

A Ordem do Discurso

Michel Foucault

(L'Ordre du discours, Leçon inaugurale ao Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Éditions Gallimard, Paris, 1971.)

Tradução de Edmundo Cordeiro com a ajuda para a parte inicial do António Bento

No discurso que hoje eu devo fazer, e nos que aqui terei de fazer, durante anos talvez, gostaria de neles poder entrar sem se dar por isso. Em vez de tomar a palavra, gostaria de estar à sua mercê e de ser levado muito para lá de todo o começo possível. Preferiria dar-me conta de que, no momento de falar, uma voz sem nome me precedia desde há muito: bastar-me-ia assim deixá-la ir, prosseguir a frase, alojar-me, sem que ninguém se apercebesse, nos seus interstícios, como se ela me tivesse acenado, ao manter-se, um instante, em suspenso. Assim não haveria começo; e em vez de ser aquele de onde o discurso sai, estaria antes no acaso do seu curso, uma pequena lacuna, o ponto do seu possível desaparecimento.

Preferiria que atrás de mim houvesse (tendo há muito tomado a palavra, dizendo antecipadamente tudo o que eu vou dizer) uma voz que falasse assim: "Devo continuar. Eu não posso continuar. Devo continuar. Devo dizer palavras enquanto as houver. Devo dizê-las até que elas me encontrem. Até elas me dizerem — estranha dor, estranha falta. Devo continuar. Talvez isso já tenha acontecido. Talvez já me tenham dito. Talvez já me tenham levado até ao limiar da minha história, até à porta que se abre para a minha história. Espantar-me-ia que ela se abrisse."

Há em muitos, julgo, um desejo semelhante de não ter de começar, um desejo semelhante de se encontrar, de imediato, do outro lado do discurso, sem ter de ver do lado de quem está de fora aquilo que ele pode ter de singular, de temível, de maléfico mesmo. A este querer tão comum a instituição responde de maneira irónica, porque faz com que os começos sejam solenes, porque os acolhe num rodeio de atenção e silêncio, e lhes impõe, para que se vejam à distância, formas ritualizadas.

O desejo diz: "Eu, eu não queria ser obrigado a entrar nessa ordem incerta do discurso; não queria ter nada que ver com ele naquilo que tem de peremptório e de decisivo; queria que ele estivesse muito próximo de mim como uma transparência calma, profunda, indefinidamente aberta, e que os outros respondessem à minha expectativa, e que as verdades, uma de cada vez, se erguessem; bastaria apenas deixar-me levar, nele e por ele, como um barco à deriva, feliz." E a instituição responde: "Tu não deves ter receio em começar; estamos aqui para te fazer ver que o discurso está na ordem das leis; que sempre vigiámos o seu aparecimento; que lhe concedemos um lugar, que o honra, mas que o desarma; e se ele tem algum poder, é de nós, e de nós apenas, que o recebe."

Mas talvez esta instituição e este desejo não sejam mais do que duas réplicas a uma mesma inquietação: inquietação face àquilo que o discurso é na sua realidade material de coisa pronunciada ou escrita; inquietação face a essa existência transitória destinada sem dúvida a apagar-se, mas segundo uma duração que não nos pertence; inquietação por sentir nessa actividade, quotidiana e banal porém, poderes e perigos que sequer adivinhamos; inquietação por suspeitarmos das lutas, das vitórias, das feridas, das dominações, das servidões que atravessam tantas palavras em cujo uso há muito se reduziram as suas rugosidades.

Mas o que há assim de tão perigoso por as pessoas falarem, qual o perigo dos discursos se multiplicarem indefinidamente? Onde é que está o perigo?

*

É esta a hipótese que eu queria apresentar, esta tarde, para situar o lugar — ou talvez a antecâmara — do trabalho que faço: suponho que em toda a sociedade a produção do discurso é simultaneamente controlada, seleccionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos que têm por papel exorcizar-lhe os poderes e os perigos, refrear-lhe o acontecimento aleatório, disfarçar a sua pesada, temível materialidade.

É claro que sabemos, numa sociedade como a nossa, da existência de procedimentos de *exclusão*. O mais evidente, o mais familiar também, é o *interdito*. Temos consciência de que não temos o direito de dizer o que nos apetece, que não podemos falar de tudo em qualquer circunstância, que quem quer que seja, finalmente, não pode falar do que quer que seja. Tabu do objecto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: jogo de três tipos de interditos que se cruzam, que se reforçam ou que se compensam, formando uma grelha complexa que está sempre a modificar-se. Basta-me referir que, nos dias que correm, as regiões onde a grelha mais se aperta, onde os quadrados negros se multiplicam, são as regiões da sexualidade e as da política: longe de ser um elemento transparente ou neutro no qual a sexualidade se desarma e a política se pacifica, é como se o discurso fosse um dos lugares onde estas regiões exercem, de maneira privilegiada, algumas dos seus mais temíveis poderes. O discurso, aparentemente, pode até nem ser nada de por aí além, mas no entanto, os interditos que o atingem, revelam, cedo, de imediato, o seu vínculo ao desejo e o poder. E com isso não há com que admirarmo-nos: uma vez que o discurso — a psicanálise mostrou-o —, não é simplesmente o que manifesta (ou esconde) o desejo; é também aquilo que é objecto do desejo; e porque — e isso a história desde sempre o ensinou — o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas é aquilo pelo qual e com o qual se luta, é o próprio poder de que procuramos assenhorear-nos.

Há na nossa sociedade outro princípio de exclusão: não já um interdito, mas uma partilha e uma rejeição. Penso na oposição da razão e da loucura (*folie*). Desde os arcanos da Idade Média que o louco é aquele cujo discurso não pode transmitir-se como o dos outros: ou a sua palavra nada vale e não existe, não possuindo nem verdade nem importância, não podendo testemunhar em matéria de justiça, não podendo autenticar um acto ou um contrato, não podendo sequer, no sacrifício da missa, permitir a transubstanciação e fazer do pão um corpo; ou, como reverso de tudo isto, e por oposição a outra palavra

qualquer, são-lhe atribuídos estranhos poderes: o de dizer uma verdade oculta, o de anunciar o futuro, o de ver, com toda a credulidade, aquilo que a sagacidade dos outros não consegue atingir. É curioso reparar que na Europa, durante séculos, a palavra do louco, ou não era ouvida, ou então, se o era, era ouvida como uma palavra verdadeira. Ou caía no nada — rejeitada de imediato logo que proferida; ou adivinhava-se nela uma razão crédula ou subtil, uma razão mais razoável do que a razão das pessoas razoáveis. De qualquer modo, excluída ou secretamente investida pela razão, em sentido estrito, ela não existia. Era por intermédio das suas palavras que se reconhecia a loucura do louco; essas palavras eram o lugar onde se exercia a partilha; mas nunca eram retidas ou escutadas. A nunca um médico ocorrera, antes do final do século XVIII, saber o que era dito (como era dito, por que é que era dito isso que era dito) nessa palavra que, não obstante, marcava a diferença. Todo esse imenso discurso do louco recaía no ruído; e se se lhe dava a palavra era de modo simbólico, no teatro, onde se apresentava desarmado e reconciliado, já que aí representava a verdade mascarada.

Dir-me-ão que hoje tudo isto já acabou ou que está em vias de acabar; que a palavra do louco já não está do outro lado da partilha; que já tem uma existência e uma validez; que, pelo contrário, nos coloca de sobreaviso; que procuramos nela um sentido, o esboço ou as ruínas de uma obra; e que somos capazes de a surpreender, à palavra do louco, naquilo que nós próprios articulamos, nessa minúscula fenda por onde aquilo que dizemos nos escapa. Mas uma tamanha atenção não prova que a antiga partilha não se exerça ainda; basta pensar em toda a armadura de saber por intermédio da qual nós deciframos essas palavras; basta pensar na rede de instituições que permite a qualquer um — médico, psicanalista — escutar essa palavra, e que permite simultaneamente ao paciente trazer, ou desesperadamente reter, as suas próprias palavras; basta pensar em tudo isso para suspeitar que a partilha, longe de se ter apagado, se exerce de outra maneira, através de linhas diferentes, por intermédio de novas instituições e com efeitos que não são já os mesmos. E mesmo quando o próprio papel do médico é apenas o de escutar com atenção uma palavra, por fim, livre, é sempre a partir da manutenção da cesura que se exerce a escuta. Escuta de um discurso que é investido pelo desejo, e que se julga a si mesmo — pela sua maior exaltação ou maior angústia — possuído de terríveis poderes. Se para curar os monstros é necessário o silêncio da razão, basta que ele se mantenha alerta e a partilha permanece.

Talvez seja arriscado considerar a oposição do verdadeiro e do falso como um terceiro sistema de exclusão, a par daqueles de que acabo de falar. Como é que se pode razoavelmente comparar o constrangimento da verdade com as partilhas referidas, partilhas que à partida são arbitrárias, ou que, quando muito, se organizam em torno de contingências históricas; que não são apenas modificáveis, mas estão em perpétuo deslocamento; que são sustentadas por todo um sistema de instituições que as impõem e as reconduzem; que, ao fim e ao cabo, não se exercem sem constrangimento, ou pelo menos sem um pouco de violência.

É claro que, colocando-nos, no interior de um discurso, ao nível de uma proposição, a partilha entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta. Mas, numa outra escala, se nos pusermos a questão de saber, no interior dos nossos discursos, qual foi, qual é, constantemente, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos da nossa história, ou, na sua forma muito geral, qual o tipo de partilha que rege a nossa vontade de saber, então talvez vejamos desenhar-se qualquer coisa como um sistema de exclusão (sistema histórico, modificável, institucionalmente

constrangedor).

Partilha historicamente constituída, por certo. Pois, ainda nos poetas gregos do século VI, o discurso verdadeiro — no sentido forte e valorizado da palavra —, o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, ao qual era necessário submeter-se, porque reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e segundo o ritual requerido; era o discurso que dizia a justiça e atribuía a cada um a sua parte; era o discurso que, profetizando o futuro, não apenas anunciava o que haveria de passar-se, mas contribuía para a sua realização, obtinha a adesão dos homens e desse modo se entretecia com o destino. Ora, um século mais tarde, a maior das verdades já não estava naquilo que o discurso *era* ou naquilo que *fazia*, mas sim naquilo que o discurso *dizia*: chegou porém o dia em que a verdade se deslocou do acto ritualizado de enunciação, eficaz e justo, para o próprio enunciado: para o seu sentido, a sua forma, o seu objecto, a sua relação à referência. Entre Hesíodo e Platão uma certa partilha se estabeleceu, separando o discurso verdadeiro e o discurso falso; nova partilha, uma vez que daí em diante o discurso verdadeiro deixa de ser o discurso valioso e desejável, uma vez que o discurso verdadeiro já não é o discurso ligado ao exercício do poder. O sofista é encurralado.

Sem dúvida que esta partilha histórica deu à nossa vontade de saber a sua forma geral. Não deixou porém de deslocar-se: as grandes mutações científicas podem talvez ler-se, por vezes, enquanto consequências de uma descoberta, mas podem ler-se também como aparecimentos de novas formas da vontade de verdade. Há sem dúvida uma vontade de verdade no século XIX, que não coincide com a vontade de saber que caracteriza a cultura clássica, nem pelas formas que põe em jogo, nem pelos domínios de objectos aos quais se dirige, nem pelas técnicas em que se apoia. Voltemos um pouco atrás: na viragem do século XVI para o século XVII (e na Inglaterra sobretudo) apareceu uma vontade de saber que, antecipadamente em relação aos seus conteúdos actuais, concebia planos de objectos possíveis, observáveis, mensuráveis, classificáveis; uma vontade de saber que impunha ao sujeito que conhece (e de algum modo antes de toda a experiência) uma certa posição, um certo olhar e uma certa função (ver em vez de ler, verificar em vez de comentar); uma vontade de saber que prescrevia (e de um modo mais geral do que qualquer instrumento determinado) o nível técnico onde os conhecimentos deveriam investir-se para serem verificáveis e úteis. Tudo se passa como se a partir da grande partilha platónica a vontade de verdade tivesse a sua própria história, que não já a das verdades que constroem: história dos planos de objectos a conhecer, história das funções e posições do sujeito que conhece, história dos investimentos materiais, técnicos, instrumentais do conhecimento.

Ora esta vontade de verdade, tal como os outros sistemas de exclusão, apoia-se numa base institucional: ela é ao mesmo tempo reforçada e reconduzida por toda uma espessura de práticas como a pedagogia, claro, o sistema dos livros, da edição, das bibliotecas, as sociedades de sábios outrora, os laboratórios hoje. Mas é também reconduzida, e de um modo mais profundo sem dúvida, pela maneira como o saber é disposto numa sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e, de certa forma, atribuído. Evoquemos aqui, e a título simbólico somente, o antigo princípio grego: a aritmética é tratada nas sociedades democráticas, porque ensina as relações de igualdade, mas a geometria apenas deve ser ensinada nas oligarquias, dado que demonstra as proporções na desigualdade.

E creio que esta vontade de verdade, por fim, apoiando-se numa base e numa distribuição institucionais,

tende a exercer sobre os outros discursos — continuo a falar da nossa sociedade — uma espécie de pressão e um certo poder de constrangimento. Estou a pensar na maneira como a literatura ocidental teve de apoiar-se, há séculos a esta parte, no natural, no verosímil, na sinceridade, e também na ciência — numa palavra, no discurso verdadeiro. E estou a pensar, igualmente, na maneira como as práticas económicas, codificadas como preceitos ou receitas, eventualmente até como moral, procuraram, desde o século XVI, fundamentar-se, racionalizar-se e justificar-se numa teoria das riquezas e da produção. Penso ainda na maneira como um todo tão prescritivo quanto o sistema penal foi encontrar os seus alicerces ou a sua justificação, em primeiro lugar, claro, numa teoria do direito, e depois, a partir do século XIX, num saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como se na nossa sociedade a própria palavra da lei só pudesse ter autoridade por intermédio de um discurso de verdade.

Dos três grandes sistemas de exclusão que incidem sobre o discurso, a palavra interdita, a partilha da loucura e a vontade de verdade, foi no terceiro que eu mais me demorei. Pois é na sua direcção que os primeiros se têm constantemente encaminhado, há séculos a esta parte; porque, cada vez mais, ele visa tomá-los a seu cargo, para ao assim os modificar e fundar; porque, se os dois primeiros se tornam cada vez mais frágeis, mais incertos, na medida em que agora são atravessados pela vontade de verdade, esta, pelo contrário, cada vez mais se reforça, tornando-se mais profunda e mais incontornável.

E no entanto, é sem dúvida dela que menos se fala. Como se a vontade de verdade e as suas peripécias fossem mascaradas pela própria verdade na sua explicação necessária. E a razão disso talvez seja esta: se, com efeito, o discurso verdadeiro já não é, desde os Gregos, aquele que responde ao desejo ou aquele que exerce o poder, o que é que, no entanto, está em jogo na vontade de verdade, na vontade de o dizer, de dizer o discurso verdadeiro — o que é que está em jogo senão o desejo e o poder? O discurso verdadeiro, separado do desejo e liberto do poder pela necessidade da sua forma, não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa; e a vontade de verdade que desde há muito se nos impôs é tal, que a própria verdade — que a vontade de verdade quer — mascara a vontade de verdade.

Por tudo isto, os nossos olhos só vêem uma verdade que é riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E, ao invés, não vemos a vontade de verdade enquanto prodigiosa maquinaria destinada a excluir. Todos aqueles que, de uma ponta a outra da nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade, interrogando-a e voltando-a contra a verdade, precisamente onde a própria verdade procura justificar o interdito e definir a loucura, todos eles, de Nietzsche a Artaud e a Bataille, devem servir-nos hoje de sinais, soberbos sem dúvida, para o nosso trabalho.

*

Evidentemente que há outros procedimentos de controlo e de delimitação do discurso. Aqueles de que falei até agora exercem-se, de algum modo, a partir do exterior; funcionam como sistemas de exclusão; dizem respeito sem dúvida à parte do discurso em que estão implicados o poder e o desejo.

Pode-se, julgo, isolar outro grupo. Procedimentos internos, dado que são os próprios discursos a exercer o seu controlo; procedimentos que funcionam sobretudo enquanto princípios de classificação, de ordenamento, de distribuição, como se se tratasse, agora, de dominar uma outra dimensão do discurso: a

do acontecimento e a do acaso.

Na frente, o comentário. Suponho, mas sem estar muito certo disso, que não há nenhuma sociedade onde não existam narrativas maiores, que se contam, se repetem, e que se vão mudando; fórmulas, textos, colecções ritualizadas de discursos, que se recitam em circunstâncias determinadas; coisas ditas uma vez e que são preservadas, porque suspeitamos que nelas haja algo como um segredo ou uma riqueza. Em suma, pode suspeitar-se que há nas sociedades, de um modo muito regular, uma espécie de desnível entre os discursos: os discursos que "se dizem" ao correr dos dias e das relações, discursos que se esquecem no próprio acto que lhes deu origem; e os discursos que estão na origem de um certo número de novos actos de fala, actos que os retomam, os transformam ou falam deles, numa palavra, os discursos que, indefinidamente e para além da sua formulação, *são ditos*, ficam ditos, e estão ainda por dizer. Sabemos da sua existência no nosso sistema de cultura: são os textos religiosos ou jurídicos, são também esses textos curiosos, quando pensamos no seu estatuto, a que se chama "literários"; e numa certa medida também, os textos científicos.

Está bem que este desnível não é estável, não é constante, não é absoluto. Não há, por um lado, a categoria dos discursos fundamentais ou criadores, dada de uma vez para sempre; e não há, por outro lado, a massa dos outros que repetem, glosam e comentam. Há muitos textos maiores que se dispersam e desaparecem, e há comentários que por vezes vêm ocupar o lugar primordial. Mas se é verdade que os seus pontos de aplicação podem mudar, a função permanece; e o princípio de um desnível é incessantemente accionado. O apagamento radical deste desnível não pode ser senão jogo, utopia ou angústia. Jogo do comentário, à maneira de Borges, comentário que consiste num reaparecimento palavra a palavra (mas desta vez solene e esperada) daquilo que comenta; e ainda o jogo de uma crítica que falaria até ao infinito de uma obra inexistente. Sonho lírico de um discurso que renasce, absolutamente novo e inocente, em cada um dos seus pontos, e que reaparece, a todo o momento, com toda a frescura, a partir das coisas, dos sentimentos ou dos pensamentos. Angústia como a de um doente de Janet, para o qual o menor enunciado era como se fosse uma "palavra do Evangelho", refúgio de inesgotáveis tesouros de sentido e que merecia ser indefinidamente retomado, recomeçado, comentado: "Quando penso, dizia ele ao ler ou ao ouvir, quando penso nessa frase, que foge para a eternidade, e que eu talvez não tenha ainda compreendido por completo."

Mas como não ver que se trata também aí de anular um só dos termos da relação e não, de modo algum, da supressão da própria relação? Relação que se modifica permanentemente pelo tempo fora; relação que adquire, numa dada época, formas múltiplas e divergentes; a exegese jurídica é muito diferente (e isto desde há muito tempo) do comentário religioso; basta uma única obra literária para dar lugar, simultaneamente, a tipos de discurso muito diferentes: a *Odisseia*, enquanto texto primeiro, é repetido, na mesma época, na tradução de Bérard, em muitas explicações de textos, no *Ulisses* de Joyce.

De momento, naquilo a que chamamos globalmente um comentário, quero limitar-me a indicar que o desnível entre o texto primeiro e o texto segundo desempenha dois papéis solidários. Por um lado, permite construir (e indefinidamente) novos discursos: o pendor do discurso primeiro, a sua permanência, o seu estatuto de discurso sempre reactualizável, o sentido múltiplo ou escondido de que ele passa por ser o detentor, a reserva ou a riqueza essencial que lhe são atribuídas, tudo isso funda uma possibilidade aberta

de falar. Mas por outro lado, quaisquer que sejam as técnicas usadas, o comentário não tem outro papel senão o de dizer *finalmente* aquilo que estava silenciosamente articulado no texto primeiro. O comentário deve, num paradoxo que ele desloca sempre mas de que nunca se livra, dizer pela primeira vez aquilo que já tinha sido dito entretanto, e repetir incansavelmente aquilo que, porém, nunca tinha sido dito. O emaranhar indefinido dos comentários é trabalhado do interior pelo sonho de uma repetição mascarada : no seu horizonte, não há talvez mais nada senão aquilo que estava no ponto de partida, a simples recitação. O comentário, ao dar conta das circunstâncias do discurso, exorciza o acaso do discurso : em relação ao texto, ele permite dizer outra coisa, mas com a condição de que seja esse mesmo texto a ser dito e de certa forma realizado. Pelo princípio do comentário, a multiplicidade aberta, os imprevistos, são transferidos daquilo que corria o risco de ser dito para o número, a forma, a máscara, a circunstância da repetição. O novo não está naquilo que é dito, mas no acontecimento do seu retorno.

Julgo que há um outro princípio de rarefacção do discurso. Que é até certo ponto complementar do primeiro. Trata-se do autor. Entendido o autor, claro, não como o indivíduo que fala, o indivíduo que pronunciou ou escreveu um texto, mas como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem das suas significações, como lastro da sua coerência. Este princípio não funciona em qualquer lugar, nem de maneira constante : existem, à nossa volta, muitos discursos que circulam sem que o seu sentido ou a sua eficácia estejam em poder de um autor, a que seriam atribuídos : palavras do dia a dia, que se apagam de imediato ; decretos ou contratos que têm necessidade de signatários, mas não de autor, receitas técnicas que se transmitem no anonimato. Mas nos domínios em que a atribuição a um autor é usual — literatura, filosofia, ciência — vemos que essa atribuição não desempenha sempre o mesmo papel ; na ordem do discurso científico, a atribuição a um autor era, na Idade Média, indispensável, pois era um indicador de verdade. Considerava-se que o valor científico de uma proposição estava em poder do seu próprio autor. Desde o século XVIII que esta função se tem vindo a atenuar no discurso científico : já não funciona senão para dar um nome a um teorema, a um efeito, a um exemplo, a um síndrome. Em contrapartida, na ordem do discurso literário, e a partir da mesma época, a função do autor tem vindo a reforçar-se : a todas essas narrativas, a todos esses poemas, a todos esses dramas ou comédias que circulavam na Idade Média num anonimato mais ou menos relativo, a todos eles é-lhes agora perguntado (e exige-se-lhes que o digam) donde vêm, quem os escreveu ; pretende-se que o autor dê conta da unidade do texto que se coloca sob o seu nome ; pede-se-lhe que revele, ou que pelo menos traga no seu íntimo, o sentido escondido que os atravessa ; pede-se-lhe que os articule, com a sua vida pessoal e com as suas experiências vividas, com a história real que os viu nascer. O autor é o que dá à inquietante linguagem da ficção, as suas unidades, os seus nós de coerência, a sua inserção no real.

Sei o que me vão dizer: "Mas você fala do autor, que a crítica reinventa quando já é tarde, quando a morte chegou e já não resta nada senão uma massa emaranhada de coisas ininteligíveis ; é necessário pôr um pouco de ordem em tudo isso, imaginar um projecto, uma coerência, uma temática que é procurada na consciência ou na vida de um autor que, com efeito, é talvez um tanto fictício. Mas isso não impede que ele não tenha existido, o autor real, esse homem que irrompe pelo meio de todas as palavras usadas, que trazem em si o seu génio ou a sua desordem."

Seria absurdo, claro, negar a existência do indivíduo que escreve e que inventa. Mas eu penso — e isto pelo menos a partir de uma certa época — que o indivíduo que começa a escrever um texto, no horizonte

do qual gira uma obra possível, retoma à sua conta a função do autor : o que escreve e o que não escreve, o que desenha, mesmo a título de rascunho provisório, como esboço da obra, aquilo que ele deixa e que cai como as palavras do dia-a-dia, todo esse jogo de diferenças é prescrito pela função autor, tal como ele a recebe da sua época, ou tal como, por sua vez, a modifica. Pois ele pode muito bem perturbar a imagem tradicional que se tem do autor; é a partir de uma nova posição do autor que ele recortará, em tudo aquilo que ele teria podido dizer, em tudo aquilo que ele diz todos os dias, a todo o instante, o perfil ainda oscilante da sua obra.

O comentário limitava o acaso do discurso com o jogo de uma *identidade* que tinha a forma da *repetição* e do *mesmo*. O princípio do autor limita esse mesmo acaso com o jogo de uma identidade que tem a forma da *individualidade* e do *eu*.

Será necessário também reconhecer naquilo a que se chama as "disciplinas" — não as ciências — um outro princípio de limitação. Princípio esse também relativo e móvel. Princípio que permite construir, mas com base num jogo delimitado.

A organização das disciplinas opõe-se tanto ao princípio do comentário quanto ao do autor. Ao do autor, uma vez que uma disciplina se define por um domínio de objectos, um conjunto de métodos, um corpo de proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos : tudo isto constitui uma espécie de sistema anónimo à disposição de quem quer ou pode servir-se dele, sem que o seu sentido ou a sua validade estejam ligados ao seu inventor. Mas o princípio da disciplina opõe-se também ao do comentário : numa disciplina, diferentemente do comentário, não está suposto à partida que é um sentido o que deve ser redescoberto, nem está suposto que é uma identidade que deve ser repetida ; está suposto antes aquilo que é necessário para a construção de novos enunciados. Para que haja disciplina, é preciso, por conseguinte, que haja a possibilidade de formular, e de formular indefinidamente, novas proposições.

Mas há mais ; e há mais, sem dúvida, para que haja menos : uma disciplina não é a soma de tudo aquilo que pode ser dito de verdadeiro a propósito de qualquer coisa ; nem mesmo é o conjunto de tudo aquilo que, a propósito de um mesmo dado, pode, pelo princípio de coerência ou sistematização, ser aceite. A medicina não é constituída pela totalidade do que se pode dizer de verdadeiro sobre a doença ; a botânica não pode ser definida pela soma de todas as verdades que dizem respeito às plantas. Há duas razões para isso : em primeiro lugar, a botânica ou a medicina, como qualquer outra disciplina, são feitas tanto de erros quanto de verdades, erros que não são resíduos ou corpos estranhos, mas que têm funções positivas, uma eficácia histórica, um papel muitas vezes indistinto do das verdades. Mas por outro lado, para que uma proposição pertença à botânica ou à patologia, é preciso que ela responda a condições que em certo sentido são mais estritas e mais complexas do que a pura e simples verdade: em todo o caso, a outras condições. A proposição deve dirigir-se a um plano de objectos determinado : a partir do final do século XVII, por exemplo, para que uma proposição fosse "botânica" era necessário que dissesse respeito à estrutura visível da planta, ao sistema das suas semelhanças próximas e longínquas ou à mecânica dos seus fluidos (e já não podia conservar, como era ainda o caso no século XVI, os seus valores simbólicos, ou o conjunto das virtudes ou propriedades que lhe eram reconhecidos na Antiguidade). Mas, não pertencendo a uma disciplina, uma proposição deve utilizar instrumentos conceptuais ou técnicas de um

tipo definido ; a partir do século XIX, uma proposição deixava de ser uma proposição de medicina, ficava "fora da medicina" e ganhava um valor de fantasma individual ou de fantasia popular, se empregasse noções ao mesmo tempo metafóricas, qualitativas e substanciais (como as de obstrução, líquidos aquecidos ou sólidos ressequidos) ; ela podia, ela devia apelar, pelo contrário, a noções igualmente metafóricas, mas construídas com base noutro modelo, funcional e fisiológico este (era a irritação, a inflamação ou a degenerescência dos tecidos). Há mais ainda : para pertencer a uma disciplina, uma proposição deve poder inscrever-se num certo tipo de horizonte teórico : basta lembrar que a procura da língua primitiva, que foi um tema plenamente aceite até ao século XVIII, era suficiente, na segunda metade do século XIX, para fazer sucumbir qualquer discurso, não digo no erro, mas na quimera e no devaneio, na pura e simples monstruosidade linguística.

No interior dos seus limites, cada disciplina reconhece proposições verdadeiras e falsas ; mas repele para o outro lado das suas margens toda uma teratologia do saber. O exterior de uma ciência está mais e menos povoado do que julgamos : certamente que há a experiência imediata, os temas imaginários que trazem e reconduzem incessantemente crenças sem memória ; mas talvez não haja erros em sentido estrito, porque o erro não pode surgir e ser avaliado senão no interior de uma prática definida ; em contrapartida, há monstros que circulam e cuja forma muda com a história do saber. Numa palavra, uma proposição tem de passar por complexas e pesadas exigências para poder pertencer ao conjunto de uma disciplina; antes de se poder dizê-la verdadeira ou falsa, ela deve estar, como diria Canguilhem, "no verdadeiro".

Perguntámo-nos muitas vezes como é que os botânicos e os biólogos do século XIX não puderam ver que era verdadeiro o que Mendel dizia. Mas Mendel falava de objectos, usava métodos, colocava-se num horizonte teórico que eram estranhos à biologia da sua época. Sem dúvida que Naudin, antes dele, já tinha avançado a tese segundo a qual os traços hereditários eram discretos ; porém, por novo ou estranho que fosse este princípio, ele podia fazer parte — pelo menos a título de enigma — do discurso biológico. Mendel, por seu lado, constitui o traço hereditário enquanto objecto biológico absolutamente novo, graças a uma filtragem que nunca tinha sido utilizada até aí : ele isola o traço hereditário da espécie, isola-o do sexo que o transmite ; e o domínio em que o observa é a série indefinidamente aberta das gerações onde ele aparece e desaparece segundo regularidades estatísticas. Novo objecto, que convoca novos instrumentos conceituais e novos fundamentos teóricos. Mendel dizia a verdade, mas não estava "no verdadeiro" do discurso biológico da sua época : não era com base nessas regras que se formavam os objectos e os conceitos biológicos ; para que Mendel entrasse no verdadeiro e para que as suas proposições surgissem (em boa parte) exactas foi necessário toda uma mudança de escala, o desenvolvimento de todo um novo plano de objectos em biologia. Mendel era um monstro verdadeiro, o que fazia com que a ciência não pudesse falar dele ; ao passo que Schleiden, por exemplo, cerca de trinta anos antes, ao negar a sexualidade vegetal em pleno século XIX, fazia-o segundo as regras do discurso biológico e com isso formulava apenas um erro disciplinado. Pode sempre acontecer que se diga o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem ; mas não se está no verdadeiro sem que se obedeça às regras de uma "polícia" discursiva que temos de reactivar em cada um dos seus discursos.

A disciplina é um princípio de controlo da produção do discurso. Fixa-lhe limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reactualização permanente das regras.

Tem-se o hábito de ver na fecundidade de um autor, na multiplicidade dos comentários, no desenvolvimento de uma disciplina, recursos infinitos para a criação dos discursos. Talvez, mas não deixam de ser princípios de constrangimento ; e é provável que não se possa reconhecer o seu papel positivo e multiplicador se não tomarmos em consideração a sua função restritiva e constrangedora.

*

Existe, creio, um terceiro grupo de procedimentos que permitem o controlo dos discursos. Não se trata desta vez de dominar os poderes que eles detêm, nem de exorcizar os acasos do seu aparecimento ; trata-se de determinar as condições do seu emprego, de impor aos indivíduos que os proferem um certo número de regras e de não permitir, desse modo, que toda a gente tenha acesso a eles. Rarefacção, agora, dos sujeitos falantes ; ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer certas exigências, ou se não estiver, à partida, qualificado para o fazer. Mais precisamente : as regiões do discurso não estão todas igualmente abertas e penetráveis ; algumas estão muito bem defendidas (são diferenciadas e são diferenciantes), enquanto outras parecem abertas a todos os ventos e parecem estar colocadas à disposição de cada sujeito falante sem restrições prévias.

Gostaria de lembrar uma anedota sobre este tema, tão bela que receamos que ela seja verdadeira. Ela congrega numa única figura todos os constrangimentos do discurso : os constrangimentos que limitam os seus poderes, os que refreiam os seus aparecimentos aleatórios, os que seleccionam os sujeitos falantes. No início do século XVII, o *Shogun* tinha ouvido dizer que a superioridade dos europeus — na navegação, no comércio, na política, na arte militar — era devida ao conhecimento das matemáticas. Quis apoderar-se desse saber tão precioso. Como lhe tinham falado de um marinheiro inglês que possuía o segredo desses discursos maravilhosos, fê-lo vir ao seu palácio e aí o reteve. A sós com ele, recebeu lições. Aprendeu as matemáticas. Guardou para si próprio o poder destas e viveu até muito velho. Só houve matemáticos japoneses no século XIX. Mas a anedota não fica por aqui : tem a sua vertente europeia. Com efeito, a história pretende que o marinheiro inglês, Will Adams, era um autodidacta : um carpinteiro que, por ter trabalhado num estaleiro naval, tinha aprendido geometria. Será necessário ver nesta narrativa a expressão de um dos grandes mitos da cultura europeia? Ao saber monopolizado e secreto da tirania oriental, a Europa oporia a comunicação universal do conhecimento, o intercâmbio indeterminado e livre dos discursos.

É claro que este tema não resiste ao exame. O intercâmbio e a comunicação são figuras positivas que funcionam no interior de sistemas complexos de restrição ; e sem dúvida que não podem funcionar independentemente destes. A forma mais superficial e mais visível destes sistemas de restrição é constituída por aquilo que se pode agrupar sob o nome de ritual ; o ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam (e que, no jogo do diálogo, na interrogação, na recitação, devem ocupar determinada posição e formular determinado tipo de enunciados) ; define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias e todo o conjunto de sinais que devem acompanhar o discurso ; o ritual fixa, por fim, a eficácia, suposta ou imposta, das palavras, o seu efeito sobre aqueles a quem elas se dirigem, os limites do seu valor constrangedor. Os discursos religiosos, jurídicos, terapêuticos, e em parte também os políticos, não são dissociáveis desse exercício de um ritual que determina para os sujeitos falantes, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis convenientes.

Gracias por visitar este Libro Electrónico

Puedes leer la versión completa de este libro electrónico en diferentes formatos:

- HTML(Gratis / Disponible a todos los usuarios)
- PDF / TXT(Disponible a miembros V.I.P. Los miembros con una membresía básica pueden acceder hasta 5 libros electrónicos en formato PDF/TXT durante el mes.)
- Epub y Mobipocket (Exclusivos para miembros V.I.P.)

Para descargar este libro completo, tan solo seleccione el formato deseado, abajo:

