

# ARISTÓTELES E O PARADOXO DO MENTIROSO

Ricardo Santos  
Universidade de Évora

## *Abertura*

Terá Aristóteles tido conhecimento do paradoxo do mentiroso e do difícil problema conceptual por ele colocado? Em caso afirmativo, que ideias terá formado a seu respeito? Haveria algum género de solução que advogasse ou que pelo menos favorecesse?

Num livro recente (*Aristotle on Truth*, Cambridge University Press, 2004), Paolo Crivelli afirma que o capítulo 25 das *Refutações Sofísticas* (*Sophistici Elenchi* ou, abreviadamente, *SE*) é o único texto aristotélico que pode ser lido como contendo uma discussão do paradoxo do mentiroso. Analisando minuciosamente esse texto e confrontando as diversas interpretações possíveis, Crivelli defende que Aristóteles tem efectivamente aí em vista o paradoxo do mentiroso e que, como via para a sua resolução, o que propõe é que se reconheça uma excepção ao princípio geral da bivalência.

A minha discordância da interpretação de Crivelli, que procurarei justificar nas páginas que se seguem, tem graus diferentes para os seus dois elementos. Concedo que é possível que Aristóteles conhecesse alguma versão desse antigo desafio em que se perguntava se alguém que diz que está a mentir pode ou não pode estar a falar verdade. E a passagem de *SE* 25 é de tal modo abreviada, esquemática e indefinida que não se pode excluir a possibilidade de ser isso que Aristóteles está aí a visar, embora outras leituras sejam também possíveis. O que me parece seguro é que Aristóteles, se conheceu o paradoxo, nunca olhou para ele como o problema filosófico importante e difícil que nós entretanto descobrimos que é. Isto quanto ao primeiro elemento. Já quanto à atribuição a Aristóteles de uma rejeição da bivalência *com base no texto de SE 25*, ela parece-me carecer completamente de fundamento, além de envolver sérios problemas de articulação interna.

## *Enquadramento*

Antes de olharmos mais atentamente para o texto das *Refutações Sofísticas*, será conveniente procedermos a algum enquadramento da discussão.

Na origem do paradoxo do mentiroso está a seguinte observação: parece possível mobilizar os recursos de uma linguagem natural como o português para formar uma certa frase *M*, que é tal que um falante, ao proferir *M* num contexto determinado, estaria a dizer unicamente que *M é falsa*. O que se diz, simplificada, é que as línguas naturais como o português incluem frases que afirmam a sua própria falsidade. A tais frases é habitual chamar-se “frases mentirosas”. Repare-se que uma frase mentirosa reúne simplesmente duas características: (i) atribui falsidade àquilo de que fala e (ii) aquilo de que fala é ela própria. Exemplos de ocorrências isoladas destas características são:

*A primeira afirmação do Discurso do Método é falsa.*

*São precisas apenas nove palavras para formar esta frase.*

Assim sendo, o que *M* tem de especial é juntar numa só frase as duas coisas – a auto-referência e a atribuição de falsidade. Sublinhe-se, por fim, que toda a gente reconhece que as frases mentirosas são frases estranhas, no sentido de serem muito pouco usadas, nada úteis para a comunicação, etc. A única coisa que se reivindica é que essas frases também existem na linguagem, que *poderíamos* proferi-las e que, se o fizéssemos agora, estaríamos (estranhamente) a dizer que o que estamos a dizer é falso.

A *bivalência* é uma propriedade que um conjunto de frases (que pode ser uma linguagem completa ou apenas um seu fragmento) tem quando, para essas frases, há apenas dois valores de verdade – o verdadeiro e o falso – e cada frase tem pelo menos um deles. A chamada “lógica clássica” é bivalente, porque assenta no pressuposto de que as linguagens a que se aplica são linguagens bivalentes, cujas frases são todas verdadeiras ou falsas. (Nessas linguagens clássicas, a bivalência é ainda acompanhada pelo princípio da não-contradição, segundo o qual não há nenhuma frase que tenha simultaneamente os dois valores.) A questão de saber se as línguas naturais são ou não são bivalentes tem sido objecto de muita controvérsia e é provável que continue a sê-lo. Aristóteles é habitualmente citado como um filósofo que valorizava a bivalência. No entanto, é bem sabido que, no capítulo 4 do *De Interpretatione*, ele restringe a bivalência apenas às frases que são asserções, ou seja, que afirmam ou negam alguma coisa de alguma coisa – e aponta as preces como exemplos de frases que não são verdadeiras nem falsas, remetendo o seu exame para o domínio da retórica e da poética.

Mas poderá, para Aristóteles, uma frase afirmar (ou negar) alguma coisa e, no entanto, não ser verdadeira nem falsa? Quer dizer: admitiu Aristóteles excepções ao princípio da bivalência no próprio domínio das asserções? Trata-se de uma das questões mais controversas dos estudos aristotélicos, centrando-se geralmente a sua discussão na interpretação do capítulo 9 do *De Interpretatione*, onde se encontra o famoso “argumento da batalha naval”. Para alguns, Aristóteles debate-se aí com um argumento segundo o qual, se aceitarmos que a bivalência se aplica também às afirmações acerca de acontecimentos futuros e alegadamente contingentes – como a ocorrência de uma batalha naval no dia de amanhã –, então a sua contingência desaparece, tornando-se eles acontecimentos necessários, que nada pode evitar; e, porque se recusa a aceitar esta consequência determinista, Aristóteles rejeitaria a aplicação da bivalência a esse subdomínio das asserções respeitantes aos “futuros contingentes”. Todavia, outros intérpretes há que consideram que a solução que Aristóteles propõe para o problema não envolve nenhuma rejeição da bivalência. No seu livro, Crivelli apresenta também uma interpretação do *De Int.* 9, na qual defende que Aristóteles nega a bivalência para escapar ao determinismo. Simplesmente, haveria que juntar a isso, segundo Crivelli, uma segunda ocasião em que Aristóteles também nega a bivalência – e isso ocorreria em *SE 25*, a respeito das frases auto-referenciais que geram o paradoxo do mentiroso.

Mas que papel desempenha a bivalência no paradoxo do mentiroso e em que medida poderia a sua rejeição constituir uma via de resolução do paradoxo? De facto, de acordo com o princípio da bivalência, a nossa frase mentirosa *M*, como qualquer outra frase, há-de ser ou verdadeira ou falsa. Mas, em qualquer desses dois casos, segue-se daí uma contradição. Pois, se *M* é verdadeira, então o seu conteúdo pode ser afirmado. Afirmando o seu conteúdo, diremos que *M* é falsa. Ou seja, se *M* é verdadeira, então *M* é (também) falsa. Pelo outro lado, se *M* é falsa, então a frase “*M* é falsa” é verdadeira. Mas a frase “*M* é falsa” é a própria frase *M*, pelo que o que estamos a dizer é que *M* é verdadeira. Ou seja, se *M* é falsa, então *M* é (também) verdadeira. Ora, *uma vez que M ou é verdadeira ou é falsa* (como estabelece o princípio da bivalência), o argumento conclui finalmente que *M* é verdadeira e falsa ao mesmo tempo.

Rejeitar a bivalência, isto é, rejeitar a sua aplicação às frases mentirosas como *M* seria uma maneira de evitar a conclusão contraditória do argumento na medida em que, sem essa suposição, tudo o que o argumento mostra é que se segue uma contradição *quer* da hipótese de *M* ser verdadeira *quer* da hipótese de *M* ser falsa. Mas, se não aceitarmos a bivalência, podemos recusar ambas as hipóteses – vendo-nos assim livres da contradição (pelo menos por agora<sup>1</sup>). Precisaríamos, depois, de uma boa justificação para defendermos que as frases mentirosas não são verdadeiras nem falsas, ou que a bivalência não se lhes aplica.

Registe-se ainda que a rejeição da bivalência é um tema muito discutido na filosofia e na lógica contemporâneas – sob as designações de “falhas de valor de verdade” (*truth-value gaps*) e de “lógicas plurivalentes” (*many-valued logics*) – e que, em particular, muitos consideram que ela é a via mais promissora, ainda que envolvida em muitas dificuldades, para a resolução dos paradoxos semânticos, de que o mentiroso é o principal.

Com isto em pano de fundo, voltemo-nos então para o texto do capítulo 25 das *Refutações Sofísticas*, para ver se nele encontramos Aristóteles a inaugurar precisamente essa via de *negar a bivalência para resolver o paradoxo do mentiroso*.

### *Interpretação de SE 25*

As *Refutações Sofísticas* constituem uma espécie de apêndice aos *Tópicos*, que é uma obra que tem como destinatários principais aquelas pessoas que pretendam participar nalgum tipo de debate dialéctico. Um debate dialéctico é, em termos esquemáticos, uma discussão entre duas pessoas, que assumem papéis distintos – uma colocará as perguntas, a que a outra se obriga a responder honestamente. Além desta distribuição de papéis, um debate dialéctico gira normalmente em torno de uma certa tese: uma tese que a pessoa que responde procurará defender e que a pessoa que questiona tentará refutar. É por isso correcto afirmar que a *refutação* é a noção central da dialéctica, na medida em que os dois

---

<sup>1</sup> Digo “por agora”, tendo em consideração uma outra versão do paradoxo, geralmente conhecida como *Mentiroso Reforçado*. No *Mentiroso Reforçado*, a frase de que se parte diz de si mesma que *não é verdadeira* e a contradição parece obter-se mesmo que rejeitemos a bivalência. Na minha perspectiva, o que isso mostra é que a rejeição da bivalência é apenas um elemento numa solução possível do paradoxo, que tem de ser acompanhado por outras modificações da semântica clássica. Este aspecto será relevante mais adiante.

intervenientes no debate têm por objectivo, respectivamente, conseguir e evitar a refutação da tese em causa.

Ora, uma refutação, diz Aristóteles, é uma espécie de silogismo; ou de *dedução-válida*, se aceitarmos esta tradução moderna do conhecido termo grego. Mais precisamente, ele define-a como “uma dedução-válida da contraditória” (por exemplo, em *SE* 168a37: συλλογισμὸς ἀντιφάσεως), isto é, da asserção contraditória da tese sob discussão. Quer então dizer que o objectivo daquele que questiona é construir um argumento, dedutivamente válido, que tenha como conclusão a asserção contraditória da tese defendida e cujas premissas lhe sejam concedidas, como respostas, pelo defensor da tese. Uma vez que a conclusão e a tese são contraditórias – e dado o princípio geralmente aceite por Aristóteles de que, num par de asserções contraditórias, uma delas é verdadeira e a outra é falsa –, ao sustentar a verdade da conclusão, o argumento mostra indirectamente que a tese é falsa e, assim, refuta-a.

Mas uma refutação pode ser real ou aparente. Nas *Refutações Sofísticas*, Aristóteles trata das refutações aparentes – também chamadas, em sentido depreciativo, “sofísticas” (já que o sofista é aí caracterizado como “aquele que ganha dinheiro com uma sabedoria que é aparente mas não real” (165a23-24)). Uma refutação pode ser apenas aparente por dois motivos principais: porque o argumento parece dedutivamente válido, mas não o é realmente; ou porque a conclusão parece ser a contraditória da tese defendida, mas não o é realmente. Aristóteles considera diversas maneiras possíveis de duas asserções parecerem contraditórias sem o serem. Uma dessas maneiras envolve uma ilusão quanto à diferença que há entre predicar alguma coisa *absolutamente* (ἄπλῶς) e predicá-la apenas *de modo limitado* (πρὸς) ou *a um certo respeito*. Pois uma afirmação e uma negação simultâneas que digam, respectivamente, que *S é P* e que *S não é P* só serão contraditórias se ambas as predicacões forem para ser entendidas de modo absoluto. Em caso contrário, a contradição será apenas aparente.

Aristóteles dá alguns exemplos de contradições aparentes deste género em *SE* 5. Um desses exemplos é o de alguém que argumentasse assim: “se o não-ser é objecto de opinião, então o não-ser é” (167a1-2). Outro exemplo na mesma linha é este: “o ser não é, uma vez que há seres [a respeito dos quais é correcto dizer] que ele não é, como por exemplo se ele não é um homem” (167a3-4). A contradição, nestes casos, não é uma contradição real, diz Aristóteles, porque “(não) ser alguma coisa” e “(não) ser absolutamente” não significam o mesmo. No mesmo capítulo, é ainda comentado o exemplo de um indivíduo (indiano ou etíope) que, sendo preto em todo o seu corpo, mas branco nos seus dentes, simultaneamente é branco e não é branco, ou é preto e não é preto ao mesmo tempo. Aristóteles afirma que em casos como este o engano é fácil de detectar, mas menciona depois outros casos em que seria difícil discernir qual dos dois atributos opostos se aplica propriamente. Exemplos desses ocorrem quando os dois opostos pertencem do mesmo modo, ou no mesmo grau, ao sujeito: se uma coisa for branca numa metade e preta na outra metade, diremos que ela é branca ou que ela é preta? Aristóteles não responde a isto, regista apenas que se costuma pensar que, então, ou ambas as coisas se podem predicar absolutamente ou nenhuma delas o pode (167a18-19).

Aristóteles volta a debruçar-se sobre este mesmo género de contradições aparentes no capítulo 25, agora com exemplos mais complicados:

«“É possível que o mesmo homem, ao mesmo tempo, cumpra e quebre o seu juramento?”  
“Pode o mesmo homem ao mesmo tempo obedecer e desobedecer ao mesmo homem?” [...] Se um homem cumpre o seu juramento a respeito disto ou desta maneira, ele não tem também de ser um cumpridor de juramentos (pois aquele que jura que irá quebrar este juramento e depois o quebra, cumpre apenas este juramento particular; ele não é um cumpridor de juramentos); nem o homem que desobedece é obediente, embora obedeça a uma ordem particular.» (180a34-b2)

Seria desejável que Aristóteles tivesse desenvolvido um pouco mais os argumentos que aqui tem em vista e que discute. Como não o fez, a interpretação tem de ser bastante conjectural. A primeira pergunta, sobre se uma pessoa pode cumprir e quebrar o seu juramento ao mesmo tempo, leva-nos a imaginar alguém que, num certo intervalo de tempo, realiza uma certa acção  $a$ , de tal modo que, ao fazer  $a$ , essa pessoa “cumpre o seu juramento”, mas, ao mesmo tempo, também “quebra o seu juramento”. Isso poderia facilmente acontecer se o agente tivesse feito previamente juramentos contraditórios, isto é, se tivesse, em momentos distintos, jurado *que faria P* e jurado *que não faria P* (em que  $P$  é um qualquer tipo de acção, como pagar o que deve ao primo ou levar o filho a Itália nas próximas férias grandes, etc.) e se, ao realizar a acção  $a$ , ele estivesse por exemplo a fazer  $P$ ; nessas condições, ele estaria ao mesmo tempo a cumprir um juramento e a quebrar o outro.

Mas não seria de facto necessário que os juramentos fossem contraditórios ou logicamente incompatíveis. Também podemos imaginar uma situação em que o agente jurou *fazer P* e também jurou *não fazer Q*, mas em que, ao realizar a acção  $a$ , ele está simultaneamente a fazer  $P$  e a fazer  $Q$  também – por exemplo, ao efectuar um certo pagamento, está a pagar uma dívida (que tinha prometido pagar) e também a ficar sem dinheiro para pagar a próxima mensalidade da casa (o que tinha prometido *não* fazer). O juramento que é cumprido e o juramento que é quebrado, neste caso, apesar de não serem em si mesmos contraditórios, têm conteúdos que acabam por resultar incompatíveis, dadas as circunstâncias particulares em que a acção foi empreendida.

Porém, Aristóteles tem em vista um caso mais complicado, em que um juramento se refere ao outro: ele fala de alguém que *jurou que quebraria o seu juramento* e que *depois o quebrou*. A situação parece ter a seguinte estrutura:

- (1) Num instante  $t_1$ , um agente  $S$  jurou não fazer  $P$  num intervalo de tempo  $\delta$ .
- (2) Num instante  $t_2$ ,  $S$  jurou quebrar o juramento feito em  $t_1$  no intervalo de tempo  $\delta$ .
- (3) Num instante  $t_3$  pertencente ao intervalo  $\delta$ ,  $S$  fez  $P$ .

Nestas condições, parece correcto dizer que, em  $t_3$ ,  $S$  quebrou o seu juramento (*i.e.*, o juramento feito em  $t_1$ ) e cumpriu o seu juramento (*i.e.*, o juramento feito em  $t_2$ ). Mas é isto possível? Por um lado, a situação parece possível, pois a descrição que dela fazemos é coerente e plausível. Mas, por outro lado, ela não deveria ser possível, porque, como escreve Aristóteles, “é impossível que contrários e opostos e uma afirmativa e uma negativa pertençam absolutamente à mesma coisa” (180a26-27).

Uma resposta que naturalmente ocorre para desfazer a aparência de contradição é dizer que o juramento quebrado e o juramento cumprido não são o mesmo. *Mas não é essa a solução proposta por Aristóteles.* Em vez disso, a solução aristotélica socorre-se da distinção que já vimos entre predicação absoluta e predicação limitada ou condicionada. Aliás, todo o capítulo 25 é dedicado à discussão de argumentos falaciosos que teriam origem numa desatenção a essa distinção importante. Vejamos mais alguns exemplos dados por Aristóteles um pouco mais adiante:

«É a saúde, ou a riqueza, uma coisa boa? – Mas para o insensato que não a usa correctamente não é uma boa coisa; portanto, é boa e não é boa.» “É a saúde, ou o poder político, uma coisa boa? – Mas por vezes não é a melhor coisa; portanto, a mesma coisa é boa e não é boa para o mesmo homem.” Mas nada impede que uma coisa, apesar de ser boa absolutamente, não seja boa para um homem particular, ou que seja boa para um homem particular e que, no entanto, não seja boa agora ou aqui.» (180b9-14)

Com base nesta distinção, o que Aristóteles propõe como solução é que, quando  $S$  faz  $P$  (em  $t_3$ ), ele está sem dúvida a quebrar o seu juramento (pois jurara que não faria  $P$ ) e isso é algo que podemos afirmar de modo absoluto, irrestrito. Mas, quanto ao facto de ele estar ao mesmo tempo a cumprir o seu juramento – *i.e.*, o juramento que também fizera de quebrar o seu próprio juramento –, Aristóteles considera que isso não faz dele uma pessoa que cumpre os seus juramentos e que, por essa razão, essa é uma afirmação que só pode ser feita de modo limitado ou restrito: ele simplesmente cumpriu aquele juramento muito particular, quando o que prevalece é ter-se comportado como alguém que quebra os seus juramentos.

Na passagem citada, Aristóteles aplica depois o mesmo género de solução à questão de saber se “pode o mesmo homem ao mesmo tempo obedecer e desobedecer ao mesmo homem”. Por analogia com o caso anterior, Aristóteles deverá ter aqui em vista um caso em que:

- (1) Num instante  $t_1$ , um agente  $A$  ordenou a um agente  $B$  que fizesse  $P$  num intervalo de tempo  $\delta$ .
- (2) Num instante  $t_2$ ,  $A$  ordenou a  $B$  que desobedecesse à ordem dada em  $t_1$  no intervalo de tempo  $\delta$ .
- (3) No decurso do intervalo de tempo  $\delta$ ,  $B$  não fez  $P$ .

Nestas condições, parece correcto dizer que, ao não fazer  $P$  (durante todo o intervalo  $\delta$ ),  $B$  desobedeceu a  $A$  (*i.e.*, à ordem que  $A$  lhe deu em  $t_1$ ) e, ao mesmo tempo, obedeceu a  $A$  (*i.e.*, à ordem que  $A$  lhe deu em  $t_2$ ). Mas, do mesmo modo que anteriormente, Aristóteles considera que o obedecer e o desobedecer não se encontram no mesmo nível. O que prevalece é o facto de ele ter desobedecido à ordem que lhe deram. Disseram-lhe para fazer  $P$  e ele não o fez. Isso pode ser afirmado absolutamente, sem restrições. Já o facto de ele, ao mesmo tempo, estar a obedecer à ordem que também recebeu para desobedecer, isso Aristóteles julga que só pode ser afirmado com restrições: embora tenha obedecido a essa ordem muito particular, ele não foi obediente, não se comportou como alguém que obedece às ordens que recebe.

Vem, então, em seguida, a passagem crucial, onde Crivelli vê uma possível discussão do paradoxo do mentiroso:

«E a explicação é a mesma para o problema de saber se o mesmo homem pode ao mesmo tempo falar-falso e falar-verdadeiro; mas, porque não é fácil ver se é o falar-verdadeiro ou o falar-falso que se deve afirmar absolutamente, esta parece ser uma questão espinhosa. Nada impede, todavia, que ele seja falso absolutamente, mas verídico de uma certa maneira ou a respeito de alguma coisa, e que seja verídico a respeito de certas coisas, apesar de ele próprio não ser verídico.» (180b2-7)

Ao colocar a questão de saber se é possível uma pessoa “falar falso” (ψεύδεσθαι) e “falar verdadeiro” (ἀληθεύειν) ao mesmo tempo, Aristóteles deverá estar, por analogia com os casos anteriores, a pensar numa situação em que, perante uma pessoa que diz alguma coisa, nós teríamos razões para afirmar que o que ela disse é verdadeiro e teríamos também razões para afirmar que o que ela disse é falso – em violação, pelo menos aparente, do princípio da não-contradição. Que género de situação tem Aristóteles em vista? O texto fornece-nos pouquíssimos dados para sustentar uma resposta. Sabemos apenas que se trata de mais um caso de contradição aparente, que Aristóteles considera que se desfaz do mesmo modo que as anteriores, embora assinala que este envolve uma dificuldade maior e peculiar.

Podemos sempre imaginar situações que caibam nesta descrição. Por exemplo, suponhamos que há dois indivíduos chamados “Sócrates” e que alguém diz “Sócrates toca flauta” e que isto é verdadeiro se reportado a um deles, mas falso se reportado ao outro. Não me parece que um caso destes sirva, porque não há nada nele que permita a Aristóteles aplicar a sua solução de apontar um desequilíbrio entre as duas predicções – que são, neste caso, as predicções de “falou (de modo) falso” e de “falou (de modo) verdadeiro”. Poderíamos modificar o exemplo e imaginar que alguém que se encontra na Acrópole de Atenas diz “Está a chover”, numa ocasião em que, de facto, está a chover no Pireu, mas não na Acrópole. Aqui já haveria o desequilíbrio necessário, uma vez que a interpretação normal daquela frase reporta o seu conteúdo ao lugar onde ela é proferida. Mas esse desequilíbrio é neste caso tão acentuado que elimina o outro elemento que Aristóteles também aponta: uma dificuldade em determinar qual das duas predicções é a mais apropriada, qual delas pode ser feita “absolutamente” (ἀπλῶς). Além disso, em qualquer destes dois exemplos está ausente aquela característica que era muito notória nos dois casos discutidos antes: havia dois juramentos, mas um deles referia-se ao outro (“juro que irei quebrar o juramento que fiz”); e havia duas ordens, mas uma delas referia-se à outra (“ordeno-te que desobedeças à ordem que te dei”). Seria talvez de esperar que, neste novo caso, houvesse algum elemento análogo a esta referência cruzada.

Há, portanto, três condições que um exemplo, idealmente, deveria satisfazer para poder servir como ilustração daquilo que Aristóteles tem em vista: em primeiro lugar, deve ser-lhe aplicável a mesma solução que foi proposta para os casos anteriores (segundo a qual há um desequilíbrio entre as duas predicções opostas, de tal modo que só uma delas pode ser feita de modo absoluto); em segundo lugar, deve ser detectável uma certa dificuldade em determinar a qual das duas predicções opostas cabe a primazia; e, por fim, o exemplo deveria envolver algum tipo de referência cruzada.

A segunda condição, e o modo como Aristóteles a expressa – dizendo que a questão parece espinhosa (δύσκολον), “porque não é fácil ver se é o falar-verdadeiro ou o falar-falso que se deve afirmar absolutamente” –, fazem lembrar o que disse antes no capítulo 5 quando observou que, “nos casos em que os opostos pertencem em igual grau” (ἐν οἷς ὁμοίως ὑπάρχει τὰ ἀντικείμενα), “não é fácil ver qual deles pode ser propriamente afirmado” (μὴ ῥάδιον θεωρῆσαι πότερον αὐτῶν κυρίως ἀποδοτέον) (167a16-18). Aí, Aristóteles deu como exemplo alguma coisa que fosse metade branca e metade preta. Dizer que a coisa é branca seria tão correcto como dizer que ela é preta e, portanto, se as duas predicacões não podem ser feitas conjuntamente (de modo irrestrito), então nenhuma delas o pode. Ou, pelo menos, assim parece.

Uma possibilidade de interpretação seria a de considerar que, no capítulo 25, Aristóteles volta a pensar neste exemplo – de alguma coisa (uma esfera, por exemplo) metade branca e metade preta –, apenas com a diferença de que agora há alguém que afirma que *a coisa é branca*, o que originaria as intuições de que a pessoa falou verdade, mas ao mesmo tempo também disse algo que é falso. Entender-se-ia, neste caso, a dificuldade em decidir qual das duas atribuições tem primazia. E também seria possível encontrar justificação para o facto de Aristóteles, após alguma reflexão, concluir que é a atribuição de falsidade que deve afinal receber primazia: pois quando dizemos sem mais que uma coisa é branca, a interpretação normal dessa afirmação é a de que a coisa é toda branca ou, pelo menos, branca na sua maior parte. Sendo esta a interpretação normal, justifica-se que digamos que, em absoluto, a afirmação é falsa – embora também se possa dizer que, “de uma certa maneira” ou a respeito da metade branca, a afirmação é verdadeira. A principal objecção que se pode fazer a esta interpretação do texto é, creio, a de ela não satisfazer a terceira das condições que antes mencionámos. Poderá essa condição não ser essencial? Nesse caso, o texto nada teria a ver com o paradoxo do mentiroso.

Crivelli valoriza a terceira condição (cf. p. 144) e, em consonância com isso, defende que Aristóteles tem em vista uma situação como a que gera o paradoxo do mentiroso, quer dizer, uma situação em que alguém afirma que o que está a dizer é falso. O que caracteriza este caso é, segundo Crivelli, o facto de as razões para concluir que essa pessoa está a falar verdade e as razões para concluir que ela está a dizer algo falso *terem exactamente o mesmo peso*. Pois, *de um lado*, conclui-se que a pessoa está a falar verdade, porque, se o que disse fosse falso, então (uma vez que isso é precisamente o que ela afirmou) seria afinal verdadeiro. Mas, *por outro lado*, conclui-se que a pessoa está a dizer algo falso, porque, se o que disse fosse verdadeiro, então (uma vez que o que ela disse foi que estava a dizer uma falsidade) seria afinal falso. Crivelli considera que este equilíbrio de razões opostas (que é o que torna o caso difícil) é exactamente análogo ao que se encontra no anterior exemplo aristotélico (de *SE 5*) do objecto meio-branco e meio-preto:

«[...] whiteness and blackness hold of the sphere to the same extent because the strongest consideration available in support of whiteness holding of it (a consideration based on direct observation) is counterpoised by an equally strong consideration in support of blackness holding of it (also based on direct observation). A similar account holds for speaking-truly and speaking-falsely with regard to a man uttering ‘I am speaking falsely’. The strongest consideration available in support of speaking-truly holding of this man at *k* is embodied in one half of the Liar, and is counterpoised by an equally strong consideration in support of speaking-falsely holding of this man at *k*, which is embodied in the other half of the Liar. This is clear in the version of the Liar presented earlier [nas páginas 139-140].» (pp. 148-9)

Todavia, esta interpretação proposta por Crivelli enfrenta desde logo uma objecção de monta: ela não satisfaz a primeira condição (das três que enunciámos), quer dizer, ao problema assim concebido a solução aristotélica – de dizer que só uma das predicções é absoluta, enquanto a outra tem de ser feita de modo limitado – não é aplicável. E Crivelli parece reconhecer isso mesmo; só que, bastante estranhamente, defende que essa *não é* a solução aristotélica para este problema. A solução aristotélica para este problema, Crivelli vai buscá-la ao capítulo *SE 5*, à passagem em que, comentando os casos como o do objecto meio-branco e meio-preto, Aristóteles observava que “parece que ou ambas as coisas podem ser predicadas absolutamente ou nenhuma delas pode” (167a18-19). Excluindo-se no caso da verdade e da falsidade a primeira hipótese, Crivelli apoia aqui a sua tese de que Aristóteles defendia a negação da bivalência – *i.e.*, defendia que a frase mentirosa não é (em absoluto) nem verdadeira nem falsa – como solução para o paradoxo do mentiroso. Mas essa não é de modo algum a solução proposta no capítulo *SE 25*, onde alegadamente o paradoxo seria discutido. Recordemos que a passagem termina assim: “Nada impede, todavia, que ele seja falso absolutamente, mas verídico de uma certa maneira ou a respeito de alguma coisa, e que seja verídico a respeito de certas coisas, apesar de ele próprio não ser verídico” (180b5-7). De modo muitíssimo implausível, Crivelli propõe como explicação para estas linhas finais que elas descreveriam uma solução para *algum outro problema*, parecido mas crucialmente diferente do genuíno paradoxo do mentiroso e que, ao escrevê-las, Aristóteles pretendia precisamente contrastar o paradoxo genuíno, ao qual elas não se aplicariam, com esse outro problema parecido (uma espécie de mentiroso sem auto-referência) para que forneceria a solução. Como já disse, esta leitura é implausível, muito forçada, pouco natural. Além disso, esbarra contra o modo como Aristóteles inicia a passagem: “*E a explicação é a mesma* (ὁμοίως δ’ ὁ λόγος) para o problema de saber se o mesmo homem pode ao mesmo tempo falar-falso e falar-verdadeiro” (180b2-3). Se a explicação é a mesma que a que foi dada antes para os casos do juramento quebrado e da ordem desobedecida, ela consiste em aceitar uma predicção como absoluta e restringir a predicção oposta (e não em recusar igualmente as duas predicções). Aliás, como vimos, esse é o género de solução – para desfazer uma contradição aparente – a que Aristóteles dedica todo o capítulo *SE 25*.

Na interpretação de Crivelli, a analogia entre este problema, respeitante à verdade e à falsidade, e os problemas anteriores perde-se por completo. Crivelli lida mal com a tensão existente entre aquilo a que chamámos a primeira e a segunda condições. De facto, de acordo com a segunda condição, deverá haver uma dificuldade em decidir qual das duas predicções opostas tem a primazia – Aristóteles assinala essa dificuldade e diz que por isso o caso pode parecer “espinhoso” (δύσκολον). Mas essa dificuldade é superável (com alguma reflexão); caso contrário, a primeira condição não poderia ser satisfeita e Aristóteles não terminaria a passagem do modo como termina, mas teria antes de retirar a analogia que começara por propor.

### *Razões de Ordem Mais Geral*

A leitura atenta do capítulo 25 das *Refutações Sofísticas* permite, como vimos, concluir duas coisas: primeiro, que a afirmação de que Aristóteles discute aí o paradoxo do mentiroso é

especulativa (o que não significa que seja inviável); e, segundo, que a atribuição a Aristóteles de uma negação da bivalência como forma de solucionar o paradoxo do mentiroso não tem fundamento textual. Pela simples leitura de *SE 25* não estaríamos, portanto, de acordo com a interpretação de Crivelli. Mas há ainda outras razões que, de um ponto de vista mais teórico e sistemático, justificam que devemos rejeitar essa interpretação. Essas razões prendem-se com o papel que o princípio descitativo da verdade desempenha no paradoxo do mentiroso.

Chamo *princípio descitativo da verdade* a um princípio muito elementar que, de um modo informal, pode ser apresentado assim:

*Verdade*: Uma frase é verdadeira se e somente se o que ela afirma é o caso.

Aristóteles formula muitas vezes, e em diferentes obras, este princípio. Normalmente, fá-lo recorrendo a exemplos. É o que acontece nas *Categorias* quando escreve: “se existe um homem, a asserção através da qual dizemos que existe um homem é verdadeira; e reciprocamente: pois se a asserção através da qual dizemos que existe um homem é verdadeira, então existe um homem” (14b15-18). Noutras passagens, os exemplos dados são “Sócrates está sentado” ou “tu és branco” (*Cat.* 4b8-10, *Metaph.* 1051b6-9). Numa passagem do *De Interpretatione*, formula o princípio com dois exemplos, uma afirmação e uma negação: “se é verdade dizer que é branco ou que não é branco, é necessário que seja branco ou que não seja branco; e se é branco ou não é branco, então era verdade dizê-lo ou negá-lo” (18a39-b2). E, numa passagem muito famosa da *Metafísica*, formula o princípio (também para afirmações e para negações) de um modo geral, sem recurso a exemplos, como se fosse um esquema: “dizer do que é que é, e do que não é que não é, é verdadeiro” (1011b27).

Repare-se que, como o princípio é uma bicondicional, Aristóteles desmembra-o normalmente em duas condicionais:

*Verdade Ascendente*: Se Sócrates é branco, então a asserção de que Sócrates é branco é verdadeira.

*Verdade Descendente*: Se a asserção de que Sócrates é branco é verdadeira, então Sócrates é branco.

Estes princípios são tão elementares e parecem-nos tão óbvios que, muitas vezes, o seu papel no paradoxo do mentiroso passa despercebido. Mas ele é essencial e não menos importante do que a suposição de que existem frases mentirosas – como a frase *M* que afirma a sua própria falsidade. Pois quando aplicamos os princípios aristotélicos à frase *M* – ou seja, à frase “A frase *M* é falsa” –, obtemos o seguinte:

*M-Ascendente*: Se a frase *M* é falsa, então “A frase *M* é falsa” é uma frase verdadeira.

*M-Descendente*: Se “A frase *M* é falsa” é uma frase verdadeira, então a frase *M* é falsa.

Recordemos que Crivelli descreve o paradoxo do mentiroso como um argumento com duas metades – com conclusões contraditórias e igual peso. E é fácil ver, agora, como cada uma

dessas metades se apoia num dos princípios que acabámos de formular. A *primeira metade* conclui que  $M$  é verdadeira. E o que suporta essa conclusão é o raciocínio de que, se  $M$  fosse falsa, então  $M$  seria verdadeira – o qual se apoia evidentemente no princípio *M-Ascendente*. A *segunda metade* do argumento conclui, pelo contrário, que  $M$  é falsa. E o que suporta essa conclusão é o raciocínio de que, se  $M$  fosse verdadeira, então  $M$  seria falsa – o qual se apoia, desta vez, em *M-Descendente*. A negação da bivalência, que Crivelli atribui a Aristóteles, solucionaria o paradoxo porque, ao decretar que  $M$  não é verdadeira nem falsa, permitiria recusar de igual modo as duas metades do argumento e as respectivas conclusões.

Mas a bivalência é um princípio muito elementar da lógica clássica, que faz sistema com outros. E seria ingénuo pensar que, num sistema tão coeso e forte como é a lógica clássica, podemos simplesmente negar um princípio e deixar tudo o resto na mesma. Não seria muito de espantar se o resultado de uma tal intervenção isolada fosse catastrófico. E é o que acontece, de facto. Hoje sabemos que a rejeição da bivalência será, quando muito, um primeiro elemento, a que outros se terão de acrescentar, para uma resolução aceitável dos paradoxos semânticos. Em particular, conhecemos a solidariedade que existe entre o princípio da bivalência e o princípio do terceiro excluído (*i.e.*, o princípio segundo o qual Sócrates é branco ou não é branco, a frase mentirosa é verdadeira ou não é verdadeira, e do mesmo modo para qualquer estado de coisas, que é o caso ou não é o caso) – a qual é tão forte que levanta naturalmente a suspeita de que talvez a rejeição do primeiro obrigue também à rejeição do segundo. Pois, de acordo com a bivalência:

(1)  $M$  é verdadeira ou  $M$  é falsa

E, de acordo com o terceiro excluído:

(2)  $M$  é falsa ou  $M$  não é falsa

Mas, dado que  $M = “M$  é falsa”, os princípios descitativos da verdade, juntamente com princípios análogos para a falsidade, que também se encontram formulados por Aristóteles (segundos os quais uma frase é *falsa* se e somente se aquilo que ela afirma *não* é o caso), permitem concluir que (1) e (2) são equivalentes. E, se são equivalentes, então não seria possível negar um sem negar o outro.

Não há dúvida, porém, de que Aristóteles aceita o terceiro excluído. Mesmo no capítulo *De Int.* 9, a respeito do qual os comentadores discutem se é ou não aí posta em causa a bivalência para uma certa classe de asserções, Aristóteles é peremptório a reafirmar o terceiro excluído: “necessariamente tudo é ou não é e será ou não será” (19a27-28). Crivelli defende que Aristóteles rejeita a bivalência mas mantém o terceiro excluído. Ora, dado o que acabámos de observar, isso levanta a questão de saber se a posição de Aristóteles será coerente<sup>2</sup>. Crivelli afirma que sim, que a posição de Aristóteles é coerente, se for interpretada de um certo modo. Mas quando desenvolve essa interpretação, vemos que a sua consistência é obtida à custa de uma *rejeição do princípio Verdade-Ascendente*: na

---

<sup>2</sup> Veja-se a descrição do problema e as referências em Crivelli 2004: 36 e 266n1.

página 277, Crivelli escreve que “the direction ‘from fact to truth’ of the equivalence that constitutes the disquotational property of truth can fail”.

Efectivamente, hoje sabemos que a restrição dos princípios descitativos da verdade (e, em particular, do princípio *ascendente*) é uma maneira de desenvolver uma teoria na qual se rejeite a bivalência, mas preservando o terceiro excluído – e uma maneira que merece ser explorada, pois tem aspectos importantes a seu favor. Mas atribuir essa restrição a Aristóteles é algo que não tem nenhum fundamento. Como vimos já, “se existe um homem, a asserção através da qual dizemos que existe um homem é verdadeira” (14b15-16) – e Aristóteles nunca manifestou nenhuma reserva diante do princípio aqui exemplificado.

Além disso, esta proposta acaba por destruir a coerência da própria interpretação de Crivelli. Pois se o princípio *Verdade-Ascendente* falha quando falha a bivalência, então as duas metades do paradoxo do mentiroso (na versão apresentada) não podem afinal ter o mesmo peso – já que uma delas se apoia nesse princípio, enquanto a outra se apoia no princípio descendente. Ora, esse equilíbrio de pesos era precisamente o principal argumento de Crivelli para defender que Aristóteles propunha a negação da bivalência como solução para o problema.

### *Considerações Finais*

Conhecia Aristóteles o paradoxo do mentiroso? Creio que as obras de Aristóteles que nos chegaram não permitem decidi-lo. Mas, sendo um indivíduo informado e que procurava activamente colher informação de diversos géneros, é provável que o conhecesse. Se não associado a Epiménides de Creta (séc. VI a.C.) – a fonte de Paulo na *Carta a Tito*, mas que, ao que parece, não viu o carácter paradoxal do seu dito “Os cretenses são sempre mentirosos”, no que aliás foi seguido pelo discípulo de Jesus (cf. *Tt* 1, 12) –, talvez a partir do seu contemporâneo e rival Eubúlides de Mileto, membro e dirigente da escola megárica, professor de Demóstenes e famoso pelos paradoxos que inventou, entre os quais se contava o do mentiroso, mas também o do monte (σωρίτης) e do careca, que originaram o que hoje conhecemos como problema da vagueza.

Se conhecia o paradoxo do mentiroso, terá sido a pensar nele que formulou a questão, em *SE* 180b2-3, de saber se uma pessoa pode ao mesmo tempo falar verdade (ἀληθεύειν) e falar falsamente (ψεύδεται)? Não podemos sabê-lo, mas é possível. Em todo o caso, devemos ter em conta que, se estava a pensar nesse paradoxo, então tinha em vista uma versão dele que, aos seus olhos, seria solucionável considerando que a pessoa em causa é “falsa absolutamente, mas verídica de uma certa maneira ou a respeito de alguma coisa” (ἀπλῶς μὲν ψευδῆ, πῆ δ’ ἀληθῆ, ἢ τινός) (180b6). Talvez fosse uma versão em que um mentiroso, ou um homem falso, diz que o é; e talvez Aristóteles considerasse que, ao fazer esta afirmação particular, o homem está a falar verdade e a ser verdadeiro de modo limitado ou muito circunscrito, mas não deixando por isso de ser, em absoluto, um homem falso, que fala falsamente.

Mas há duas coisas que, para terminar, gostaria de afirmar como certas. A primeira é que Aristóteles, se estava informado do paradoxo do mentiroso, não reconheceu a sua

importância teórica. Isso é desde logo evidente pela ausência de uma discussão razoavelmente desenvolvida do problema (por exemplo, com uma dimensão comparável à que lhe mereceram os futuros contingentes ou o problema da acrasia). Além disso, há passagens onde uma mente desperta para a importância do problema seria naturalmente levada a mencioná-lo e onde, por isso, o silêncio se torna revelador. Isso acontece, por exemplo, no capítulo Γ 8 da *Metafísica*. Aristóteles está a combater posições extremas que afirmam que “Tudo é verdadeiro” ou, pelo contrário, que “Tudo é falso”. Depois de outras objecções, menciona uma que seria bem conhecida: estas afirmações destroem-se a si mesmas (1012b14-15: αὐτοὺς ἑαυτοὺς ἀναιρεῖν). O primeiro argumento está no *Teeteto* de Platão (em 171a-b, usado contra a tese de Protágoras) e diz que, se tudo é verdadeiro, então a negação disso mesmo também será verdadeira; e se a negação é verdadeira, então a afirmação não pode sê-lo. O segundo argumento, que aqui mais nos interessa, dirige-se à afirmação de que tudo é falso. Aristóteles faz notar que “a pessoa que diz que tudo é falso está a dizer o mesmo também de si própria” (1012b17-18: *ho de panta pseudê kai autos hauton*) (), quer dizer, está a atribuir falsidade à sua própria afirmação. Isto não é uma instância do paradoxo do mentiroso, nem a frase “tudo é falso” é exactamente uma frase paradoxal (se fosse verdadeira, seria falsa também, mas isso só prova que ela é falsa – e daqui não se segue nenhuma contradição). Mas uma mente desperta para a importância do paradoxo do mentiroso não deixaria de apontar a proximidade. Simplesmente, Aristóteles, se conhecia o paradoxo, nunca o terá visto – como nós hoje o vemos – como uma ameaça séria à coerência do conceito de verdade ou à validade de princípios lógicos clássicos muito elementares.

A segunda coisa que podemos ter por certa, e que aqui procurei justificar, é que Aristóteles, nas *Refutações Sofísticas*, não propôs a negação da bivalência como solução para o paradoxo do mentiroso.<sup>3</sup>

#### *Abstract:*

In a recent book (*Aristotle on Truth*, Cambridge, 2004), Paolo Crivelli defends that, in Chapter 25 of *Sophistici Elenchi*, Aristotle addresses the liar paradox and attempts to solve it by denying the principle of bivalence. After some clarification of the problems, notions and principles involved, I argue against this reading of Aristotle’s text. Moreover, on a more theoretical level, I try to show that Crivelli’s interpretation, if fully developed, is incoherent. This becomes apparent when he is driven to credit Aristotle with a serious restriction of the so-called disquotational property of truth (a failure of the principle *If A, then [A] is true*). I conclude that it is doubtful whether Aristotle ever addressed the Liar, but it is certain that he didn’t see the theoretical significance of the problem it raises and he never tried to solve it by denying bivalence.

#### *Keywords:*

Aristotle, liar paradox, truth, falsity, principle of bivalence, disquotation.

---

<sup>3</sup> Este trabalho foi realizado no âmbito do projecto de investigação *Paradoxos: Dedutivos, Indutivos e Práticos* (PTDC/FIL/67039/2006), financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia e em curso no Instituto de Filosofia da Linguagem FCSH-UNL e na Universidade de Évora.