

Katéchon y flujo. El Avicena de Ernst Bloch como antídoto a la teología política

Mauricio Amar Díaz¹

Recibido: 2-5-2021 / Aceptado: 5/11/2021 / Publicado: 30-01-2022

Resumen: El presente trabajo articula, desde el libro *Avicena y la izquierda aristotélica* de Ernst Bloch, una crítica a la estructura espacio-temporal de la teología política schmittiana. En lugar de pensar el espacio-tiempo sustentado en la figura del katéchon, donde adquieren sentido conceptos como el de estado de excepción y enemistad como sustento de lo político, en el Avicena de Bloch el flujo de la materia es fuente de toda relación, donde la propia soberanía no es más que un recurso posible, pero desbordado por el movimiento del ser al que pertenece.

Palabras clave: katéchon; teología política; materia; flujo; Schmitt; Bloch; Avicena.

[en] Katéchon and flow. Ernst Bloch's Avicenna as an antidote to political theology

Abstract: This work articulates, from the book *Avicenna and the Aristotelian Left* by Ernst Bloch, a critique of the spatio-temporal structure of Schmittian political theology. Instead of thinking space-time sustained by the figure of the katechon, where concepts such as the state of exception and enmity make sense as the sustenance of the political, in Bloch's Avicenna the flow of matter is the source of every relation, where sovereignty itself is nothing more than a possible resource, but overflowed by the movement of the being to which it belongs.

Keywords: katechon; political theology; matter; flow; Schmitt; Bloch; Avicenna.

Cómo citar: Amar Díaz, M. (2022). Katéchon y flujo. El Avicena de Ernst Bloch como antídoto a la teología política. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 11(1), pp. 169-175. <https://dx.doi.org/10.5209/ltld.77069>

El espacio-tiempo del katéchon schmittiano

La comprensión de un espacio-tiempo de nuevo tipo, capaz de hacer coherente el pensamiento histórico con las teorías contemporáneas sobre la naturaleza (relatividad y curvatura del espacio-tiempo, conocimiento del campo cuántico e incluso la teoría del campo cuántico foliado (Cf. Slagle, 2021), nos evidencia la necesidad de volver a pensar sobre la manera en que nuestra comprensión del tiempo y del espacio ha sido severamente influida por principios modernos que, aun cuando tienen pocas posibilidades de sustentarse empírica y teóricamente, siguen produciendo formas de subjetivación y determinadas ideas sobre las comunidades humanas que no solo han creado el escenario tanto para el surgimiento como la creciente descomposición política y social del orden vigente de los Estados nacionales, sino también han configurado un horizonte cerrado para la experiencia humana en el planeta, formando las condiciones para la destrucción parcial o total de la especie *Homo Sapiens Sapiens*.

Una de estas ideas fundamentales es la de katéchon, popularizada por Carl Schmitt a inicios del siglo xx. Concepto oscuro, de poco alcance en el saber popular, pero que, sin embargo, resume una mirada transhistórica sobre la política y el movimiento de las sociedades. De alguna manera, permite comprender tanto el temor a la disolución del orden moderno y sus conceptos fundacionales (Estado, nación, derecho, mercado) como la identificación de esa crisis como un proceso de degradación de aquello que es natural. Es decir, de lo que el concepto de katéchon es paradigma es de la reificación estética y política de la realidad, que tanto la filosofía como la física contemporáneas han puesto en tela de juicio.

El katéchon es un término introducido por Pablo de Tarso, quien en el contexto de persecución de las primeras comunidades cristianas en el seno del Imperio Romano, en la *Carta a los tesalonicenses*, refiere a

¹ Centro de Estudios Árabes Eugenio Chahuán, Universidad de Chile
Correo electrónico: mgamar@uchile.cl
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1180-0727>

una fuerza que retiene la efectiva venida del reino de Dios. El apóstol tardío avisa: “Ya saben qué es lo que ahora lo retiene [*to katechon*], para que no se manifieste sino a su debido tiempo. El misterio de la iniquidad ya está actuando. Solo falta que desaparezca el que lo retiene [*hō katechōn*]” (2 Tes 2, 6-7). El problema y la gran oscuridad de la carta paulina radica en que esta fuerza que retiene la venida del mesías también actúa sobre un elemento necesario para dicho evento que podríamos llamar, la introducción de lo que Pablo llama *antikeimēnos*, el ser impío que ha de ser derrotado por la fuerza divina. Identificar al *katēchon* y al *antikeimēnos* fue una difícil tarea para los padres de la iglesia que se movieron conceptualmente entre el Imperio y la Iglesia para dar sentido al críptico mensaje apostólico (Amar Díaz, 2020).

No nos detendremos en las posibilidades de interpretación del texto paulino, sino que fijaremos la mirada en la manera en que esta idea fue reformulada por Carl Schmitt para hacer de ella ya no un aviso de la venida de Cristo, sino una interpretación metahistórica que permite leer los eventos históricos desde una matriz katechónica. En *El nomos de la tierra*, Schmitt hace del Imperio Romano una concreción histórica del *katēchon*, pero su intención no es guiar la lectura histórica del auge y caída del Imperio, sino avanzar hacia una idea general del *katēchon* como forma de protección del orden establecido, literalmente un guardián. La figura del *anticristo* acecha constantemente, como una fuerza peligrosa, desestabilizadora del orden impuesto por el poder soberano, de modo que no es a través de la llegada de Cristo que finalmente se establecerá el orden, sino en la lucha contra el anticristo.

El *katēchon* adquiere en Schmitt (Cfr. 1974) un sentido conservador del orden establecido, como si esta figura del lenguaje paulino pudiera actuar de metáfora de todos los dispositivos a través de los cuales el *status quo* soberano es defendido. De hecho, para Schmitt no existe algo como un derecho adquirido para actuar como *katēchon*, porque este es fundamentalmente un rol que cumple quien se encuentre en la posición de guardián o freno de las fuerzas del caos. El *katēchon* puede funcionar muchas veces de una manera disgregada, como una suerte de fuerza latente que busca su momento histórico para reaparecer. Esto ocurrió, de acuerdo a Schmitt, una vez que cayó el Imperio Romano. Las fuerzas katechónicas tuvieron que adaptarse a nuevas circunstancias y formas de articular los lazos sociales, con poderes fácticos decadentes y dispersos. Entre ellas las fuerzas katechónicas han debido actuar silenciosamente para reaparecer en la modernidad.

A pesar de la diferencia entre un mensaje críptico mesiánico como el paulino y la conceptualización transhistórica de Schmitt, es interesante hacer notar la distancia entre las intenciones de ambas figuras tan separadas en la historia. Todo apunta a que Pablo busca anunciar una trama inevitable, que confirma la necesidad de una actitud de espera de los acontecimientos. Se describe un *tiempo que resta*, como dirá Giorgio Agamben (2006), en el que las dificultades de la comunidad cristiana se ven enfrentadas al desenvolvimiento inevitable de una teleología divina. Dios se impondrá, pero para ello, debe enfrentar primero las fuerzas anómicas del *antikeimēnos*. En Schmitt, en cambio, pareciera haber una aceptación –y esto a pesar de su profundo y declarado catolicismo– de la muerte de Dios. Solo así se puede entender que en el horizonte schmittiano no exista lugar a una redención. Su pensamiento, podríamos decir, es antidialéctico en el sentido de oponer todas las fuerzas a la resolución de una síntesis en la lucha entre el bien y el mal, pero paradójicamente dialéctico –al menos en apariencia– en lo que refiere a su condición de posibilidad. Schmitt lucha contra la llegada de Dios anteponiendo el reino de los hombres, bajo el pretexto de que ésta es la única manera de proteger dicho reino contra la anomia y el caos del anticristo.

Este extraño temor a la llegada del reino de Dios por parte de un católico profeso, permite entrever el verdadero sentido de su pensamiento sobre la historia de la humanidad. Para Schmitt, en última instancia, la fuerza del anticristo y la del propio Cristo no son sino la misma cosa: el caos que fluye constantemente, frente al cual las fuerzas humanas luchan por afirmar la realidad. Solo la naturaleza humana puede efectivamente hacer frente a este caos y es por ello que radica en ella la capacidad soberana del estado de excepción. Esto implica necesariamente que es a través de sí misma que la humanidad se da forma, contra lo imprevisible de las fuerzas que la acechan. Si Dios no llegará, porque el propio humano le pondrá la trampa que lo perderá en su camino, se volverá evidente que la soberanía en la tierra, en última instancia, recae en su criatura rebelde y predilecta, responsable final del establecimiento de un tiempo histórico, la fundación de un eón, en el que reine el orden bajo el estandarte divino.

Existe, entonces, de parte de Schmitt, un paradójico velamiento de lo político. Si el *katēchon* funciona siempre como un guardián del orden, lo que está en juego es imposibilitar que lo político se desenvuelva en las direcciones de sus posibilidades, porque en ellas siempre está la fuerza del caos. Como sabemos, es precisamente la crítica al velo sobre lo político que impone la técnica una de las grandes armas de batalla del jurista alemán (Cf. Ullrich, 2018). Queremos mostrar aquí, que la previsión de Schmitt es conservadora precisamente porque avizora que si lo político radica en un conflicto originario entre amigo y enemigo, la enemistad radical se da entre el orden y el caos, y para impedir una paridad entre estas fuerzas, Schmitt entrega al dispositivo humano del *katēchon* la capacidad de constituir por medio del estado de excepción el tiempo vacío y homogéneo y el espacio como lugar de conquista, frente al movimiento eterno que hace fluir el espacio-tiempo de la naturaleza en permanente cambio. El *katēchon* se descubre no solo como el dispositivo de anulación de la política, sino también el constructor de una teoría del tiempo y el espacio en el que gobierna lo humano sobre la naturaleza.

Pero el asunto no termina de manera tan simple si lo que queremos es comprender la estructura del tiempo schmittiano que hace posible la confrontación y la retención histórica de las fuerzas políticas. Uno de los asuntos relevantes que debemos evidenciar en Schmitt es la aversión que le produjo el progresismo, que entenderá como una tendencia de nulificación de lo político. Su tiempo, el del *katéchon*, no es simplemente un tiempo sin caos, sino más bien de una lucha incesante contra el caos. La enemistad es la base de una verdadera teología, no la paz o la tranquilidad. El *katéchon* identifica y lucha contra un enemigo siendo esta pugna el sentido mismo de la historia. Así, siguiendo a Karl Löwith, el jurista dirá que una comprensión cíclica del tiempo, como la del paganismo, en realidad no es siquiera capaz de un pensamiento histórico, como tampoco una concepción escatológica judía o cristiana que ignore la planificación humana cargada de sentido, porque a fin de cuentas, lo que queda de ellas es pura consumación o cumplimiento inevitable del tiempo histórico, conducente a lo que Schmitt llama una parálisis escatológica. Frente a estas formas de comprensión de la historia y el tiempo, el *katéchon* aparece en toda su fuerza transhistórica no solo como fuerza que retiene, sino también fundadora de derecho, evidenciando en su despliegue la absoluta ingenuidad de la espera mesiánica que invisibiliza la contingencia de la decisión política. “La fuerza histórica originaria de la figura del *kat-echon* permanece todavía invariable y es la única con capacidad de superar la parálisis escatológica de otra manera inevitable” (Schmitt, 2012, p. 364).

¿Qué tipo de estructura temporal nos está ofreciendo el pensamiento de Schmitt? Por una parte es claro que la idea de un poder soberano sustentado exclusivamente en la capacidad de establecer un estado de excepción (Schmitt, 2015, p. 13), incluye al jurista en una trama de pensamiento ocasionalista. Pero en este tiempo el quehacer humano es mucho más determinante que el divino. Ciertamente que el ejercicio del poder soberano recae en la acción de unos pocos capaces de suspender la norma vigente e instaurar una nueva, pero estos son siempre soberanos humanos. Son ellos los que articulando la historia, creando época, estructurando relaciones simbólicas entre dominados y vencidos, dan forma a un orden capaz de oponerse al caos. Esto, como bien lo ha visto un pensador liberal, no significa que el humano esté por sobre Dios, sino más bien que sus acciones soberanas, fundantes y al mismo tiempo *katéchónicas*, son el pilar de un derecho construido moralmente, en otras palabras, teológica-políticamente (Cf. Neumann, 1992). El *katéchon* forma un espacio-tiempo simbólico de distribución de las relaciones, que Schmitt en el que el caos es derrotado por una política que no cierra lo político, sino que lo incluye excluyendo, es decir, estableciendo para la posibilidad de una *stasis* del mundo inaugurado por el *katéchon*, un verdadero estado de excepción permanente.

Lo interesante aquí es que Schmitt no clausura la historia como puede hacerlo el progresismo o el eterno retorno, sino que incorpora en el devenir histórico la singularidad de cada evento fundador de derecho, el gesto soberano por excelencia, para introducir en él una pugna inagotable entre la fuerza del orden y la del caos (Cf. Lievens, 2011). El estado de excepción permanente, noción tan cara a Walter Benjamin (1997, pp. 45-67), deja de ser el juego de un solo, sino necesariamente el de una multiplicidad originaria que se actualiza en el gesto soberano, bajo cuyo gesto moral, teológico, es incorporado aquello mismo que lo desborda. El *katéchon* controla el caos haciéndolo parte de su trama histórica, de modo que el gesto originario del poder soberano es nada menos que el establecimiento de un estado de excepción que no termina con la creación de una nueva ley, sino que ha de seguir vigente, actuando permanentemente para controlar aquello que lo desborda. El poder soberano es, desde este punto de vista, siempre un estado de excepción permanente y su dispositivo fundamental es la noción transhistórica del *katéchon*. En su éxito en controlar el caos del mundo, impidiendo cualquier escatología, lo que debe primar es el orden que produce el tiempo histórico. De ahí el éxito de una concepción de la historia como la schmittiana, que es la forma de comprensión del tiempo en la que todavía vivimos.

Una cuestión más debe ser planteada respecto a la relación que existe en Schmitt entre el espacio y el tiempo. El criterio transhistórico con que Schmitt aborda la cuestión del *katéchon*, nos muestra, además, una sumisión del espacio a este tiempo configurado por el estado de excepción permanente que establece el soberano. Por cierto, esta excepcionalidad requiere de un territorio, una geografía que se delimita en el conflicto, pero es la historicidad misma de las fuerzas en pugna la que crea el territorio. Como bien plantea Claudio Minca (2011, p. 178):

De hecho, la cuestión del espacio (y, con ella, del orden) es presentada a menudo por Schmitt como una cuestión ontológica, ya que, en su opinión, se basa en un arcano geográfico, es un proyecto gnoseológico, impulsado por una comprensión cristiana esotérica de la historia humana. El *arcano espacial* de Schmitt debe leerse, pues, precisamente como un intento (totalmente político) de hacer coincidir una teoría espacial racional de la Tierra –y una explicación geopolítica del presente relacionada con ella– con una visión milenaria y apocalíptica de la historia.

Lo que está en juego en la teoría schmittiana del *katéchon* es evidentemente una crítica al *telos* de la comprensión judía y cristiana del tiempo y a su secularizada forma progresista, sin embargo, busca dar con una clave al interior de la propia teología cristiana que le permita dar sentido al proyecto católico y su rol en la historia. Encuentra esta salida en Pablo, cuyo mesianismo parece introducir la variante del *katéchon*, quizá

para contrarrestar lo que entendía como un mesianismo judío inscrito en la teología cristiana que solo conducía a una parálisis política. Este es uno de los elementos que vuelven interesantes las obras de Jacob Taubes (1997) y Giorgio Agamben (2006), donde a fin de cuentas, Pablo vuelve a su lugar como escatólogo judío.

Pero más allá de estas nuevas versiones del *katéchon*, sigue siendo fundamental para entender nuestro tiempo el aparato teórico schmittiano, porque logra efectivamente romper con la tradición teleológica sin que esto signifique desembocar en el caos, a costa de un constante despliegue de las fuerzas katechónicas frente a las del anticristo y, en última instancia, a las de Cristo. Esta manera de entender el vínculo entre cristianismo e historia es lo que emparenta profundamente a Schmitt con el Gran Inquisidor de Dostoievski, para quien la llegada de Cristo no puede representar más que frustración y necesidad de aprisionamiento. El inquisidor ve en Cristo a un irresponsable, cuya promesa de libertad sólo puede conducir al caos. A ella, responde con la sutil posición del poder soberano frente a toda libertad.

Has de saber que ahora y precisamente ahora –dice el inquisidor– estas gentes están más convencidas que nunca de que son completamente libres, cuando ellas mismas nos han traído su libertad y la han puesto sumisamente a nuestros pies. Pero eso lo hemos hecho nosotros. ¿Era ésa la libertad que tú deseabas? (Dostoievski, 2008, p. 368).

Bloch y el materialismo de Avicena

El sistema metahistórico creado por Schmitt parece tener capacidad envolvente para el pensamiento contemporáneo. La búsqueda por contraponer un modo de comprensión temporal, ético y estético diferente, nos ha llevado hasta una filosofía que en diferentes momentos históricos ha sido combatida por las formas predominantes de la teología europea. Partimos de Ernst Bloch y su mirada al pensamiento de Ibn Sīnā, conocido en el occidente latino como Avicena. Bloch verá en los *falasifa* en general –en contraposición a sus pares europeos– más médicos que monjes y naturalistas antes que teólogos (2018, p. 17).

La primera cuestión que resulta importante del rescate blochiano de Avicena es el contexto histórico al que da énfasis. A diferencia del mundo latino, del cual proviene la construcción del proyecto eclesiástico como *katéchon*, en el mundo islámico no existió una estructura unificadora del poder religioso y político. El Califa en el Islam difiere radicalmente del cargo que en Europa asumió el Papa, en tanto el rol del primero era proteger a la comunidad de creyentes en tanto comunidad moral, pero de ninguna manera intervenir en la propia discusión teológica, salvo que él mismo fuese un experto en la materia. Este es un asunto que ha trabajado en profundidad Wael Hallaq a propósito del rol de la *sharía* y la exclusiva omnipotencia divina (Hallaq, 2014, p. 50). Esta no es una cuestión menor, dado que si bien en el Islam clásico existieron tiranías y formas despóticas de ejercicio del poder soberano, estas nunca funcionaron como acaparadoras del poder divino, sino a través de la manipulación de los expertos en la *sharía*.

Este contexto dio pie a la existencia de una época de gran circulación del pensamiento científico y filosófico a lo largo de un vasto territorio, durante los siglos IX y XII de la era cristiana. Avicena se inscribe en esta tradición árabe islámica en la que comienza a ser tan relevante traducir y leer a los griegos como al propio Corán. “Para Avicena, y todavía más, para Averroes la suprema encarnación del espíritu humano no es Mahoma, sino Aristóteles” (Bloch, 2018, p. 18). La importancia que ve en esto Bloch es justamente la de una separación radical entre la filosofía y la religión, siendo la segunda un asunto de educación para las masas, necesaria pero incapaz de llegar a las más altas verdades como ocurre con la primera. Este es un elemento común a los *falasifa*, especialmente pertinente a Alfarabi y a Averroes, que escribieron importantes tratados sobre la separación y armonía entre la filosofía y el pensamiento religioso (Cf. Kurmanalieva, 2008). Avicena, ubicado temporalmente entre los dos, intentó conciliar el pensamiento islámico con la filosofía, muy influido por el neoplatonismo. Su pensamiento, sin embargo, procede a través de un profundo materialismo, que será condición de posibilidad para el surgimiento del propio materialismo europeo, desde Giordano Bruno y Baruch Spinoza hasta Karl Marx.

Este hilo secreto conformaría una *izquierda aristotélica* en la que la relación materia-forma se traduce en exaltación de la potencia divina como potencia de la materia misma, una *natura naturans* que no requiere de ninguna divinidad fuera de o sobre ella misma (Bloch, 2018, p. 29). Aquí, al igual que en Schmitt, aparece una naturaleza que está en constante movimiento, carente de teleología, cuya esencia es el darse de su existencia. Sin embargo, la búsqueda de un saber habitar el ser radica en su aceptación y, por tanto, en el acceso, por medio del intelecto, a la potencia absoluta de lo común. Esta tesis sobre la naturaleza vuelve completamente incomprensible la idea del *katéchon*, una fuerza que retiene el flujo del ser que ahora se muestra como pura dominación del mundo y ficción sobre la forma del tiempo, pero también la propia idea de mesianismo, en tanto el tiempo, como tal, no tiene comienzo ni fin.

Las consecuencias de esta izquierda aristotélica, que en Bloch funciona como sinónimo de la *falsafa* [filosofía árabe], impactan diversos aspectos de los elementos fundamentales sobre los que se ha montado tanto la teología como la modernidad europea. La primera de ellas es la idea presente desde Alfarabi a Averroes

de que el alma puede existir solo en el cuerpo orgánico y a través de él, como su forma eficiente, unitaria e indivisible (2018, p. 30). La inmortalidad no se da en términos individuales, sino en la especie, dada la conjunción de los seres singulares con el intelecto separado (Davidson, 1992, pp. 74-83). De esta manera, dice Bloch, el más allá deja de ser una preocupación de los humanos, pero, sobre todo, no puede ser utilizado como argumento por parte del poder soberano. Ya no hay felicidad o condena en un más allá de la vida que sirva de instrumento para el control social o la ideologización religiosa.

En segundo lugar, para Bloch resulta importante la idea de un intelecto único, presente en toda la *falsafa*, pero llevada a una forma radical en la interpretación que Averroes hace del *De anima* de Aristóteles (Cf. Averroes, 2004). El intelecto material averroísta designa un medio absoluto separado del cuerpo biológico, compartido por la especie, poblado de formas de la imaginación de los seres singulares. Si bien, dice Bloch, esta unidad del intelecto estaba presente en el pensamiento estoico, “fue Avicena el que le dio la agudeza con la que toda la ortodoxia confesional se debatió” (2018, p. 33). Se puede puntualizar aquí que fue Averroes el principal contendiente de la teología latina, especialmente para la reacción contra los averroístas parisinos por parte de Tomás de Aquino (Cf. Amar Díaz, 2018), lo cierto es que la idea de un intelecto separado funciona como un articulador de la experiencia de los seres singulares con lo impersonal eterno e inapropiable, formando una salida epistemológica y ética abierta a la imaginación e imposible de ser pensada como fuerza katechónica.

Para Bloch resulta determinante el carácter naturalista del avicenismo. En su *Kitāb al-shifā'a*, el pensador árabe plantea que

Todo cuerpo tiene una naturaleza, una forma, una materia y unos accidentes. Su naturaleza, además, es la fuerza que da lugar a que produzca movimiento y cambio, que provienen de [el cuerpo] mismo, así como a que esté en reposo y sea estable. Su forma es su esencia por la que es lo que es, mientras que su materia es la cosa que lleva su esencia (Avicena, 2009, p. 47).

Lo que describe Avicena aquí es nada menos que un mundo inmanente, en el que los elementos que definen a la naturaleza remiten unos a otros de forma circular. Un cuerpo cualquiera posee naturaleza, forma, materia y accidentes, donde la materia es la singularidad misma que porta su forma, no solo de manera indisociable, sino en constante cambio. La naturaleza es aquí la fuerza del movimiento de esta materia-forma, de modo que lo desplegado por la naturaleza es materia que se da forma continuamente, sin detención, indicando, además, un mundo que jamás reposa. La eternidad del mundo que suscribió Alfarabi, Avicena y Averroes, lejos de ser un estancamiento del ser en lo absoluto, es el lugar del movimiento, y asimismo, el movimiento es lo que se encuentra en la base de la transformación de la materia. Reposo y estabilidad, en este sentido, no son sino formas de conservación de la potencia y no estados permanentes.

Principio de toda existencia, la materia se desenvuelve sin un destino prefijado, sin secuencias mesiánicas ni luchas contra la aparición de lo demoníaco. La materia es movimiento, puro flujo que en sus pliegues y despliegues forma la multiplicidad de las cosas del mundo. “Fuego inmanente” o “ardiente verdad” (Bloch, 2018, p. 38), es aquello que forma el cosmos con todas sus formas realizando una y otra vez la potencia que le es inherente, potencia que, a su vez, no se agota en el simple paso al acto, sino que en tanto medio sin fin, se conserva en su eterno movimiento. “El lugar de Dios que ha creado el mundo es aquí ocupado por el poder creativo de la *natura naturans*, que trabaja en producir la *natura naturata*” (Bloch, 2018, p. 38). La materia, en este sentido, es un medio que acepta todas las formas sin devenir ninguna de ellas en particular. Olga Lizzini (2019, p. 10) dirá en este sentido que en Avicena:

la materia es una potencialidad absoluta o indeterminada (*muṭlaqa*); existe y subsiste siempre y sólo con una forma y en virtud de (*bi*) una forma, precisamente porque, aparte de la recepción y de lo que se entiende por potencia (*ma'nā l-quwwa*), no se le puede atribuir específicamente ninguna naturaleza, forma o realidad. En este sentido, la materia es una sustancia porque, en cuanto explica la identidad de una cosa, es inmutablemente el sustrato de toda recepción de formas; no es predicable de nada más y, en su indeterminación, es el principio último y fundamental del mundo, no compuesto e irreductible a nada más que a sí mismo.

Este flujo constante de la materia no solo tiene una importancia para el debate ontológico con Schmitt, sino también político, porque implica repensar el modo en que la naturaleza y lo divino se vinculan con la existencia de entidades singulares. Como ha planteado Olga Lizzini, Avicena utiliza en variados pasajes la idea de la providencia, pero ella no es el lugar de una excepción, de un poder soberano sobre el mundo, sino la emanación del ser que da forma y relaciona las cosas del mundo. Si quisiéramos referirnos a Dios como un poder soberano, solo podríamos hacerlo de forma ontológica, comprendiéndolo como un medio absoluto en el que las cosas se dan, se relacionan entre sí y se disponen a su transformación. El principio que articula dichas relaciones no se sustenta en una enemistad fundamental como ocurre en Schmitt, sino en la potencia absoluta y el devenir constante de la materia que forma el mundo. Como dirá Giorgio Agamben (2014, p. 226), el flujo aviceniano desactiva la idea misma de causa, al ser pensado como inmanencia de lo causante y lo causado. En

el origen, entonces, no hay *polemos*, sino *fayd*, flujo constante que trasciende cualquier vínculo de amistad o enemistad.

En este sentido, bajo la idea de la naturaleza aviceniana, todo progresismo queda desactivado. El tiempo no refiere a ninguna estructura sea meramente causal o mesiánica, de modo que el *katéchon* vendría a funcionar solo como una ingenua búsqueda por fijar el rumbo de un mundo que desborda completamente la estructura sobre la que busca funcionar. El Gran Inquisidor mismo puede ser visto como un ser opaco, no porque muestre una verdad sobre el poder sobre la que Cristo haya sido ingenuo, sino más bien por su propio candor, al creer que el mundo puede, por la fuerza de una institución, por poderosa que sea, anular toda resistencia y asumir que la tarea ya está hecha. El estado de excepción permanente se evidencia como una mera ficción del poder soberano y éste, a su vez, muestra que su propia posición supuesta, la de un centro desde donde emana órdenes, en realidad es un ser en constante diferenciación respecto a sí mismo. Lo que en Schmitt es esencia de la soberanía, bajo Avicena no puede ser más que una singularidad que ha contado un mito sobre el origen y ha tenido algún grado de éxito en organizar relaciones en torno a sí, más inevitablemente, su propio ser ya ha devenido otra cosa.

Hacia el final de *Avicena y la izquierda aristotélica*, Bloch avanza hacia una tesis que concierne de manera fundamental a la filosofía, al arte y la poesía, pero que tendrá implicancias profundas para comprender lo político. Si la tradición moderna ha elevado al artista y al poeta a una categoría de genio individual, un sujeto iluminado, ello solo puede ocurrir por la persistencia de un modo de comprensión teológico secularizado de la existencia y de la vida humana. Ésta pasa por alto el carácter común de la tradición artística y poética, en la que los individuos no son otra cosa que *natura naturans*. El artista y el poeta funcionan como formas de la materia que abren vías de transformación en ella, empujando el flujo hacia direcciones imprevistas, potencialidades no realizadas del ser. “La creación artística es aquello que revela lo sustancial y lo típico y, al mismo tiempo, lo que prefigura como ideal realista la posibilidad aún no realizada, interrogándola y estimulándola en la realidad viviente” (Bloch, 2018, p. 64). Si comprendemos el arte y la poesía como análogamente a la actividad del filósofo y del soberano, comprenderemos que así como en el primer caso el lugar del filósofo no es otro que transformar el pensamiento a partir de la tradición y de la comunidad de relaciones, por su parte, el soberano no puede ser considerado jamás como un ser dotado de suspensión y creación de la norma, sino como receptáculo de una soberanía que nunca está en sus manos, sino dispersa en lo común que lo ha constituido. Volver a pensar la política más allá del *katéchon*, en el espacio-tiempo del flujo que lo desborda, resulta una cuestión fundamental para nuestro tiempo, aún tan signado por la teología política.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Trotta.
- Agamben, Giorgio (2014). *L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2* [El uso de los cuerpos. Homo sacer IV, 2]. Neri Pozza.
- Amar Díaz, Mauricio (2018). *Ética de la imaginación. Averroísmo uso y orden de las cosas*. Editorial Malamadre.
- Amar Díaz, Mauricio (2020). La fuerza que todavía retiene. Notas sobre el *katéchon*. *Revista Stultifera*, 3(2), 17-34. <https://doi.org/10.4206/rev.stultifera.2020.v3n2-02>
- Averroes (2004). *Sobre el intelecto*. Editorial Trotta.
- Avicenna (2009). *The physics of the healing. Books I & II* [La física de la curación. Libros I y II]. Brigham Young University Press.
- Benjamin, Walter (1997). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. LOM.
- Bloch, Ernst (2018). *Avicenna e la sinistra aristotelica* [Avicena y la izquierda aristotélica]. Mimesis Edizioni.
- Dostoievski, Fiódor (2008). *Los hermanos Karamazov*. DeBolsillo.
- Hallaq, Wael B. (2014). *The impossible State: Islam, politics and modernity's moral predicament* [El Estado imposible: el Islam, la política y el predicamento moral de la modernidad]. Columbia University.
- Kurmanaliev, Ainur (2008). Al-Farabi and Ibn-Rushd on the Correlation between Philosophy and Religion [Al-Farabi e Ibn-Rushd sobre la relación entre filosofía y religión]. *Comparative Islamic Studies*, 3(2), 247-253. <https://doi.org/10.1558/cis>.
- Lievens, Matthias (2011). Singularity and repetition in Carl Schmitt's vision of history [Singularidad y repetición en la visión de la historia de Carl Schmitt]. *Journal of the Philosophy of History*, 5(1), 105-129. <https://doi.org/10.1163/>
- Lizzini, Olga (2019). Matter and nature: On the foundations of Avicenna's theory of providence: An overview [Materia y naturaleza: sobre los fundamentos de la teoría de la Providencia de Avicena: una visión general]. *Intellectual History of the Islamicate World (Leiden)*, 7(1), 7-34. <https://doi.org/10.1163/>
- Mínca, Claudio (2011). Carl Schmitt and the question of spatial ontology [Carl Schmitt y la cuestión de la ontología espacial]. In S. Legg (Ed.), *Spatiality, sovereignty and Carl Schmitt: Geographies of the Nomos* (pp. 163-181). Routledge.
- Neumann, Harry (1992). Eternal and temporal enemies: Carl Schmitt's political theology [Enemigos eternos y temporales: La teología política de Carl Schmitt]. *Political Communication*, 9(4), 279-284. <https://doi.org/10.1080/>

- Schmitt, Carl (1974). *Der Nomos der Erde im völkerrecht des jus publicum europaeum* [El Nomos de la Tierra en el Derecho Internacional del Jus Publicum Europaeum]. Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (2012). *Un giurista davanti se stesso* [Un jurista ante sí mismo]. Neri Pozza.
- Schmitt, Carl (2015). *Politische theologie. Vier kapitel zur lehre von der souveränität* [Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía]. Duncker & Humblot.
- Slagle, Kevin (2021). foliated quantum field theory of fracton order [teoría cuántica de campos foliados de orden fractónico]. *Physical Review Letters*, 126(10), 101603. DOI: <https://doi.org/10.1103/PhysRevLett.126.101603>
- Taubes, Jacob (1997). *La teologia politica di San Paolo* [La teología política de San Pablo]. Adelphi.
- Ullrich, Calvin Dieter. (2018). Carl Schmitt: Katechon. Recuperado de <https://criticallegalthinking.com/2018/07/03/carl-schmitt-katechon/>