**RIFLESSIONI CRITICHE SULLA LEZIONE DI
MARIA LEONOR L. O. XAVIER,
“A QUESTÃO DO ARGUMENTO ANSELMIANO”***

Alessandro Ghisalberti
Universidade Católica de Milão

Inizio con un apprezzamento globale della lezione di Xavier, che considero di ottimo livello scientifico per diverse ragioni.

Il confronto con la questione dell'unum argumentum anselmiano, al centro di un secolare dibattito nella storia della filosofia, è fatto ad un livello altissimo di conoscenza della problematica, basata su una consuetudine con i testi dei filosofi e con la letteratura critica corrispondente. Del resto, il grande sforzo interpretativo di Xavier è documentato dalla ricca produzione di volumi e saggi, pubblicati negli ultimi decenni, che l'hanno imposta all'attenzione internazionale soprattutto come specialista di Anselmo, ma non solo: il tema delle prove di Dio anselmiane l'ha condotta a esplorare la questione di Dio nel più ampio percorso storico-filosofico.

La lezione ha adottato con originalità il modello della *quaestio* scolastica e direi che le varie argomentazioni che precedono e seguono i *Respondeo* sono costruite senza artificiosità, danno la sensazione che la ripresa della forma didattica della scolastica si presti bene all'articolazione e allo sviluppo delle implicazioni delle tematiche sottoposte a questione nei tre articoli. Nei *Respondeo* ho riscontrato riferimenti sempre molto pertinenti ai testi anselmiani.

Il mio giudizio complessivo sulla lezione è di grande apprezzamento per l'eccellenza del costrutto storico-filosofico, e per la capacità di far emergere gli snodi teoretici di una delle questioni più intriganti del pensiero filosofico occidentale. La lezione è svolta con rigore scientifico, con

*Arguição, por ALESSANDRO GHISALBERTI, da Lição em Filosofia Medieval, apresentada a 18 de Janeiro de 2011, durante as provas de habilitação ao título de Agregada pela Universidade de Lisboa, de Maria Leonor Lamas de Oliveira Xavier.

taglio originale e con proposte personali, certamente da apprezzare, anche quando alcuni passaggi possono essere messi in discussione.

* *

*

A proposito del **primo articolo**, avrei principalmente due osservazioni:

1) Rapporto tra esistenza reale ed esistenza pensata.

L'analisi condotta dalla Xavier individua due principi sopra i quali, a suo avviso, si basa la validità e l'efficacia probativa dell'argomento anselmiano, il primo dei quali è questo:

«Il primo principio stabilisce che l'esistenza pensata e reale è maggiore dell'esistenza solo pensata.»¹

Sarebbe tramite questo principio (desumibile da *Proslogion* 2) che Anselmo riesce a guadagnare l'esistenza reale di Dio. A mio avviso è discutibile che questo modo di interpretare l'argomento anselmiano sia quello più convincente: c'è una lettura che mi pare più fedele al testo, perché a me sembra che Anselmo non intenda dire che l'esistenza reale è maggiore dell'esistenza pensata (o che l'esistenza reale e pensata è maggiore dell'esistenza solo pensata), bensì che Anselmo affermi che il pensiero di Dio come solo pensato è minore del pensiero di Dio come anche reale. In altri termini, Anselmo sostiene che il pensare a Dio come esistente sia nel pensiero sia nella realtà è un pensiero maggiore che il pensare a Dio come esistente solo nel pensiero.

La differenza tra le due letture può sembrare minima, ma in realtà è molto significativa. Infatti, la lettura di Xavier (che in fondo è quella più classica, soprattutto dopo l'influsso di Cartesio e di Kant) stabilisce un rapporto diretto tra l'ambito del pensiero e l'ambito della realtà (con l'affermazione della superiorità dell'uno sull'altro): in questo modo però presta il fianco all'obiezione kantiana che accusa un indebito passaggio dall'uno all'altro.

Invece, Anselmo non sta paragonando pensiero e realtà, non sta facendo confusione tra i due ambiti (né sta stabilendo che un ambito è maggiore dell'altro, o che la somma dei due ambiti è maggiore di uno solo dei due): in *Proslogion* 2, Anselmo sta piuttosto paragonando due pensieri, quello ateo, e quello teista.

¹ «O primeiro princípio estabelece que a existência pensada e real é maior do que a existência apenas pensada».

Il sottile ragionamento che svolge mi pare il seguente: se si mettono a confronto le due concezioni di Dio (atea e teista), si vede subito che quella atea (che pensa Dio solo come ente di pensiero) è minore rispetto a quella teista (che pensa Dio anche come reale): in altre parole, il pensiero teista su Dio è maggiore (è più grande) del pensiero che ne ha l'ateo. A partire da questa semplice ma fondamentale constatazione scatta dunque il meccanismo probativo dell'argomento: siccome Dio è I.Q.M. (*Id Quo Maius cogitari nequit*, "ciò di cui non si può pensare il maggiore"), appare subito evidente che la concezione che ha l'ateo di Dio non è la maggiore concezione possibile, per il semplice fatto che il teista ne pensa una maggiore. Pertanto, l'ateo è un insipiente, perché sostiene una tesi autocontraddittoria: da un lato, ammette che Dio è I.Q.M., ma d'altro lato

contemporaneamente mette in campo una nozione di Dio "depotenziata", minore, rispetto a quella che ne ha il teista (perciò la sua idea di Dio non è veramente I.Q.M.).

Riassumendo: in *Proslogion* 2 Anselmo non mette in raffronto ambito del pensiero e ambito della realtà (non sta deducendo la realtà di Dio dal pensiero di Dio), ma sta confrontando due pensieri, due concezioni di Dio. Quella teista è ovviamente una concezione di Dio più grande della concezione atea: perciò l'ateo, volendo, può pensare a Dio in modo maggiore di come già lo pensa. La sua concezione di Dio, quindi, non è veramente come "ciò di cui non si può pensare nulla di più grande" (il teista infatti lo pensa maggiore): l'ateo pertanto da un lato deve necessariamente ammettere la definizione di Dio come I.Q.M. (poiché anche solo per poter parlare di Dio, deve averne un'idea appropriata), ma immediatamente si auto-contraddice (come fa notare Anselmo accusandolo di incoerenza e di insipienza) nell'atto stesso in cui lo pensa come I.Q.M., e lo dichiara non esistente in realtà.

L'interpretazione di Xavier potrebbe rischiare di essere attaccata proprio con le obiezioni che Kant svolge contro la versione che egli dà dell'argomento anselmiano.

2) Somiglianza con la concezione attualistica astratta di Plantinga.

Alcuni aspetti della posizione della Xavier mi sono sembrati molto simili alla concezione attualistica astratta di Alvin Plantinga. Nella *Responsio* dell'articolo 1 Xavier usa l'esempio dell'unità tra "luce-lucentezza-lucente" (metafora anselmiana per "essere-essenza-ente") come valida non solo per Dio, ma anche per qualunque altro essere:

«La metafora di luce-lucentezza-lucente per essenza-essere-ente indica certamente l'unità reale di essenza, essere ed ente, in cui l'essere è intercambiabile con l'esistere, e l'ente con l'esistente. In accordo con

questa unità, a qualunque essenza appartiene l'esistere, e l'essere l'essenza di un ente; nonché come a qualunque esistere corrisponde un'essenza e un ente; nonché come a qualunque ente compete una essenza e una esistenza. Di conseguenza, qualunque essenza o qualunque ente esiste inseparabilmente, sia che sia appena in potenza, come possibile, o nel pensiero, come pensabile, o nella finzione, come fittizio. Si può, quindi, dedurre che è, o esiste, qualunque essenza, o ente. Tale procedimento non è un fatto speciale ed esclusivo per il caso divino. Quello che facciamo è dedurre il tipo di essere, o di esistenza, che conviene in proporzione a ciascuna essenza e ente.»²

Secondo le esplicitazioni di Xavier, anche le essenze (astratte, gli universali) hanno una loro esistenza; tutte le essenze sono esistenti (hanno un tipo di esistenza a loro proporzionata).

È, in fondo, il modo con cui Xavier riprende e spiega il principio sopracitato che stabilisce una relazione tra ambito del pensiero e ambito della realtà: la connessione tra i due ambiti è possibile perché sia gli oggetti pensati sia quelli reali hanno (un loro tipo di) esistenza: esistenza intellettuale per gli oggetti pensati, esistenza concreta per quelli reali (tale per cui è appunto possibile affermare che un tipo di esistenza è maggiore dell'altro).

Lo spiega bene anche in questo passo:

«Questo principio introduce nell'ordine della esistenza la posizione di essere nell'intelletto, il che significa l'integrazione del pensiero, come fattore di riflessione nell'ordine di esistenza. La situazione di essere qualcosa nell'intelletto, in quanto pensato, non è una mera inesistenza, ma è una forma di esistenza, commensurabile con gli altri ordini d'esistenza. Una distinzione propria tra l'essere nell'intelletto e l'essere nella realtà è già una forma di commisurare il pensiero con il reale, attraverso la nozione comune di essere, che è permutabile con esistere. Essere pensato e essere reale corrispondono, entrambi, a due forme di esistenza. Il principio anselmiano, che li ordina tra loro, non

² «A metáfora de luz-luzir-luzente para essência-ser-ente indica decerto a unidade real de essência, ser e ente, em que ser é permutável com existir, e ente, com existente. De acordo com esta unidade, a qualquer essência pertence existir, e ser a essência de um ente; bem como a qualquer existir, corresponde uma essência e um ente; bem como, ainda, a qualquer ente compete uma essência e uma existência. Por conseguinte, qualquer essência ou qualquer ente existe inseparavelmente, nem que seja apenas em potência, como possível, ou em pensamento, como pensável, ou em ficção, como fictício. Pode, pois, deduzir-se que é, ou existe, para qualquer essência, ou ente. Tal procedimento não é um feito especial e exclusivo para o caso divino. Aquilo que cabe fazer é deduzir o tipo de ser, ou de existência, que convém proporcionalmente a cada essência e ente».

valorizza l'esistenza reale a totale discapito dell'esistenza intellettuale; prima valorizza l'esistenza reale con l'esistenza intellettuale, considerando minore questa senza quella. È certo che questo principio è un'affermazione del valore dell'esistenza reale, in quanto postula che questa esistenza costituisca un accrescimento dell'oggetto pensato»³.

Da queste considerazioni è possibile tracciare un parallelismo tra la posizione di Xavier e il pensiero di Plantinga. Nella sua concezione attualistica astratta, Plantinga infatti espone una visione molto simile a quella appena vista: a proposito delle essenze astratte, egli distingue tra l'esistenza e l'esemplificazione. Gli universali, le essenze astratte, i mondi possibili, sono tutti considerabili esistenti (tanto che è possibile quantificare su di essi) anche se non sono esemplificate, ovvero anche se non sono dotate di esistenza attuale, concreta. Le essenze astratte sono considerabili anch'esse come enti/esistenti, dotati di essere/esistenza (come nella metafora luce-lucentezza-lucente ripresa da Xavier), per quanto non esemplificate, cioè non attuali (quindi quasi come idee platonicamente intese).

Laddove dunque Xavier parla di "tipi" di essere, cioè di un "tipo di essere, o di esistenza, che conviene in proporzione a ciascuna essenza e ente", distinguendo i due piani (comunque commisurabili tra loro) di essere nella realtà e di essere nel pensiero, Plantinga parla invece (usando espressioni diverse ma a mio avviso esponendo una visione molto simile) di "esistenza" (per indicare l'esistenza nel pensiero) e di "esemplificazione" (per indicare l'esistenza reale attualizzata). In entrambi casi, le essenze esistono anche se non sono esemplificate, e si distinguono da quelle esemplificate ponendosi su due "tipi" di essere/esistenza diversi (pensiero e realtà), tra loro commisurabili.

Rintracciare questa similitudine tra la visione di Plantinga e quella di Xavier (che, tra l'altro, dimostra di conoscere Plantinga avendolo citato nella nota 48, in riferimento al tema del male), permette di evidenziare alcuni rilievi critici. Infatti, data la somiglianza, all'argomento della Xa-

³ «Este princípio introduz na ordem da existência, a posição de ser no intelecto, o que significa a integração do pensamento, como factor de ponderação da ordem da existência. A circunstância de algo ser no intelecto, enquanto pensado, não é uma mera inexistência, mas é uma forma de existência, comensurável com as demais na ordem da existência. A própria distinção entre ser no intelecto e ser na realidade é já uma forma de tornar comensurável o pensado com o real, através da noção comum de ser, que é permutável com existir. Ser pensado e ser real correspondem, assim, a duas formas de existência. O princípio anselmiano, que as ordena entre si, não valoriza a existência real em total detrimento da existência intelectual, antes valoriza a existência real com a existência intelectual, menorizando esta sem aquela. É certo que este princípio é uma afirmação do valor da existência real, porquanto postula que esta existência constitui um acréscimo ao objecto pensado».

vier si possono muovere alcune obiezioni che solitamente vengono mosse alla concezione di Plantinga. Ad esempio, l'esistenza di enti astratti (dotati di sola esistenza intellettuale) è problematica, perché questi enti astratti sono essenze universali incomplete: porre l'esistenza di essenze-enti universali significa porre l'esistenza di enti incompleti, e ciò implica delle contraddizioni. Si può supporre, ad esempio, che esista il triangolo in generale (l'"essenza-ente-esistenza" di triangolo): esso, come tale, non sarebbe né acutangolo, né rettangolo, né ottusangolo, e al contempo sarebbe e acutangolo, e rettangolo e ottusangolo, in aperta violazione sia del principio del terzo escluso, sia di quello di non contraddizione. Inoltre, se si ammette l'esistenza (intellettuale, ma commensurabile con quella reale) di qualunque essenza (data l'unità "essenza-essere-ente"), la critica potrebbe farsi anche più pervasiva, ponendo l'esistenza di universali di estensione qualsiasi: in effetti, ammettendo l'esistenza di universali, non c'è ragione per bloccare tale permissione ad un certo livello di generalità. Salendo dunque la scala di generalità (e conseguentemente di indeterminatezza) si arriva all'esistenza anche della generalità massima, che come tale non è più determinata nemmeno davanti al suo opposto, sfociando nell'essere assolutamente indeterminato di Hegel, che non riesce a mantenersi fermo neppure di fronte alla sua negazione e trapassa perciò nel suo opposto, giungendo così al culmine della contraddizione.

Pertanto l'interessante tesi di Xavier (e quella simile di Plantinga), pur nella sua utilità all'interno dell'argomento anselmiano nel dirimere le modalità del passaggio da esistenza intellettuale a esistenza reale (prospettandone una commensurabilità), ha un risvolto problematico che potrebbe essere ulteriormente definito.

* *
*

Circa il **secondo articolo** (Se l'argomento anselmiano è *a priori* o *a posteriori*) non ho trovato nulla di particolarmente passibile di critica: personalmente condivido nella sostanza le conclusioni a cui Xavier arriva.

* *
*

Circa il **terzo articolo**, riferito al problema di un "Dio malvagio" dualisticamente inteso, mi trovo invece in difficoltà a comprendere la portata teorica delle conclusioni a cui Xavier perviene.

La Xavier ritiene, infatti, che l'argomento anselmiano possa essere usato per dimostrare indifferentemente sia l'esistenza di Dio, sia l'esistenza di un "anti-Dio" (ossia un essere che sia sempre considerabile come I.Q.M. ma in negativo, nell'ordine della malvagità); però ritiene

che questa possibilità di una visione dualistica di stampo manicheo sia, tutto sommato, un compromesso accettabile a fronte invece dell'ammissione dell'ateismo.

Su questo articolo, avrei due osservazioni.

1) Osservazione sul dualismo.

Innanzitutto, il discorso suscita una piccola perplessità di carattere strettamente tecnico: Xavier parla dell'argomento anselmiano come suscettibile di una doppia e contraria applicazione speculativa, che introdurrebbe una estensione del modello argomentativo alla visione dualista e "manichea": un *summum* nel positivo e un *summum* nel negativo.

«Nella misura in cui hanno la stessa base d'appoggio plausibile, l'argomento del male non è più forte tale da refutare l'argomento anselmiano. Ma entrambi costituiscono una duplicità di argomenti difendibili a favore del dualismo. L'argomento anselmiano può raggiungere l'ateismo, ma non può evitare il dualismo o, per riferirsi al sistema di pensiero che più precisamente incarna una visione del mondo dualista, il manicheismo»⁴.

Eppure, nella nota numero 48 la Xavier cita un testo di Michael Tooley, in cui si afferma esplicitamente che se esiste il Dio buono, allora necessariamente non esiste l'anti-Dio malvagio, e viceversa:

«Se, per esempio, noi usiamo l'espressione "il Maligno" e "massimamente malvagio" in modo tale che sia analiticamente vero che x sia il Maligno se e solo se x è onnipotente, onnisciente, e perfettamente malvagio in tutti i mondi, e che x è massimamente malvagio se e solo se x esiste in tutti i mondi possibili, ed è onnipotente, onnisciente, e perfettamente malvagio in ogni mondo, noi possiamo costruire precisamente un argomento parallelo per dimostrare che il Maligno esiste necessariamente. E da ciò segue che Dio non esiste. Perché, anche se non è logicamente impossibile che ci siano due esseri distinti e coesistenti che siano entrambi onnipotenti, è però necessario che questi due esseri onnipotenti, distinti e coesistenti siano tali che le loro volontà coincidano».

⁴ «Na medida, porém, em que têm a mesma base de sustentação plausível, o argumento do mal não é um argumento mais forte que refute o argumento anselmiano. Mas ambos constituem uma dupla de argumentos defensáveis a favor do dualismo. O argumento anselmiano pode atingir o ateísmo, mas não consegue evitar o dualismo, ou, para referirmos o sistema de pensamento que mais vincadamente corporiza uma mundividência dualista, o maniqueísmo».

no perfettamente. E questo di certo non accade se uno dei due esseri è totalmente buono e l'altro totalmente malvagio. Non sorprende che Plantinga preferisca l'argomento ontologico all'argomento demonologico. Ma siccome egli non fornisce argomentazioni a supporto della sua preferenza, è difficile non vederla come logicamente arbitraria»⁵.

L'argomento anselmiano, sostiene Tooley, può dimostrare sia che esiste Dio (e perciò non c'è l'anti-Dio), sia che esiste l'anti-Dio (e dunque non c'è Dio); ma non si sostiene che può dimostrare l'esistenza di entrambi. In altre parole, secondo Tooley, l'argomento dimostra o Dio o l'anti-Dio (aut-aut), ma non e Dio e l'anti-Dio (et-et): non si arriva affatto al dualismo (che prevede la compresenza di entrambi i poli), anzi esso è proprio espressamente escluso.

Quindi anche i tradizionali argomenti anti-dualismo presentati da Xavier nel suo **Sed contra** sono, in fondo, superflui, perché non centrano il problema, che non è il dualismo.

La vera accusa è che l'argomento può dimostrare troppo, il che equivale a non dimostrare nulla: si perviene quindi non tanto ad una forma di dualismo, ma ad una strana forma di agnosticismo. A seconda delle premesse che scelgo, l'argomento mi permette di dimostrare ciò che voglio (se parto dalla visione di un Dio buono, ottengo un Dio buono; se lo reputo malvagio, lo ottengo malvagio). In altri termini, l'argomento non dimostra nulla che non si sia già deciso a priori (scadendo così in petizione di principio), e diventa assolutamente inutile. A ben vedere, ripeto, non ottengo una visione dualista: ottengo solo ciò che ho già scelto di ottenere, e se nell'incertezza non scelgo nulla (o reputo l'argomento vizioso) allora rimango agnostico.

La mia perplessità iniziale, di carattere tecnico, è dunque questa: perché Xavier parla di dualismo, quando lei stessa ha riportato il testo di Tooley che spiega come il prestarsi dell'argomento anselmiano a una duplice lettura non conduce affatto a una forma di dualismo?

⁵ «If, for example, we use the expressions 'the Devil' and 'maximaly evil' in such a way that it is analytically true that x is the Devil if and only if x is omnipotent, omniscient, and perfectly evil, and that x is maximaly evil if and only if x exists in every possible world, and is omnipotent, omniscient, and perfectly evil in every world, we can construct a precisely parallel argument to show that the Devil necessarily exists. And from this it follows that God does not exist. For even if it is not logically impossible, as some have contended, for there to be two distinct, co-existing beings, both of whom are omnipotent, it is impossible for there to be two distinct, omnipotent, coexistent beings which are such that it is not necessarily the case that their wills coincide. And this will certainly be so if one being is perfectly good, and the other perfectly evil. – Not surprisingly, Plantinga prefers the ontological argument to the demonological one. But as he offers no argument in support of this preference, it is difficult not to view it as logically arbitrary», nota 48.

2) L'argomento anselmiano non consente di dimostrare un I.Q.M. malvagio.

Ritengo del tutto alieno dall'impianto del *Proslogion* il tentativo di usare l'*unum argumentum* per argomentare l'esistenza di un Dio maligno: una lettura del *Proslogion* che preveda tale possibilità contiene certamente "delle sviste". Per superare equivoci di questo tipo è sufficiente, a mio avviso, prendere in considerazione il nome anselmiano di Dio ("ciò di cui non si può pensare nulla di più grande"; "maggiore di quanto si possa pensare") ed esaminarlo in funzione della nozione di "male" (a tal proposito può risultare utile ricercare la definizione anselmiana del male). Si nota subito come per Anselmo, il quale segue la concezione tradizionale, il male sia considerato un difetto, una mancanza, un'imperfezione, qualcosa di nocivo. Dunque, pensare ad un essere sommamente malvagio, un male insuperabilmente pensabile (un I.Q.M. malvagio), significherebbe postulare la pensabilità di una imperfezione somma. Trattandosi dell'imperfezione, della carenza di positivo (credo legittimo assumere perfetto come sinonimo di positivo, e perciò imperfetto come non positivo, ossia negativo), non sarebbe il pensiero di "ciò di cui non si può pensare nulla di più grande (nell'ordine della malvagità)", bensì equivarrebbe a "ciò di cui non si può pensare nulla di più piccolo, di minore". Ma, per Anselmo, la malvagità, il negativo, non è una forma di grandezza (come invece viene considerata la perfezione positiva, l'essere o la bontà), e non essendo una forma di grandezza, non può superare l'orizzonte del pensiero.

Mi pare che tutto l'impianto sull'esito alternativo verso il "summum malum" faccia ricorso ad una nozione teoreticamente estranea alla cultura di Anselmo, e cioè alla nozione di male come ontologicamente dotato di consistenza. Può eccedere il pensiero solo ciò che è maggiore, che è più grande del pensiero stesso: ma se il male è una forma di mancanza di essere o di bene, se è imperfezione, per cui come opposto a "maius" è "minus", "piccolezza", allora il pensiero del "Sommo Male" altro non è che la più infima forma di "minorità intellettuale"; non è certo un superamento del pensiero per sovrabbondanza intellettuale. Con il male, il riferimento non è più a ciò di cui non si può pensare il maggiore, bensì ciò di cui non si può pensare il minore: ma a quel punto non si supera e trascende il pensiero oltre i suoi limiti intrinseci, bensì lo si dissolve, lo si azzera. Metaforicamente parlando è la stessa differenza tra una luce troppo abbagliante e il buio: la luce accecante "non la si vede più" perché l'intensità è tale da eccedere la capacità visiva (alla fine uno è costretto a chiudere gli occhi); invece il buio "non lo si vede" semplicemente perché non c'è nulla da vedere. Fuor di metafora, il Sommo male è "impensabile" per "eccesso di stoltezza": non lo si potrebbe pensare per il semplice

fatto che non ci sarebbe nulla da pensare, non ci sarebbe affatto pensiero. Il Sommo Bene soddisfa il requisito dell'espressione I.Q.M. perché eccede effettivamente il pensiero e lo supera in qualcosa di infinitamente più grande ("ciò di cui non si può pensare il maggiore"); mentre il "Sommo male" non soddisfa il requisito della definizione I.Q.M., bensì sarebbe un I.Q.m., sarebbe "ciò di cui non si può pensare il minore": ma ciò di cui non si può pensare il minore è il nulla, il grado zero, che non è impensabile se non nel senso dell'assenza di contenuto da pensare, dell'assenza che semplicemente comporta lo smettere di pensare. Pensare il sommo male corrisponderebbe all'abolizione della facoltà di pensare (e perciò anche della stessa possibilità di pensare il sommo male).

È questa a-simmetria originaria dei concetti di "bene" e "male" che impedisce un uso arbitrario dell'argomento anselmiano e un'indifferenza delle conclusioni: pertanto, se usato con l'idea originaria di "nulla di più grande", di "perfezione", di "somma bontà", esso dimostra l'esistenza di Dio; se applicato all'idea di "nulla di più piccolo", di "imperfezione", di "somma malvagità", esso non conduce ad un anti-Dio maligno, bensì semplicemente non conduce a niente.

Questa è una controprova che conferma ciò che Anselmo ha sempre ribadito fin dall'inizio: il suo argomento vale solo ed esclusivamente per dimostrare l'esistenza di Dio (partendo cioè da una nozione corretta e adeguata di Dio); applicato invece ad altri soggetti (siano essi "isole perdute", "talleri", o nozioni scorrette di Dio) l'argomento non è pertinente, non conclude a niente.

RESUMO

Estas reflexões críticas prezam o trabalho histórico-filosófico desenvolvido na lição da Xavier, sobre a questão do argumento de Anselmo. Todavia, algumas objecções podem ser levantadas a respeito do primeiro e do terceiro artigos. Quanto ao primeiro artigo, é contestável a interpretação da Xavier, no que concerne à relação entre existência real e existência pensada. Por outro lado, a sua perspectiva sobre a relação entre essência e existência em Anselmo pode ser aproximada do pensamento de Alvin Plantinga sobre os universais e as entidades abstractas. O segundo artigo não é criticado. Em contrapartida, o terceiro artigo é o mais contestado. A construção de um argumento a favor da existência de um mal insuperável não é autorizada pelo argumento de Anselmo. O mal não pode ser um maior insuperável; pode ser apenas um menor inultrapassável.

Palavras-chave: argumento de Anselmo; essência-existência; mal

ABSTRACT

These critical reflections esteem the historical and philosophical work developed in Xavier's lesson about the question of Anselm's argument. However some objections may be found to the first and the third articles. Concerning the first article, Xavier's interpretation of the relation between real existence and existence in thought is contestable. Besides, her view on the relation between essence and existence in Anselm may be approached to Alvin Plantinga's thought about universals and abstract entities. The second article is not criticized. Contrariwise, the third article is the most contested one. The construction of an argument for the existence of an unsurmountable evil is not authorized by Anselm's argument. Evil cannot be an unsurmountable major; it can be just an unsurpassable minor.

Keywords: Anselm's argument; essence-existence; evil