

و ملكهم من نور كالي ناد كرا
عده علم سنا و روى الادرهم
لها الهاناهو و و و و و
عليه ذلك انزاله هو الحو و
كل شيء قد و و و و و
ها و انزاله لله من في العو
ر في الله بعد علم و لا هدي و
عظمه لكل حر سئل الله له في
يوم العدمه عد ان الحو يو
ك اظ و انزاله لسر بطلا
سعد الله في حر في فاراكا
و باراكا به فيه اعلق في
والا حره ذلك هو الحسو و
و الله ما لا يكره و ما لا يهين

Federico Maria Monti

I segni, la voce, l'assenza

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Filosofia.it](http://www.filosofia.it), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: www.filosofia.it. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage www.filosofia.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

I segni, la voce, l'assenza

Riflessioni in margine a

DOMENICO COCOZZA

Cristo. Un profeta tra Bibbia e Corano

Roma, Edizioni Stamen, 2009

Gesù-‘Isa: il binomio di un dilemma. Problematica eredità che la fede nel Dio unico ha lasciato all’uomo al momento del Suo storicizzarsi nella funzione vicaria della carne “espiatoria” o in quella kerygmatica della Profezia legiferante. Seconda persona della Santissima Trinità, il Figlio del Padre. Quella di Cristo è “figura” eminentemente sovrumana, ma dall’androplastica totalmente umana: la sofferenza dell’Uomo-Dio nella carne è la condizione trascendentale e *l’a priori* della Redenzione cristiana. Oppure è figura di profeta-inviato – *ar-Rasul* – pienamente uomo, dotato di uno statuto genetliaco e di una missione affatto speciali, ma dall’androplastica più sfuggente: la sua forma, in effetti, a seconda delle fonti islamiche, si assottiglia sempre di più in una rarefazione “stauroscettica” della corporeità di sospetta matrice gnostico-docetistica (una diffidenza camuffata nel simulacro perifrastico del “sosia”: Simone Cireneo, Titanus o Giuda Iscariota).

Oriente e Occidente, Islam e Cristianesimo sono i termini teologici, le teste dell’anfisbena, che racchiudono in un incessante confronto, tuttora vivo e aperto, due prospettive spesso conflittuali. Come ben evidenzia Domenico Coccozza nel saggio *Cristo. Un profeta tra Bibbia e Corano*, si tratta di due punti di vista che nel loro dipanarsi storico-religioso s’intrecciano in un complesso gioco di riverberi, delineando ora convergenze e contatti ora divergenze e fughe, sempre però in un reciproco, serrato movimento di interferenze tradizionalistiche, aneddotiche ed esegetiche. Questo confronto millenario si è nutrito tanto di diffidenze e incomprensioni quanto di enigmatiche aperture, confluenze e armonizzazioni. L’antagonistica rifrazione tra i due specchi,

del Vangelo e del Corano, ha conosciuto tanto momenti di conciliante “reciprocabilità” dogmatica, quanto di sordi scarti e di inappellabili refutazioni. Il confronto tra i due Gesù avviene allora alla luce dello sguardo vigile di Muhammad “Sigillo dei Profeti” – *Khatam al-Anbiya* –, o, si potrebbe dire, nel segno di quella Luce Muhammadica originaria che investe, con la sostanza glorificante della Sua esistenza precosmica, il disvelamento della storia dell’uomo fin dall’apertura dei sigilli del Tempo. Il ruolo pragmatico, la parte attiva della profetologia messianica del Corano è stato svolto eminentemente anche da Cristo, penultimo dei profeti, e dalle sue indigitamentazioni coraniche: Spirito di Dio (*Ruh Allah*), Verbo di Dio (*Kalimatu-l-‘llah*), Servo di Dio (*‘Abd Allah*). Muhammad sembrerebbe d’altro canto ritirarsi nella sovranità del luogo privilegiato della Parola-Segno definitiva in forma di Libro, di cui Egli rappresenta la perfetta realizzazione, nel modo assegnatogli della *Nobowwat al-Tashri*, la Profezia legislatrice. Per dirla con Hegel-Kojève, Muhammad si presenta alla coscienza islamica della storia come il compimento dello Spirito Assoluto. Egli ricapitola (ἀνακεφαλαίωσις) in sé le esperienze spirituali precedenti, coagulandole nel Libro. Due tipologie di Gesù e un unico Cristo. La vibrante rivalità del rapporto di antonimia-sinonimia tra Gesù/‘Isa, attivata soprattutto – da parte islamica – dalle diffidenze incarnazionistiche e trinitarie del divino, si dispiega più che altro sull’asse orizzontale, metonimico, della croce – il *Tabaqat al-‘Ard*. Sull’asse metaforico verticale – il *Tabaqat al-Tul* – si afferma un pieno accordo analogico rispetto alla funzione elettivo-regale-taumaturgica del Cristo, il Messia, l’Unto, *al-Masih*.

È stato detto che “se i cristiani hanno il segno della croce, i musulmani ne possiedono la dottrina”. Tale asserzione positiva si rivela più che mai fondata se si ha cura di osservare in filigrana sofanica le tragioganti fisionomie cristiche, di studiarle nell’ottica anagogica del *ta’wil*, dell’ermeneutica esoterica. In effetti gli aspetti di irriducibile inconciliabilità appaiono come tali unicamente sul piano “diurno” della Rivelazione, il *zahir*, il manifesto, mentre si riducono sul piano del *batin*, ossia dell’occulto *tout court*.

In un ambito “immaginale” le oscillazioni ontologiche tra il divino e l’umano – il *labut* e il *nasut* – tracciate dal pendolo della cristologia (e del suo equivalente imamologico), che la teologia scolastica dell’Islam, il *kalam*, registra come scandalizzanti e incomprensibili, scoprono invece virtualità muhammadiche in Cristo e virtualità cristiche in Muhammad. Cristo/*al-Masih* è il punto di capitone che annoda i significanti di

Gesù-'Isa, impedendone lo scivolamento infinito dell'Uno sull'Altro. Non è forse necessario aggiungere che Cristo è il regolatore di senso manifestatosi nello spettacolo anarchico del mondo dei segni e degli idoli. Come nel dipinto di James Ensor *L'entrata di Cristo a Bruxelles*, egli è l'accordatore divino delle maschere della notte e del caos. Tanto nelle tradizioni orali dei *hadith*, quanto nei versetti del Corano, ciò che si oppone, non senza un certo antagonistico imbarazzo, alla figura di Gesù/'Isa – unificata sostitutivamente dalla metafora di *al-Masih* – è Muhammad in persona. Questi solamente, in virtù dello speciale carico della Sua priorità profetica, potrebbe in apparenza creare tensioni latenti, a fronte proprio della potente descrizione che il Corano stesso fornisce di Gesù. Il rischio sempre in agguato – rischio che il Coccozza non manca di sottolineare – è quello di un oscuramento dell'Uno da parte dell'Altro. La prosopopea cristica tratteggiata dall'Islam presenta singolari forme retoriche di involontaria “reticenza”: indulgenti inclinazioni che potrebbero organizzarsi in un surrettizio, silenzioso cavallo di Troia in seno alla stessa ideologia musulmana. Per volersi attenere solamente agli aspetti più eclatanti di tale atteggiamento di aposiopesi “eautontimo-rumenica”, sarà sufficiente ricordare le plastiche formulazioni islamiche di Gesù, i suoi crismi, le sue imprese – tanto quelle delle *sure* quanto quelle stravaganti sunteggiate nei detti. Tali formulazioni si spingono a postulare e a ratificare, pur con dei prudenti distinguo, delle qualità che vanno nella direzione, se non del divino sicuramente del sovrumano. Il risultato è che le *aretai* cristiche finiscono con l'eccedere quelle pienamente umane, “solo” profetiche di Muhammad, al quale spetterebbe una preminenza di fatto meramente legalistica.

Tra tutti i profeti Gesù gode indubbiamente di uno status speciale. Innanzitutto Gesù è l'unico “uomo”, insieme ad Adamo, ad essere generato, senza intervento paterno, per divina insufflazione, per teopneustia, declinata nella matrice immacolata di donna. Oltre ai suoi inizi non biologici anche la fine di 'Isa è sovrumana. L'Islam ritiene infatti, in prossimità col cristianesimo, che egli si sia ricongiunto a Dio “scalvalcando” in qualche modo l'esperienza della morte. Su questo punto non c'è unanimità di posizioni: si passa dalla credenza – comunque assai minoritaria – che egli sia morto e resuscitato, al sostenere che sia stato accolto direttamente in cielo, come Elia e Enoch prima di lui, e che dal cielo discenderà nel Giorno del Giudizio – *Yawm al-Din* – per combattere la venuta del *Masih ad-Dajjal* (l'Anticristo monocoloro che cavalcherà la riscossa dell'apocalisse sul dorso di un asino). C'è poi il

dono esclusivo di operare miracoli, pratica che non viene riconosciuta a Muhammad. Le fonti si preoccupano subito di spersonalizzarla e di inquadrarla come attività proveniente direttamente da Dio. Ciò risulta chiaro dall'immane premessa che al modo di un monotono memento precede ogni volta, nei *hadith*, il gesto prodigioso che 'Isa sta per porre in essere: sia esso il dar vita agli uccelli d'argilla, oppure il restituire la vista al cieco nato, o ancora il riportare in vita un morto. Non si smette mai di ricordare che Gesù non agisce di propria iniziativa. Egli è sempre Servo di Dio e strumento della Sua volontà. Tali risultati sono sufficienti a scoraggiare una facile, settaria graduatoria carismatica nell'ordine delle precedenze profetologiche.

In realtà il recupero della superiorità tutta islamica di Muhammad non si gioca sull'entrata in competizione di quest'ultimo con il sensazionalismo emotivo suscitato dalla figura atipica di Gesù; essa va ricercata piuttosto nel valore che la profetologia, soprattutto in ambito scita, assume per la raffinata speculazione dell'Islam. Le verità spirituali, *haqa'iq*, veicolate dalla Verità Muhammadica (*Haqiqat mohammadiya*), Profezia Assoluta (*Nobowwat motlaqa*), Realtà profetica eterna, sono antecedenti la Rivelazione e costituiscono il Tutto pre-eterno di quelle profezie, parziali e storiche, epifanizzate dai profeti nelle varie epoche e culminanti in Muhammad Uomo, il Sigillo: Egli incarna il contraltare fenomenico ed essoterico dell'*Anthropos* celeste abitante il Pleroma, inizio e fine della Profezia. Di contro, ad una disciplina ermeneutica scevra dai pregiudizi, la presunta maggiore umanità di 'Isa rispetto a Gesù non appare poi così scetticamente silente nei riguardi del dogma omotetico cristiano – di niceno ossequio –, che pretende per la seconda ipostasi del Figlio, un'esplicita fisiologia divina, consustanziale al Padre in modo immediato e analitico. La tendenza docetistica dell'Islam, che modella per 'Isa un corpo apparente, converge formalmente con la gnosi cristiana, ma da questa diverge per le motivazioni che la determinano – senza che ciò ci autorizzi a sposare l'opinione di Giovanni Damasceno per cui l'Islam sarebbe un'eresia cristiana. Per l'Islam, in effetti, la necessità di dotare Cristo di un corpo apparente si spiega col rifiuto del meccanismo del capro espiatorio universale sotto la specie dell'agnello sacrificale, τὸ ἀρνίον. A questo aspetto di divergenza interpretativa dell'episodio della crocifissione Domenico Cocozza dedica particolare attenzione, costituendo un punto cruciale di differenza tra Islam e Cristianesimo. Nella dottrina gnostica di un Basilide, invece, il *Lógos* non può di per sé, per immanente impedimento "essenziale", conoscere ricezione alcuna in un involucro illico-

somatico. Quella del Cristo-*Lógos* è carne spirituale, *σάρξ ἀληθῆς*, per cui l'accadimento stesso della Resurrezione, *ἀναστάσις*, è letto in chiave pneumatica, come pure l'evento della Redenzione (*ἀπολύτρωσις*).

Questa nozione "sottile" di corporeità risuona di echi dottrinari lontani. Pensiamo a Proclo, ad esempio, con i suoi veicoli dell'anima, gli *ὄχημα*. Ma vengono alla mente sia il *Nirmanakaya* del Buddha (conosciuto in Tibet come *sprul sku* e come 'ja' lus-, il corpo di arcobaleno), sia, per altri versi, il *σῶμα τέλειον* dei misteri di Mithra.

Secondo i reali intendimenti esoterici, cristianesimo e sciismo – quest'ultimo in tutta la sua estensione, dalla posizione moderata dello zaydismo *al ghuluww*, l'esagerazione della *shi'a* estrema ismaeliteggiante –, trovano nel movimento "ascensivo" della Resurrezione, il loro punto d'incontro, nonché la loro profonda specificità. Nel partito degli entusiasti estremisti Settimani, quella misteriosa conventicola di criptomanichei del *Pamir* raccoltasi intorno alle pagine persiane dell'*Ummu-'l Kitab*, l'economia ermeneutica è poi fortemente sbilanciata verso uno spreco (apparentemente) improduttivo di senso. Nei termini di certa filosofia contemporanea potremmo parlare di una *part maudit* dell'esoterico, che lavora e danza i suoi ditirambi alla festa della notte, di una assenza feconda del "giorno". Questa tenebra luminosa si estroverte – come le fasi lunari – nel Mistero, nel *ghayb* composito di arcantropi di lettere, di entità primigenie che trasudano salati liquami di nera angoscia, come il Dio dell'eretico sciita Moghira al-'Ijli: egli strappa gli occhi alla sua ombra, creando con essi il sole e la luna. Si tratta di un cosmo visionario teso alla frammentazione in complicati organismi teologici, dove il gioco combinatorio dei colori, delle lettere e dei numeri, la scienza del *jafr*, si ominizza in deliranti flussi grafici. I grafemi si coagulano in scritture-immagini di adami di luce, di eoni sephirofici, che si incurvano in cupole pentadiche, e poi ancora paiono intagliarsi in coppe graaliche, ove la luce e le tenebre, racchiuse nella trinità delle lettere arabe dell'*'ayn*, del *sin* e del *mim* si spingono fin quasi alle soglie dei technopaegnia di un Papirio Optaziano.

Sembra inevitabile pensare al "procedimento" tutto occidentale, ma pur sempre cabalistico, di scrittori contemporanei come Jean-Pierre Brisset, Raymond Roussel o Louis Wolfson. Come per questi ultimi la letteratura è un tirar fuori dal marmo candido del linguaggio "diurno" il volto nascosto delle parole, così l'arte del *jafr* è una perversione polimorfica della Rivelazione, e l'ermeneutica una forma di sadismo e tortura. Si tratta di un'arma segreta e di una vendetta del segno: una riscossa della traccia capace di scatenare a branchi i sensi

nascosti col *déplacement*, con lo spostamento e la ricombinazione dei *grammata*, intessendo abilmente sempre nuove nodature metafisiche tra le maglie delle lettere. La lettera scritta, il grafema in sé, che scivola nel *ductus* arabico, è un significante iconizzato, indotto a significare non solo per rinvio al significato – come tutti i segni linguistici –, ossia per disponibile concessione della *ratio facilis*. Esso stesso, piuttosto, chiama in causa la forma, il tratteggio e la punteggiatura del sistema di scrittura arabo, creando percorsi di senso linguistico-visivi. Ciò avviene mediante l’adattamento reciproco tra il tipo espressivo e il modello astratto del contenuto. La lettera ‘*ayn*, ad esempio, che significa sia “occhio” che “sorgente”, trova nella pelle della propria forma grafica la giustificazione che dischiude le sue proprietà semantiche. L’esoterismo è restituire l’ombra di Euridice all’inferno della sua origine; liberare il Volto delle forme larvali e senza contorno dell’istante, dell’in-nominabile τὸδε τι aristotelico, dall’artiglio dell’occhio oggettivante.

Per tornare al nostro tema centrale, concetti quali *Mi’raj*, *Ta’wil* e *Qiyamat* sono la maschera dietro la quale ha sfilato, celandosi, il Volto della Resurrezione cristiana; essi ne rappresentano – diafani, madreperlacei come l’astrazione – il più compiuto omologo. Alla luce di quanto detto appare allora più che plausibile scorgere nei termini evangelici di ὄψω e di ἀναβαίνω i sintomi di una medesima, precettata istanza ascensionistica. Circa poi il confronto tra il *kerýgma* cristico e la *da’wat muhammadica*, non passa inosservata la stridente antitesi tra la natura di *Lógos-Phoné*, l’oralità dell’insegnamento di Gesù,¹ il quale non ha scritto niente (a eccezione di un episodio riferito dal Vangelo di Giovanni che ci presenta Gesù impegnato a scrivere col dito sulla sabbia), e la natura di “segno”, *ayah*, della Rivelazione di Allah per il tramite di Muhammad, che, facendosi *medium* teopatico di un principio trascrittivo, diviene, *sic et simpliciter*, a dispetto della sua presunta illetteratezza, *homme de lettres*.

C’è una forte resistenza della Parola di Cristo ad accettarsi come segno. Gesù è il profeta divino che non ha scritto niente, mentre Muhammad è il Profeta che scrive. La potenza della voce si contrappone alla potenza della lettera scritta. Il fonema evangelico si confronta col grafema coranico. La scrittura compie il parricidio della voce: la teologia islamica semina nei giardini d’Adone affinché sboccino le corolle

¹ I suoi *loghia* che per un curioso destino di coerenza si ritrovano raccolti nelle sillogi apocriefe che corrono sotto il titolo di *agrapha* – si veda la *Fonte Q* e il *Vangelo di Tommaso*.

purissime della *Theografia*. La scienza di Gesù invece, *'ilm al-huruf*, è la scienza del pneuma vivificante che trascina dentro di sé le modulazioni del respiro della scienza del cuore, *ma'rifat qalbiya*, del soffio divino (*tanaffus*). Il cuore – *qalb* – è organo di conoscenza (l'*ordre du coeur* di Pascal) e sintetizzatore pneumatico anche per gli affannati esicasti di Gregorio di Palamas e Nicodemo Aghiorita, il cui segreto risiede nelle più profonde virtù demiurgiche della parola. A questo potere, come è noto, i mistici islamici a inclinazione cristiana, i *'isawi 'l-mashrab* come al-Hallaj, facevano continuamente riferimento. Οὐκ ἀπλόος πληγῆ ἀερός ἐστίν ἢ φωνή - *La voce non è semplice battito dell'aria*.²

Ma si badi, anche negli orientamenti più estremi della *shi'a*, il concetto di incarnazione (*bulul*), si discosta radicalmente da quello cristiano. Non c'è mai vera unione ipostatica delle due nature, *Miteinandersein*: o c'è l'uno o c'è l'altro. Si tratta di un ritrarsi dell'uno per far posto all'altro. L'espressione "*Ana 'l-Haqq*" – Io sono la Verità – pronunciata dal Mistico dell'Islam – che presa alla lettera appare come il più folle indice di eretica vaniloquenza – si giustifica con l'evento della *kšnwsij*, l'autosvuotamento. L'*ana'iyat* della persona, il sé umano, si contrae per far parlare al proprio posto il Sé divino. Teosofia, ontologia, erotica e gnosi si rovesciano l'una nell'altra. L'*unio mystica*, l'amore che vincola le sfere celesti e le emanazioni angeliche, nelle cosmologie illuminative di Avicenna, Sohrawardi e Shaikh Ahmad al-Ahsa'i è una rappresentazione del legame di dipendenza, di cavalleria spirituale – la *fotowwat*, che lega la relazione tra il possibile e il necessario, l'Amante e l'Amato. Tale rapporto risale, di limite in limite – *hadd* – nei cieli, fino all'Essere Primo, condizione di tutte le altre categorie. La dialettica metafisica tra il "limite" e il "delimitato", che risuona con medesima nota anche nell'altezza progressiva delle armoniche, ripropone – in termini impiegati però con una superiore valenza mistica –, concezioni gnostiche legate a quella matrice di segno numerologico che già i *Fithaghuriyyin*, i pitagorici, prima ancora della setta islamo-cabalistica dei *Hurufi* e degli *Ikhwan as-Safa*, trascrivevano come azione plasmatrice del *pšraj* e del *pepersmenon*. Il *Dhat al-Mutlaqa*, l'Essere Supremo, vanta sulle categorie una priorità di ordine ontologico e logico insieme. La somiglianza di una certa disciplina ultrametafisica del *Tawhid* – il monismo

² Marcel Schwob si ricorderà di questa frase di Platone nel suo *La machine à parler*, straordinario apologo dell'inferiorità tecnica dell'uomo rispetto alla vera potenza del *lógos* di Dio. Nel racconto di Schwob un inventore costruisce una mostruosa gola meccanica, un apparato fonatorio artificiale dotato di lingua, uola e palato, che produce metalliche frasi demiurgiche senza vita, e le ripete fino all'incepito finale.

– con la metafisica enadologica di Plotino e Proco, dove Dio come Uno è superiore all’essere, è più che evidente. Parimenti evidente è il rifiuto di un’ontologia (*’ilm al-Mokawwanat*) univocistica alla Scoto o Suárez, e di quella tomistico-platonica dell’*analogia entis*. Non ci si accontenta di sostenere, suggestionati forse dall’autoattribuzione di un’eccellenza di essere quale fu quella proferita dal Roveto Ardente, che solo Dio “è” in senso proprio. Egli (*Huwiyyat al-mutlaq wa khalisiyya*) come totalmente Altro, è il *fiat*, il KN, l’imperativo che porta all’essere, principio originatore del “far essere”, dell’esistenziazione: *’ilm al-takwin*. È quella Luce Nera – *nur-e siab* – di Najmoddin Kobra che l’occhio del cuore percepisce al culmine della visio mystica: inintelligibile meta-unitudine che si nasconde e brilla livida come il cadavere di un sole dietro le spalle dell’Essere, essendone la Causa.

A un analogo orizzonte quasi apofatico, di estensione dell’oggetto della coscienza al fuori-essere, era giunto Alexius Meinong. L’atto mentale che porta all’oggetto divino si riempie colorandosi di un contenuto impresentabile. Il dominio di ciò che è oggetto allarga i ranghi dell’“esistenza” per salire di grado fin sulla vetta ideale della “montagna d’oro” della “sussistenza”. Il regno dell’oggetto vanta ampi confini. Ciò equivale a staccare la testa del *Da* dal corpo del *Sein*, a creare – con gran rammarico di Heidegger – un’ontologia non egemonizzata dalla presenza della testa “situazionale”, un’ontologia dunque dell’*acéphale*. La rappresentazione, come condizione della “pensabilità” dell’oggetto, è garante da sola dell’esistenza del suo contenuto. Come già per Anselmo d’Aosta, logica e ontologia coincidono. Lo sforzo programmatico di Meinong di trovare un fondamento di necessità alla *Gegenstandstheorie*, all’oggetto intenzionato dalla coscienza, ha invece portato ad una logica dell’emancipazione dalla referenzialità dell’oggetto, una indifferenza alla verifica dell’esistenza sentita come proprietà delle cose là fuori, che può esserci come non esserci. La presenza del “là fuori”: ecco il punto – il “*Dehors*”. È la potenza del neutro che ci terrorizza, perché siostina a conservarsi anonimo persino quando sembra divorato dal nulla. È il cerchio aperto del Reale, immediato e inattuabile: il Volto di cui parlava Blanchot, che ci appare nell’esperienza limite dell’incontro, *l’il y a* di Lévinas, che mai si estingue nel Cerchio dell’Apparire, e che si offre come un contenuto ineffettuabile per la coscienza e per l’occhio criminale del linguaggio di Orfeo – un linguaggio che, come insegna il mito, uccide con lo sguardo.

Ed è proprio la veglia insonne, ossessiva, quella che tiene spalancati gli occhi del teologo sulla finestra del monismo teistico, del *Tawhid*.

Questo “infinito intrattenimento”, *entretien infini*, che ha tenuto impegnate, da sempre, le speculazioni più ardite del Cristianesimo e dell'Islam, sembra riassumersi bene nel rapporto tra un Oriente islamico, ultimo strenuo difensore della metafisica dell'Uno, e un Occidente metafisicamente stanco, esaurito nella vertigine del Nulla nel quale sempre di più, oggi, anche la Croce di Cristo pare dissolversi. Questo contrasto finale ci riporta alla memoria i versi del poeta Bacchilide, dove Apollo apostrofa Admeto: “Tu sei un semplice mortale e perciò la tua mente deve ospitare due pensieri alla volta”. Apollo nella spiegazione plutarchea è il “Non-molti” – Α-πολλῶν – (*Abadiyya*, τὸ ἔν) che completa la E misteriosa campeggiante sul tempio di Delfi. Apollo rappresenta, cioè, la seduzione dell'Uno che spinge all'ideale (per l'uomo occidentale ormai impossibile) di una totalizzante prospettiva monistica; mentre Admeto, che significa “colui che non si sottomette”, è in un certo qual modo l'“antimusulmano” che alloggia nella Parola plurale. Admeto rappresenta insomma quel linguaggio rispettoso dell'estraneità, quella parola svuotata, esangue, che gira a vuoto in equilibrio sui bordi dell'Altro. Discontinua come la scrittura dell'Occidente, questa voce dell'assenza manda a vuoto la ricerca della Verità (*alètheia*) nascosta nell'Essere di Parmenide; un verbo che si cerca nel moto perpetuo di una Divina Erranza (*aletheiologia*), creando intorno a sé, come un bozzolo, il labirinto della significazione, da cui non c'è via di fuga. Allora, consapevole di questo, la Parola-dell'Essere-in-Fondo-al-Nulla si siede a Terra spossata, e dopo aver contemplato l'accoppiarsi eracliteo del Giorno e della Notte sopra la sua testa, rimane in silenzio a giocare a dadi con l'enigma.