

La seducción del lenguaje: El origen de la retórica

RAMÓN ROMÁN ALCALÁ

Sin palabras no se puede hacer nada, por eso hay que tenerlas muy en cuenta. Esta declaración que nos constituye, encontró su primera conceptualización en la filosofía griega. El espíritu dialéctico griego, por su natural inclinación, ha desarrollado actitudes en las que la actividad discursiva se desarrolla naturalmente. La misma estructura de su lengua (*mén...dé*) está abierta al uso de la razón, al uso del lenguaje, a la duda. Así surge el pensamiento como tradición coloquial de fuertes controversias ideológicas. La sofística reparó teóricamente en esta disposición del lenguaje y Gorgias adelantó una de las teorías más radicales sobre su uso. La colaboración entre la seducción y la retórica puede ser, a primera vista, una operación arriesgada, en este artículo me propongo observar los mecanismos que llevaron al sofista Gorgias a reconocer la palabra como seducción, es decir, la retórica como única posibilidad real del lenguaje y de la filosofía.

I

La filosofía de Gorgias ofrece cierta perplejidad inicial. Salvando las distancias, Gorgias de Leontini¹ es un sucesor de la escuela de Elea que, utilizando sus mismos métodos,

¹ Vivió aproximadamente entre el 485 a.C. a 375 a.C. Pausanias (DK 82 A 7) nos da algunas noticias sobre su fama. Una clara tradición lo hace discípulo del siciliano Empédocles. Parece que visitó Atenas en el 427 formando parte de una embajada de Leontini que trataba de convencer a los atenienses de hacer una alianza contra Siracusa. Fue muy estimado por el nivel retórico de sus discursos en las asambleas. Según PLATÓN, *Hippias Mayor*, 282 b 4-c 1, daba discursos y enseñanzas a discípulos por las que cobraba elevadas sumas de dinero. Las tesis filosóficas que defendió han sido interpretadas de muy diversas maneras, desde que estábamos ante teorías absurdas, hasta que eran meros ejercicios retóricos. La verdad es que su filosofía tiene extraordinarias dificultades y los estudiosos que se han enfrentado a ella han llegado a diferentes puntos de vista no siempre coincidentes Cfr., por ejemplo, GOMPERZ, H., *Sophistik und Rethorik*, Leipzig, 1912, MAIER, H., *Sokrates*, Tübingen, 1913; CALOGERO, C., *Studi Sull'eleatismo*, Firenze, (n.e.), 1977; UNTERSTEINER, M., *I sofisti*, Torino, 1949; GIGON, O., "Gorgias Über das Nichtsein", *Hermes*, 71, 1936; DUPRÉEL, E., *Les Sophistes*, Neuchâtel, 1948; DODDS, E.R., *Plato Gorgias*, Oxford, 1959; KERFERD, G.B., "Gorgias on nature or that which is not", *Phronesis*, I, 1955/1956, 3-25; KERFERD, G.B., *The Sophistic movement*, Cambridge, 1981.

abandona la idea de una realidad permanente intelectual; manteniendo y defendiendo, por contra, las apariencias. En los discípulos de Parménides son las exigencias de la razón las que proponen lo que es real y lo que no debe tenerse por tal: es decir, lo no-real. Con Gorgias los términos de esta relación se invierten de forma insólita.

Su punto de partida es la constatación de que la percepción está limitada por los sentidos². Según este argumento, el campo de la realidad está compuesto por lo visible y lo audible y, en general, por todo lo sensible: es decir, *lo único que puede ser percibido*. Esta percepción se realiza a través de los sentidos; de forma que cada sentido percibe aquello que le es afín, ya que los sentidos son diferentes, independientes e incommunicables entre sí. Significa esto que el hombre está encerrado en su propia subjetividad, los sentidos son incapaces de mostrar un mundo unificado; además, el hombre percibe la realidad pero su experiencia es íntima y única, imposible de ser transformada en palabras y transmitida a otro. Lo que captamos por la vista o el oído es algo exterior a la vista y al oído, de forma que lo percibido estará siempre limitado por el sentido que lo capta.

Esta incommunicabilidad de los sentidos entre sí, así como la incommunicabilidad también entre las sensaciones que tiene un mismo sujeto, conduce como consecuencia a la imposibilidad de comunicar la realidad. Si aquello que es, que existe, se percibe por la vista, lo audible por el oído, y no indistintamente por uno u otro sentido, ¿cómo puede eso manifestarse a otro? Si el discurso, es decir, si las palabras son una realidad audible: ¿cómo podría entonces expresar realidades que se revelan tan sólo a los otros sentidos?³. La respuesta no puede de ninguna forma ser positiva. La argumentación es la siguiente:

- Primero, no podemos comunicar aquello que percibimos porque cuando nosotros comunicamos algo, eso que comunicamos o es discurso o palabra, y *esta palabra no es y no puede ser nunca el objeto existente externamente*. Dicho de otro modo, lo que nosotros comunicamos no es nunca una cosa actual, sino sólo una palabra que es siempre otra cosa que el objeto exterior referido por ella.

- Segundo, el discurso no es el «ser» del que se habla; y, precisamente, *por ser una cosa también como las demás* sólo puede manifestar lo que él es, y no otra cosa distinta.

- Tercero, *las palabras o el discurso se producen* como consecuencia de las cosas que desde el exterior nos afectan, es decir, *a partir de lo sensible*. Aquí se presupone una inversión interesante. Según Gorgias, no es la palabra la que manifiesta la realidad externa, es el objeto externo el que provee de información a la palabra: la palabra necesita de

² Este principio es presentado por Gorgias en el *Elogio a Helena*. En esta obra trata de absolver a Helena de su responsabilidad en la guerra de Troya, ofreciendo varias hipótesis que sostienen la falta de culpabilidad en los sucesos originados por su partida con Paris. En una de esas hipótesis, la esposa de Menelao queda absuelta ante la imposibilidad "fisiológica" de no enamorarse, pues es el ojo de la propia Helena el responsable de la transmisión de la imagen de Paris y por tanto, del posterior deseo y pasión amorosa que siente por el joven Alejandro: "Por tanto, si el ojo de Helena gozando con el cuerpo de Alejandro originó en su alma deseo y pasión amorosa ¿qué hay en ello de asombroso? GORGÍAS, *Elogio a Helena*, 19: DK 82 B 11, (19). Esta teoría que, como sabemos y recuerda Platón (PLATÓN, Menón, 76 c.; Cfr. también, ARISTÓTELES, Metaf., IV, 1009, 12-16.), tiene su origen en Empédocles, pudo influir en Gorgias de manera manifiesta (vid., SUIDAS: DK 82 A 2 y D.L., VIII, 58-59: DK 82 A 3).

³ Sexto recoge magistralmente este principio de Gorgias, "Pues, si las cosas existentes son visibles y audibles y observables por los sentidos comúnmente, como realidad externa, y, si de éstas las visibles son aprehendidas por la vista y las audibles por el oído y no viceversa, ¿cómo podrían, en efecto, ser mostradas a otro?". SEXTO, M., VII, 85.

la influencia exterior para constituirse, necesita de la influencia de lo sensible sobre nosotros⁴.

Una vez establecida la incapacidad de la palabra para transmitir percepciones de cualquier tipo, podemos avanzar un paso más. *La palabra no queda establecida, fijada, en un significado igual para todos; ella misma tiene significados diferentes para el que habla y para el que escucha.* Cada uno garantiza lo que habla o dice, pero no puede estar seguro ni de lo que oye, ni de lo que dicen los demás, pues no existe ningún criterio que nos sirva de referencia. Por tanto, cada uno de nosotros sólo tiene sus experiencias subjetivas que no pueden ampliarse a los demás y que no pueden ser relacionadas con las experiencias de otros hombres mediante la palabra, pues ésta es sólo palabra y no experiencia de ninguna clase. La supuesta realidad que percibimos y el lenguaje con el que la comunicamos son cosas distintas: ni aquélla puede ser definida por éste, ni éste puede representar a aquélla. *Gorgias niega, por tanto, la capacidad simbólica, significativa del lenguaje, ya que las cosas no pueden convertirse en palabras: no pueden ser fiel reflejo de la realidad. El lenguaje sólo se relaciona con la «supuesta realidad» de forma asociativa⁵.*

Las implicaciones epistemológicas de esta afirmación son cuando menos curiosas: Gorgias abre un abismo insalvable entre la palabra y la cosa que ésta refiere. Este espacio intransitable puede llevarnos a comprender la siguiente cuestión: ¿por qué y en qué sentido se dice que cada palabra realiza una cierta falsificación de la cosa a la que se refiere? Dicho de otro modo, ¿por qué la disfraza? La respuesta es evidente, porque la palabra no transmite ni cosas ni objetos existentes sino que es por sí misma palabra, otra cosa muy distinta. Por tanto, querer reproducir fielmente la realidad no es más que engañarse con algo imposible: todo *logos* (*lógos*) es hasta ese punto *engaño* (*apáte*)⁶. De ahí que se hable de un *escepticismo lingüístico gorgiano*⁷. Sexto Empírico (uno de los escépticos más famosos) recompone esta idea y afirma que al ser la palabra el medio a través del cual damos a conocer las cosas, no mostramos a nuestros interlocutores las cosas sino palabras, las cuales son algo muy diferente de los objetos existentes⁸.

Aun cuando la palabra tiene realidad difiere de la realidad de la que quiere ser testigo fiel, ya que todo lo real, que no es palabra, es visible a la vista y vemos que son diferentes a la palabra misma que no es visible sino audible. Y según Gorgias dos cosas que tienen

⁴ La argumentación gorgiana sería como sigue: "Sin embargo, la palabra —como él afirma— se constituye a partir de la incidencia de las cosas (de fuera) del mundo exterior sobre nosotros, estos es a partir de lo sensible [...] Pero si esto es así, la palabra no es representativa de (lo externo) la realidad exterior, sino que (lo externo) la realidad exterior viene a ser manifestativa de la palabra", SEXTO, M., VII, 85-86: DK 82 B 3.

⁵ La cuestión se centra pues en que los hombre queremos dar a los sonidos los sentidos de las cosas a las cuales representan. Aunque desde otro punto de vista, este problema es presentado por Roland BARTHES, en "Semántica del objeto", *Revista de Occidente*, 104, Enero-1990, pp. 5-18 aquí, plantea esta misma dificultad, ya que nos previene de que son los objetos los que se nos presentan, en un primer momento, como un útil funcional; luego, en un segundo momento, la función sustenta un sentido. Sin embargo, el sentido no es transitivo; el sentido es siempre un hecho de cultura, de lenguaje; creemos estar en un mundo de objetos y estamos, por el lenguaje, en un mundo de sentidos y de razones: esa es la confusión.

⁶ Cfr. KERFERD, G. B., *Op. cit.*, pp. 80-82.

⁷ Cfr. CALVO, T., *De los sofistas a Platón*, Madrid, 1986, p. 94.

⁸ SEXTO, M., VII, 85-84: DK 82 B 3.

que ser captadas por órganos diferentes, sin poder ser asimilables la una a la otra tienen por fuerza que ser diferentes. Así pues, las palabras son palabras y no cosas u objetos existentes los cuales no pueden ser rastreados a través de palabras, sino de imágenes o sonidos, si a esto le añadimos que somos nosotros los que «recogemos», en última instancia, el sentido de las cosas que damos a las palabras, parece difícil que pueda existir un significado igual para todos y que pueda ser transmitido adecuadamente. La palabra, por tanto, es de cada cual y no puede ser referida, contada o transmitida a otros. El conocimiento de lo que está fuera de mí no es un conocimiento exacto de lo real, ni puede ser comunicado, ya que estamos ante la experiencia privada convertida en palabra, que es propia de cada sujeto y en cada momento. En consecuencia, Gorgias demuestra que el discurso no tiene nada que comunicar; no puede ser *a fortiori* comunicación con otro o a otro⁹.

Así pues, la imposibilidad de comunicación a la que nos referimos parece llevarnos, en el caso de Gorgias, a un cierto «solipsismo» muy difícil de superar. Cada uno de nosotros está encerrado en su experiencia: a pesar de las percepciones que tenemos de la realidad, no podemos comunicarlas a otro; ni ponerlas en relación con otras de otros sujetos perceptores, porque ni siquiera las nuestras son semejantes entre sí. Este «solipsismo» como lo hemos denominado, sólo queda roto a través del relativismo. Si todos somos autónomos en las percepciones ese solipsismo queda superado, pues si existe otro ser autónomo a mi lado que tiene otras percepciones, el principio de relatividad me obliga a aceptar que la realidad es *la realidad experimentada por cada cual, y por lo tanto la realidad de ese otro «ser» es necesariamente tan legítima como la mía*. No es importante aquí, verificar si el principio de la relatividad representa una necesidad lógica, o tesis que pueda demostrarse que es válida o inválida, lo importante aquí es que puedo elegir libremente, si acepto o no este principio. Tanto en un caso como en otro estaríamos mostrando su relativismo.

II

Irónicamente, un sofista nos pone en guardia ante la fascinación del lenguaje, siendo, en este sentido, más sincero que aquellos que utilizan el lenguaje como exacta significación del «mundo», del «Ser» o de la «Verdad». Gorgias adelanta en su honestidad que no hay traducción posible de la verdad en palabras, y que por tanto la filosofía no puede pretender comunicar la verdad, si es que puede llegar a alcanzarla. Es decir, a través de la retórica nos salva del peligro de la retórica del lenguaje eléata, del embrujo de la palabra «Ser»¹⁰.

A partir de aquí, *el lenguaje se convierte, como única posibilidad, en retórica: una*

⁹ Aubenque afirma que la argumentación de Gorgias supone el carácter cerrado sobre sí mismo del discurso. Pero que aunque no pueda comunicar nada, pues nada hay que comunicar "*al menos autoriza y facilita la coexistencia con otro*". Cfr. AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, París, 1962, existe versión castellana de Vidal Peña, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, 1981, p. 101. *vid.*, también DUPRÉEL, E., *Op. cit.*, p. 73.

¹⁰ Muchos años después Wittgenstein volvió sobre esta misma cuestión cuando definía la filosofía de esta forma:

"La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio del lenguaje"
WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, & 109, existe traducción castellana de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, 1988.

retórica benévola o perversa, una seducción intelectualizada (persuasión por medio de la palabra). Poder llegar a dominar la voluntad del otro mediante la seducción es una de las cualidades fascinantes del lenguaje. Como herramienta, la palabra, es esencial en el arte de la seducción, en la técnica del engaño. Las imágenes pueden provocar cierta fascinación pero la seducción sólo es posible a través de la palabra. *La asociación entre lenguaje (elocuencia) y arte (seducción) constituyen una síntesis que se reconoce en la retórica*, concebida ahora como integrada a la naturaleza del lenguaje y cuya pretensión es la de producir ciertos efectos.

Curiosamente, la retórica juega en nuestras vidas un papel parecido al papel que jugó en la antigua Grecia. En Grecia, el éxito que contaba era en primer lugar el político, igual que hoy, y su arma era la retórica. La retórica era para los griegos lo que en amplitud de términos es para nosotros la «publicidad». En una sociedad dominada por los medios de comunicación, *la habilidad para la persuasión*, el diálogo y la negociación es fundamental.

Para los griegos la «Persuasión» era una divinidad y se la representa como una figura que acompañaba comúnmente a Afrodita en su cortejo. «*Peithô*» es sin duda la potencia de la palabra tal y como se ejerce sobre el otro, su magia y su seducción tal y como el otro la experimenta, análoga -se dice en el mito- a la seducción de una mujer con el «encanto de su mirada», con la «dulzura persuasiva de su voz», con la «atracción de su belleza corporal». Esquilo, por ejemplo, define a la «Persuasión» como «*La que jamás sufrió rechazo*»¹¹, lo cual ya es una caracterización singular.

Ahora bien, todos estos elementos míticos reflejan cierta ambigüedad en sus términos. «*Peithô*» es una divinidad todopoderosa, tanto respecto a los dioses como a los hombres, dispone de «sortilegios de palabras de miel» que tienen el poder de encantar. La estrategia amorosa necesita del encanto todopoderoso de la seducción, pero ésta, a su vez, también permite encubrir el verdadero objetivo y adular engañosamente mediante el encanto de las palabras para conseguir el objeto amoroso. No sorprende que en el pensamiento mítico la retórica y la seducción amorosa no estén diferenciadas, de ahí que la misma «*Peithô*», se mueva en ambos planos sin distinción¹². Por eso, junto a la «buena *Peithô*» (amor y seducción forman un todo) de Afrodita, con la ternura, el deseo y las palabras amorosas con propósitos seductores que estructuran una trama positiva, brota la «mala *Peithô*» en donde las «mentiras» y las «palabras de engaño» sustituyen a las «conversaciones amorosas».

La idea de que la palabra persuade a los hombres y moldea sus mentes como quiere, toma un valor radical ya en Protágoras, el cual al reducir el problema de la verdad a un problema de orientación de la voluntad y de la creencia, fundamentaba la importancia de la sugestión ejercida por la palabra, como medio de transformación y estímulo de las disposiciones afectivas del individuo. Más enérgica, si cabe, es la exaltación que realiza Gorgias del mágico poder fascinador de la palabra. Pues nos llega a decir con una imagen que lo mismo que el médico cura el cuerpo, la palabra produce una transformación en la fe relativa a cualquier creencia¹³. Esta persuasión no va dirigida sólo al conocimiento, sino

¹¹ ESQUILO, Supl., 1040-1041.

¹² Marcel DETIENNE, *Los Maestros de la Verdad en la Grecia Clásica*, Madrid, 1981, p. 71, presente esta idea y la reconoce en HOMERO, II., XIV, 108, en el célebre «Engaño de Hera».

¹³ «El poder de la palabra respecto de la disposición del alma es el mismo proporcionalmente que el de la disposición de los fármacos respecto de la naturaleza de los cuerpos». GORGIAS, *Elogio a Helena*, 14: DK 82 B 11.

también a la pasión. Es decir se trata de persuadir a la voluntad, no hay superioridad en cuanto al saber, porque éste desaparece como algo diferente de la forma. Esto era lo que no podía reconocer Platón por eso en el Fedro reprocha a Gorgias el que hiciera «este descubrimiento, que hay que contar con la apariencia más que con la verdad»¹⁴. Pero para Gorgias es esa distinción la que no tiene sentido: sólo la voluntad y la creencia, es decir el sentimiento, está sometido al poder mágico y a la sensualidad de la palabra. Así pues, es evidente que Paris cuando privó de libertad a Helena seduciéndola, obró injustamente, de ahí el reproche de Héctor su hermano «¡Oh miserable Paris, el de más hermosa figura, mujeriego, seductor. Ojalá no te encontraras en el número de los nacidos!»¹⁵. Y, por el contrario, Helena, seducida, en cuanto privada de libertad por la palabra, sólo por error puede ser condenada. Todo ello implicó la disolución de los conceptos de verdad y opinión (ilusión), realidad o apariencia: esa distinción pertenece a la metafísica iniciada por los eléatas, pero no tienen significación en la perspectiva abierta por los sofistas.

Gorgias, quizá influido por esta actitud, escribió su *Elogio a Helena*, ya citado, queriendo demostrar que la palabra tiene una fuerza de persuasión tal, que deja absuelta a Helena de culpa. Pierre Maxime Schuhl¹⁶ identifica las expresiones de Gorgias con el lenguaje de los encantamientos, la magia y el ilusionismo. De esta forma, las palabras habrían seducido a Helena con el mismo resultado que si hubiese sido raptada por la fuerza, pues no es posible resistir el poder de la seducción. No ha lugar, por tanto, a la censura de Helena pues su destino era inevitable: *Factum infectum fieri non potest*. Así, el arte de la persuasión supera a todas las demás artes, pues logra que las demás sean sus esclavas, mediante una sumisión voluntaria y no mediante violencia. De ahí, que la fuerza de la retórica no sea tanto lógica o discursiva como artística. Ese es su poder, y ese es su peligro.

Esta es la tesis de Gorgias, un *relativismo subjetivista*¹⁷ abierto a un cierto *escepticismo* en lo que se refiere al conocimiento. Gorgias se centra en la relatividad y mutabilidad del sujeto que conoce en situaciones y circunstancias distintas. De ahí la dificultad de que las cosas aparezcan semejantes a más de un sujeto, ni siquiera a uno mismo le pueden aparecer iguales en momentos diferentes. Los hombres no sentimos lo mismo en el mismo momento y como cada uno de nosotros tiene sensaciones diferentes en el pasado y en el presente, ninguno de nosotros puede corregir sus propias experiencias, comparándolas y discutiéndolas con otros, ni tampoco alcanza el conocimiento de una realidad verdadera¹⁸, porque no existe semejante realidad estable que pueda ser percibida o conocida¹⁹.

¹⁴ PLATÓN, *Fedro*, 267 a.

¹⁵ HOMERO, *Il.*, II, 39.

¹⁶ SCHUHL, P. M., *Platon et l'art de son temps*, Paris, 1952, p. 32-35.

¹⁷ Esta es la tesis que defienden CALOGERO, G., *Op. cit.*, pp. 247-251 y DUPRÉEL, E., *Op. cit.*, pp. 68-70.

¹⁸ Platón observa, según Aristóteles (*Metaf.*, VI, 1026 b, 14), que los sofistas, y entre ellos, Gorgias y Protágoras, solamente reconocen un ser accidental, como opuesto a uno esencial; esto es, aceptan lo condicional y lo relativo como opuesto a lo absolutamente existente. Evidentemente, la defensa de la apariencia que realizan los sofistas no tiene ningún sentido en el seno de la filosofía eléata o platónica para la que "el ser", "lo que es", era completamente inaccesible a los sentidos. Así pues, fue el monismo extremo, sobre todo, de los seguidores de Parménides el que a través de su desafío a la evidencia de los sentidos y de su rechazo del mundo sensible como irreal provocaron la reacción sofística. Gorgias advierte

Desaparece, por tanto, toda posibilidad de reconocer un criterio de verdad. Si ya Protágoras con su sentencia «el hombre es la medida de todas las cosas» reconoce que éste es el criterio de verdad, y que la verdad es relativa pues lo que aparece a alguien es para él tal como le aparece²⁰; cada individuo dependiendo del momento y de las circunstancias de su percepción tiene, pues, *su propio criterio*. La posición de Gorgias es más radical, pues la negación del criterio está fundamentada: a) en la imposibilidad de predicar algo de los fenómenos, (ni siquiera podemos decir de los objetos «*que son*» o «*que no son*») y b) en la dificultad de relacionar el conocimiento de la realidad con la expresión y comunicación del mismo; el pensamiento no puede ser traducido ni manifestado por medio de la palabra. Por tanto, no puede haber ningún criterio de aquello que ni existe, ni puede ser conocido, ni puede ser comunicado a los demás.

El retorno a la elocuencia, propuesto por los sofistas, como único indicativo de la eficacia del lenguaje, se opone a la pretensión de verdad que ha sido la característica - sobre todo a partir de Platón- de la tradición filosófica occidental. La realización o plasmación del pensamiento en discursos hablados o escritos es indistinguible de su constitución retórica, que lo mantiene ligado a sus prejuicios. Por tanto, a nadie se le ocurre hoy mantener el objetivo de preguntarnos qué es lo que podemos referir con el lenguaje, sino plantear la pregunta de qué queremos hacer con nuestras palabras. Parece indiscutible que la filosofía no puede sustraerse al examen corrosivo de la retórica y de la pragmática, dos disciplinas para las que la verdad es una propiedad de la presentación de los enunciados y de su uso. Si la filosofía acepta que depende del lenguaje y está dispuesta a someterse a él, dejará de querer instituir un *saber maestro*, pero conseguirá, después de la capitulación, recuperar la estrategia del discurso, de la palabra como tal. No hay ningún discurso, ningún sermón que pueda representar a «la Verdad», más bien tenemos que aceptar que nada de lo que decimos saber es del todo verdadero, pero tampoco lo es falso.

que en términos de unidad la proposición no cumple lo que se propone, o que si el ser es uno no lo es como la fórmula de la proposición. Éstos no fueron los únicos en tratar de eliminar el dilema entre ser y devenir, estabilidad y flujo, realidad y apariencia, pero sí que fueron los primeros en darse cuenta de que dada la dificultad de mantener ambas premisas contradictorias, conduce a los sofistas al *abandono de la idea de una realidad permanente bajo las apariencias*.

¹⁹ La Argumentación del anónimo *De Meliso, Jenófanes y Gorgias* recoge esta idea: "Por otra parte, no parece que cada cual sienta cosas semejantes a las que él mismo siente en el mismo tiempo, sino distintas por el oído y por la vista y diferentes en el instante presente y en el instante pasado. En consecuencia, difícilmente cualquiera podría tener sensaciones idénticas a las de otro diferente", *M.J.G.*, 980 b, 9-12: CASSIN, B., *Si Parménide*, (*Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, Ed. critique et commentaire), Lille, 1980, p. 553.

²⁰ Cfr. SEXTO, *M.*, VII, 60.