

## A INVENÇÃO DA ESCRITA: TEUTE NO JARDIM DE ADÔNIS

ADMAR COSTA

*Departamento de Filosofia  
Universidade Estácio de Sá*

### 1. *A invenção da escrita*

Narra-nos Platão no *Fedro* que Sócrates e Fedro, quando estavam a passear pelos campos, fora dos muros de Atenas, encontraram-se e travaram, para a sorte de todos nós, um longo diálogo. Motivados, inicialmente, pelas provocações contidas no discurso retórico de Lísias, trazido e lido por Fedro, o diálogo nos ofertará outros dois discursos, feitos por Sócrates e inspirados pelo belo jovem. Após uma longa discussão originada com a apresentação destes três discursos, na primeira metade do *Fedro*, o resultado é um consenso, entre os amigos, acerca da superioridade do terceiro discurso, a palinódia, sobre os dois primeiros. Do consenso nasce, porém, uma divergência a respeito daquilo que caracteriza a superioridade da palinódia; enquanto para Sócrates é a inspiração divina que o fez trocar a mentira pela verdade e produzir um belo discurso, para Fedro, ao que parece, a razão desta beleza relaciona-se ao efeito do discurso: a admiração forjada por sua eloquência. A partir daí, portanto, a questão investigada passa a ser a seguinte: “O que caracteriza o escrever ou não escrever de belo modo?”<sup>1</sup> (Τίς οὖν ὁ τρόπος τοῦ καλῶς τε καὶ μὴ γράφειν)<sup>2</sup>.

A importância da pergunta e a sua dificuldade exigem tempo para a sua investigação. Fedro confirma que o seu ócio deve ser consumido por estes prazeres (ἡδονῶν) e não pelos prazeres servis do corpo. Imediatamente, Sócrates conta-nos algo sobre os prazeres inerentes ao canto das cigarras, diferenciando o estado daqueles que se entorpecem com o deleite do canto do daqueles que conversam (διαλεγόμενος), mesmo ao meio dia.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Platão. *Fedro*, 258d. Tradução de Nunes. (Cf. NUNES, C. A. (Trad.). *Fedro - Cartas - O Primeiro Alcibiades*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975).

<sup>2</sup> A edição do texto grego usada por nós é a de Rowe. (Cf. ROWE, C. J. (Trad.). *Phaedrus*. Warminster: Aris & Phillips, 2000).

<sup>3</sup> Para Sócrates, ao que parece, a crítica que Fedro acabou de fazer aos prazeres originados no corpo pode

Neste ponto do diálogo, a síntese da investigação é reestabelecida da seguinte forma: “de que maneira se fala e escreve belamente, e de que maneira não?” (ὅπη καλῶς ἔχει λέγειν τε καὶ γράφειν καὶ ὅπη μὴ<sup>4</sup>). Na seqüência, porém, vemos Sócrates sutilmente reformular a questão de modo que ela passe a conter uma exigência que deixará Fedro bastante embaraçado, a saber:

Ἐὰρ οὖν οὐχ ὑπάρχειν δεῖ τοῖς εὖ γε καὶ καλῶς ῥηθησομένοις τὴν τοῦ λέγοντος διάνοιαν εἰδυῖαν τὸ ἀληθές ὣν ἂν ἐρεῖν πέρι μέλλη;  
*Para falar bem e belamente, não será necessário haver no pensamento de quem fala o conhecimento da verdade sobre aquilo a ser desenvolvido?*<sup>5</sup>

A pergunta de Sócrates, ao vincular o falar bem e de modo belo com o conhecimento da verdade, não é para menos, causará surpresa a Fedro, assim como causaria a qualquer retórico, o que é bem exposto na seqüência:

Οὕτωςι περὶ τούτου ἀγῆκοα, ὦ φίλε Σώκρατες, οὐκ εἶναι ἀνάγκην τῷ μέλλοντι ῥήτορι ἔσεσθαι τὰ τῷ ὄντι δίκαια μανθάνειν ἀλλὰ τὰ δόξαντ' ἂν πλήθει οἵπερ δικάσουσιν, οὐδὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ ἀλλ' ὅσα δόξει. ἐκ γὰρ τούτων εἶναι τὸ πείθειν ἀλλ' οὐκ τῆς ἀληθείας.  
*A esse respeito, meu caro Sócrates, ouvi dizer que quem quer ser orador não precisa saber o que é, de fato, justo, mas apenas o que sobre isso opina a maioria, que é de quem, afinal, depende o julgamento, nem o que é, realmente, bom e belo, mas apenas o que parece ser. Nisso é que se funda a persuasão, não na verdade*<sup>6</sup>.

Contra esta afirmação Sócrates vai buscar provar o seguinte: i) aqueles que produzem discursos orais ou escritos causam um grande mal à cidade quando não partem do conhecimento, razão de confundirem o bem com o mal e o justo com o injusto<sup>7</sup>; ii) só a prática da dialética é capaz de garantir o acesso ao conhecimento e, pois, evitar tal engano<sup>8</sup>; iii) longe do conhecimento verdadeiro e da dialética não existe arte da fala, mas apenas rotina<sup>9</sup>; e iv) o poder essencial de todo discurso é a condução de almas<sup>10</sup>.

ser extensiva aos prazeres do discurso. Além disso, Sócrates identifica os amantes da conversa com as musas da epopéia e da astronomia, Calíope e Urânia, repetindo a aproximação entre o culto à sabedoria e o culto às Musas e ao amor, tal como se dera em 248d.

<sup>4</sup> PLATÃO. *Fedro*, 259e.

<sup>5</sup> PLATÃO. *Fedro*, 259e.

<sup>6</sup> PLATÃO. *Fedro*, 260a.

<sup>7</sup> PLATÃO. *Fedro*, 260c, 272d.

<sup>8</sup> PLATÃO. *Fedro*, 262a-c.

<sup>9</sup> PLATÃO. *Fedro*, 266c.

<sup>10</sup> PLATÃO. *Fedro*, 271c-d.

Em decorrência de tudo isso, portanto, é de se estranhar que a esta altura tenhamos que nos defrontar com uma investigação acerca da conveniência ou inconveniência do discurso escrito, como se um belo discurso, escrito com arte, pudesse ser inconveniente. O risco de pôr tudo a perder, porém, rende-nos mais um mito, o mito de Teute, que permite um encaminhamento singular da questão.

Duas perguntas preparam o terreno para Sócrates contar um mito sobre a invenção da escrita.<sup>11</sup>

Τὸ δ' εὐπρεπείας δὴ γραφῆς πέρι καὶ ἀπρεπείας, πῆ γιγνόμενον καλῶς ἄν ἔχοι καὶ ὅπη ἀπρεπῶς, λοιπόν. ἦ γάρ;

Ναί.

Οἷσθ' οὖν ὅπη μάλιστα θεῶν χαριῆ λόγων πέρι πράττων ἢ λέγων;

– *Mas convém ou não convém escrever? Em quais condições fazer isso é belo e quando é inconveniente? Não é assim?*

– *Sim.*

– *Sabes o que agrada mais à divindade, no que diz respeito ao discurso, acerca da ação e da palavra?*<sup>12</sup>

Na seqüência, Sócrates passa a narrar, imediatamente, o mito de Teute, de quando os homens sabiam a verdade. O mito fala de um antigo gênio (δαίμων<sup>13</sup>) chamado Teute, que teria sido o primeiro a descobrir os números (ἀριθμόν), a geometria (γεωμετρίαν), a astronomia (ἀστρονομίαν), o jogo de damas (πεττείας τε καὶ κυβείας) e também a escrita (γραμμάτα<sup>14</sup>). Havia também o rei Tamuz, a quem todas estas artes (τέχνας) recém-descobertas foram apresentadas, com a sugestão de que elas deveriam ser distribuídas aos outros habitantes do Egito. Antes disso, porém, o rei indagou sobre a utilidade (ὠφελίαν) de cada descoberta e, conforme a boa ou má exposição de Teute, o rei aprovaria ou não as mesmas. Após várias apresentações, chegou a vez da escrita, e Teute comentou:

Τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάλιστα, σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει. μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ἠϊρέθη.

<sup>11</sup> Para Frutiger, no *Fedro* encontramos os únicos mitos platônicos que são rigorosamente originais: o mito das cigarras e o mito de Teute. (Cf. FRUTIGER. *Mythes de Platon*, p. 233 apud DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Tradução de Rogério Costa. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 1997, p. 12).

<sup>12</sup> PLATÃO. *Fedro*, 274b.

<sup>13</sup> PLATÃO. *Fedro*, 274c.

<sup>14</sup> PLATÃO. *Fedro*, 274d2.

*Aqui está, majestade, disse-lhe Teute, uma disciplina capaz de deixar os egípcios mais sábios e com melhor memória. Está descoberto o remédio para a memória e para a sabedoria*<sup>15</sup>.

O rei, no entanto, adivinhou um propósito inverso, isto é, percebeu que a escrita, ao desobrigar a alma dos cuidados com a memória, não é remédio, mas veneno para quem aprende. Atribuindo o contra-senso de Teute, sobre o poder da escrita, ao excessivo cuidado que o criador tem para com a sua criatura, o rei determina que um homem deve criar (τεκεῖν) e outro deve julgar (κρίνει) quanto de dano (βλάβης) e quanto de utilidade (ὠφελίας)<sup>16</sup> cada arte produz para aqueles que dela vierem a fazer uso. Para completar, diz o rei:

*Τούτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοῖς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους. οὐκ οὖν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἦβρες. σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις. πολυήκοοι γὰρ σοι γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν. Isso provocará nas almas o esquecimento de quanto se aprende, devido à falta de cuidado da memória. Confiantes na escrita, será por meios externos, com a ajuda de caracteres estranhos, e não por meios internos e graças a eles próprios, que passarão a despertar suas reminiscências. Não descobriste o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança. Esta disciplina oferece aos alunos um saber aparente, não o verdadeiro. Depois de ouvirem um mundo de coisas, sem nada terem aprendido, considerar-se-ão repletos de saber, quando não passam de intransigentes, pseudo-sábios, simplesmente, não sábios de verdade*<sup>17</sup>.

O núcleo da fala do rei consiste na revelação de que a escrita não é remédio mas sim veneno para a memória. O descuido com a memória, motivado pela escrita, acaba por impedir o exercício pleno do poder que a distingue, ou seja, a rememoração das idéias já contempladas, fonte única e legítima do verdadeiro saber, do qual o discurso escrito pode ser, na melhor das hipóteses, uma cópia verdadeira e, na pior, uma cópia falsa. Em ambos os casos, no entanto, uma cópia.

Enquanto meio de comunicação, entretanto, o decisivo é investigar se em algum caso a escrita pode auxiliar a memória na produção de conhecimento e não prejudicá-la. Esta hipótese positiva se justificaria pelo contexto, exposto no passo 258d, que precede esta passagem, em que fora

<sup>15</sup> PLATÃO. *Fedro*, 274e.

<sup>16</sup> PLATÃO. *Fedro*, 275a.

<sup>17</sup> PLATÃO. *Fedro*, 275a-b.

constatado que a investigação sobre o falar bem e de modo belo incluía também a escrita. Além disso, reconhecer que a escrita tem limitações é assumir que: i) ela não se confunde com a ciência mesma; ii) a memorização não pode substituir a reminiscência; e iii) a inércia e o silêncio da escrita estão em desvantagens frente à fala. Na direção oposta devemos assumir que a escrita é importante tanto para a conservação quanto para a transmissão de conhecimento<sup>18</sup> e que certos discursos escritos – o diálogo platônico, por exemplo – podem representar uma forma de discurso benéfico à alma, assim como podemos encontrar discursos orais que sejam prejudiciais.

A última suposição implica, diretamente, a discordância com a doutrina não-escrita<sup>19</sup>, que defende a superioridade de uma transmissão oral das idéias de Platão, passando por Aristóteles e outros discípulos, em detrimento daquela compreensão resultante da interpretação de seus textos, que nos foram legados pela tradição.

Voltando à tentativa de salvar alguma parte da escrita do rigoroso julgamento de Tamuz, propomos que ela seja considerada sob duas perspectivas diferentes, a do autor e a do leitor. No que tange à relação entre o autor e o seu texto, o exemplo mais ilustrativo da inconveniência da escrita, oriundo do próprio diálogo, aponta para a logografia. No outro caso, o ponto de partida é a análise daquilo que o texto foi capaz de produzir na alma do leitor, admitindo que, ainda que o texto escrito seja bom e belo – porque escrito com arte – sua apropriação por parte do leitor pode ser indevida e, neste caso, ele produzirá uma mera aparência de saber, por despertar mais o esquecimento que memória, mais silêncio e inércia que diálogo e ação. Começemos pelo primeiro caso.

## 2. *A logografia*

A logografia e o logógrafo, segundo vários comentadores, certamente motivaram direta ou indiretamente a discussão sobre o papel da escrita na transmissão e no acesso ao conhecimento. Lísias, autor do primeiro discurso lido no nosso diálogo, é também o primeiro a ser nomeado logógrafo

<sup>18</sup> Cf. BRISSON, Luc (Trad.). *Phèdre*. Paris: Flammarion, 2000, p. 60.

<sup>19</sup> Não iremos tratar, neste trabalho, da doutrina não-escrita. Os interessados, porém, dispõem de uma farta bibliografia sobre o assunto, encontrada, por exemplo, em TRABATTONI, F. *Oralidade e Escrita em Platão*. Tradução de Roberto Bolzani Filho e Fernando Eduardo de Barros Rey Puente. São Paulo: Discurso; Ilhéus: Editus, 2003, CHERNISS. *El enigma de la primera Academia*. Tradução de Susana Delgado. México: UNAM, 1993 e REALE. *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

(λογόγραφον<sup>20</sup>) por Fedro, título que, a julgar pelo contexto, é mais um insulto que propriamente um elogio, por várias razões.

O logógrafo, segundo Brisson<sup>21</sup>, é alguém que por dinheiro, na Atena do quinto século, escreve discursos de defesa ou de acusação, na linguagem própria dos tribunais, e o faz usando certas práticas não relacionadas à verdade, mas à verossimilhança, com a intenção de persuadir e não de contribuir para que a confusão entre o que é justo e injusto, bom e mau, se esclareça. Assumindo o interesse do contratante do discurso, o logógrafo se vê obrigado a defender opiniões falsas e inautênticas sobre determinados assuntos, seja por ignorância ou por conveniência, o que acaba causando um grande mal à cidade. A consolidação dessas práticas alcançaria, com a acusação e a condenação de Sócrates – que não pode convencer os juízes de sua inocência –, uma importância extrema na obra de Platão, em nome da qual, possivelmente, originam-se as exigências, encontradas no diálogo, em relação à necessidade do conhecimento e da verdade e em relação à assistência dispensada pelo autor aos seus escritos.

Para Isnardi Parente<sup>22</sup>, a crítica a esse tipo de discurso, cujo autor não mostra o rosto e não tem qualquer compromisso com a verdade, não se refere à escrita de um Parmênides, Anaxágoras ou Demócrito, mas exclusivamente aos logógrafos. Essa posição corrobora a hipótese da existência de uma boa e bela escrita, tal como uma boa e bela fala, tese da qual partilhamos.

Reforçando esse lado, defende Derrida<sup>23</sup>, o problema do logógrafo é escrever discursos para o outro, isto é, discursos que o próprio escritor, às vezes, não lê e não defende como sendo verdadeiro, porque não é esse o caso. Essa “encenação”, afirma ele, torna incompatível *escrita e verdade*, onde a própria persuasão é compreendida como um “espetáculo” cujo fim está em si mesmo, porque pouco importam a motivação e a finalidade presentes nesses discursos escritos. Tal como “filhos bastardos”, conclui, essas peças não têm qualquer direito ou assistência, já que elas sempre se apresentam como simulacro. Além disso, aqueles que, por algum motivo, confiam nessas escrituras estarão agindo como os enfeitiçados pelas sereias ou pelas cigarras.

<sup>20</sup> PLATÃO. *Fedro*, 257c.

<sup>21</sup> Cf. BRISSON, 2000, p. 57.

<sup>22</sup> Cf. ISNARDI PARENTE, M. Phdr. 274c ss., o il discorso orale comme autoelenchos. In: ROSSETTI, L. (Ed.). *Understanding the Phaedrus*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992. (Proceedings of the II Symposium Platonicum, International Plato Studies). p. 108-121, p. 108.

<sup>23</sup> DERRIDA, 1997, p. 12.

Além de Lísias, também Isócrates é lembrado por alguns comentadores tanto pela referência que o diálogo lhe fará nos últimos parágrafos, quanto pela hipótese de que o elogio à opinião e à aparência feito por Fedro fora aprendido com este mestre<sup>24</sup>. Ao defender a impossibilidade da ciência (ἐπιστήμη)<sup>25</sup>, Isócrates torna-se possivelmente um excelente interlocutor de Sócrates. De fato, para vários comentadores (Howland e De Vries, por exemplo) é mesmo com Isócrates, e não com Lísias, o debate acerca do conhecimento, da opinião e do discurso como arte (τέχνη) de conduzir a alma (ψυχαγωγία). Portanto, a crítica à peça de Lísias se estenderia também a certos métodos educacionais defendidos por Isócrates e sua escola. O próprio tema do *Fedro* e as teses discutidas acerca do amor teriam sua inspiração no *Elogio de Helena*, do mesmo Isócrates<sup>26</sup>.

Nessa mesma linha, podemos tomar a opinião de Sócrates sobre a nobreza da natureza de Isócrates, ao fim do diálogo, tanto no sentido positivo, quanto no negativo (irônico). Para Jaeger, seria um erro crasso tomar a fala no sentido irônico.<sup>27</sup> Essa, contudo, não parece ser a compreensão de Howland<sup>28</sup>, que acentua o fato de Isócrates se apresentar como “professor de filosofia” e, por isso mesmo, tornar-se um dos “homens mais famosos de sua época”, cuja influência, efetivamente, rivaliza com a de Platão e sua academia.

Isócrates é um mestre retórico que se apresenta como *filósofo*, isto é, como amante de toda a refinada cultura da Atena dos séculos V e IV. Insatisfeito com o fato de ter feito fortuna como logógrafo no tribunal e incapacitado, pela voz frágil, de ocupar o lugar de orador na assembleia (ἄγορα) dedica-se a escrever discursos para ocasiões imaginárias e, especialmente, a educar os bem nascidos de Atenas. Escrevendo panfletos em que enuncia os princípios de seu método educacional, às vezes vê-se obrigado a criticar duramente Sócrates, Platão e os platônicos, especialmente no que se refere à possibilidade de um conhecimento infalível.

<sup>24</sup> Howland defende não só que essa tese é de Isócrates, como também que Fedro seria um discípulo dileto deste e, pois, capaz de trazer à baila várias teses do mestre. (Cf. HOWLAND, R. L. The attack on Isocrates in the Phaedrus. *Classical Quarterly*, Oxford, v. 31, p. 151-159, 1937, p. 152 e 156).

<sup>25</sup> A impossibilidade da ciência (ἐπιστήμη) é defendida em ISÓCRATES. *Antidóseos*, 184 e 262 e em ISÓCRATES. *Panatenaios*, 9. A tradução do termo baseia-se na edição francesa de *Contra os sofistas* (MATHIEU, Georges; BRÉMOND, Émile (Éd.). *Discours*. Paris: Les Belles Lettres, 1928-1942. 3 v.).

<sup>26</sup> Cf. MAZZARA, G. Lysias et Isocrate: ironie et simulation dans le Phèdre. In: ROSSETTI, L. (Ed.). *Understanding the Phaedrus*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992. (Proceedings of the II Symposium Platonicum, International Plato Studies). p. 214-217, p. 214.

<sup>27</sup> JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 1132 e 1201.

<sup>28</sup> HOWLAND, 1937, p. 159.

Esta crítica se vale, antes de tudo, do argumento de que a natureza humana é limitada frente à natureza divina, pois o homem não tem o poder (ἀδύνατον) de conhecer (γνώμην) a verdade que se mantém a despeito do porvir<sup>29</sup>. Logo, a promessa por parte daqueles que praticam a refutação é falsa, pois nem mesmo Homero, o mais sábio, possibilitaria tal empresa, já que isso cabe somente aos deuses. Não bastasse prometer tal conhecimento, onde somente a opinião impera, os “erísticos” ainda prometem que, alcançado tal conhecimento (ἐπιστήμης) do porvir, ela levará infalivelmente à felicidade (εὐδαιμονία)<sup>30</sup>. Os que refutam a todos não são capazes de oferecer qualquer conselho útil a uma situação presente, mas dizem que conhecem o futuro<sup>31</sup> e, por todos esses despautérios, continua ele, cobram apenas 3 minas (μνᾶς), enquanto Górgias não cobrava menos de 100.<sup>32</sup>

A diferença gritante de preço, segundo Nightingale,<sup>33</sup> ao contrário do que Isócrates parece imaginar, pode representar a diferença mesma entre filosofia e retórica, pois, enquanto o discurso filosófico mantém-se longe do agrado às multidões e dos interesses políticos<sup>34</sup> e econômicos – devido ao amor pelo verdadeiro conhecimento – o discurso retórico situa-se sempre na órbita da bajulação (κολακείας), da troca de interesses ou na esfera da submissão.

Em outro ponto, continua Nightingale<sup>35</sup>, a atitude isocrática de “negociar” um lugar para a filosofia na sociedade e na política da Atenas democrática é antes a razão que torna a sua “retórica da legitimação” mais proeminente em discurso do que na explicação dos princípios filosóficos. É exatamente por isso, aliás, que Isócrates compreende a filosofia como sendo toda e qualquer manifestação da cultura espiritual de Atenas, bem ao contrário de Platão.

Por outro lado, o esforço em legitimar um “papel” ou um lugar para filosofia na sociedade não é outra coisa que desconfiar ou ignorar o seu

<sup>29</sup> ISÓCRATES. *Contra os sofistas*, 2 e 3. Tradução baseada na edição francesa de MATHIEU; BRÉMOND, 1928-1942, v. 3.

<sup>30</sup> No próprio *Fedro* encontra-se um bom exemplo dessa “promessa de felicidade” criticada por Isócrates: o discurso de quem sabe contém um germe que, em almas diferentes, fará nascer outros discursos com esse mesmo princípio de imortalidade, “tornando felizes os seus possuidores tanto quanto pode a natureza humana” (καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιῶντες εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα - 277a).

<sup>31</sup> ISÓCRATES. *Contra os sofistas*, 8.

<sup>32</sup> ISÓCRATES. *Contra os sofistas*, 3.

<sup>33</sup> Cf. NIGHTINGALE, A. W. *Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 43.

<sup>34</sup> Política entendida no sentido de politicagem, isto é, de interesses pessoais, de troca de favores, ou de realizações insignificantes.

<sup>35</sup> NIGHTINGALE, 1995, p. 40-41.



verdadeiro valor, isto é, ignorar que o seu maior bem se realiza, antes de tudo, na alma de quem com ela se ocupa, sendo também a alma o determinante para o conhecimento real e não somente aparente.

Nos logógrafos Isócrates e Lísias, portanto, o que encontramos é o afastamento, sempre crescente, entre o interesse do autor e o interesse do discurso ou, o que resulta no mesmo, o interesse do discurso e do conhecimento verdadeiro. Esse caráter equivale, pensamos, ao descolamento entre alma e corpo, e acaba por revelar alguma coerência no tratamento dado a Eros pela peça de Lísias, já que, se Eros é concebido como pernicioso e, logo, como algo a ser evitado tanto nas relações amorosas, quanto no que concerne à inspiração dos discursos, tal decisão parte antes do secreto interesse de Lísias em conquistar Fedro e menos do interesse de manifestar algum conhecimento verdadeiro sobre o assunto em pauta. Assim, contra todo o esforço realizado na palinódia por Sócrates, o logógrafo recusa Eros em nome de vantagens financeiras ou de honorárias, o que no campo epistemológico significa recusar a verdade e o conhecimento em nome da persuasão, esta última alcançada, sobretudo, através de artifícios e espetáculos capazes de turvar o senso e provocar a ilusão.

Dentro da perspectiva do conhecimento verdadeiro, portanto, o que o logógrafo considera sucesso do texto escrito, Platão há de considerar fracasso, isto é, bom não é o texto que, erudito e eloqüente, convence-nos de que nele todo o saber está depositado, mas sim o texto que, por se revelar aporético, motiva-nos e encaminha-nos a buscar, por nós mesmos, o que há de falso e de verdadeiro.

### 3. *A escrita e o leitor*

Retomando a fala de Tamuz, temos que a inconveniência da escrita se constitui, na alma do leitor, como esquecimento e pseudo-sabedoria. Em primeiro lugar, a escrita é inconveniente quando ela não passa de sinais exteriores, isto é, quando o texto escrito é tomado, pelo leitor, como um fim e não um meio para a aprendizagem. Em segundo lugar, a escrita é inconveniente porque confere a certos letrados uma aparência de saber, em nome da qual estes se tornarão intransigentes e desinteressados pelo saber verdadeiro.

A primeira questão é confirmada pela fala de Teute, que nos apresentou a sua descoberta como um τὸ μάθημα, ou seja, uma disciplina ou

uma ciência, disposta em caracteres escritos e não na alma, motivo pelo qual – suspeita Tamuz – o aprendiz desta arte passar a confiar mais em algo exterior (ἔξωθεν) do que na própria alma, algo interno. Essa condição há de levá-lo antes ao esquecimento (λήθην) do que ao cuidado da memória, fonte do verdadeiro saber. As conseqüências do culto a essa exterioridade – esse falso “remédio” – podem ser facilmente notadas de vários modos, tanto no que escreve, quanto naquele que lê.

No escritor, ela pode acentuar a disparidade entre o que se pensa, o que se faz e o que se escreve, cujo efeito será a incapacidade – que se observa em certos escritores (os pais) – de socorrer e defender seus filhos, os textos escritos. Desses artesãos da palavra podemos dizer que uns – por exemplo, os logógrafos (de que já tratamos) – manipulam voluntariamente essa exterioridade ao submeter a escrita aos interesses daqueles que encomendam o discurso e, por esse motivo, determinam o interesse a ser defendido ou atacado. Além desses, porém, podemos citar aqueles que, ainda que ludibriados, trocam o verdadeiro conhecimento por sua aparência, como adverte Sócrates:

οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, καὶ αὖ ὁ παραδεχόμενος ὡς τι σαφές καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἔσομενον, πολλῆς ἂν εὐηθείας γέ μοι καὶ τῷ ὅτι τὴν Ἄμμωνος μαντεῖαν ἀγνοῖ, πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδῶτα ὑπομνήσαι περὶ ὧν ἂν ἦ τὰ γεγραμμένα.

*Logo, quem presume ter deixado num livro uma arte dos caracteres escritos, ou quem a recebe, na suposição de que desses caracteres virá a sair algum conhecimento claro e duradouro, revela muita ingenuidade e o desconhecimento total do oráculo de Amão, dado que imagine ser o discurso escrito, para quem já sabe, mais do que um meio de rememorar o assunto contido nesta escrita<sup>36</sup>.*

Ora, mesmo para o escritor que deseja transmitir de modo fidedigno aquilo que já sabe, a escrita representa um perigo, tanto para o leitor que dela vier a fazer uso, quanto para o próprio escritor, pois o livro é sempre um meio de rememorar o que está na alma e não pode ser tomado como depositário fiel de nenhum conhecimento. O perigo, em última análise, para ambos, é privilegiar a aparência em lugar da realidade, o falso no lugar do verdadeiro. Pois, enquanto a memória é despertada pelas coisas belas e faz crescer as asas da alma<sup>37</sup> – condição necessária para a viagem supraceleste e a contemplação

<sup>36</sup> PLATÃO. *Fedro*, 275b-d.

<sup>37</sup> PLATÃO. *Fedro*, 249d.

do ser – a escrita como lembrança não passa de uma referência externa e afastada desta verdadeira fonte do saber. A escrita como lembrança consiste, pois, em um desvio: desvia o homem do conhecimento de si mesmo e do princípio que a tudo governa para o conhecimento de coisas estranhas e alheias<sup>38</sup>.

Ato contínuo, a escrita gera, neste caso, não a sabedoria mesma, mas sua imitação – uma aparência que não coincide com a verdade. Em outras palavras, é como se a alma mimetizasse a verdade do texto e não o contrário: o texto fosse produzido pela alma. O processo de criação de falsas aparências coincide, por sua vez, com o ofício do pintor<sup>39</sup> (ζωγράφος), não tanto porque o verbo γράφω é parente próximo do verbo ζωγραφέω, mas, fundamentalmente, porque o pintor, por ter o poder de copiar todo e qualquer ser, acaba confundindo a realidade com a sua retratação e parece depositar nisso toda a sua finalidade, como afirma Sócrates:

Δεινὸν γάρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφίᾳ. καὶ γὰρ τὰ ἐκεῖνης ἔκγονα ἔστηκε μὲν ὡς ζῶντα, εἰάν τις ἀνέρι τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. ταῦτόν δὲ καὶ οἱ λόγοι.

*É que a escrita, Fedro, é muito perigosa e, nesse ponto, parecidíssima com a pintura, pois esta, em verdade, apresenta seus produtos como vivos; mas, se alguém lhe formula perguntas, cala-se cheia de dignidade. O mesmo passa com os discursos<sup>40</sup>.*

A aproximação entre pintura e escrita, portanto, parece revelar claramente o núcleo da crítica platônica à escrita, a saber, ambas são cópias afastadas do modelo. Por isso, a aparência da verdade não pode ser igualada à verdade na alma. Por quê? Porque seus frutos são opostos, ou seja, enquanto a aparência da verdade produz silêncio e imobilidade, a verdade na alma produz diálogo e ação. A incapacidade de dialogar e a incapacidade de gerar bons

<sup>38</sup> Fala de Sócrates: “Eu, meu amigo, não tenho tempo a perder, pela seguinte causa: ainda não fui capaz de conhecer a mim mesmo, conforme às inscrições do Oráculo de Delfos; por isso, parece-me ridículo examinar as coisas estranhas, antes de saber o que sou.” (ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἔστι σχολή. τὸ δὲ αἴτιον, ὦ φίλε, τούτου τόδε. οὐ δύναμαι πῶς κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γινῶναι ἑμαυτὸν, γελῶν δὴ μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν - 229c).

<sup>39</sup> Segundo Brisson, algumas lições de Alcidas fariam parte da discussão presente no *Fedro*, a saber: a assimilação do discurso escrito à pintura e a um jogo; a oposição do discurso escrito, considerado como objeto inerte, ao discurso oral, apresentado como um ser vivo. (BRISSEON, 2000, p. 59).

<sup>40</sup> PLATÃO. *Fedro*, 275d. Como observam Moreschini e Vicaire, a tradução de οἱ λόγοι, neste passo, é decisiva, ou seja, enquanto a opção por “discursos” amplia o problema da transmissão do conhecimento, a opção por “palavras escritas” opera um recorte, indicando o privilégio da transmissão oral da doutrina platônica, a um público escolhido, sobre os próprios documentos escritos. (Cf. MORESCHINI, C.; VICAIRE, P. *Phèdre*. Paris: Les Belles Lettres, 1998, p. 205, nota 129).

frutos resultam na manutenção de um saber aparente em detrimento de um saber real, isto é, de um saber que não se interroga a si mesmo, nem se deixa interrogar por aqueles que querem aprender. Por esse motivo, trata-se da manutenção do esquecimento em detrimento da reminiscência, pois, enquanto um tipo de imagem faz lembrar, o outro faz esquecer. Esse segundo tipo representa um falso caminho para o conhecimento, incapaz de remeter à realidade mesma ou de desencadear um processo de busca e de reminiscência na alma do leitor a partir de si mesmo.

Em outras palavras, embora a aparência das uvas de Zêuxis<sup>41</sup> – para falar da pintura – atraia a fome dos pássaros que vêm sorver sua polpa, delas eles não podem sorver nada; nada além de um amargo engano que pode tornar-se causa de sua morte. Como aquilo que busca ocupar um lugar que não lhe pertence, a pintura e a escrita acabam por condenar-se por si mesmas. Fora de seu lugar, enquanto mero artifício, toda aparência contribui para adular os olhos tal como uma beleza que é maquiagem e que, de algum modo, pretende superar a beleza real, aprisionando-a em um contorno totalmente estranho à natureza que lhe é própria. A velha lição platônica de que o belo é difícil (τὰ χαλεπὰ τὰ καλὰ)<sup>42</sup> parece, aqui, ser totalmente esquecida e substituída por um ensinamento inverso, que reza que o belo deve agradar, no caso da pintura, e que a escrita deve fazer-nos sábios, sem qualquer esforço de nossa parte.

Conseqüentemente, a possibilidade de uma pintura/escrita que não sejam venenos para a alma parece estar diretamente condicionada ao seguinte: É possível encontrar um texto que não produza falso saber, inércia e silêncio? É possível encontrar uma pintura que seja cópia, não do que já existe, mas da própria idéia? É possível fazer com que a escrita seja uma semente preciosa a ser lançada em terra fértil e não no jardim de Adônis?

No caso da pintura, a mesma pergunta é proposta por Sócrates a Gláucon na *República*.

... πρὸς πότερον ἢ γραφικὴ πεποιήται περὶ ἕκαστον; πότερα πρὸς τὸ ὄν, ὡς

<sup>41</sup> Pintor grego do século V a.C., natural de Heracléia, na Magna Grécia, teria aprendido com Apolodoro os princípios do claro-escuro; célebres quadros seus foram os de *Penélope*, o dos *Centauros* e o de *Hércules estrangulando a Serpente*. Cf. ZEUXIS. [S.l.]: Wikipedia, 19 jul. 2007. Disponível em <<http://es.wikipedia.org/wiki/Zeuxis>>. Acesso em: 07 ago. 2007.

<sup>42</sup> PLATÃO. *Hípias Maior*, 304e. Cf. AZEVEDO, M. Teresa Schiappa de. (Trad.). *Hípias Maior*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989.

ἔχει, μιμήσασθαι, ἢ πρὸς τὸ φαινόμενον, ὡς φαίνεται, φαντάσματος ἢ ἀληθείας οὕσα μίμησις;

Φαντάσματος, ἔφη.

*... a que fins se propõe o pintor em cada caso particular: imitar a realidade, como ela realmente é, ou a sua aparência, o que te parece? É imitação da aparência ou da verdadeira realidade?*

— *Da aparência*<sup>43</sup>.

Ora, voltando às uvas de Zêuxis, podemos certamente supor que Platão deveria incluir tal pintor na categoria daqueles que, de modo muito hábil, produzem ilusões e cópias por meio de tinta, imitando a aparência e não a realidade. Sob a perspectiva da realidade, a grandeza da pintura só pode estar no seu poder de mostrar o que algo realmente é (τὸ ὄν) e não simplesmente na habilidade de imitar a aparência, pois somente olhando para o lado da essência da justiça, da beleza e da temperança, e não para corpos e cidades particulares, que o pintor de constituições (πολιτειῶν ζωγράφος) poderá ser igualado aos filósofos, amantes do ser e da verdade<sup>44</sup>. Mas caso a pintura e também a escrita não sejam capazes de mostrar a realidade, elas serão consideradas meras cópias que, quanto mais perfeitas, mas longe situam o leitor/espectador da verdadeira realidade.

Por outro lado, se há algo para ser conhecido e mostrado, tais processos só podem provir da própria alma, por meio do esforço de rememoração. Mas, nesse caso, a escrita não tem que ser sempre obstáculo ao conhecimento. Para ilustrarmos esta hipótese, lembremos do que Sócrates ensina a Mênon, no diálogo homônimo.

Οὐκοῦν εἰ ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἀθάνατος ἂν ἡ ψυχὴ εἴη, ὥστε θαρροῦντα χρῆθ' ὁ μὴ τυγχάνεις ἐπιστάμενος νῦν - τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ μὴ μεμνημένος - ἐπιχειρεῖν ζητεῖν καὶ ἀναμιμνήσκεσθαι;

Εἶ μοι δοκεῖς λέγειν, ὦ Σώκρατες, οὐκ οἶδ' ὅπως.

Καὶ γὰρ ἐγὼ ἐμοί, ὦ Μένων. καὶ τὰ μέν γε ἄλλα οὐκ ἂν πάνυ ὑπὲρ τοῦ λόγου δισχυρισαίμην. ὅτι δ' οἰόμενοι δεῖν ζητεῖν ἃ μὴ τις οἶδεν βελτίους ἂν εἶμεν καὶ ἀνδρικώτεροι καὶ ἥττον ἀργοὶ ἢ εἰ οἰόμεθα ἃ μὴ ἐπιστάμεθα μηδὲ δυνατὸν εἶναι εὔρεῖν μηδὲ δεῖν ζητεῖν, περὶ τοῦτο πάνυ ἂν διαμαχοίμην, εἰ οἶός τε εἴην, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ.

*E se a verdade das coisas que são está sempre na nossa alma, a alma deve ser imortal, não*

<sup>43</sup> PLATÃO. *República*, 598b. Cf. PEREIRA, Maria H. R. (Trad.). *República*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

<sup>44</sup> PLATÃO. *República*, 501b-c.

*é?, de modo que aquilo que acontece não sabes agora — e isto é aquilo de que não te lembras — é necessário, tomando coragem, tratares de procurar e de rememorar.*

*Parece-me que tens razão, Sócrates, não sei como.*<sup>45</sup>

*Pois a mim também, Mênon <parece-me que tenbo razão>. Alguns outros pontos desse argumento, claro, eu não afirmaria com grande convicção. Mas que, acreditando que é preciso procurar as coisas que não se sabem, seríamos melhores, bem como mais corajosos e menos preguiçosos do que se acreditássemos que, as coisas que não conhecemos, nem é possível encontrar nem é preciso procurar — sobre isso lutaria muito se fosse capaz, tanto por palavras quanto por obras.*<sup>46</sup>

Ora, todo texto que declare ou sugira que não é possível encontrar nem rememorar, nem é preciso buscar as coisas que não conhecemos é, certamente, inconveniente. Ao contrário, conveniente será todo texto capaz de encorajar a busca, refutar falsas convicções e convidar ao diálogo. O que caracteriza o amante do saber, pois, não é tanto a capacidade de responder a todas as perguntas – nem o texto é o depositário de todas as respostas –, mas os poderes de busca e de interrogação, porque assim dá-se a separação entre saber verdadeiro e saber aparente, como se se tratasse de um processo purgativo, desencadeado pela dialética.

Por essa razão, a intenção do diálogo – a exemplo do *Fedro* – não é informar mas preparar o terreno da alma para que ela venha a produzir, por si mesma, bons frutos<sup>47</sup>. Quando este momento chegar, a alma estará apta a descobrir a verdade por si mesma e apta para experimentar o efeito narcótico de alguns discursos, mas não de modo servil ou involuntário. Só assim, segundo Sócrates, conseguiremos imitar os homens de antigamente, que se contentavam em ouvir pedras e carvalhos, no santuário de Zeus em Dodona, porque o que realmente interessa não é a origem dos discursos, mas a verdade que eles manifestam. Nesse caso, tanto o discurso escrito quanto o discurso oral devem ser submetidos à mesma desconfiança por parte do espectador, para quem a regra geral praticada deve ser a seguinte: “o que realmente interessa é examinar

<sup>45</sup> A reação de Mênon, em estado *aporético*, é ainda fruto da ação das palavras de Sócrates no mesmo, que confessa: “me enfeitiças e me envenenas e sem arte me encantas, de modo que tornei-me pleno de aporia.” (γοητεύεις με και φαρμάττεις και άτεχνῶς κατεπάδεις, ὥστε μεστόν άπορίας γεγονέναι – 80a. Cf. IGLESIAS, Maura (Trad.). *Ménon*. Rio de Janeiro: Loyola/Puc-Rio, 2001.

<sup>46</sup> PLATÃO. *Ménon*, 86b-c.

<sup>47</sup> “Como consequência de um comércio prolongado e de uma existência dedicada à meditação de tais problemas é que a verdade brota na alma como a luz nascida de uma faísca instantânea, para depois crescer sozinha” (ἀλλ’ ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ και τοῦ συζῆν ἑξαίφνης, ὄιον ἀπὸ πυρός πηδύσαντος ἑξαφθέν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἦδη τρέφει - PLATÃO. *Carta VII*, 341c-d).

se tudo se passa realmente assim ou de outro modo” (οὐ γὰρ ἔκεῖνο μόνον σκοπεῖς, εἴτε ἄλλως ἔχει;<sup>48</sup>.

Quando o saber torna-se próprio, a exigência de que ele seja verdadeiro deixa de ser somente formal e torna-se prática, envolvendo tanto a defesa (ἄμυνα<sup>49</sup>) quanto o socorro (βοήθεια<sup>50</sup>) daquilo que se acredita saber. Feito isso, a verdade não se confunde mais com um discurso verossímil, não se confunde mais com o cumprimento de certas exigências formais, por estar situada em outro plano, dependendo mais de sua origem, a alma, do que de qualquer outra coisa. Nas palavras de Schleiermacher, “faz parte do interior e da essência da forma platônica tudo aquilo que resulta da intenção de obrigar a alma do leitor à produção de idéias próprias.”<sup>51</sup>

Portanto, a alma, na filosofia platônica, é pensada como fonte do conhecimento ou, para usar as palavras do texto, como o lugar onde o conhecimento está escrito. Logo, ao admitirmos a hipótese de que a escrita não passa de cópia do discurso oral, somos obrigados a admitir também que o discurso oral não passa de cópia do discurso escrito na alma daquele que estuda; além disso, o discurso legítimo deve coadunar três poderes relacionados a esse processo: o poder de defender, o poder de falar e o poder de silenciar, quando necessário.

Τί δ' ; ἄλλον ὁρῶμεν λόγον τούτου ἀδελφὸν γνήσιον, τῷ τρόπῳ τε γίγνεται, καὶ ὅσῳ ἀμείνων καὶ δυνατώτερος τούτου φύεται;  
 Τίνα τοῦτον καὶ πῶς λέγεις γιγνόμενον;  
 Ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἄμυναί ἐαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ.  
*E então? Analisaremos agora outra modalidade de discurso, irmão legítimo do primeiro, para vermos como se forma e quanto é melhor e mais poderoso que o outro?*  
*A que discurso te referes e de que jeito ele se forma?*  
*O que é escrito com o conhecimento na alma de quem estuda, e que não somente pode defender-se, como também falar e silenciar quando preciso* .

A alma, portanto, é a única “terra” onde os discursos semeados segundo as prescrições dialéticas geram frutos: conhecimento da verdade e

<sup>48</sup> PLATÃO. *Fedro*, 275c.

<sup>49</sup> PLATÃO. *Fedro*, 275e5.

<sup>50</sup> PLATÃO. *Fedro*, 275e5.

<sup>51</sup> Cf. SCHLEIERMACHER, F. *Introdução aos diálogos de Platão*. Tradução de Georg Otte. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 66.

<sup>52</sup> PLATÃO. *Fedro*, 276a.

ações justas. Quando sábia e justa essa alma dará luz a novos discursos que farão nascer em outra alma, o mesmo princípio imortal que antes recebera. Por outro lado, dentro de uma tradição discursiva, isto é, frente à retórica em geral, o silêncio e a defesa significam a descoberta do elemento que confere ao conhecimento um valor mais intrínseco que extrínseco, fazendo-o valer por si mesmo e para o bem de quem o possui, mesmo que não se tenha o reconhecimento do outro, da maioria. Por isso também, o saber aparente é considerado, na perspectiva filosófica, ainda mais pernicioso que a falta de saber.

Norteados pela possibilidade criadora do discurso escrito ou oral, Platão pretende, com a crítica à escrita, a sua própria “superação”, ou seja, a sua re-significação, cuja finalidade é abrir caminho para o ensino de uma nova relação com o texto, a partir da qual o saber seja sempre palavra e prática. Neste sentido, o filósofo é aquele que sabe que o saber não pode ser apenas aparente, não por uma questão moral, mas porque a palavra – escrita ou falada – deve tornar-se uma experiência, gerando frutos. É o que, ainda no início do diálogo, Sócrates ensinava: eu pratico o conhecimento de mim mesmo e não tenho tempo a perder com a alegorização de figuras mitológicas. Por quê? Porque há uma alma (o próprio Sócrates) a ser conhecida e ela é o único princípio que, de fato, move e altera o mundo. A filosofia pretende fundar uma prática (isto é, educar) justamente pelo conhecimento da natureza dessa alma.

O silêncio, pois, não representa a inutilidade do discurso escrito ou falado, mas representa uma exigência a mais: que o discurso falado ou escrito não seja apenas um meio de matar o tempo, de entretenimento banal, meramente erudito ou meramente ilustrativo. O lugar reservado ao *lógos* no pensamento platônico é aquele em que se modelam cidades, homens e almas justas. Trata-se de uma pretensão extraordinária, mas trata-se também da característica fundamental daquilo que Platão, em especial, deixou transparecer como sendo filosofia.

## RESUMO

Na parte final do *Fedro* de Platão, Sócrates narra-nos um mito sobre a invenção da escrita. Diz ele que, com o objetivo de tornar os egípcios mais sábios e com melhor memória, Teute, o inventor, apresenta a Tamuz, rei do Egito como o remédio (*phármakon*) para o esquecimento. O rei, no entanto, adivinha o efeito inverso, isto é, percebe que a escrita, ao desobrigar a alma dos exercícios da memória, não é remédio mas veneno para quem aprende. Partindo deste



desacordo, nosso trabalho investigará em que consiste essa ambigüidade da escrita e se ela pode estender-se aos discursos orais. Porque a arte da palavra escrita, denuncia o rei, gera na alma humana, às vezes, a ilusão e o contentamento com um aparente-saber, faz-se necessário distinguir, acerca de cada arte, a utilidade e a desvantagem que cada uma delas produz. Não muito longe, portanto, do terreno de disputa com a retórica acerca daquilo que distingue um discurso como bom e belo e o seu contrário, um discurso sem arte, o mito de Teute vem reforçar que o fundamento último do belo discurso só pode ser o conhecimento verdadeiro presente na alma daquele que fala ou escreve. Palavras-chave: Platão. *Fedro*. Teute. Mito. Escrita. Pintura. Retórica.

#### ABSTRACT

At the end of Plato's *Phaedrus* Socrates tells us a myth about the invention of writing. He says that, in order to make the Egyptians wiser and with better memory, Theuth, the inventor, presents it to Thamus, king of Egypt, as the medicine (*pharmakon*) for forgetfulness. The king, however, foresees the opposite effect: he realizes that writing is not a medicine but a poison for those who learn, inasmuch it relieves the soul from the memory exercises. Taking this disagreement as a point of departure, this paper investigates this ambiguity of writing, examining if it could encompass also the oral speeches. The king accuses the written word for eventually provoking illusion and contentment with an apparent wisdom, so that it turns necessary to distinguish the usefulness and the disadvantage of each art. Therefore the Theuth myth places itself not so far from the quarrel between philosophy and rhetoric, which concerns the criterion that distinguishes a good speech from its opposite, the speech without art, consequently strengthening the argument that the ultimate foundation of the beautiful speech can only be the true knowledge present in the soul that speaks or writes. Key-words: Plato. *Phaedrus*. Theuth. Myth. Writing. Painting. Rhetoric.