

La Izquierda Aristotélica
Ernst Bloch lector de Avicena¹
Rodrigo Karmy Bolton
Universidad de Chile.

1.- En 1952 el filósofo Ernst Bloch publicaba un extraño libro titulado *Avicenna und die aristotelische Linke*. En él, Bloch articula una suerte de arqueología en la que el nombre de Avicena y el de Averroes configuran una línea de interpretación en torno a Aristóteles que no desemboca en Tomás de Aquino sino en Giordano Bruno y la “(...) *florecente materia total*”. A esa línea Bloch la llama, no sin polémica, “izquierda aristotélica (*die aristotelische Linke*)”. Es clave, sin embargo, que para Bloch, Avicena constituirá la vía regia para dicha izquierda en diversos planos: metafísico, al hacerse cargo de un hilemorfismo de la inmanencia; gnoseológico al situar la noción de un intelecto común que será desarrollada más radicalmente por Averroes y religiosa en donde el pensador vinculará la razón filosófica expuesta por Avicena a la fe propiciada por la mística que, no obstante, desarrollará el filósofo árabe. Junto a los dos puntos anteriores, este último resulta clave para Bloch en orden a pensar un materialismo no “burgués” que, proyectándose mucho más allá de su mecanicismo –incluso de aquél convertido en filosofía oficial en el “Este” soviético– sea capaz de constituir un “auténtico materialismo histórico-dialéctico”: “(...) *bien entendido que no se trata del todavía en uso actualmente en el Este, del nuevamente estacionado y aún acuartelado, del carente de tensión, trivializado y amaestrado sin libertad ni generosidad (...)*” (p. 64) que consistirá en caracterizar a la materia como “sustrato” de todas las posibilidades en donde la integración entre ciencia y profecía, razón y fe resulta crucial.

En esta vía, Avicena será leído por Bloch como un “hito” en la constitución histórica de la mentada “izquierda aristotélica” cuyos ecos alcanzarán a Giordano Bruno y a Karl Marx: “*Hay una línea –escribe Bloch– que desde Aristóteles no conduce hacia Santo Tomás y hacia el espíritu del más allá, sino hacia Giordano Bruno y la floreciente materia total. Y es precisamente Avicena, junto con Averroes, uno de los primeros y más importantes hitos en esta línea.*” (p. 12). Para trazar la vía de la “izquierda aristotélica” Bloch comienza subrayando el hecho no menor –que ha sido destacado por varios eruditos posteriores– de que los *falasifa* en general y Avicena en particular (Ibn Sina) era médico y no teólogo ni monje: “(...) *no fue nunca monje, como tampoco lo fueron los restantes pensadores destacados del islam, que llevaban una vida mundana y pensaban en términos científico-naturales.*” (p. 13). Que no hayan habido teólogos que se dedicaran a la filosofía, sino médicos e intelectuales públicos en general, constituye un signo de lo que se desarrollará filosóficamente. Europa vivía en la oscuridad feudal bajo el yugo religioso, el mundo del islám clásico será el de un comercio pujante prefigurando lo que será la posterior sociedad burguesa. La filosofía adquirió un sentido “científico-natural” desarrollando así a una vía alternativa que, habría quedado en la sombra, y que Bloch llamará “izquierda aristotélica” haciendo una analogía con el pensamiento de Hegel: así como después de la muerte del filósofo alemán las aguas se dividieron entre un hegelianismo de izquierda y de derechas, después de Aristóteles, piensa Bloch, las aguas se dividieron entre una “izquierda” y una “derecha” aristotélicas: las primeras fueron cultivadas radicalmente en el mundo árabe islámico clásico en las figuras de Avicena y Averroes; la segundas en la lectura “teológica” propiciada por Tomás de Aquino en el Occidente latino: “*Para esta línea y su dirección se propone aquí, pensando en la famosa bifurcación que*

¹ Conferencia para el Seminario de Teoría Crítica realizado en Valparaíso durante los días 2, 3 y 4 de Mayo de 2017.

tuvo lugar tras la muerte de Hegel, el término **izquierda aristotélica**. Ello entraña una conciliación entre los procedimientos naturalistas usados para traer a la tierra al **nous** aristotélico y al espíritu de Hegel.” (p. 28). Es clave, sin embargo, que para Bloch no se trata de una analogía que prescinda de las bifurcaciones históricas y filosóficas, de las profundas diferencias que habrán entre Avicena y Hegel, sino de destacar la común raigambre ontológica en la que se juega un singular hilemorfismo en el que el estatuto potencial de la materia –aristotélicamente leído como pasivo– asumirá como un principio activo.

2.- “Aristóteles –nos enseña Bloch– había definido la materia como “*dynamei on*”, el mero ser en potencia, como lo indeterminado en sí, que, al igual que la cera, acoge pasivamente la forma y se deja modelar por ella. La forma (causa final, forma final, entelequia) es la única que tiene aquí un papel activo (...) Mas hubo de ser esta doctrina la que en su lugar de origen, y tan rápidamente como en el caso de Hegel, sufriera la primera corrección hacia la izquierda.” (p. 29). Ahora bien, ¿en qué habría consistido dicha “corrección” que cambiará el destino del pensamiento? Ante todo en que Estratón primero y Alejandro de Afrodisia después, incorporaran un singular atributo en la noción de potencia que será desarrollado en Avicena que hará que la materia dejará su ropaje pasivo para afirmarse como un principio activo.

En Avicena, dirá Bloch, toda materia estará provista de una “forma eficiente” y toda “forma eficiente” aparecerá penetrada de materia. Ello implica que la forma no será una entidad trascendente a la materia, sino inmanente a ella, cuyas consecuencias serán desarrolladas posteriormente tanto por Avicibrón y Averroes, en donde la materia asumirá un “(...) eterno movimiento interior y uniformemente viva: en calidad de “*natura naturans*”, sin necesidad de un Dios-Nous ni fuera ni por encima de ella.” –dice Bloch. Será cuando el Renacimiento se haga cargo de este giro hilemórfico de la “izquierda aristotélica” y Giordano Bruno termine concibiendo a la materia como una, infinita exenta de cualquier “más allá”, donde la potencia divina será asumida enteramente en la “potencialidad activa de la materia” –plantea Bloch. Según Bloch, Alejandro de Afrodisia se hizo cargo de la lectura de Estratón que se alejaba de la lectura peripatética “oficial” enfatizando que la fuerza divina no hace más que habitar en la naturaleza sin la existencia de un “espíritu ultraterreno”.

Según Bloch, la izquierda aristotélica medieval habría recuperado a la materia como principio activo gracias al trabajo de Avicena. A diferencia del legado aristotélico que concebía a la materia como potencia pasiva, genérica y exenta de cualquier movimiento (puesto que este último sólo puede acaecer en virtud de la forma que será el principio activo exclusivo), Avicena sigue al estagirita pero situando a la materia en un lugar cada vez más decisivo: lo “posible”, destaca Bloch, presupondrá a un sujeto que contenga en sí la posibilidad de engendrarse. Y, según Bloch, para Avicena ese sujeto no será otro que la materia puesto que existirá desde la eternidad: “La materia es tan eterna como la forma y, por supuesto, no un ser que necesite de otro para subsistir, que carezca de entidad propia; antes bien, frente a la forma, es el substrato de la disposición (...)” (p. 37) En este contexto, Bloch insiste en que el sujeto de la materia lleva en sí mismo el principio de su realización. En otros términos, la materia no sería nunca una potencia pasiva, sino que siempre estaría ya articulada en formas precisas que le serían inmanentes toda vez que: “Las propias entidades se hallan dispuestas ya específicamente como aptitud material (...)” (p. 38) lo que significa que nunca la materia será una potencia pasiva, sino que siempre llevará consigo un principio activo que hará movilizarse en virtud de una determinada “aptitud material”: “De acuerdo con ello –nos explica Bloch– no sólo llevan la materia dentro de sí todas las formas como gérmenes vitales, sino que también el movimiento conviene esencialmente a la materia y no a la entelequia como decía Aristóteles.” (p. 38). El hilemorfismo se despliega aquí desde la inmanencia. Avicena y Averroes habrían subrayado el principio que abre el campo a la “izquierda aristotélica” y que consistirá

en rechazar la trascendencia de la forma determinada como principio activo y la simple inmanencia de la materia determinada como un principio pasivo: “*La corriente izquierdista del aristotelismo tiende, por tanto, claramente, a través de la modificación de la relación materia-forma, hacia una materia concebida como activa y no sólo en sentido mecanicista. En el lugar de Dios –termina Bloch– que ha creado el mundo, se coloca el poder de la creación de la “natura naturans” tendiendo hacia la “natura naturata”.*” (p. 38). Completamente alejado de la teología asharita, según la cual, sólo Dios constituye un principio activo por el cual crea el mundo *ex nihilo* incesantemente, para Avicena la potencia divina reside en la materia y no fuera de ella. La violenta querrela que atravesó al mundo del islam clásico entre la concepción teológica, según la cual, el mundo habría sido creado *ex nihilo* y la noción filosófica en la que este escombros eterno configurado causalmente redundaba en la apuesta por un hilemorfismo “izquierdista” en el sentido en que será la materia – y no una forma trascendente a ella- la que lleve consigo el principio activo y constituya el motor del eterno movimiento del mundo. No habrá un Dios decisionista que determine desde una trascendencia, cada vez, lo que acontece en el mundo, sino un principio inmanente al mundo que lo moviliza y transforma.

3.- El propio Bloch, sin embargo, es consciente de la influencia avicénica sobre los pensadores del Occidente latino. Como más tarde resaltaré Alain De Libera, la referencia filosófica del siglo XIII será Avicena y no Aristóteles. Sin embargo, dicha referencia “árabe” será asimilada de manera inversa, conjurando las posiciones de la “izquierda” que podían impugnar el proyecto de la dogmática cristiana: “*Los sistemas católicos de la Alta Edad Media comentaron a Aristóteles no sólo como precursores de Cristo, sino más resueltamente como precursor de la sociedad estamental clerico-feudal y de su ideología. Santo Tomás establece una marcada separación –que en Aristóteles nunca es tan acusada– entre cuerpo y alma, entre las formas inherentes del mundo y las inmateriales “formas separadas” del supramundo, coronado por la forma espiritual puramente divina.*” (p. 41). La relación materia-forma en Avicena y Averroes –dirá Bloch– en el que se privilegiaba una suerte de hilemorfismo inmanente es invertida enteramente por Tomás de Aquino: “*Si los pensadores orientales redujeron primero la separación aristotélica de las formas de la materia, suprimiéndola luego, Santo Tomás realiza una dualización de formas separadas y formas inherentes que va mucho más lejos que el mismo Aristóteles.*” (pp. 41-42). Así, Tomás de Aquino habría venido a dar vuelta al hilemorfismo árabe restituyendo la vía de la “derecha aristotélica”. En vez que sea la materia el lugar del principio activo, será la forma en una trascendencia la que “reina” sin contrapesos. Es aquí donde Tomás enfrenta directamente al averroísmo y su singular gnoseología declarada por Siger de Brabante, individualizando bajo la unidad personal a la potencia intelectual que, según Averroes, era separada, eterna y única para todos los hombres. Tomás individualiza al pensamiento, al tiempo que trascendentaliza las formas. El Aristóteles árabe o “izquierdista” es sustituido por el Aristóteles guardián de la Iglesia o “derechista”: “*Pero en Avicena –y tanto más en Averroes– se conserva decididamente el acto-ser eficiente de las entelequias del mundo autoproductivo, sigue siendo materia pese a su potencialidad-potencia, mientras que en Santo Tomás se lo substrahe en adelante al mundo –que siempre es meramente creado y no creador– eliminando en último término al acto-ser en cuanto función de las entelequias mundanas.*” (p. 44). Interesante que, a medida que transcurre el texto, Bloch comience a acompañar cada vez con mayor frecuencia al nombre de Avicena el de Averroes situándolo en la deriva “izquierdista” de un mundo auto-productivo referido a un Dios impersonal (no creador) y a la noción de potencia (la materia) como principio activo. Mas, según Bloch, la “izquierda aristotélica” habría sobrevivido a la luz de un naturalismo cuya deriva judeo-árabe desembocaría en Giordano Bruno en la que la naturaleza alcanza el estatuto divino consumando así al hilemorfismo inmanente desarrollado por Avicena y Averroes. La izquierda aristotélica va más allá y alcanza desde Bruno a Spinoza quien, según Bloch, encontraría un

“(…) *encaje más tupido de la inmanencia (…)*” (p. 51) y que encontraría su antecedente más prístino en el averroísmo de David Dinant quien había llegado a escribir una fórmula que antecede a la de Spinoza: *Deus hyle et mens una sola substantia sunt*.

La cuestión de la materia como sujeto del mundo y la historia llevará a Bloch a desarrollar su reflexión en base a dos puntos centrales que se serán vastamente desarrollados en la época medieval: en primer lugar, al problema de la relación entre el cuerpo y el alma y, en segundo lugar, lo que, en base al léxico hegeliano, Bloch problematiza como la relación entre lo que él denomina “entendimiento individual” y la “razón común”.

a) La diferencia entre cuerpo y alma es sabido que Avicena desarrolla profusamente la concepción aristotélica en la que el alma resultará inescindible del cuerpo orgánico (el alma es la forma del cuerpo natural organizado que en potencia tiene vida –definía Aristóteles en el *De Anima*–). Bloch no ahonda en el punto y simplemente destaca el hecho de que para Avicena –a diferencia de Averroes– pervivirá un alma individual pero negará con todas sus fuerzas la posibilidad de la “resurrección de la carne” privando a los teólogos de su retórica e impidiendo que el alma sufra los “castigos físicos del infierno” como los “placeres del cielo”. Si el alma individual humana conlleva para Avicena un resto de alma animal, ésta última será la que no resucita impidiendo así que los hombres sean castigados físicamente en el más allá. Para Bloch, resulta clave el espíritu anti-clerical (diríamos anti-teológico) presente en Avicena, puesto que, en su perspectiva, los pensadores medievales cristianos, no obstante habrían iniciado su reflexión desde la misma matriz aristotélica, jamás habrían llegado a conclusiones como ésta. Antes al contrario, como es el caso de Tomás de Aquino, el alma individual encontrará resurrección y, con ello, el dispositivo de la economía de la salvación podrá ponerse en funcionamiento: “*Precisamente –dice Bloch– este sentir, inherente al alma animal que hay en cada uno de nosotros, no perdura en Avicena; de esta manera el saber liberaba entonces a los sabientes al menos el temor a los tormentos del más allá. Lo que aún pudiera conocer la parte intelectual del alma después de la muerte, esa desdicha o acaso felicidad puramente espiritual, ya no se podía utilizar como instrumento clerical para influir sobre las conciencias.*” (p. 31).

b) El problema del “entendimiento individual” y de la “razón común” resulta clave, puesto que Avicena y Averroes se inclinarán por la segunda. Ello, porque ya desde Aristóteles el entendimiento individual era pasivo toda vez que se ligaba a la corruptibilidad del cuerpo individual. Tanto Avicena como Averroes se inclinan por lo que Bloch llama la “razón común” que constituye una forma activa como un “(…) *órgano rector impersonal de lo humano*” (p. 32). Si bien, Bloch no distingue del todo la gnoseología avicénica (sostenida en base a un intelecto agente como dador formarum) de la averroísta (concebida como una potencia intelectual cuyas formas se desencadenan gracias a la imaginación), pone el énfasis en el carácter común de la razón que coincide enteramente con la especie humana. La consecuencia de dicho planteamiento impugna enteramente al “amor propio de la religión local” promovido por los teólogos toda vez que la unidad del intelecto abre las condiciones para una suerte de cosmopolitismo en el que todos los hombres –y no sólo algunos– están unidos a la especie humana: “*A nadie puede extrañar –escribe Bloch– que la clase sacerdotal de ambas religiones combatiera también esta destructiva actividad, considerándola como grave herejía; porque también en Occidente se anatematizó la unidad del intelecto, en la forma que le dieron Avicena y Averroes, como herejía fundamental.*” (p. 33). Tomás de Aquino y Alberto Magno serán los nombres de la reacción de la “derecha aristotélica” en Occidente que orientarán sus esfuerzos a conjurar el carácter común de la razón tal como aparecerá en Avicena y Averroes. Si bien entre ambos habrá una diferencia importante a la hora de considerar dicha “razón común” (Avicena abogará por el intelecto agente como común, pero no así el intelecto en potencia, en cambio el Averroes del *Gran*

Comentario al De Anima vendrá a subrayar el carácter común del intelecto en general y el de potencia en particular como modalidad precisa del primero) Bloch ve en la doctrina de la unidad del intelecto activo una forma de Ilustración que propiciará la igualdad y “paz entre los hombres”.

4.- Toda la reflexión de Bloch apunta a una reconsideración del materialismo histórico volviendo a la “izquierda aristotélica” que habría hecho de la materia el verdadero sujeto de la historia. Será aquí donde acontece la: “(...) *mejor representación de la auténtica disposición de materia, el sustrato de las formas de ser que surgen por un proceso dialéctico (...) No hubo* —plantea Bloch— *concepto por ello para el nacimiento de lo nuevo a partir de la posibilidad objetiva real, a partir de la materia en cuanto sustrato de esta posibilidad.*” (p. 64). Avicena y Averroes habría preparado el camino para dar cuenta de cómo es que lo nuevo nace a partir de lo viejo, cómo es que el mundo se torna proceso, devenir, en la medida que la materia es la que se dispone para la recepción de una forma que le será inmanente. No es la forma la que se impone sobre una materia indiferenciada y enteramente pasiva, sino una forma que corresponderá a una materia que está dispuesta ya para tal o cual forma.

En ello, será la materia y no la forma el motor del mundo, el sujeto de la historia, si se quiere: “*Así, pues, también la materia tiene su utopía; en la posibilidad objetiva real, ésta deja de ser abstracta.*” (p. 64). La “posibilidad objetiva real” no es la “posibilidad” per se con su carácter indiferenciado, sino una posibilidad que ya apunta, que ya se dispone en virtud de una forma en particular. Sólo una posibilidad tal resulta ser clave para una concepción materialista del mundo y la historia, puesto que sólo en ella es posible poner en juego un hilemorfismo inmanente donde la forma sea constitutiva de la materia y no extraña a ella. En otras palabras, lejos del materialismo dialéctico previsto en el “Este” soviético, Bloch encuentra en Avicena los restos de una “escuela” materialista de corte no-mecanicista, sino propiamente “dialéctica”. Si el marxismo soviético no ha hecho más que consumir el mecanicismo burgués, ha sido porque terminó sucumbiendo a la “derecha” aristotélica en su noción trascendente de la forma.

Ahora bien, la lectura de Bloch es clave porque juega a contrapelo de otra lectura igualmente clave que tiene lugar durante esos años: la lectura del fenomenólogo Henry Corbin que se consumará en su obra *Avicena y el relato visionario* en el que destacará a un Avicena místico en desmedro del peripatético siguiendo una vía espiritualista de corte neoplatónica en la que tendrán lugar los grandes místicos del islam como Ibn ‘Arabi y Sihaboddin Yahya Sohrwardi. El punto de inflexión entre Bloch y Corbin no reside simplemente en la diferencia entre materialismo y espiritualismo, sino en un espiritualismo que niega las virtudes del materialismo. Bloch no niega la presencia de la mística aviceniana, puesto que su lugar será clave para impugnar la interpretación teológica; Corbin destaca a la mística también en su contraposición con la teología, pero desechando cualquier hipótesis materialista. Para Bloch se trata de volver a Avicena para restituir al materialismo histórico, para Corbin para restituir a un mundo espiritual dominado por una angelología mística. Ambos serán críticos del materialismo mecanicista, pero para Bloch Avicena entrega las armas intelectuales para ir profundamente a lo que en sus *Tesis sobre Feuerbach* Marx denominó el “materialismo moderno”, en cambio para Corbin, para llegar a un espiritualismo que, en base a una teología negativa, funcionará como antídoto al nihilismo moderno. Dos Avicenas, cuya fuerza intempestiva discute el presente y cuyos énfasis resultan disímiles. Los “dos avicenas” siguen en pie: la discusión contemporánea sigue tensionada buscando el “puente” entre el Avicena “peripatético” y el Avicena “místico”. Entre Bloch y Corbin lo que está en juego es la diferencia asignada a lo que significa el peripatetismo. Puesto que para Corbin, éste no responderá más que a la tendencia secularizante de los teólogos cuyo acontecimiento feroz será el “terror” ilustrado de la modernidad, para

Bloch, en cambio, el peripatetismo habría sufrido un aplastamiento “derechista” que habría dado lugar a la catástrofe ilustrada diagnosticada por Corbin y sus compañeros de la Escuela de Frankfurt. En este registro, Corbin apunta a un espiritualismo para ir más allá del materialismo como si este último sólo pudiera reducirse a la escena mecánica de la *episteme* burguesa; Bloch, en cambio, ve en el mismo desarrollo del materialismo sus posibilidades más decisivas, apuntando hacia un “materialismo histórico” que desafía al mecanicismo ilustrado que, como había escrito Herbert Marcuse siguiendo la hipótesis heideggeriana, según la cual, “*desde un punto de vista metafísico América y Rusia son lo mismo*”, estará presente tanto en el capitalismo industrial avanzado como en el marxismo soviético.

5.- La *dynamei on* subyugada por Bloch condensa la tensión del materialismo en la época moderna, el *punctum* en el que el filósofo alemán alimenta las posibilidades de la teoría crítica. La “izquierda aristotélica” sería una corriente subterránea, viva, clandestina que recorre los desiertos del idealismo reaccionario que, una y otra vez, no habría hecho más que leer a la forma como un principio activo y a la materia como una simple potencia pasiva, subsumida enteramente a la fuerza de la primera.

La “izquierda aristotélica” se halla más próxima a Heráclito que a Tomás de Aquino o, podríamos decir, configura un hilemorfismo inmanente en el que es Heráclito quien lee a Aristóteles. Bloch tiene un panorama desolador: el socialismo real y su materialismo resulta ser una suerte de traición a la “izquierda aristotélica” una continuación brutal del mecanicismo burgués que ha terminado por usurpar el lugar de la “izquierda aristotélica” declarándose en su nombre. Es en esta última –y no en la versión propia del “Este”– donde la *dynamei on* se torna el verdadero sujeto del mundo y la historia y no así las “formas” que Tomás de Aquino sustrae una y otra vez del mundo.

El gesto de Bloch de situar a la *dynamei on* por sobre las formas, *politiza* la discusión en torno a Avicena y a Averroes no sólo mostrando que el materialismo puede ser pensado de un modo diferente (más allá del mecanicismo) sino que, a su vez, éste no resulta incompatible con la mística: tanto para el naturalismo aviceniano como para su deriva mística es la jerarquía teológica la que resulta impugnada: el naturalismo porque no requiere del decisionismo de un Dios creador, el misticismo porque no necesita del dogma teológico. Asimismo, el gesto de Bloch habita lejos del orientalismo de la historia de la filosofía (cuyo peso en Hegel y Renan es clave), según la cual, los árabes no habrían sido más que “comentaristas” que sólo habrían transmitido o traducido (como si la “traducción” no fuera una operación filosófica) la filosofía al Occidente latino.

Por el contrario, Bloch convoca a Avicena y Averroes atravesando dicho orientalismo y anudando su reflexión a los “bajos fondos” de esa misma historia. Avicena y Averroes no serán más los nombres de la simple “traducción” o del “error” de una historia de la filosofía de corte autoral sino que, junto a Bruno y Marx, serán convocados para una historia de la razón y la libertad. Será aquí donde los nombres de Avicena y Averroes escapen al dispositivo museístico de la historia de la filosofía: para Bloch estos nombres están abiertos al *uso* pues son convocados en su carácter intempestivo.

Ahora bien, ¿qué puede significar ser fiel a lo que Bloch llama una “posibilidad irrealizada” de la mentada “izquierda aristotélica”? Ante todo, en este texto, para Bloch resulta clave la apuesta por una posibilidad real, pero irrealizada, una potencialidad que ya resulta realizable en el presente que, tal como decía Marx, la humanidad sólo puede imaginar metas que ya puede cumplir. Y, en este sentido, antes que una conclusión en torno al eventual materialismo vigente en los filósofos árabes como Avicena y Averroes, la reflexión de Bloch quizás lleve el peso de

una interrogante que hoy nos sigue como una sombra: ¿qué “materialismo” necesitamos para el presente —si acaso “necesitamos” uno—?

No obstante Corbin rechaza el peripatetismo aviceniano para reivindicar su espiritualismo, abraza una noción clave que encontrará en el libro *Hikmat Al Isbraq* (“Filosofía de la iluminación”) del filósofo oriental Sohrawardi, un lugar clave: el “mundo de las formas” o “mundo imaginal”. Este singular mundo es un *médium* en el que no habitan más que imágenes. En él la diferencia entre lo sensible y lo inteligible, entre lo material y lo formal se disuelve. Algo similar ocurre en el renovado rescate de Averroes por parte de Emanuele Coccia en su *Trasparenza delle immagini* donde acusa recibo de una suerte de devenir imágenes en la potencia del pensamiento que opera como un *receptor absoluto* de carácter común. La lectura de Coccia se aproxima a la de Corbin en este punto: no hay nada más que un *médium* en el que devienen múltiples imágenes. Por último destacaría la lectura que ha ofrecido Olga Lizzini sobre Avicena quien, en su libro *Fluxus. Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*, destaca enteramente la noción árabe de *fiyd* o “flujo” para destacar el *médium* que atraviesa a su pensamiento y desde el cual Avicena articula una noción del ser y de la naturaleza. No obstante la división aviceniana, tanto Averroes como Sohrawardi pueden ser concebidos perfectamente como pensadores del *médium*. Como tal, la dicotomía moderna entre materialismo e idealismo tiende a difuminarse y la ontología queda abierta al *médium* en el que devienen múltiples imágenes y sobre el cual no dejamos de habitar.

A esta luz, me parece que existen dos tipos de lecturas “materialistas”: la primera, sería la de Bloch en donde el *dynamei on* es leído como un principio negativo siguiendo los parámetros de la deriva hegel-marxista; la segunda, sería la de Corbin o Coccia donde la *dynamei on* intenta asumir una dimensión afirmativa en razón de pensar un *materialismo medial*. La crisis de la dialéctica, del hegelianismo, del materialismo histórico que fue más allá de la vulgaridad mecánica del materialismo dialéctico —que se expresa en Adorno y su “dialéctica negativa”, pero también en Benjamin y su “dialéctica del suspenso”— quizás termine reivindicando a su contrario, a su enemigo más feroz: Spinoza, es decir, los filósofos árabes como pensadores de la potencia.

Quizás, siguiendo la estela de Bloch —a modo de homenaje a su brillante ensayo— nos encontremos en el umbral de una mutación de la misma “izquierda aristotélica”, en donde despunta lo que podríamos llamar un *materialismo medial* o, lo que es igual, un materialismo de las potencias antes que del poder. Un materialismo que reclama un pasado trunco para sí y que el propio Bloch, quizás, ha terminado por anunciar: “El “*dynamei on*” tiene espacio sobrado para el ideal realista; su forma es por fin enteramente aquello que llamó Avicena “la ardorosa verdad de la materia”. No deja de haber en ello una reminiscencia del fuego de Heráclito, no ya como “esencia” de las cosas, pero acaso en el sentido de que éstas están sobre el fuego como sobre un horno, de manera que la esencia de su materia se cuece a punto y madura.” (p. 69). No se trata ni del horno, ni del fuego, sino del *médium* entre ellos donde se ubica el calor. Acaso la “ardorosa verdad” aviceniana no consista más que en el *médium* que habita entre la forma y la materia, entre lo intelectual y lo sensible y donde las dicotomías de la metafísica implosionan sin retorno.

Mayo, 2017.