 159). Como sustento de esta posición, Berti remite a *Met.* 983 a5-10, donde se plantea que la ciencia de las causas primeras es poseída por la divinidad.

está así de este modo. Además, por cierto, le es propio el vivir<sup>27</sup>: pues la actividad del intelecto es vida, y aquel es actividad: y la actividad de aquel es, por sí misma, la vida más excelente y eterna. Decimos que el dios es un viviente eterno y el mejor, de modo que al dios le pertenece vida y duración continua y eterna.<sup>28</sup> En efecto, dios es esto<sup>29</sup>.

Por otro lado, no piensan correctamente quienes sostienen, como los pitagóricos y Espeusipo, que lo más excelente y lo mejor no están en el principio, dando como razón que tanto los principios de las plantas como de los animales son una causa, pero lo bueno y lo perfecto están entre las cosas que provienen de ellos<sup>30</sup>. Pues la semilla proviene de otras cosas perfectas anteriores, y lo primero no es la semilla, sino lo perfecto. Como, por ejemplo, cuando alguien dice, un hombre es anterior a la semilla, no el que ha nacido de aquella, sino uno diferente, del que proviene la semilla.

27 Judson señala, refiriéndose al *De Caelo*, que, para Aristóteles, tanto las esferas celestes como las estrellas están vivas (2019, p. 232).

28 Sobre el sentido del término αἰών, recogemos la referencia planteada por Judson y otros a *De Caelo* 279 a20-28 y traducimos como “duración”, entendiendo con ese pasaje que “... el límite de todo el cielo y el que abarca todo el tiempo y toda (su) infinitud es (su) duración, que ha tomado dicha denominación del hecho de «existir siempre», inmortal y divino” (trad. de Miguel Candel, ed. Gredos, 1996). Respecto de la construcción de la frase, hay que notar el posible paralelo entre los términos “vida” / “continua” y “duración” / “eterna”: ζῶν και αἰών συνεχής και αἰδιος.

29 Aquí termina la delimitación sobre el dios. Respecto de la ambigüedad del referente de “esto” (τοῦτο), cfr. Judson (2019, p. 233).

30 Se ha alterado el orden original para poder capturar mejor el sentido de la traducción. Espeusipo es criticado también en *Met.* N.5. No queda claro por qué los pitagóricos son asociados con el argumento de Espeusipo (Judson, 2019, p. 233).

A partir de lo dicho<sup>31</sup> es evidente que existe<sup>32</sup> una *ousía* eterna, inmóvil y separada<sup>33</sup> de lo sensible. Se ha mostrado también<sup>34</sup> que el tener magnitud no le corresponde a esta *ousía*, pues no tiene partes y es indivisible<sup>35</sup> (en efecto, mueve durante el tiempo ilimitado, pero nada limitado posee una potencia ilimitada: puesto que toda magnitud o es limitada o ilimitada, pero, por una parte, una magnitud limitada no podría por ello tener una potencia ilimitada, y, por otra parte, una magnitud ilimitada tampoco, porque no existe ninguna magnitud ilimitada)<sup>36</sup>. Además, también se ha

31 Judson señala que este pasaje no se encuentra totalmente integrado con lo que le ha precedido, sino que, más bien, Aristóteles parece estar remitiendo al capítulo 10 del libro VIII de la *Física* y al capítulo 5 del libro I de *De Caelo* (2019, p. 233), pues las tres características mencionadas (su ser eterno, inmóvil y separado) no han sido tratadas exhaustivamente.

32 Traducimos ἔστιν como “existe” y no como “es”, pues el presente pasaje funciona como un resumen de lo que se concluye de las demostraciones argumentativas de los capítulos 6 y 7 —como menciona Judson (2019, p. 233)— que, centralmente, buscaban probar que *hay* [existe], en el cosmos, una *ousía* de esta naturaleza.

33 Κεχωρισμένη, que traducimos como “separada”, se deriva de χωρίζω —“separar”—, y es un término técnico de la Academia. Hasta antes de este pasaje, la “separabilidad” del primer motor no se ha introducido; sin embargo, si las *ousíai* en general son separadas, y si esta separación refiere a una independencia ontológica, entonces, al ser el motor inmóvil lo más ontológicamente independiente por su naturaleza, tendría el más alto nivel de separación (Judson, 2019, p. 234).

34 Podría estar haciendo referencia a *Física* VIII.10, dado que esto no ha aparecido anteriormente en el libro XII de la *Metafísica* y Aristóteles suele hacer referencias intertextuales en sus tratados. Judson aclara que no concuerda con Ross, quien entiende este punto —esto es, que el primer motor no tiene magnitud— como consecuencia de lo anteriormente sostenido en el libro XII, a saber, que el motor inmóvil carece de materia (2019, p. 235).

35 Es decir, no se puede hacer una διαίρεσις; no se le puede dividir en el sentido de “distinguir”. Cabe notar que Aristóteles no ha usado aún el término “forma” para referirse al primer motor, término que es clave en las *ousíai* sublunares. Lo que sí ha usado es ἐνέργεια, y es aquello que nos permite entender al primer motor inmóvil, desde una interpretación, como una forma inteligible. Fazzo menciona que la consideración de la forma pura está presente en el aristotelismo posterior, pero no en el propio Aristóteles (2016, p. 186).

36 Como se mencionó anteriormente, el argumento está en *Física* VIII.10. Como señala Judson (2019, pp. 193-194), el argumento es el mismo: “(1) nada que tenga magnitud finita puede causar movimiento infinito. (2) Causar movimiento infinito requiere poder infinito, pero nada con magnitud finita puede tener poder infinito. (1) y (2) muestran independientemente que: (3) la causa de un movimiento infinito no puede ser algo con magnitud finita. (4) Nada posee magnitud infinita (probado en otros lugares: véase *Phys.* III. 5 y *Cael.* I.5). Así pues, por (3) y (4), la causa de un movimiento infinito no puede tener ni una magnitud finita ni infinita. (6) Entonces, no puede tener magnitud” (traducción nuestra). Judson indica más adelante que los cuerpos celestes son un contraejemplo, pues poseen el poder ilimitado de mover y magnitud al mismo tiempo (2019, p. 235). Su *status* es especial, cabe resaltar, dado que mueven, pero, a la vez, son movidos. Para la concepción aristotélica del infinito, véase *Física* III. 4-8.

mostrado que esta *ousía* es impasible<sup>37</sup> e inalterable, ya que todos los otros movimientos son posteriores al movimiento local<sup>38</sup>.

Resulta evidente esto porque se comporta de esta manera<sup>39</sup>.

## Bibliografía

Ediciones y comentarios del texto:

Aristóteles, 1982. *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. 2ª ed. Madrid: Gredos.

Aristóteles, 1994. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

Aristóteles, 2014. *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Annotated Critical Edition Based upon a Systematic Investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew Sources. By Stefan Alexandru. Leiden: Brill.

Aristóteles, 2019. *Metaphysics. Book A*. Translated with an Introduction and a Commentary by Lindsay Judson. Oxford: Oxford University Press.

Estudios consultados:

Berti, Enrico, 2011. *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*. Buenos Aires: Oinos.

Fazzo, Silvia, 2010. UnmovedMover as Pure Act or UnmovedMover in Act? The Mystery of a Subscript Iota. En: Ch. Horn (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*. Proceedings of the 13th Conference of the Karl and Gertrud-Abel Foundation Bonn, November, 28th–December 1st, Boston/Berlín: De Gruyter, 181-205.

Herzberg, Stephan, 2010. God as Pure Thinking. An Interpretation of *Metaphysics*  $\Lambda 7$ , 1072b14-26. En: Ch. Horn (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*. Proceedings of the 13th Conference of the Karl and Gertrud-Abel Foundation Bonn, November, 28th–December 1st, Boston/Berlín: De Gruyter, 157-180.

37 Traducimos ἀπαθὲς por “impasible”, es decir, que la *ousía* no tiene *pathos*, que no padece ni es afectada por influjo externo. Es por ello que es, además, inalterable.

38 El movimiento local del primer cielo es anterior a la alteración y a la afección de lo posterior, provoca el movimiento y el cambio del cosmos, y es la causa de la generación y la corrupción de lo que existe en el mundo sublunar.

39 La frase es ambigua: por un lado, no queda claro cuál es el referente de “esto” (ταῦτα), si una parte de la argumentación anterior o todo el capítulo; por otro lado, no queda claro quién es el sujeto tácito de “se comporta”.