

Dialogar com a incerteza: a palavra oracular e a linguagem na relação analítica

Alberto Panza¹, Roma

RESUMO: A hermenêutica psicanalítica reatualizou e tornou evidente o fenômeno de que precisamos da confrontação com a alteridade não apenas para compreender, mas também para ver alguns aspectos daquela dimensão complexa que resumimos com o termo ‘identidade’. A analogia proposta entre o uso da linguagem na prática adivinhatória-oracular da Antiguidade e na relação analítica, analisa um ponto de vista específico, relativo às possibilidades e aos limites do pensamento-linguagem face às vicissitudes da experiência. Em ambas as situações, o pano de fundo é a instável e flutuante fronteira entre saber e não saber e o elemento ativador do percurso é uma situação de crise, quando se é superado pelo acontecer e experimenta-se dolorosamente a insuficiência dos recursos dos critérios de compreensão aos quais normalmente nos referimos. A dimensão ‘augural’ do diálogo com a incerteza fornece sugestões para enfrentar a paradoxal coexistência de opacidade e superabundância de sentido que habita nossa experiência, de nós mesmos e do mundo.

PALAVRAS-CHAVE: antropologia, adivinhação, respostas oraculares, enigma; enunciados insaturados.

A antropologia nos ensina que, para enfrentar situações problemáticas ou perturbadoras, territórios desconhecidos - ou regiões desconhecidas do

1. Psicólogo psicoterapeuta; Membro fundador do *Istituto Psicoanalitico di Formazione e Ricerca Armando Ferrari* (Roma), foi docente de Psicologia da Arte na Universidade de Roma, *La Sapienza*, docente de Elementos de Psicanálise junto ao Instituto *Aretusa*, Escola de formação em Psicoterapia Psicanalítica e Fenomenológica de Pádua, responsável pelo setor de Psicologia e psicoterapia do Centro Italiano de Medicina Integrada de Roma.

ser - é necessário evadir dos limites consuetudinários e confiar num espírito-guia; mas o espírito-guia é sempre ‘exógeno’, provém de um lugar da diversidade: forças invisíveis que organizam os fenômenos do mundo natural, entidades divinas ou demoníacas, o espírito de um defunto, em todo caso entidades providas de um ‘alheio’ em relação ao contexto da quotidianidade e de outra cena, em relação àquela organizada pelo pensamento argumentativo.

O recurso a rituais que permitiriam o acesso a essa alteridade extra-humana tem extensão planetária e articula-se numa variedade de práticas distintas, algumas das quais extremamente sugestivas, de extraordinário interesse histórico, cultural e antropológico. Essas práticas resumem-se, em italiano como em português, no conceito de adivinhação, *divinazione* em italiano, do verbo em latim *divinare*, que por sua vez deriva do adjetivo *divinus*, próprio da divindade. Em grego, era usado o termo ‘mântica’; *mantiké* deriva da raiz indo-europeia MAN/MEN, de onde provém ‘mente’, mas também ‘mania’, segundo uma concepção com base na qual inspiração e loucura tinham uma origem comum ultra-humana².

Seria temerário tentar reconduzir esses rituais a um único esquema ou a uma única definição, visto que se sobrepõem, nos mesmos contextos e nas mesmas épocas, práticas distintas, assim como coexistem as formas mais ingênuas e supersticiosas com aquelas mais complexas e refinadas. Henry Vidal (1921) afirmava, no começo da década de 1920 que, para enfrentar adequadamente o tema da adivinhação, inclusive limitando-se à Antiguidade Clássica, seria necessário que um monge beneditino se dedicasse exclusivamente a isso, e, complementava, um beneditino louco. Desde então, na presumível ausência de um recurso desse tipo, a situação não mudou muito e parece árduo procurar resumir numa definição

2. Platão utiliza o termo *mania*, derivante de *mainomai*, que, na sua forma passiva, equivale a ‘sou pensado’. Esta mutação de ajuste, de postura é definida *enthousiasmôs* (que deriva de *en-theôs*, ter um deus dentro de si) e designava profetas e profetizas tomados pela mania mântica (*Fedro*, 244b), o amante tomado pela mania erótica (*Simposio*, 179) e o poeta-rapsodo, possuído pelas Musas, tomado pela mania poética (*Ione*, 534b), todas formas de ‘inspiração’ independentes do sentido comum da lógica conceitual. É curioso o fato de que até o pai da dialética e do racionalismo ocidental descreva a adivinhação como “uma forma de mania concedida como uma dádiva divina, através da qual nos são concedidos os dons maiores” (*Fedro*, 244a).

unívoca qual teria sido a atitude diante da adivinhação, já que poderíamos encontrar fontes aptas a sustentar qualquer tese. Nos estudos históricos sobre práticas adivinhatórias (R. Bouché-Leclercq, 1879-1882; J.P. Vernant, 1974; P. Vandenberg, 1979; R. Bloch, 1984) tradicionalmente distinguia-se uma adivinhação inspirada, em que a entidade sobre-humana expressa-se diretamente (como no profetismo hebraico ou nos santuários dos oráculos da Antiguidade Clássica) de uma adivinhação dedutiva, que se expressa através de sinais que requerem uma interpretação, mediante numerosas técnicas: a observação do voo das aves (*auspicium*), a disposição das vísceras dos animais sacrificados (*aruspicina*), peculiares fenômenos meteorológicos, o curso dos astros, fatos prodigiosos ou não usuais, combinações ‘casuais’ que a sorte determina. Nos testemunhos que chegaram até nós, na verdade encontramos todas as possíveis combinações destes eventos. Um caso emblemático, desse ponto de vista, é o da oniromancia, que incluía todas as características da adivinhação inspirada e daquela dedutiva³.

A propósito do ‘salto epistêmico’ produzido pelos recursos às práticas adivinhatórias, vale lembrar as extraordinárias páginas daquele que foi o maior antropólogo italiano, Ernesto De Martino, acerca da função fundamental da reativação do pensamento mágico nos momentos de possível “Crise da Presença” (De Martino, 1948, 1958, 1959). O pensamento mágico é um grande recurso da psique infantil, sem o qual não seria possível tolerar as infinitas contradições do mundo dos adultos. A partir da adolescência redimensiona-se, mas sem desaparecer totalmente, podendo reativar-se poderosamente nas situações de alheamento, quando a sensação natural de vulnerabilidade ou precariedade aumenta até determinar uma condição de alarme dificilmente gerenciável com base nas coordenadas habituais que orientam nossas ações.

Para designar o oficiante das práticas divinatórias, a cultura latina

3. Opinião comum das fontes antigas é que a interpretação dos sonhos fosse a mais remota forma de adivinhação (Plutarco, *Septem sapientium convivium*, 15). Esta convicção sobre a primazia da oniromancia é compartilhada também pelos autores modernos, como Auguste Bouché-Leclercq, que a considera como a síntese de todas as práticas adivinhatórias. A interpretação dos sonhos não constituía um problema hermenêutico por si só, já que se trata de um caso peculiar de um conjunto de práticas mais amplo.

servia-se do termo *augur* (de onde *augurium* e *inaugurare*) que por sua vez deriva do verbo *augeo* (acrescer) e indica, portanto, a possibilidade de incrementar, através do recurso a ‘outro’ saber, os normais critérios de avaliação ou decisão.

O primeiro equívoco que se deve desfazer é que a adivinhação servisse para prever o futuro: isso acontecia somente nas formas mais ingênuas e populares, como aquelas satirizadas por Cícero, membro do colégio dos áugures e áugure ele mesmo, em seu famoso tratado *De Divinatione* (44 a.C.). A resposta esperada pelo oráculo dizia respeito, mais precisamente, à oportunidade ou à não oportunidade de atuar uma determinada ação, em relação à situação do momento presente. Trata-se, em todo o caso, de tornar dizível (e, portanto, traduzir em pensável) um estado de coisas, uma atitude que não é imediatamente compreensível ou gerenciável por quem a experimenta, mas que, de alguma forma, é ou pode ser condicionante. Estas práticas rituais nascem do pressuposto que a ordem das coisas não é estabelecida em via definitiva, nem é sempre igual, mas muda a cada momento por conta de combinações peculiares, que somente em parte podem ser compreendidas⁴.

Entre as infinitas sugestões de reflexão geradas por uma prática que perpassa toda a história da humanidade⁵, aqui daremos maior atenção a um ponto de vista peculiar, relativo às possibilidades e aos limites do pensamento-linguagem, diante das vivências da experiência, inclusive as possibilidades de mal-entendido ou de engano. Assim, observaremos principalmente as modalidades de consulta próprias dos santuários oraculares da Antiguidade Clássica, que aconteciam segundo a fórmula de pergunta-resposta. De certa forma, a entidade transcendente da fonte oracular era,

4. Deste ponto de vista, é emblemática a técnica do *I-Ching* chinês, que remonta ao século C a.C., mas que é praticada ainda hoje. O texto que descreve esta prática oracular, baseada nas possíveis condições de linhas contínuas (*yang*) e linhas partidas (*yin*), intitula-se, justamente, *O livro das mutações*, e conheceu uma ampla difusão no Ocidente após a primeira tradução integral do sinólogo Richard Wilhelm, publicada em 1924 com o prefácio de Carl Gustav Jung.

5. Em seu estudo clássico *Divination et rationalité*, Jean-Pierre Vernant (1974) afirmava que a adivinhação, justamente por sua distribuição universal em culturas e épocas, “é a coisa melhor compartilhada ao mundo”.

como teria dito Jacques Lacan, um *sujet supposé savoir*⁶, portanto, uma fonte capaz de coadjuvar quem estava numa situação de atormentada e atormentadora incerteza: mas o problema hermenêutico fundamental, comum a todas as formas de adivinhação, diz respeito justamente ao tipo de diálogo que se pode estabelecer com a entidade transcendente. Os que recorriam ao saber do oráculo podiam ser sujeitos individuais, por problemas pessoais ou privados, ou coletividades inteiras, em caso de crises maiores (epidemias, guerras, conflitos sociais)⁷. As perguntas deviam ser formuladas pelo consultante, verbalmente ou escritas. Muitas dessas interações chegaram até nós graças às tábuas ou lâminas sobre as quais eram gravadas as perguntas formuladas ao deus (e às vezes também as respostas), e que eram conservadas nos arquivos dos santuários⁸. As perguntas podiam ser muito precisas e detalhadas, mas não era o mesmo para as respostas. No templo oracular de Zeus em Dodona do Epiro, um dos mais consultados do mundo antigo, a resposta de Zeus era dada pelo farfalhar da copa do carvalho consagrada ao deus, que se encontrava no recinto do templo. Uma tabua de chumbo encontrada nas escavações traz o quesito formulado por um postulante no século II a.C., um certo Lysamias:

“Lysamias pergunta a Zeus se a criança que Annyla traz em seu ventre é seu filho ou não”.

Não sabemos qual foi a resposta de Zeus, tampouco se o farfalhar da árvore, mais ou menos oportunamente interpretado pelos oficiantes do templo, tenha apaziguado ou não a ansiedade do consultante. Mas, mesmo

6. Em um famoso responso do oráculo de Delfos, narrado por Heródoto, havia uma referência autorreflexiva ao próprio saber oracular, que ia além das possibilidades de conhecimento humano: “Conheço o número dos grãos de areia e a medida do mar; compreendo a língua do mudo, ouço a voz do que não fala” (Heródoto, *Histórias*, I,47).

7. Como narra o poeta romano Marco Aneu Lucano, ele também membro do conselho dos águers, durante a sangrenta guerra civil entre César e Pompeu (49-45 a.C.), o procônsul Ápio Cláudio foi até Delfos para tentar obter, inclusive com a força se fosse necessário, um responso imediato da Pítia, a sacerdotisa através da qual vaticinava o deus Apolo, para interrogá-la “sobre o destino deste mundo enlouquecido”, embora esta tentativa de adivinhação forçada não produzisse nenhum resultado, levando em conta a não ritualidade da consulta (Vandenberg, 1979).

8. Estes documentos deram origem a um gênero literário específico, a coletânea de oráculos, bastante difundidos nos tempos antigos e dos quais traíam inspiração autores como Heródoto, Pausânias ou Plutarco, que transmitiram as consultas oraculares referidas a personagens ou eventos históricos.

quando a resposta da divindade oracular era expressa em forma verbal, mediante sacerdotes ou sacerdotisas, como no caso da Pítia em Delfos ou da Sibila de Cumas, o significado da resposta não era claro, tampouco imediatamente compreensível. Assim, a Sibila de Cumas, que vaticinava num estado de transe, espontâneo ou induzido, na descrição que dela oferece Virgílio (*Eneida*, VI, verso 103 na tradução de Manuel Odorico Mendes) “*Muge na gruta, o vero embrulha em trevas*”¹. Quando os quesitos formulados ao oráculo eram ‘oficiais’, as respostas eram redigidas por escrito, mas, todavia, continuavam enigmáticas: sempre segundo a descrição de Virgílio, a Sibila escrevia suas respostas sobre folhas de palmeira que, entretanto, eram confundidas e remexidas pelo vento, quando as “cem bocas” do espaçoso antro de Cumas se abriam”². No mais famoso e venerado entre os santuários oraculares da Antiguidade, o templo de Apolo em Delfos, as respostas da Pítia eram redigidas em elegantes hexâmetros e, assim, compartilhavam estrutura métrica e denominação (*epos*) dos procedimentos da poesia épica. Porém, também neste caso, um elevado grau de ambiguidade das respostas dava à palavra oracular um significativo grau de alteridade em relação às fórmulas da linguagem comum, a ponto que não raramente o oráculo permanecia incompreensível aos consultantes, quer que fossem sujeitos individuais, quer embaixadores de inteiras cidades. Heródoto transmitiu vários exemplos de como a difícil compreensão das respostas pudesse determinar a ruína de personagens históricos, como Creso (Histórias, I, 55), ou de inteiras coletividades, como no caso dos habitantes de Sifnos, a mais rica ilha das Cíclades (Histórias, III, 57).

Os postulantes e os exegetas das mensagens oraculares deviam se defrontar com o mesmo problema que, possivelmente, Freud enfrentou quando decidiu pôr em discussão o preconceito da insensatez e da irrelevância das configurações oníricas. Se as mensagens são significativas, por que não são compreensíveis? Como se sabe, Freud recorreu à solução

1. No santuário oracular de Cumas sobrepunham-se o culto solar (Apolo), aquele noturno (Hécate) e aquele necromântico (oráculo dos defuntos).

2. A descrição de Virgílio é retomada por Dante Alighieri, no Paraíso, XXXIII, 64-66: “Assim ao sol a neve se aniquila, Assim na leve folha, entregue ao vento, Se dispersava o oráculo da Sibila”.

- ou à escamotagem - da censura: os sonhos são potencialmente claros e consequenciais, mas seu entrelaçamento de conexões é alterado pela ação da censura, um pouco como as mensagens da Sibila, escritos nas folhas e sucessivamente embaralhados pela ação do vento. Muito se discutiu sobre o caráter enigmático (de *ainissomai*, que significa ‘falo às escondidas’) das respostas: talvez, a melhor descrição da palavra oracular seja aquela contida no fragmento 93 de Heráclito acerca do oráculo de Delfos: “*O deus cujo oráculo está em Delfos não diz, não oculta, mas alude*” (*oude leghei, oude kryptei, allà semainei*).

Este extraordinário passo parece referir-se ao caráter insaturado que a palavra oracular compartilhava com a palavra poética; diversamente da linguagem declarativa e explícita, definida pelo par de formas verbais *leghei/kryptei* (afirma/nega), a linguagem do deus é indireta e não imediatamente decodificável. O deus, segundo Heráclito, não concede ao homem uma revelação completa, mas tampouco, por outro lado, o exclui totalmente do conhecimento: fornece-lhe, aliás, indícios sobre os quais o homem deverá trabalhar para alcançar a compreensão, sem, porém, dar-lhe qualquer garantia ou indicação sobre o caminho a ser seguido (Manetti, 2013).

Valha, entre todos, um exemplo: segundo a narração de Heródoto (*Histórias*, (VII,143), em 480 a.C. os atenienses estavam sob a ameaça do exército persiano de Xerxes, que avançava após ter derrotado a resistência dos espartanos no passo das Termópilas. Em uma situação de grande perigo e desnorteamento, os atenienses enviaram uma delegação ao oráculo de Delfos, que deu esta resposta, como sempre enigmática: Atenas teria sido salva por uma muralha de madeira. O certo não é perguntar-se o que o oráculo queria dizer, mas quantas coisas poderiam indicar sua resposta e, entre estas, a escolha não depende da palavra da divindade oracular, mas daquela do consultante. Como se sabe, foi Temístocles que assumiu a responsabilidade (do latim *responsus habilis*) de interpretar o oráculo como se indicasse a possibilidade de proteger Atenas com navios (uma muralha de madeira) e assim tentar um arriscadíssimo ataque à enorme frota de

Xerxes³.

Aqui temos que observar uma coisa: os oráculos, como os sonhos, parecem adquirir significado somente depois de terem sido interpretados. A tal respeito, poderíamos citar a história dos vinte e quatro intérpretes dos sonhos de Jerusalém, contida no denominado *Talmude Babilônico*, um dos principais textos sagrados do hebraísmo, redigido entre os séculos III e IV d.C., nas academias rabínicas da Mesopotâmia⁴. O primeiro dos tratados talmúdicos, denominado *Berakhòt* (Bênçãos), contém um autêntico livro dos sonhos, ao qual se referiram centenas de oniromantes hebraicos, e dele faz parte a história dos intérpretes de Jerusalém:

“Havia em Jerusalém vinte e quatro intérpretes de sonhos. Certa vez, fiz um sonho e fui ter com cada um deles, e cada um deu a sua própria explicação, e, para mim, todas as explicações realizaram-se, confirmando o dizer segundo o qual Todos os sonhos seguem a boca”.

Neste trecho é contida uma intuição importante, que Freud levou em conta só parcialmente, e que sucessivamente ganhou mais espaço: a ideia de que o sonho não tenha um significado fixo e predeterminado a ser reconstruído, mas que aja como uma espécie de estímulo ativador de novas possíveis configurações. Isso vale, em geral, para a prática da adivinhação na Antiguidade, da qual a interpretação dos sonhos era parte integrante. Os textos oraculares são, na verdade, pré-textos: como no caso da resposta délfica que citamos, é justamente a formulação enigmática que obriga o intérprete a ativar-se: portanto, os oráculos, os sonhos e as demais práticas adivinhatórias serviam não para predizer o futuro, mas para fazer emergir as disposições latentes no consultante, num momento de dificuldade ou crise, tanto pessoal quanto coletiva. Parafraseando Armando Ferrari (1983), poderíamos falar de uma “constante dinâmica” da relação oracular, que podia favorecer o “ir em direção a si mesmo” do consultante. Afinal, *Gnôthi*

3. A esta interpretação seguiu a batalha de Salamina, uma das maiores batalhas navais da história, em que a vitória dos atenienses marcou a sobrevivência da cultura helênica e o fim da expansão do império Aquemênida.

4. A propósito do dialogar com a incerteza, o Talmude, mesmo sendo um texto sagrado, nada tem de dogmático: nenhum enunciado é considerado definitivo, cada ideia, cada afirmação nele contida é susceptível de ulterior discussão.

sautòn (Conhece-te a ti mesmo) era a escrita que se encontrava no pórtico do templo de Apolo em Delfos, mas era um tipo de conhecimento inferencial e intuitivo, distinto daquele racional, didático-explicativo. Poderíamos também dizer, numa linguagem que nos é familiar, que o recurso às práticas rituais e adivinhatórias constituísse uma espécie de mutação de vértice da perspectiva, induzido pela palavra oracular que não operava como uma interpretação decodificadora, mas como uma ‘proposição’, um (possível) pensamento em busca de um pensador.

Podemos, então, delinear da melhor forma a possibilidade de instituir uma analogia entre palavra oracular e palavra analítica: neste sentido, poderíamos cotejar o fragmento 93 de Heráclito a quanto escreveu Thomas Ogden (2005, 1): que a palavra analítica, como a poética - e a oracular - baseia-se no poder da linguagem de “sugerir aquilo que não pode dizer”. Em ambos os casos, o elemento ativador do percurso é uma situação de crise, quando o acontecer nos ultrapassa e experimentamos dolorosamente a insuficiência dos recursos do pensamento-linguagem habitual, quando os interrogativos que se repropõem ciclicamente em nossa vida são incômodos companheiros de viagem que, como a Esfinge, colocam-se como obstáculos, atravancando nosso caminho. Sempre Ogden (2005, 29) afirma que:

“O objetivo do analista não é atuar as disposições de um conjunto de regras analíticas (que são codificadas, amiúde, pela escola psicanalítica à qual ‘pertence’), mas ocupar-se analiticamente do dilema humano do paciente”.

E do próprio, poderíamos acrescentar, já que todos os principais nós da existência são difíceis ou conflituais. O problema, então, não é explicar a presença de uma desarmonia ou de um conflito, mas, tentar entrar em relação com modalidades e formas que o conflito assume, chegando às vezes a saturar o inteiro sistema psicofísico de um indivíduo.

O pano de fundo do diálogo oracular, como aquele da relação analítica, é sempre a fronteira instável e flutuante entre saber e não saber. Edgar Morin (1990), o autor que deu a contribuição filosófica mais relevante à

epistemologia da complexidade, escreveu:

“Aprendemos apenas pela incerteza, isso me parece ser o fundamento de nosso proceder diário”. O que é certo não pode, por definição, ser fonte de conhecimento (...). Conhecer e pensar não significa chegar a uma verdade absolutamente certa, mas é dialogar com a incerteza”⁵.

A dimensão ‘augural’ do diálogo com a incerteza fornece sugestões para enfrentar a paradoxal coexistência de opacidade e superabundância de sentido que habita nossa experiência, de nós mesmos e do mundo. Mas não é necessário ir até Delfos para ouvi-la; o oráculo fala de dentro de nosso próprio dizer e sugere (como num caleidoscópio que gira) diversas possíveis combinações dos mesmos elementos, o que permite subtrair a palavra da tirania do ponto de vista único, que tem exigências de clarificação e, na verdade, é uma simplificação que nos afasta da complexidade do acontecer.

O diálogo com a fonte oracular, como o diálogo analítico, não consiste tanto na reprodução de um processo semiótico dos dados de fato preexistentes, quanto na produção, mediante o processo, das possibilidades de sentido, com base no princípio de que o significado não é algo que se ‘prende’, mas algo que se ‘atribui’. A hermenêutica psicanalítica reatualizou e tornou evidente o fenômeno segundo o qual nós precisamos da confrontação com a alteridade não apenas para compreender, mas até mesmo só para ver alguns aspectos daquela dimensão complexa que resumimos com o termo ‘identidade’. Toda vez que entramos em relação com a incerteza, deveríamos sair dela diferentes de como entramos, enriquecidos pelas perguntas que a incerteza despertou em nós. Tanto no diálogo oracular quanto no analítico, trata-se de interrogar a si mesmos a partir da palavra de outro, e desenvolver os êxitos desta interrogação para evidenciar novos nexos e novas possibilidades de sentido, mas em ambos os casos acabamos por mensurar-nos com os aspectos enigmáticos da existência,

5. A ideia de aprender a dialogar com a incerteza retorna também em uma das mais famosas proposições de Bion, designada com a expressão *Negative capability*, como consta em uma correspondência de John Keats de 21 de dezembro de 1817.

com o dificilmente pensável⁶. Neste espaço, que não pode ser preenchido, entre pensável e impensável, ganham forma todos nossos dilemas e todas nossas desarmonias. Ao mesmo tempo, porém, esta fenda abre o caminho para aquilo que poeticamente Armando Ferrari (1998) denominou o alvo-recer do pensamento, do qual nascem sempre novas figurações e novas analogias, para dizer o que é só parcialmente dizível.

Podemos concluir aqui o percurso, lembrando que, nas práticas adivinhatórias e oraculares, era implícita uma ideia que a epistemologia da complexidade trouxe novamente à tona: que qualquer fenômeno está imerso num entrelaçamento de relações que, por grande parte, nos escapa, um substrato de indeterminação constante da qual nada podemos extrair senão provisórias ilhas de determinação. Retomar contato com aquela camada de indeterminação da qual qualquer determinação provém é um dos temas recorrentes no pensamento de Emilio Garroni (1992), o principal ‘oráculo’ filosófico ao qual se dirigia Armando Ferrari, não para obter respostas, mas para melhor compreender suas próprias perguntas:

“Provavelmente, a nossa “boa saúde psíquica” - se é que algo assim existe - é confiada não à força unilateral do idêntico (das racionalizações ideológicas) mas às astúcias do diverso (ao sentido um-duplo que nos possibilita também as racionalizações), sempre novamente reconquistado como o idêntico do diverso. Está na compreensão e não na explicação. (...). Assim, compreender não significa querer saber sempre mais, com aumento das racionalizações no sentido do idêntico, mas, pelo contrário, evitar querer saber ilusoriamente demasiadamente mais”.

Na palavra oracular, como naquela psicanalítica, os enunciados são inevitavelmente aproximativos, mas temos que entender ‘aproximação’ não no sentido de superficialidade ou imprecisão, e sim no sentido etimológico de avizinhamento: aproximar-se quer dizer tender a algo sem nunca o alcançar, sugerir aquilo que não se pode dizer. Deste ponto de vista, o

6. Em *Catastrophic change* Bion (1966) escrevia: “Em todo consultório de analista deveriam estar duas pessoas bastante assustadas: o paciente e o psicanalista. Se não estiverem assustados, a pergunta é: por que essas duas pessoas se dão ao trabalho de encontrar-se para descobrir aquilo que já sabem?” (tradução livre).

diálogo manifesta suas possibilidades quando é aventura hermenêutica, abertura para o inesperado, disponibilidade a aprender das incertezas da vida, e não de uma teoria ou de uma doutrina.

A DIALOGUE WITH UNCERTAINTY: THE ORACULAR WORD AND LANGUAGE IN THE ANALYTIC RELATIONSHIP

ABSTRACT: Psychoanalytic hermeneutics has re-actualised and made evident the phenomenon that we need the confrontation with otherness not only to understand, but also just to see some aspects of that complex dimension that we summarise with the term of identity. The analogy proposed between the use of language in the divinatory-oracular practice of antiquity and in the analytical relationship concerns a particular point of view, regarding the possibilities and limits of thought-language in the face of the vicissitudes of experience. In both situations the background is the unstable and fluctuating borderline between knowing and not knowing and the activating element of the path is a crisis situation, when we are overtaken by the happening and we painfully experience the insufficiency of the resources of the criteria of understanding we usually refer to. The ‘augural’ dimension of the dialogue with uncertainty provides suggestions for dealing with the paradoxical coexistence of opacity and superabundance of meaning that inhabits our experience of ourselves and the world.

KEYWORDS: anthropology, divination, oracular answers, enigma, unsaturated statements.

DIALOGAR CON LA INCERTIDUMBRE: LA PALABRA ORACULAR Y EL LENGUAJE EN LA RELACIÓN ANALÍTICA

RESUMEN: La hermenéutica psicoanalítica ha reactualizado y puesto de manifiesto el fenómeno de que necesitamos la confrontación con la alteridad no sólo para comprender, sino también para ver algunos aspectos de esa compleja dimensión que resumimos con el término de identidad. La analogía que se propone entre el uso del lenguaje en la práctica adivinatoria-oracular de la antigüedad y en la relación analítica, se centra en un punto de vista particular, relativo a las posibilidades y límites del pensamiento-lenguaje frente a las vicisitudes de la experiencia. En ambas situaciones el trasfondo es la frontera inestable y fluctuante entre el saber y el no saber y el elemento activador del camino es una situación de crisis, cuando nos sobrepasa el acontecer y experimentamos dolorosamente la insuficiencia de los recursos de los criterios de comprensión a los que solemos referirnos. La dimensión “augural” del diálogo con la incertidumbre ofrece sugerencias para abordar la paradójica coexistencia de opacidad y superabundancia de sentido que habita en nuestra experiencia de nosotros mismos y del mundo.

PALABRAS CLAVE: antropología, adivinación, respuestas oraculares, enigma, enunciados insaturados.

REFERÊNCIAS

- Bion W. (1966). *Il cambiamento catastrofico*. Torino : Loescher, 1981.
- Bloch R. (1984). *La divination dans l'antiquité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bouché-Leclercq A. (1879-1882). *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 vol. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2003.
- De Martino E. (1948). *Il mondo magico* (1948), Torino: Einaudi.
- De Martino E. (1958). *Morte e pianto rituale nel mondo antico*. Torino: Einaudi (n.e., 2021)
- De Martino E. (1959). *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli (n.e., 2002)
- Ferrari A. B. (1983). *La relazione analitica: Sistema o processo?*, in “Rivista di psicoanalisi”, 29, 4, pp.476-496.
- Ferrari A.B. (1992). *L'eclissi del corpo. Una ipotesi psicoanalitica*. Roma: Borla.
- Ferrari A.B. (1998). *L'alba del pensiero. Dal teatro edipico ai registri di linguaggio (Do teatro edipico aos registros de linguagem)*. Roma: Borla.
- Garroni E. (1992). *Che cosa si prova ad essere un Homo Sapiens*, in Ferrari A.B. (1992), pp. 7-16.
- Manetti G. (2013). *In principio era il segno. Momenti di storia della semiotica nell'antichità classica*. Milano: Bompiani.
- Morin E. (1990). *Introduzione al pensiero complesso*. Milano: Sperling & Kupfer, 1993.
- Ogden T. (2005). *L'arte della psicoanalisi*. Milano: Raffaello Cortina, 2008.
- Vernant J.P. (1974). *Divinazione e razionalità*. Torino: Einaudi, 1982.
- Vandenberg P. (1979). *Oracoli*. Milano: Longanesi, 1982.
- Vidal H. (1921). *La clef des songes, ou les cinq livres de l'interpretation des songes, rêves et visions*. Paris: Éditions de la sirène.

alberto.panza@mac.com