


---



---

**LEXICO**


---



---

# DISCURSO

GUSTAVO BUENO

Oviedo



«Discurso» es, ante todo, un término tradicional del vocabulario que podríamos llamar *gnoseológico* —es decir, del vocabulario destinado a «cubrir» todo cuanto interviene en los procesos conducentes a la *verdad*, en tanto que *probada, argumentada o construída*. En cualquier *discurso* cabe distinguir unos componentes *pragmáticos*, unos componentes *sintácticos* y unos componentes *semánticos*. Desde el punto de vista *pragmático* un discurso incluye la relación a las operaciones del sujeto (de los sujetos) que el discurso envuelve (hablantes, oyentes). Desde el punto de vista *sintáctico* el discurso se nos manifiesta como una composición (o disposición) de partes diversas, heterogéneas (por ejemplo, la disposición de la cadena verbal organizada según ritmos sintagmáticos o estructuras paradigmáticas). Desde el punto de vista *semántico* el discurso (apofántico) dice referencia a una *materia* (a un contenido, a unas *referencias*) que (supondremos) ha de girar en torno a la *verdad*, que entendemos como *identidad sintética* (conseguida con diversos grados de rigor) entre las partes compuestas por el sujeto operatorio (1).

El «discurso» en su acepción *material*, se caracterizaría precisamente (tal es el criterio que aquí utilizamos) no ya tanto por *eliminar* alguno de los componentes *gnoseológicos* (pragmáticos, sintácticos, semánticos) sino por incorporarlos a todos de suerte que queden subordinados precisamente al componente *material*, en su sentido

fuerte: la *verdad* como identidad sintética. «Discurso» quiere designar, entonces (en su acepción material), no ya precisamente la «composición (sintáctica) de partes», ni la «estrategia» (pragmática) que ello implica, en orden a persuadir o refutar a otros sujetos, sino precisamente la coordinación de estos componentes en tanto se subordina a la construcción de una verdad (semántica). El «discurso» es, ahora, no solo «discurso apofántico» sino, antes aún, «discurso verdadero», o quiere serlo —como quiso serlo el *Ἀληθὴς λόγος* de Celso, cuando argumentaba contra los cristianos. El «discurso falso» sería un concepto solidario ya de la acepción no material, de la «reducción formal» del término «discurso» —y recíprocamente. Si la dialéctica del concepto de «discurso» no nos llevase internamente al desarrollo de una acepción no material (a una acepción —o, mejor, conjunto de acepciones *formales*) cabría afirmar que la expresión «discurso verdadero» es redundante. Porque, desde el punto de vista de su acepción material, todo verdadero discurso resulta ser un discurso verdadero; el discurso falso sería un falso discurso, es decir, un no-discurso, un pseudo-discurso (*ψευδὴς λόγος*). Si la *verdad* del *discurso*, en su sentido fuerte, es su *referencia*, diríamos que el *sentido* del discurso originario incluye su propia referencia, su verdad. Aquello que Odgen-Richards llamaron «discurso simbólico» —es decir, discurso que gira en torno a los *referentes*— sería desde luego una característica de todo discurso en su sentido material, pero siempre que los referentes figuren, a su vez, como verdaderos. Sin embargo, es lo cierto, que no todo «discurso referencial» es un discurso en sentido material, porque los *referentes* de Odgen-Richards no se toman siempre en su sentido fuerte, porque el concepto de «discurso referencial» está el mismo conformado desde la perspectiva de la reducción formal de los discursos, desde un horizonte subjetivo. Un horizonte desde el que se reconoce que hay discursos que *intencionalmente* se refieren a algo objetivo —por contraposi-

(1) El concepto aristotélico más próximo a esta acepción de discurso es el concepto de *logos apofántico*. (*Logos* suele traducirse por *discurso* o por *oración*; *apofántico* suele traducirse por *enunciativo*). Pero en el contexto de la Lógica escolástica se pierde la conexión del «logos apofántico» con el discurso, al sobreentender el discurso como discurso simple u oración. Sin embargo, el concepto aristotélico de «discurso apofántico» contiene los componentes esenciales que hemos señalado al discurso material: 1º) el *pragmático* (puesto que alguien es quien habla); 2º) el *semántico*, puesto que son enunciativas las oraciones a las cuales conviene o pertenece la verdad o la falsedad; 3º) el *sintáctico*, si interpretamos la afirmación y la negación como operaciones. Vd. *De Interpretatione* 17 a (Hay traducción al castellano de Alfonso García Suárez y Julián Velarde Lombraña, *Cuadernos Teorema*, Valencia 1977).

ción a lo que es una expresión emotiva, etc. Pero se diría que no se parte de esa verdad, aunque sea para reconocer ulteriormente que hay que retirarse de ella.

En su acepción *material* vincularíamos «discurso», sobre todo, al *logos*, como tendieron a hacerlo los estoicos, y toda una tradición del pensamiento escolástico tributario de un aristotelismo filtrado por el estoicismo.

a) El *discurso* nos remite, ante todo, (pragmáticamente), a un contexto *psicológico*. El «discurso» será, por ejemplo, concebido, como una *facultad* y, por tanto, como un *acto*, el acto de discurrir (en términos lingüísticos, el *habla* de Saussure). El *discurso* nos remite ahora, sobre todo, a las *operaciones* (autologismos operatorios) del sujeto gnoseológico, muy particularmente, a la tercera operación de la mente, al *raciocinio*. Un *discurso* comporta desde luego la acumulación de *términos*, pero no en tanto esta acumulación da lugar meramente a un término *complejo*, sino en tanto envuelve el proceso de «sacar consecuencias» (inductivas o deductivas, analógicas) de los datos acumulados y seleccionados estratégicamente (según «juicios» intermedios). El *discurso* se opone, de este modo, a la *intuición*. Son los *hombres* (en cuanto animales racionales), quienes tienen *discurso* (*λογος*) y no los brutos ni las inteligencias separadas (los ángeles, Dios). No hubo consenso en la cuestión acerca de si los animales estaban o no privados de todo tipo de *logos*, de *discurso* (2). Se convenía en cambio más en la tesis de que los ángeles carecen de discurso, porque su *visión* (*νοησις*) es inmediata y, sin embargo, cognoscitiva (*cognitio sine discursu*: Sto. Tomás, S. Th. I, q. 58, art. 3).

Porque el discurso (*cognitio discursiva*) implica, desde luego, mediación, composición y división (*discursus quendam motum nominat*), pruebas y repruebas, como nos enseña Don Quijote (Segunda parte, cap. XXVI): «Porque para sacar una verdad en limpio menester son muchas pruebas y repruebas».

El *discurso* es así, en su acepción material, un conjunto de corrientes o secuencias que se separan y confluyen (*discurrere*) precisamente (suponemos) en torno a una verdad material o a un sistema de verdades. El *Discurso del Método* de Descartes, o el *Discurso sobre la Desigualdad* de Rousseau, los *Cursos* de Ciruelo, como los *Discursos* de Feijoo, pueden citarse todos ellos como paradigmas de esta acepción material de «discurso» de la que venimos hablando.

En esta acepción, el *discurso* aparece tras el «cierre» o confluencia en la materia de las numerosas pruebas y repruebas que lo componen: la forma del *discurso* se perfila en el *todo* —y sus *partes*, no son propiamente discursos (como lo serán en cambio para los gramáticos cuando llamen «discurso» a la simple *enunciación*— «discurso enunciativo»— inaugurando así una de las acepciones que nosotros llamaremos *formales*. La «oración enunciativa» simple (aunque se cite en las *Summulae* como ejemplo de *logos enunciativo* —«Sócrates es hombre»— por su referencia a la verdad o falsedad), no la consideraríamos propiamente discurso material, precisamente porque la verdad o falsedad no aparece allí explí-

citamente probada o refutada. Sólo está aludida, y, en realidad, a lo que se alude es a otros símbolos materiales, algebraicos (V, F, o bien, 1,0). Pero la verdad del discurso lógico algebraico se encuentra también en el sistema complejo de las *aplicaciones* a la «V» y las «F» de las variables booleanas (p, q, r,...). El discurso, en su sentido fuerte, es, pues, el discurso *argumentativo*, que incluye razonamientos y es también discurso *ordenativo*, que incluye propósitos pragmáticos, pero orientados precisamente a la *verdad*. Por eso, el *discurso*, en este su sentido fuerte (material) se habría ido configurando históricamente, sobre todo en la época helenística —y no en la época sofística. Si creemos a Pohlenz, fueron los estoicos quienes (una vez que la desaparición de la democracia eliminó el «discurso largo» de la plaza pública, el discurso orientado a vencer, a engañar, a persuadir) pudieron recuperar (en el aula) el «discurso largo» de su utilización sofística (en el ágora), contra el cual Sócrates habría levantado su «discurso corto», es decir, el no-discurso, el diálogo. De este modo, el «discurso largo» (el discurso que se configura en el todo, en la «exposición minuciosa del maestro», en la «lección magistral») se convierte en el instrumento de elección para la exposición de la verdad, lejos de la plaza pública, en la soledad de las escuelas, de las academias, preservadas de las más acuciantes exigencias demagógicas (3).

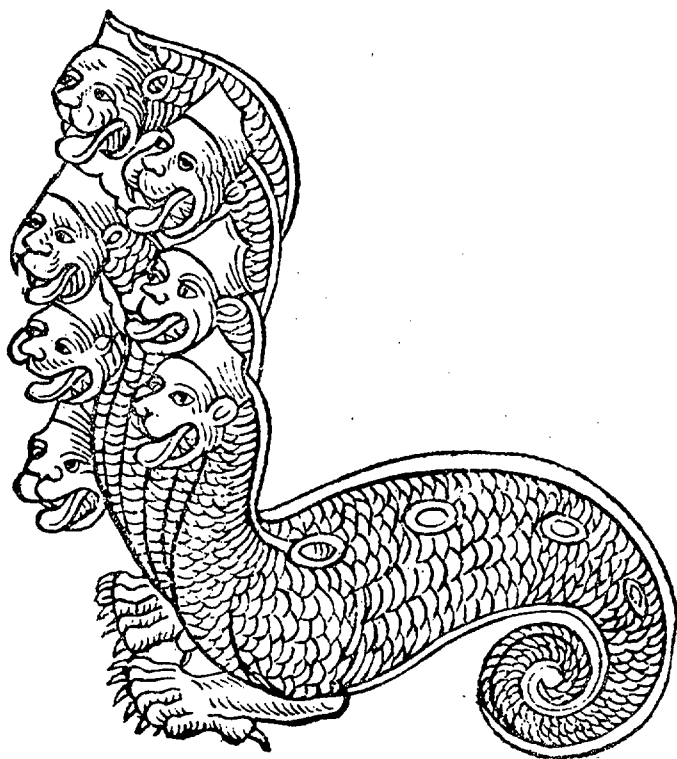


Por último, el «discurso», en esta su acepción *material*, por cuanto subordina todo (incluso los ademanes de la mano, y aún las manipulaciones con objetos) a la construcción de las *verdades*, nos remite a un proceso *genérico* —impuesto por la exigencia «de las cosas mismas»— susceptible de múltiples *especies* (cuanto a los

(2) Véanse los textos publicados en la sección *Teatro Crítico* de este mismo número de *El Basilisco*, por Gustavo Bueno Sánchez.

(3) Max Pohlenz, *Die Stoa*. Göttingen, 10, 11, pág. 22.

caminos, estilos, vueltas y revueltas de la argumentación). Pero estas *especies* se nos presentan como *posteriores* y aún oblicuas a la misma razón de los discursos. Si caben tipos diferentes de discursos en torno a una misma verdad, también es lo cierto que el significado de estas diferencias está subordinado a la equivalencia (o identidad) de sus resultados y a la necesidad de establecer su confluencia mútua. Las *cinco vías* pretenden confluir en una sola *conclusión*, de manera que, en cierto modo, pudiera decirse que estas cinco vías, más que «cinco discursos», pretenden ser, en cuanto verdaderas, las corrientes heterogéneas que componen un discurso único. (Si en las cinco vías hay que ver cinco discursos ciertamente distintos, es precisamente porque no son verdaderas).



b) Pero el discurso incluye, en sí mismo, esa «composición de partes» constitutivas del «Logos del Cosmos» (de Crisipo), un *logos* que se resuelve en la propia «sintaxis» de las cosas --sintaxis necesaria (en cuanto verdadera) y que los estoicos llamaron *destino* (*heimarmene*). Por eso, la *sintaxis* de las palabras del discurso (del *logos*) es sólo un momento de la *sintaxis* de las cosas --y las palabras son ellas mismas «cosas», y «cosas» físicas («cuando digo *carro* un carro sale de mi boca»)-- y el componer palabras no es algo esencialmente distinto del ensamblar o manipular cosas, del manipular «con *logos*». El *Logos* (discurso) que conduce a una verdad no es, por ello, meramente, un *logos* lingüístico: es también un *logos* manual (tecnológico) que *aproxima* y *separa* objetos físicos, los organiza y los compone --como se compone un tejido o un autómatas. Y esta composición (sintaxis) de las cosas incluye la composición de los propios sujetos (de los *demiurgos*, de los artesanos) ligados cooperativamente entre sí, precisamente a través de las palabras. Por eso, el *Logos* (el *discurso*) es también, en su acepción material, *sermo* («sermón»), en el sentido de Varrón --siguiendo a Servio: «*sermo est consortio orationis et*

*confabulatio duorum vel trium*» (4). El *discurso*, el *logos*, es un sermón dialógico que no sólo compone (o disocia) palabras, sino a las personas que hablan, que cooperan o combaten en el proceso productivo. Nada asombroso resultaría para un estoico --Crisipo, Varrón-- el concepto de «discurso social» tal como se nos muestra en las obras de Levy Strauss (5). En ellas el *mito*, por ejemplo, es una parte del discurso social, en tanto incluye un *logos*, una verdad, que pretende oponerse a otras verdades (6). Y no sólo el mito es un fragmento del discurso social; también lo son (o pueden serlo) los intercambios de *mujeres* y de *bienes*, cuando estos intercambios se llevan a cabo según un orden verdadero, algebraicamente representable (7), impuesto por su propio *destino*.

2) Ahora bien: las acepciones materiales del discurso --acepciones que implican diversidad y enfrentamiento mútuo-- no pueden encubrir otro conjunto de acepciones, que llamaremos *formales* y que determinan un sentido dialécticamente opuesto (no meramente *yuxtapuesto*), al sentido material del término «discurso» que acabamos de esbozar. Definimos estas acepciones *formales* a partir del concepto de «desconexión semántica estricta» (respecto de la verdad) de un discurso dado.

No se trata, por nuestra parte, de presentar dos acepciones (*intenciones*, *pretensiones*) de un término («discurso») y de ponerlas, bien distinguidas, una al lado de la otra, ligándolas mediante el lazo de una simple homonimia. Ello tendría, sin duda, su utilidad dentro de un programa de higiene mental o verbal. Pero la cuestión aquí es más profunda: estamos ante dos acepciones que, en cierto modo, se oponen (se excluyen dialécticamente y por ello, cada una de ellas es, de algún modo *crítica* respecto de la otra) pero que, a la vez, se exigen, se implican «dioscúricamente» (*contraria sunt circa idem*).

En efecto: si el *discurso*, en su sentido fuerte, incluye la referencia verdadera (semántica) ¿cómo es posible seguir llamando discurso a un *logos* que ha cortado esta referencia, a un *logos* falso  $\psi\alpha\theta\eta\varsigma \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\omicron$ , por lo menos, no-verdadero ¿No es este *logos* (este *discurso*, en su sentido formal) precisamente el no-discurso? ¿De qué manera podemos entender cómo, a partir de los discursos verdaderos (de los verdaderos discursos) podemos llegar siquiera a los discursos falsos o, por lo menos, a los falsos discursos (falsos, desde el punto de vista material), a las acepciones *formales* del término «discurso»? ¿Cómo es posible que un *verdadero discurso* pierda su conexión con la referencia que lo hacía discurso, pierda su conexión semántica con la verdad sin perjuicio de seguir siendo discurso?

Dos caminos conocemos --dos caminos procesuales, es decir, dados en el propio curso interno de los discursos materiales, por tanto, dos caminos que nos dirigen a la acepción formal del «discurso» de modo continuo, interno y no *ex abrupto*: el camino que cada discurso se

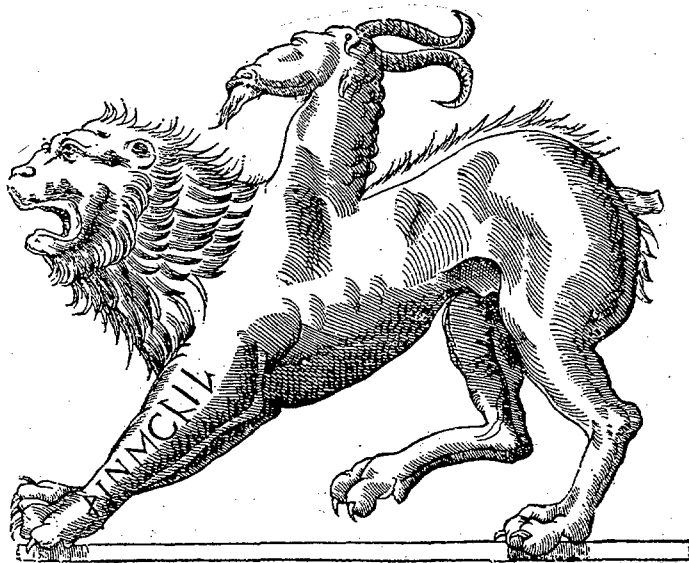
(4) Varrón, *De lingua latina* VI, 66. Ver Eleuterio Elordoy, *El Estoicismo*, Gredos 1972, t. I, pág. 65.

(5) Levy-Strauss, *Réponses*, Esprit n° 322, 1963, pág. 640.

(6) Furio Jesi, *Mito*, (traa. esp. J.M. García de la Mora), Labor 1976, 1. 2.

(7) Andre Weil, *Sur l'étude algébrique de certains types de lois de mariage*. Apéndice a la primera parte de *Les structures élémentaires de la Parenté* de Levy-Strauss, París, Mouton 1967, págs. 257 a 265.

abre al conectarse (pragmáticamente) con los otros sujetos que envuelve (y aquí habría que poner a los «discursos emotivos» de Odgen-Richards) y el camino que se abre al conectarse (sintácticamente) con otros discursos, o con partes del propio discurso. Estos caminos del discurso permiten comprender, al menos, la posibilidad de nuevos órdenes de relaciones entre formas que, aún descansando originariamente cada una de ellas en referencias verdaderas, sin embargo, pueden llegar a desbordarlas en su escala, incluso a conculcarlas, a perderlas de vista, a eliminarlas.



a) En la dirección del *eje pragmático*, la desconexión semántica del proceso discursivo se hace posible en virtud de la propia complejidad de los sujetos operatorios que intervienen en un discurso verdadero. Los sujetos no aparecen ahora necesariamente como cooperadores a la construcción de una verdad —sino como sujetos que acaso la temen, o la odian, o buscan la mentira o incluso eventualmente la desean, en un aspecto determinado, pero no en otro. Los discursos —aún en los «discursos largos»— pueden ahora aparecerse como diversos desde el punto de vista estrictamente pragmático. Así, Gorgias, en el *Elogio de Elena*, podrá distinguir el *discurso de los astrólogos* (digamos, el *discurso mítico*) —capaz de conseguir que lo increíble e invisible aparezca ante los ojos de la mente— del *discurso de los políticos* —capaz de persuadir a una multitud mediante la habilidad de las composiciones— y éste, del *discurso de los filósofos* —capaz de alterar con rapidez las opiniones mediante sus razonamientos abstractos— (8). Por eso, podrá decir Gorgias que los discursos obran como las drogas: son capaces de narcotizar y hechizar el alma —y por ello Elena, si fué persuadida a su crimen por algún modo de esos discursos, no puede considerarse culpable, sino simplemente desgraciada—. También Aristóteles distinguirá, siguiendo, por cierto, muy de cerca a Gorgias, el *discurso epidíctico*, el *deliberativo* y el *judicial*—según sea el presente, el futuro o el pasado (que podemos interpretar como situaciones pragmáticas)—, aquello que se tome en cuenta. (9)

(8) Gorgias, en Diels, 288.

(9) Aristóteles, *Retórica*, 1358 b.

b) Cuando el proceso discursivo camina a lo largo del *eje sintáctico*, la desconexión semántica puede darse en el momento en el cual un discurso se cruza con el camino de otro discurso largo, cuando el discurso se pone en conexión con otros discursos. Esta intersección de «discursos largos» hace posible que cada uno de ellos haya de ser referido a otros discursos —antes que a sus referencias verdaderas—. Cada discurso largo podrá así *despiezarse* en partes cuasi formales (las «partes del discurso»), incluso el discurso en el sentido del *De interpretatione* aristotélico, que es un «juicio») y aparecerá así el concepto de discurso como «discurso corto» (que es la *escala* de los gramáticos y lingüistas que hablan de discurso en un sentido formal (10). Asimismo la intersección de «discursos largos» permitirá establecer tipologías sintácticas, morfológicas, de discursos, configuradas independientemente de las referencias verdaderas (distintas entre sí) de cada discurso. Estos tipos o modos morfológicos de los discursos, constituirán también un discurso (un *sema*, en el sentido de Buysens (11)) en una acepción propiamente formal, no material.

El efecto principal de la desconexión semántica, que consideramos constitutiva de la acepción formal de «discurso», es éste: dado un discurso determinado, éste no podrá ya ser entendido sin más como un ejemplar del género «discurso» (referido a la *verdad*) sino como una especie de discurso que se opone inmediatamente a otras especies de discurso y se configura en esta oposición, una especie o estilo de discurso caracterizado por venir inscrito en un cierto estereotipo, definido entre multiplicidad de estereotipos (12). Sin perjuicio de que sea



(10) Tomás de Erturr, *Gramática Especulativa*, párrafo 20.

(11) Eric Buysens, *Le langage et le discours*, Bruselas, Office de Publicité 1943.

(12) El automatismo característico de los discursos formales (reforzado acaso con la imagen de los carretes de las máquinas audiovisuales) es probablemente la nota principal contenida en el concepto mundano de «Rollo», sobre todo en la acepción que Gonzalo García Pelayo (con imagen, por cierto, platónica) denomina el «Rollo de los hombres de las cuevas lúgubres» que «se enrollan por el palo del dogma y se suelen dar la vara chunga». Vd. J. Ordovás, *De que va el Rollo*, Ediciones de la Piqueta, Madrid 1977, pág. 67. Un precedente de esta acepción española, con clara intención pragmática-voluntarista, y cuasi escéptica («más vale sentir la compunción que saber definirlas») en el movimiento de los *Cursillos de Cristiandad*, en cuyo argot «se designan con el nombre de *rollos* las conferencias que se dan a los cursillistas; *rollos rollos* las que dan los seglares y *rollos místicos* las que pronuncia el sacerdote». Véase Clemente Sánchez, *Vaticano II y Cursillos de Cristiandad*, Euramérica 1968, pág. 140. El señor Clemente Sánchez puntualiza en su nota 205; «Al referirnos a los *rollos* debiéramos más bien hablar de los *rollos reformados* según las normas directivas del Vaticano II». Hay «rollo de obstáculos», «rollos de sacramentos», «rollo de piedad», etc. Vd. Juan Capo Bosch, *Pequeñas historias de la historia de los Cursillos de Cristiandad*, Euramérica, Madrid 1970. Cap. III: «Cómo nacieron los *rollos místicos*». Pueden leerse con provecho *Rollos de Cursillos de Cristiandad* publicados por el Secretariado Nacional de Cursillos de Cristiandad (Magallanes 21, Madrid), estruque de quince fascículos, 300 ptas. Euramérica 1970.

Queda por comprobar si el «rollo macarra» no es otra cosa sino la secularización del «rollo místico» paralela a la transformación de tantos seminaristas en horteras, macarras, pachulis, pasones y otras variantes.

posible seguir hablando de los «principios comunes a todo discurso» —por ejemplo, la metonimia y la metáfora, según la teoría del «discurso social» de Levy-Strauss— ahora «discurso» ya no será una entidad genérica inmediata (aunque susceptible de realizarse en *especies posteriores*) sino que será algo que hay que resolver inmediatamente en uno *modos* (estilos o tipos de discurso) que ya no serán accidentales (oblicuos) sino internos al género (*géneros posteriores*). Cada forma discursiva en cuestión se nos presenta inmediatamente como un tipo de discurso, sea alguno de los tipos de discurso de Gorgias, sea alguno de los dieciséis tipos de discurso de Morris (13). Ocurre como con «música» o «lenguaje»: no hay música o lenguaje, en general, sino música o lenguaje de un tipo, (por ejemplo el chino), en tanto que se opone a los otros tipos (por ejemplo el indio o el griego). Porque estamos ante predicados generados por relaciones que son universales respecto de una clase dada, pero que no son conexas y dan lugar, por tanto, a clases disjuntas de equivalencia, que dividen inmediatamente al concepto común.



Ver algo como discurso, en su acepción formal viene a ser así tanto como no querer atender a su verdad (virtual), a su referencia, es tanto como querer subrayar sólo su función pragmática, o como querer detenerse en su morfología específica. Es tanto como querer ver en el discurso no ya un posible discurso verdadero, cuanto algo similar a una composición musical, a una forma musical que se opone a otras formas musicales. Es tanto como apelar a una tipología de discursos en alguna de cuyas especies podamos insertarlo. Esta inserción no es necesariamente neutra, puramente taxonómica. En el momento en que dejamos de ver a un discurso como algo cuya forma (incluso) es moldeada por la verdad material, estamos viendo a este discurso como resultado de un cierto automatismo, de una *forma mentis* de la que emana —y esto contiene ya una perspectiva crítica que, en su límite, nos remite a la crítica escéptica: crítica de todo intento de entender el discurso como «inspirado» por la cosa misma, por la materia. Cabe establecer un postulado de isomorfismo entre la estructura del discurso formal y la estructura de la realidad —por ejemplo, un

(13) Charles Morris, *Signs, Language and Behavior*, 1946, pág. 125.



isomorfismo entre el discurso superestructural, en cuanto reflejo o exposición (*Darstellung*) de la base, en el sentido althusseriano (14). Pero este postulado es, en el mejor caso, de todo punto gratuito.

3. En cualquier caso, como hemos dicho, la acepción formal y la acepción material de discurso no son dos acepciones sin más diferentes, aún cuando puedan considerarse vinculadas según un nexo genético. Podemos incluso considerar a la acepción formal como un caso límite de la misma acepción material, un caso que se produce en el momento en el cual se supone que la acepción formal del «discurso» envuelve también la referencia verdadera, si bien en una situación especial. No por respecto a una referencia externa y particular, sino por respecto a una referencia interna, a saber, el propio tipo o paradigma. Un discurso, en sentido formal, puede seguir así considerándose como verdadero, no tanto por relación a su referencia material, sino por respecto del tipo ideal en el cual se ha insertado. Entonces, «discurso verdadero» es tanto como un «buen discurso» en su género, aunque el discurso fuese falso. Cuando se encarece la «coherencia» de un discurso, como característica de su verdad formal (de su bondad) seguramente que, pese a la palabra, no se piensa tanto en la coherencia lógica estricta (la de su ilación o su consistencia) cuanto en la adecuación a un tipo ideal que no necesita ser una estructura lógica sino, simplemente, un paradigma estético.

En esta hipótesis, la acepción formal del discurso seguiría cumpliendo el concepto material, sólo que en su caso límite. No por ello se perdería la intención compatible incluso con una perspectiva escéptica, respecto de la posibilidad de atribuir una verdad a cualquier discurso dado. Una intención crítica que está insinuada de hecho por quienes utilizan habitualmente la acepción formal de «discurso» —los «estructuralistas franceses»: Levy-Strauss, Foucault, Lacan, Althusser, Barthes, y esos seguidores suyos que forman esa suerte de subcultura española de la cultura francesa. Con frecuencia estos seguidores ni siquiera tienen conciencia del componente crítico de su uso formal del término discurso («el discurso de Trias», «el discurso de Savater», «el discurso de García Calvo»,...) puesto que adoptan este uso con frecuencia por motivos miméticos, «afrancesados».

Pero, evidentemente, en cualquier caso, la acepción formal no deja de estar disponible para quien quiera utilizarla en su intención crítica o simplemente analítica. Ello no debe hacernos olvidar que la acepción material de discurso contiene a su vez una intención crítica de aquella crítica, cuya oportunidad sólo podrá establecerse en cada caso.

(14) Althusser, *Lire le Capital*, tomo II, pág. 71.