

A ANÁLISE AGOSTINIANA DA MENTIRA

THE AUGUSTINIAN ANALYSIS OF LYING

FRANK THOMAS SAUTTER¹

(UFSM, Brasil)

RESUMO

Critico a reconstrução de Gareth Matthews da análise agostiniana da mentira, e forneço uma reconstrução alternativa.

Palavras-chave: Agostinho, mentira, teoria da definição.

ABSTRACT

I criticize Gareth Matthews' reconstruction of the Augustinian analysis of lying, and I give an alternative reconstruction.

Keywords: Augustine, lie, theory of definition.

Nada mais ingênuo do que imaginar que se começa a filosofar simplesmente procurando dar uma resposta correta a perguntas do tipo: “Devo considerar a mentira um mal?”. Ao tratar de responder a essa pergunta, não só se está pressupondo o sentido da palavra *mentira*, mas ainda se vai sorrateiramente lançando mão de um conceito de juízo moral que nem sempre será aceito por todos os seus pares. A mera suposição de que todo o sentido desse enunciado seja totalmente unívoco já pressupõe um ponto de vista filosófico muito peculiar que, obviamente, não será aceito sem mais pela comunidade dos filósofos (*Lições de Filosofia Primeira*, de J. A. Giannotti).

O livro *Augustine*, de Gareth Matthews (2005),² é um exemplo de prosa cativante aliada à análise séria de temas centrais da obra filosófica de Santo Agostinho.³

O penúltimo capítulo desse livro de Matthews é inteiramente dedicado ao tema da mentira. Nele, Matthews discute a análise-padrão e quatro análises alternativas da mentira. O tema da mentira é um tema da predileção de Matthews. Por exemplo, em *Socratic Ignorance* (MATTHEWS, 2006), na seção *Telling a Lie*, Matthews nos conta que costuma discutir com seus alunos um caso ocorrido em sua infância – o caso Delbert – que, embora seja aceito pela ampla maioria como um caso inequívoco de mentira, não se acomoda à análise-padrão.⁴ A definição da mentira é apresentada como um caso paradigmático de problema filosófico, de como tais problemas podem ser analisados, e de como tais problemas são elusivos.

No presente trabalho, critico a reconstrução de Matthews da análise agostiniana da mentira. Ele faz, a meu ver, uma leitura errônea dessa análise. Meu diagnóstico é que

essa leitura errônea é decorrente de uma concepção demasiadamente estreita do que é uma definição.

Na próxima seção farei uma síntese da reconstrução de Matthews; na seção seguinte – a parte crítica ou negativa do trabalho – apresentarei meu diagnóstico dessa reconstrução, baseado em dois sintomas, e apresentarei um tratamento; na penúltima seção – a parte construtiva ou positiva do trabalho – apresentarei uma reconstrução própria; e na última seção argumentarei que a investigação agostiniana da mentira é extemporânea, na medida em que envolve muito mais do que a busca por uma definição da mentira ou a discussão de sua moralidade, mas contém diversos exemplos que, hoje, situaríamos no campo de investigação da pragmática filosófica.⁵

1 Análise de Matthews

Santo Agostinho escreveu duas obras dedicadas ao tema da mentira: a obra juvenil *De Mendacio* (AUGUSTINE; BROWNE, 1890a) – *Sobre a Mentira*, escrita em 395, e *Contra Mendacium* (AUGUSTINE; BROWNE, 1890b) – *Contra a Mentira*, escrita em 421. A reconstrução de Matthews baseia-se nos capítulos iniciais de *Sobre a Mentira*.

Todas as análises de Matthews são variantes da seguinte proposta básica:

Análise-padrão da mentira (MATTHEWS, 2007, p. 195):

Ao dizer a A que p, S diz uma mentira se, e unicamente se
 (i) é falso que p;
 (ii) S acredita que é falso que p; e
 (iii) ao dizer a A que p, S pretende enganar A em relação a p.

A condição (i) é denominada *condição de falsidade*, a condição (ii) *condição falsa-acreditável* e a condição (iii) *condição de logro* (MATTHEWS, 2007, p. 195).

É, no mínimo, digna de menção a semelhança dessa definição de mentira com a definição clássica de conhecimento fornecida por Platão no Teeteto (2005):⁶

Análise-padrão do conhecimento:

S sabe que p se, e unicamente se

(i) é verdadeiro que p;

- (ii) S acredita que é verdadeiro que p; e
- (iii) S dispõe de uma justificação que p.

À condição de falsidade daquela corresponde a condição de verdade dessa, à condição falsa-acreditável daquela corresponde a condição verdadeira-acreditável dessa, e à condição de logro daquela corresponde a condição de justificação dessa. Não seria surpreendente, portanto, que os contraexemplos de Gettier pudessem ser adaptados para por à prova a análise-padrão da mentira. Também não seria de se surpreender se os contraexemplos de Santo Agostinho a essa análise-padrão da mentira pudessem ser adaptados à crítica da análise-padrão do conhecimento. Dada essa correlação, a mentira é, por assim dizer, um contraconhecimento.

Cabe, aqui, reconhecer, como Matthews o faz, que o dizer da análise-padrão da mentira não precisa ser verbal. Matthews menciona o inclinar da cabeça como um gesto de assentimento e o sacudir a cabeça como um gesto de dissenso como ações mediante as quais se pode mentir (MATTHEWS, 2007, p. 197). Mostrarei, na última seção, através da adaptação de uma situação ideada por Santo Agostinho, que é possível mentir não apenas através de gestos com a cabeça, mas, inclusive, em silêncio e imóvel! O silêncio pode ser não apenas eloquente, mas, inclusive, imoral.

Duas críticas iniciais a Matthews, menores, fazem-se necessárias.

A primeira diz respeito ao dizer da análise-padrão da mentira. Não é suficiente apenas S dizer que p para A, é preciso fazê-lo com força assertórica. O próprio Santo Agostinho está ciente disso, pois exclui, no Capítulo II de *Sobre a Mentira*, os chistes de entre os candidatos a mentira. Matthews sugere que tais casos não constituem mentira, porque a condição de logro não é atendida (MATTHEWS, 2007, p. 196). Mas ele está enganado: para que o atendimento à condição de logro possa ser examinado, é preciso, antes de tudo, que p seja enunciado com força assertórica. R. M. Hare denominou casos semelhantes ao do chiste de usos não-subscritivos e os exemplificou com a atuação de um ator no palco ou o preenchimento de um cheque sem assiná-lo (HARE, 1989, p. 25-31). Para candidatar-se a mentira, é preciso um uso subscritivo de p, análogo à assinatura de um cheque, ou o pronunciamento do autor de uma peça teatral na parábase do palco.

A segunda crítica a Matthews, que retomarei nas duas próximas seções, é que tanto a análise-padrão da mentira como as quatro análises alternativas por ele fornecidas não fazem justiça à interdependência das condições definitórias da mentira. Isso significa simplesmente que, longe de constituiram condições independentes, as duas

primeiras condições da análise-padrão, ou uma modificação delas, explicam total ou parcialmente em que consiste o logro de uma mentira. Mostrarei, na penúltima seção, que, sem essa interpretação, não é possível relacionar adequadamente a análise agostiniana da mentira com sua doutrina do duplo coração.

Matthews fornece quatro análises alternativas à análise-padrão, baseado em evidência textual disponível nos quatro primeiros capítulos de *Sobre a Mentira*. Elas são as seguintes:

Primeira análise alternativa da mentira (MATTHEWS, 2007, p. 198):

Ao dizer a A que p, S diz uma mentira se, e unicamente se
(i) S acredita que é falso que p; e
(ii) ao dizer a A que p, S pretende enganar A.

Segunda análise alternativa da mentira (MATTHEWS, 2007, p. 199):

Ao dizer a A que p, S diz uma mentira se, e unicamente se
(i) é falso que p; e
(ii) S acredita ser falso que p.

Terceira análise alternativa da mentira (MATTHEWS, 2007, p. 200):

Ao dizer a A que p, S mente se, e unicamente se
ao dizer a A que p, S pretende enganar A sobre se p.

Quarta análise alternativa da mentira (MATTHEWS, 2007, p. 201):

Ao dizer a A que p [S] mente se, e unicamente se
(i) S acredita que é falso que p; e
(ii) ao dizer a A que p, S pretende enganar A sobre se p.

Aceito, com reservas, a terceira análise alternativa. Minha própria análise do texto agostiniano resulta numa ampliação dessa terceira análise alternativa, em que a condição de logro é explicada em termos do contraste entre o que S diz, no que S acredita, e o comportamento de A em relação a S, presumido por S. Nesse sentido,

também concordo, mas apenas parcialmente, com a leitura da primeira análise alternativa da mentira, porque, nela, a condição de logro é coberta apenas parcialmente pela condição falsa-acreditável. Discordo da análise-padrão e da segunda e quarta análises alternativas, porque não acredito que a condição de falsidade possa ser razoavelmente inferida do texto agostiniano. Além disso, independente do que Santo Agostinho tenha dito ou pensado, a condição de falsidade nos remete a uma condição de sorte moral. A seguinte situação, nada incomum, atesta tal caso: alguém acredita que p é falsa e, com a intenção de enganar outrem, diz p, mas descobre posteriormente que p é, de fato, verdadeira. Pode, nesse caso, o agente ser absolvido da conduta imoral?

Na próxima seção, analisarei mais detidamente a falha fundamental da reconstrução de Matthews e apresentarei o caminho para uma leitura correta da análise agostiniana da mentira.

2 Diagnóstico e tratamento

A reconstrução de Matthews falha, basicamente, devido a uma concepção muito estreita do que constitui uma definição. Sintomas disso encontram-se em, pelo menos, dois trechos do texto. O primeiro é o seguinte: “Quais são”, pergunto aos meus alunos, ‘as condições *individualmente* necessárias e *conjuntamente* suficientes para S mentir a A dizendo-lhe que p?’’ [minhas ênfases] (MATTHEWS, 2007, p. 194). Um pouco mais adiante, ao introduzir a análise-padrão, Matthews repete a mesma fórmula: condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para a ocorrência de um caso genuíno de mentira. Entre essas duas passagens, Matthews é mais cuidadoso e refere-se tão somente a condições necessárias e suficientes (MATTHEWS, 2007, p. 195). O problema com a expressão *condições individualmente necessárias* é que ela limita as possibilidades de definição aos *definienda* cujos *definientia* se conformam a uma estrutura de uma conjunção de condições.

Matthews parece se dar conta, no final do capítulo, da necessidade de uma estrutura definicional mais rica:

Em uma notável conclusão para um não menos notável estudo de possíveis casos de mentira, santo Agostinho afirma que as três condições da Análise-Padrão fornecem-nos pelo menos *condições suficientes* para dizer uma mentira. Mas parece relutante em sustentar que todas as três condições devem conjugar-se para que haja uma mentira (MATTHEWS, 2007, p. 202).

Entretanto, a consideração dessa estrutura definicional mais rica nunca se concretiza. Não é surpresa, portanto, que Matthews conclua o capítulo comparando as obras de Santo Agostinho sobre a mentira, especialmente a primeira delas, aos diálogos aporéticos de Platão, “porque terminam em *aporia*, isto é, em perplexidade” (MATTHEWS, 2007, p. 202). Que Santo Agostinho tem uma dúvida com Platão sob vários aspectos, Matthews o demonstra em vários momentos com inteira correção, mas não nessa questão em particular.

Que se encontrem *definienda* cujos *definientia* não possam ser expressos como conjunção de condições, eu o demonstrarei a partir de um estudo clássico – *Tû-Tû* – do jusrealista escandinavo Alf Ross.

Alf Ross, a propósito de uma discussão sobre a existência ou, mesmo, a necessidade de existência de referência semântica para as expressões jurídicas, fornece a caracterização de um termo – tû-tû – que não se conforma à estrutura de uma conjunção de condições:

Essa tribo [Aisat-naf], de acordo com Meugnin, acredita que se um determinado tabu é violado – por exemplo, se um homem encontra-se com sua sogra, *ou* se mata um animal totêmico, *ou* se alguém ingerir alimento preparado pelo chefe – surge o que é denominado “tû-tû”. Os membros da tribo dizem, ademais, que quem comete a infração se investe de “tû-tû”. É muito difícil explicar o que significa isso. [...] [minhas ênfases] (ROSS, 2004, pp. 13-14).

A definição de tû-tû tem a forma:

X é tû-tû se, e unicamente se

- (i) X encontra-se com sua sogra; ou
- (ii) X mata um animal totêmico; ou
- (ii) X ingerir alimento preparado pelo chefe.

A definição se conforma à estrutura de uma disjunção de condições.

Além disso, sabemos, por lógica, que uma disjunção não é, em geral, equivalente a uma conjunção, pois uma proposição da forma *A ou B* é equivalente à negação da proposição da forma *não-A e não-B*.

Alguém poderá contra-objetar: também sabemos, por lógica, que proposições podem, em geral, ser postas em forma normal, como conjunções de disjunções de proposições elementares ou de suas negações. Isso se denomina a forma normal conjuntiva de uma proposição. É bem possível, portanto, que o *definiens* da definição de mentira possa ser apresentado sob a forma de uma conjunção de disjunções de condições elementares ou de suas negações. Isso é verdade. Contudo, há um caso limite em que o atendimento à forma normal conjuntiva ocorre com uma disjunção de condições elementares ou de suas negações; por exemplo, o *definiens* de tû-tû, acima, já se encontra em forma normal conjuntiva. Além disso, mesmo que o *definiens* da mentira não se assemelhe ao *definiens* de tû-tû, as propostas interpretativas de Matthews sugerem um *definiens* cuja estrutura lógica é a de uma conjunção de condições elementares, e isso é exatamente o que dificulta a acomodação sob uma única definição dos vários experimentos de pensamento fornecidos por Santo Agostinho.

Essa dificuldade nos leva a um segundo sintoma, menos visível, que diz respeito ao modo como Matthews lida com os aparentes contra-exemplos de Santo Agostinho àquilo que Matthews denomina “Análise-Padrão”. Defrontado com um contra-exemplo, Matthews é obrigado a enfraquecer a “Análise-Padrão”. Se utilizasse uma rica concepção de definição, isso poderia ser feito de várias maneiras; por exemplo, uma conjunção poderia ser modificada de modo a obter-se, em seu lugar, uma disjunção. Mas, porque utiliza uma concepção demasiado estreita de definição, o único remédio disponível para Matthews é a supressão completa de um ou mais conjuntivos. A solução de Matthews é radical: a enfermidade é eliminada matando-se o enfermo.

Matthews também tem dificuldade em vincular à condição de logro às demais condições, ou seja, ele tem dificuldade em explicar, ao menos parcialmente, em que consiste a indução ao erro promovida pelo mentiroso. Na próxima seção apresentarei uma proposta própria de interpretação do texto agostiniano; a meu ver, essa proposta solucionará satisfatoriamente tal dificuldade.

3 Proposta própria de análise

A conjunção da condição de falsidade com a condição falsa-acreditável pode ser fortalecida, substituindo-se essa conjunção pela seguinte condição única:

Condição falsa-cognoscível: S sabe que não p, ou seja, p é falsa, S acredita que p é falsa e S dispõe de uma justificação para a falsidade de p.

Entretanto, ninguém exigiria tanto de um mentiroso!

A conjunção da condição de falsidade com a condição falsa-acreditável também pode ser enfraquecida, pela simples supressão da condição de falsidade.⁷ No meu entender esse enfraquecimento é, entre as três propostas, a mais próxima de uma leitura correta de Santo Agostinho, embora responda apenas parcialmente, como mostrarei a seguir, à proposta agostiniana.

No meu entender, a condição de falsidade não entra no cômputo daquilo que constitui uma mentira. Santo Agostinho exclui essa condição no Capítulo III, Seção 3: “Nem todo aquele que diz algo falso mente, se crê ou opina que é verdade aquilo que diz”; e, mais adiante na mesma Seção, ele diz: “(...) se pode dizer uma verdade mentindo se aquele que a expressa pensa que diz uma falsidade e a faz passar por verdade, ainda que efetivamente o seja”. A falsidade de p é mencionada por Santo Agostinho para esclarecer em que consiste um equívoco quanto ao valor de verdade de p:

S se equivoca com respeito a p se, e unicamente se, o valor de verdade de p é distinto do valor de verdade de p acreditado por S.

Apoio essa minha leitura na seguinte passagem do Capítulo III, Seção 3, na qual Santo Agostinho não utiliza a expressão “equívoco”, mas a expressão “erro sem ser mentira”:

Quem expressa o que crê ou opina interiormente, ainda que cometa um erro, não mente. Crê que é assim aquilo que enuncia e, levado por essa crença, o expressa tal como o sente. Contudo, não estará imune à falta, ainda que não minta, se crê naquilo que não devia crer ou julga que conhece o que efetivamente ignora, ainda que seja verdade, pois tem por conhecido aquilo que desconhece.

Minha leitura de Santo Agostinho é esclarecida se utilizarmos a seguinte tabela, baseada em passagem do Capítulo IV, Seção 4 de “Sobre a Mentira”:

Situação	Valor de verdade de p acreditado por S	Comportamento de A em relação a S, acreditado por S	S mente para A que p?
1	Verdadeiro	Confia	Não
2	Falso	Confia	Sim

3	Verdadeiro	Desconfia	Sim
4	Falso	Desconfia	Não

Introduzo um parâmetro não utilizado por Matthews: o comportamento de A em relação a S, de tal modo que esse comportamento é conhecido de S. Eu o faço porque os exemplos de Santo Agostinho sugerem que o fator confiança (desconfiança) joga um papel fundamental na possibilidade de ocorrência de uma mentira. Reconheço, como o reconhece Matthews, que uma mentira não precisa ser bem-sucedida para ser uma mentira, ou seja, o que S diz para A pode ser uma mentira mesmo se S não enganar a A. Mas, embora não precise ser bem-sucedida para constituir-se em mentira, ela precisa ter a possibilidade de ser bem-sucedida. Essa possibilidade depende da crença de S em relação à confiança que A deposita nele, ou seja, é preciso que S creia que, em geral, A confia nele ou, ao menos, no contexto de proferimento de p A confia nele, ou que S creia que, em geral, A desconfia dele ou, ao menos, no contexto de proferimento de p A desconfia dele. Por exemplo, na segunda situação da tabela S afirma o contraditório daquilo em que ele acredita e ele acredita que A confia nele, logo ele tem a intenção de enganar A. Esse é o caso típico de mentira segundo Santo Agostinho; ele tem todos os ingredientes “detestáveis” que podemos encontrar em uma mentira: a intenção de enganar e a falsidade.⁸ Mas, na terceira situação também há a intenção de enganar: S afirma aquilo em que acredita, mas ele também acredita que A desconfia dele; essa combinação produz uma situação de intenção de enganar. Não se trata, contudo, da situação mais “detestável”, porque falta o componente da falsidade. A quarta situação, embora não constitua uma situação de mentira, é “detestável” porque há o componente da falsidade.

O conselho de Santo Agostinho é de sempre dizer a verdade e esforçar-se para que o outro não tenha motivos para desconfiar daquilo que afirmamos.

Se admitirmos a segunda e terceira situações como casos de mentira, a definição de mentira é a seguinte:

Ao dizer a A que p, S diz uma mentira se, e unicamente se

- (i) S acredita que p é falso; e S acredita que A confia nele ao menos no contexto do proferimento de p; ou
- (ii) S acredita que p é verdadeiro; e S acredita que A desconfia dele ao menos no contexto do proferimento de p.

Embora tenha a forma de uma disjunção de conjunções, a forma do *definiens* é equivalente a uma conjunção de disjunções. Isso é possível porque os disjuntivos do *definiens* original são conjunções; não haveria equivalência se, por exemplo, os disjuntivos do *definiens* original fossem proposições simples.

Essa minha proposta atende completamente, a meu ver, à doutrina do duplo coração, que está no cerne das considerações de Santo Agostinho sobre a mentira. A primeira ocorrência dessa doutrina em *Sobre a Mentira* também se encontra no Capítulo III, Seção 3:

Por conseguinte, dirá uma mentira aquele que, tendo algo na mente, expressa algo distinto com palavras ou outro signo qualquer. Por isso se diz que o mentiroso tem um duplo coração: aquele que sabe ou opina que é verdade e se cala, e outro, aquele que diz pensando ou sabendo que é falso.

A inclusão do parâmetro de confiança e de desconfiança sugere a existência de considerações pragmáticas na obra de Santo Agostinho. Na conclusão deste trabalho, na próxima seção, mostrarei que há outros trechos na discussão de Santo Agostinho sobre a mentira nos quais considerações pragmáticas constituem o próprio cerne da discussão. Isso fornecerá, ao menos, certa plausibilidade à minha reconstrução da definição de mentira na ótica agostiniana.

4 Para além da definição

Santo Agostinho, em seções anteriores à Seção 24 de *Sobre a Mentira*, examina casos nos quais um criminoso pede à sua vítima para dizer onde se encontra determinada pessoa (claramente com intenções perversas em vista). Essas situações não causam maiores dificuldades à vítima: ela pode ser veraz e, ao mesmo tempo, não delatar uma terceira pessoa simplesmente silenciando, omitindo-se diante da indagação. Contudo, na Seção 24, Santo Agostinho sugere uma situação mais radical: dessa vez, ao invés de interrogar sua vítima sobre o local em que se encontra uma terceira pessoa, o criminoso aponta para um local e pergunta à vítima se a terceira pessoa se encontra naquele local (novamente com intenções perversas em vista). Se a vítima não sabe se a terceira pessoa se encontra naquele local ou não, ou se a vítima sabe que a vítima não se

encontra naquele local, nenhum problema: o melhor que a vítima tem a fazer é dizer que não sabe, no primeiro caso, ou dizer que a vítima não se encontra naquele local, no segundo caso. O problema da vítima ocorre quando ela sabe que a terceira pessoa se encontra no local apontado. O que fazer? Se ela delatar a terceira pessoa, estará cometendo uma imoralidade, tendo em vista as intenções perversas do criminoso; se ela não delatar a terceira pessoa, mentindo, ela também estará cometendo uma imoralidade, exatamente por estar mentindo. A terceira alternativa, silenciar ou omitir-se, curiosamente não funciona nesta situação, segundo santo Agostinho, porque, no contexto em que o “diálogo” entre criminoso e vítima é realizado, o silêncio e a omissão indicam que a terceira pessoa encontra-se, de fato, no local apontado pelo criminoso; ao silenciar e omitir-se a vítima está, de fato, delatando essa terceira pessoa. Vê-mo-nos, por uma situação contingente, perante um conflito moral.⁹

Creio que o experimento de pensamento de Santo Agostinho é uma antecipação notável da pragmática filosófica de Paul Grice. Grice foi um pioneiro em mostrar que determinados modos de interação entre indivíduos envolvem regras constitutivas com as quais se podem fazer inferências distintas das inferências lógicas (GRICE, 1982). Grice denomina tais inferências de “implicitações”, por contraste às “implicações” da Lógica. Um exemplo paradigmático fornecido por Grice é o da interação de tipo conversação; segundo Grice, tal interação é regida por “um princípio muito geral que se esperaria (*ceteris paribus*) que os participantes de uma conversação observassem” (GRICE, 1982, p. 86), entenda-se, caso queiram estar entretidos numa conversação. Esse princípio é formulado, do seguinte modo: “Faça sua contribuição conversacional tal como é requerida, no momento em que ocorre, pelo propósito ou direção do intercâmbio conversacional em que você está engajado. Pode-se denominar este princípio de Princípio da Cooperação” (GRICE, 1982, p. 86). Este princípio é, posteriormente, elucidado com o recurso a máximas e submáximas relacionadas às categorias da quantidade, da qualidade, da relação e do modo.

A perspectiva de Grice precisa, evidentemente, ser adaptada no caso do tratamento do experimento de pensamento suscitado por Santo Agostinho. A interação entre o criminoso e a vítima não é, evidentemente, uma interação regida por cooperação ou, ao menos, não completamente regida por cooperação. A contribuição do criminoso e da vítima para a interação é assimétrica e, parece-me, pode ser descrita pelos seguintes princípios gerais:

O criminoso é regido por um “Princípio de Puro Interesse”: “Reivindique seus interesses, independente da cooperação ou não da outra parte envolvida; afinal, você está no comando.” A vítima, por outro lado, é regida por um “Princípio de Cooperação Subordinada ao Interesse Próprio”: “Se não há prejuízo aos seus interesses próprios, coopere; caso contrário, não coopere e reivindique seus próprios interesses.” Contudo, neste último caso, a questão não se decide simplesmente ao indicar o princípio pelo qual a vítima é regida, pois ela precisa decidir se o seu interesse primário é ser veraz ou é não delatar outrem, caso se veja numa situação de conflito moral entre essas duas possibilidades de ação!¹⁰ No Capítulo XIV, Seção 25 de *Sobre a Mentira*, Santo Agostinho fornece uma hierarquia de oito diferentes tipos de mentiras, das mais graves às menos graves: mentir, na situação acima descrita, não é a forma mais grave de mentira e, talvez, pudesse ser o melhor a fazer nesta situação dilemática. Mas, a outra solução também pode ser a adequada pois, para Santo Agostinho, antes perder o corpo do que perder a alma. Isso, contudo, é assunto para uma outra ocasião.

Notas:

¹ Universidade Federal de Santa Maria, Brasil.
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/Brasil.

² Uma primeira versão deste trabalho já havia sido redigida quando o autor tomou conhecimento do falecimento de Gareth Matthews em 17 de abril de 2011.

³ Será utilizada a tradução brasileira: (MATTHEWS, 2007).

⁴ Há uma tradução brasileira dessa coletânea: (BENSON, 2011).

⁵ A ordem das seções é inusual, mas, como a ênfase do trabalho recai sobre a técnica de construção de definições, especialmente as definições de termos relevantes para a Ética, um exame mais pormenorizado do texto agostiniano ocorre somente nas últimas seções.

⁶ A discussão sobre essa definição tripartida encontra-se nos parágrafos 201d a 210a.

⁷ A supressão da condição falsa-acreditável acompanhada da manutenção da condição de falsidade é um despropósito.

⁸ Os destaques na tabela ressaltam esses ingredientes detestáveis dessa situação e os demais ingredientes detestáveis das outras situações.

⁹ Bernard Williams (1965, p. 108) ressaltou esse caráter contingente do conflito moral, um aspecto geralmente não observado pelos lógicos quando formalizam conflitos morais.

¹⁰ Um avaliador anônimo sugeriu uma solução usual, a saber, “o criminoso não tem o direito a saber a verdade, portanto não dizer a verdade não é mentir”. Essa solução levanta a questão sobre se é aceitável, nesse caso, avaliar a ação a partir do caráter daquele a quem a ação é dirigida.

Referências bibliográficas:

- AUGUSTINE; BROWNE, H. (Trad.) On Lying. In: SCHAFF, P. (Ed.) *NPNF1-03 On the Holy Trinity; Doctrinal Treatises; Moral Treatises*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1890a. Disponível em: <<http://www.ccel.org/cCEL/schaff/npnf103.html>>. Acesso em: 19 ago. 2011. p. 457-481.
- AUGUSTINE; BROWNE, H. (Trad.) Against Lying. In: SCHAFF, P. (Ed.) *NPNF1-03 On the Holy Trinity; Doctrinal Treatises; Moral Treatises*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1890b. Disponível em: <<http://www.ccel.org/cCEL/schaff/npnf103.html>>. Acesso em: 19 ago. 2011. p. 481-503.
- BENSON, H. H. *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- GIANNOTTI, J. A. *Lições de Filosofia Primeira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GRICE, P. H. Lógica e conversação. In: DASCAL, M. (org.) *Pragmática: problemas, críticas, perspectivas da lingüística. Fundamentos metodológicos da lingüística*. v. 4. Campinas: UNICAMP, 1982. p. 81-103.
- HARE, R. M. Some sub-atomic particles of logic. *Mind*, v. XCVIII, n. 389, 1989, p. 23-37.
- MATTHEWS, G. B. *Augustine*. Malden: Blackwell, 2005.
- MATTHEWS, G. B. Socratic Ignorance. In: BENSON, H. H. (Ed.) *A Companion to Plato*. Malden: Blackwell, 2006. p. 103-118.
- MATTHEWS, G. B. *Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante do seu tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Gulbenkian, 2005.
- ROSS, A. *Tû-Tû*. Porto Alegre: Quartier Latin, 2004.
- WILLIAMS, B. Ethical Consistency. *Proceedings of the Aristotelian Society (Supplement)*, v. 39, 1965, p. 103-124.