

L'eresia della libertà

omaggio a
Paolo Cristofolini

a cura di

Chiara Piazzesi, Mariangela Priarolo
Manuela Sanna



Edizioni ETS

Né con Cartesio né con Spinoza.
*Note in margine al concetto di possibile in Leibniz*¹

Mariangela Priarolo

In una lettera a Simon Foucher del 1675, Leibniz confessava al canonico di Dijon di non essersi ancora potuto soffermare sugli scritti di Cartesio «avec tout le soin que je me suis proposé d'y apporter»², scaricando però la colpa della mancata lettura sullo stesso Cartesio, la cui maniera di scrivere richiede «une forte meditation»:

[e]t moi quoyque j'aye toujours aimé de mediter moy même, j'ay tousjours eu de la peine à lire des livres, qu'on ne sçauroit entendre sans mediter beaucoup, parce qu'en suivant ses propres meditations on suit un certain penchant naturel, et on profite avec plaisir, au lieu qu'on est *gesné furiusement*, quand il faut suivre les meditations d'autrui³.

Non è inutile ricordare, come già Belaval osservava⁴, che sin dal 1663 Leibniz era entrato in contatto con il pensiero di Cartesio. È tuttavia solo tra il 1670 e il 1671, con l'acquisto del manoscritto delle *Regulae ad directionem ingenii* e dell'*Opera philosophica*, che «les connaissances se précisent»⁵, e le osservazioni di Leibniz sull'autore delle *Meditazioni* cominciano a diventare più sistematiche e a presentare dei motivi ricorrenti.

Una delle critiche più note, e che diverrà predominante sulle altre a partire dalla fine degli anni Settanta, è l'accostamento compiuto da Leibniz tra la filosofia cartesiana e quella del pensatore considerato dai contemporanei «le plus impie et le plus dangereux homme de ce siecle»⁶, Baruch Spinoza, un accostamento che, una ventina d'anni dopo, costerà a Leibniz l'accusa da parte dei cartesiani di «vouloir établir [s]a reputation sur

¹ Abbreviazioni delle opere di Leibniz:

A = *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Leipzig-Berlin, 1923 e ss, seguito dal numero del tomo, del volume e della pagina.

GP = *Die philosophische Schriften*, a cura di C.I. GERHARDT, Berlin, Asher 1875-1890 (ristampa anastatica Hildesheim, Olms 1961-1962), 7 voll., seguito dal numero del volume e della pagina.

² A, II, 1, 247.

³ A, II, 1, 247, corsivo mio.

⁴ Cfr. Y. BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard 1960, *Avant-propos*.

⁵ BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, cit., p. 9.

⁶ Leibniz al Langravio di Hessen-Rheinfels, 4/14 agosto 1683, A, II, 1, 535. Sulla sovrapposizione di Cartesio e Spinoza si soffermava già G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard 1946, cap. V. Per una bibliografia aggiornata degli studi dedicati al rapporto tra la filosofia di Leibniz e il pensiero di Spinoza a partire da Johann Erdmann si veda la puntuale ricostruzione di Mogens Laerke, in *Quod non omnia possibilia ad existentiam perveniant. Leibniz's ontology of possibility, 1668-1678*, «The Leibniz Review», 17, 2007, pp. 1-30, nota 5, p. 22, a cui aggiungo soltanto W. BARTUSCHAT, *Leibniz als Kritiker Spinozas*, in E. SCHÜRMAN, N. WASZEK, F. WEINREICH (a cura di), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 2002, pp. 87-108. Sull'interessante saggio di Laerke torneremo *infra*.

la ruine de celle de M. Descartes»⁷. In un testo datato dagli editori dell' *Akademie* tra il 1678 e il 1680 dal titolo *Sentiments de Socrate opposés aux nouveaux Stoïciens et Epicuriens*, ad esempio, Leibniz dichiara che la «setta» dei nuovi Stoici

croit qu'il y a des substances incorporelles, que les ames humaines ne sont pas des corps, que Dieu est l'ame ou si vous voulés la premiere puissance du monde, qu'il est cause de la matiere même si vous voulés, mais que c'est une necessité aveugle qui le determine à agir: c'est pourquoy il sera dans le monde ce que le ressort ou le poids est dans l'horloge⁸.

La necessità che per questi pensatori è caratteristica della natura dipende, spiega Leibniz, dalla convinzione che in Dio non vi siano né l'intelletto, né la volontà, considerati meri «attributs des hommes». Non solo: i «nuovi Stoici» sosterebbero che «toutes les choses possibles arrivent l'une après l'autre suivant toutes les varietés dont la matiere est capable. Qu'il ne faut pas chercher des causes finales», due tesi queste che non soltanto rispecchiano «les sentimens de Spinoza», ma che «beaucoup de gens» pensa debbano essere attribuiti anche a Cartesio. A parer di Leibniz infatti

[c]ertainement il [Descartes] s'est rendu fort suspect en rejetant la recherche des causes finales, en soutenant qu'il n'y a point de justice ny bonté ny même de verité que parce que Dieu l'a déterminée ainsi d'une maniere absolue: et enfin en se laissant échapper (quoyqu'en passant) que toutes les varietés possibles de la matiere arrivent successivement les unes après les autres⁹.

Sono così il rifiuto delle cause finali e l'affermazione secondo la quale «la materia deve prendere successivamente tutte le forme di cui è capace»¹⁰ a rappresentare soprattutto, agli occhi di Leibniz, lo spinozismo implicito, riconducibile ad un vero e proprio ateismo, presente nella filosofia di Cartesio. Come scrive anche in una nota lettera del 1679 a Christian Philipp:

Pour ce qui est de la Philosophie de des Cartes dont vous demandés mon sentiment, je n'ay garde de dire absolument qu'elle mene à l'Atheisme. Il est vray qu'il y a quelques choses fort suspectes à moy, qui l'a considerée avec attention. Par exemple ces deux passages qu'il ne faut pas considerer la cause finale en Physique et que la matiere prend successivement toutes les formes dont elle est capable¹¹.

Una accusa molto simile era rintracciabile comunque già all'inizio del 1677, in un'altra celebre lettera, questa volta a Honoré Fabri, nella quale Leibniz stigmatizzava a) l'identificazione cartesiana tra corpo ed estensione, b) la libera creazione delle verità eterne dalla quale «gravissimus et periculosissimus ejus error nascitur», ovvero «quod Bonitas pendet a libero Dei arbitrio, non a natura rei»¹² e, infine, di nuovo, c) la tesi secondo la quale la materia prende successivamente tutte le forme di cui è capace, un'affermazione iden-

⁷ Réponse aux réflexions qui se trouvent dans le 23. Journal des Sçavans de cette année, touchant les conséquences de quelques endroits de la philosophie de Descartes, in Journal des Sçavans, 19 agosto 1697 (ora in Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Essais scientifiques et philosophiques. Les articles publiés dans les journaux savants*, recueillis par Antonio LAMARRA et Roberto PALAIA, 3 voll., Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag 2005, vol. II, p. 468.

⁸ A, VI, 4, 1385.

⁹ A, VI, 4, 1386.

¹⁰ DESCARTES, *Principi della filosofia*, III, 47.

¹¹ A, II, 1, 495.

¹² A, II, 1, 299.

tificabile secondo Leibniz a quella secondo cui «omnia possibilis aliquando existere», così che «nihil tam inepte ac mirifice fingi posse, quin aliquando existat in mundo»¹³.

Ora, è importante notare che la sovrapposizione di Cartesio e Spinoza nelle pagine di Leibniz rischia spesso di rendere assai difficile distinguere le critiche che il filosofo tedesco rivolge all'uno o all'altro e cogliere, così, la specificità delle obiezioni dirette da Leibniz rispettivamente contro il pensiero cartesiano e contro quello di Spinoza. Un caso emblematico in tal senso risulta essere proprio il concetto di possibilità. Com'è noto, infatti, soprattutto negli scritti della maturità Leibniz sottolinea l'importanza di una definizione corretta del possibile al fine di sconfiggere il necessitarismo spinoziano. Nei *Saggi di Teodicea*, ad esempio, egli dichiara che la neutralizzazione della dottrina di Spinoza da parte della propria concezione filosofica dipende dalle riflessioni compiute «sur la nature des possibles, c'est à dire des choses qui n'impliquent pas contradiction»¹⁴. Analogamente, nel breve saggio *Sulla libertà, la contingenza, la serie delle cause e la provvidenza* composto probabilmente nel 1689, dopo aver confessato di essere stato prossimo in un certo periodo della propria vita a sostenere una forma di necessitarismo¹⁵, Leibniz rilevava che era stata proprio la considerazione di quei possibili «quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt» ad averlo allontanato da questo «praecipitio», dal momento che «si quaedam possibilis nunquam existunt, utique existentia non semper sunt necessaria, alioqui pro ipsis alia existere impossibile foret, adeoque omnia nunquam existentia forent impossibilia, neque vero negari potest fabulas complures quales Romanis corum nomine censentur esse possibilis»¹⁶.

Simili affermazioni hanno portato così alcuni interpreti ad avanzare l'ipotesi che l'evoluzione del concetto leibniziano di possibile dipenda sostanzialmente dal rapporto di Leibniz con Spinoza. In un recente lavoro Mogens Laerke, ad esempio, ha sostenuto che nella produzione di Leibniz sarebbe rintracciabile un momento in cui «he endorsed a modal philosophy that he subsequently considered to be too close to Spinozistic necessitarianism», un periodo piuttosto lungo che andrebbe dalla fine degli anni Sessanta a metà del 1677¹⁷, nel quale il filosofo non avrebbe ancora considerato i possibili, come farà invece successivamente, da un punto di vista *ontologico*. Laerke ritiene infatti che sia proprio la tesi leibniziana – pienamente dispiegata soltanto nelle opere più tarde – secondo la quale i possibili sono dotati di una vera e propria realtà radicata nella mente di Dio e indipendente dalla loro esistenza, presente, passata o futura, a costituire «a crucial element in Leibniz's refutation of necessitarianism»¹⁸. In tal senso, il fatto che prima del

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Essais de Théodicée*, § 173, GP, VI, 217.

¹⁵ «Ego cum considerarem nihil casu fieri, aut per accidens nisi respectu ad substantias quasdam particulares habito, et fortunam a fato separatam inane nomen esse, et nihil existere nisi positus singulis requisitis, ex his autem omnibus simul vicissim consequi ut res existat, *parum aberam ab eorum sententia, qui omnia absolute necessaria arbitrantur*, et libertati sufficere judicant, ut a coactione tuta sit, etsi necessitati submittatur; neque infallibile seu verum certo cognitum, a necessario discernunt», *De libertate, contingentia et serie causarum, providentia*, estate 1689?, A, VI, 4, 1653, corsivo mio.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ M. LAERKE, *Quod non omnia possibilis ad existentiam perveniant*, cit., p. 2.

¹⁸ *Ibidem*. Laerke dichiara esplicitamente di rifarsi alle riflessioni di Robert Adams sulla linea adottata da Leibniz a partire dal 1677 per difendere la contingenza del mondo, ovvero all'affermazione di Adams secondo il quale per Leibniz «the actual world, and the things that exist in it, are not necessary but contingent, because other worlds are possible in which those things would not exist»: R.M. ADAMS, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, New York-Oxford, Oxford University Press 1994, p. 10, ma cfr. anche pp. 11-22.

1677 per Leibniz «the concept of possibility had only *logical* or *epistemological* consistency and not any determinate *ontological* status»¹⁹ non sarebbe sufficiente, a parere dello studioso, ad evitare i rischi dello spinozismo: «[e]ven though they were conceivable for Leibniz, possible things as such were not “beings” in God’s mind, but mere logical abstractions. For this reason, Leibniz was not entitled to a strong notion of divine choice and deliberation in his account of creation»²⁰. In definitiva Laerke ritiene che 1) solo se i possibili sono dotati di consistenza ontologica la concezione leibniziana della libertà divina sia davvero in salvo; 2) fino al 1677 Leibniz non attribuisca una simile realtà ai possibili, *ergo* 3) fino a quella data Leibniz non sia al riparo dallo spinozismo, un fatto di cui, come mostrerebbero i testi citati, egli sarebbe il primo ad essere consapevole.

L’interpretazione di Laerke, molto più complessa e articolata di quel che si può evincere da questi rapidi accenni, ha il grande merito di mettere in luce le diverse tappe dell’evoluzione leibniziana del concetto di possibile, sottolineando come la realtà dei possibili “in mente Dei” acquisti sempre più centralità nella riflessione di Leibniz fino a raggiungere il culmine nei *Saggi di Teodicea*²¹. Tuttavia la convinzione dello studioso secondo la quale alcuni scritti giovanili come la *Confessio philosophi* del 1672/73 testimonierebbero l’assenza di un concetto forte di possibile, ovvero che in questi testi «Leibniz never affirms that God *does conceive* all possible worlds»²², né creda in «things possible in their own nature»²³, risulta non del tutto condivisibile. Nella già citata *Confessio philosophi*, ad esempio, nel contesto della dimostrazione della tesi secondo la quale da una causa necessaria può derivare un effetto contingente, Leibniz scrive: «[n]ecessarium enim definivi, cuius contrarium intelligi non potest, rerum ergo necessitas impossibilitasque non extra ipsas sed in ipsarummet ideis quaerenda est, et intelligine queant, an potius implicent, observandum»²⁴. In questo senso spiega Leibniz

si rei essentia concipi *tantum clare et distincteque possit* [...], *jam possibilis habenda est*, nec contrarium eius necessarium erit, tametsi fortasse existentia eius harmoniae rerum, existentiaeque Dei adversa, ac per consequens nunquam locum in mundo habitura sed per accidens impossibilis futura sit. *Quare errant quicumque (absolute id est per se) impossibile pronuntiant, quidquid nec fuit, nec est, nec erit*²⁵.

Quello che questo passo rivela dunque è come, qui, Leibniz identifichi *cartesiana-*mente la concepibilità con la possibilità intrinseca dell’oggetto concepito («si rei essentia concipi *tantum clare et distincteque possit, jam possibilis habenda est*»), un’identificazione rintracciabile del resto anche nelle note di lavoro sulla *Characteristica universalis*, di poco precedenti alla *Confessio*, nelle quali Leibniz affermava appunto che «possibile est quicquid clare et distincteque cogitabile est»²⁶. Si deve osservare infatti che è so-

¹⁹ LAERKE, *Quod non omnia possible ad existentiam perveniant*, cit., p. 3.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Sulla concezione leibniziana dello statuto ontologico dei possibili, limitatamente però agli scritti della maturità, si veda F. MONDADORI, “*Quid sit essentia creaturae priusquam a Deo producat*”: *Leibniz’s View*, in *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz*, a cura di A. LAMARRA e R. PALAIA, Firenze, Olschki 2000, pp. 185-223.

²² LAERKE, *Quod non omnia possible ad existentiam perveniant*, p. 6 sott. dell’autore.

²³ *Ivi*, p. 3.

²⁴ A, VI, 3, 128.

²⁵ *Ibidem*, sott. mia.

²⁶ A, VI, 2, 495.

lo a partire dalle celebri riflessioni parigine del 1675, raccolte sotto il titolo *De summa rerum*, che questa assimilazione del possibile al concepibile verrà messa in discussione da Leibniz, fino a diventare l'argomento principale della critica alla prova cartesiana dell'esistenza di Dio²⁷. Rintracciabile già alla fine del 1675, la separazione tra pensabilità e possibilità – e la riflessione sulle conseguenze di tale separazione per l'argomento ontologico – sarà così al centro di uno dei luoghi chiave per comprendere la teoria della conoscenza leibniziana, le *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* del 1684, nelle quali Leibniz osserva che accade sovente di pensare a qualcosa che, ad un'analisi approfondita, si rivela essere contraddittorio, come ad esempio il «motus celerrimus», e sottolinea perciò la necessità di verificare preliminarmente la possibilità dell'idea di Dio perché se ne possa dimostrare l'esistenza, non essendo il solo pensiero un criterio sufficiente per determinare la non-contraddittorietà dell'oggetto pensato²⁸.

Ecco allora che, se Leibniz nella *Confessio* non afferma la realtà dei possibili, ciò non sembra dipendere tanto, come pensa Laerke, dalla mancanza di una concezione del possibile "in sé"²⁹, quanto dal fatto che, a questo punto del proprio percorso, Leibniz ritiene ancora sufficiente, con Cartesio, che un possibile sia pensato perché sia reale. Viceversa, nei *Saggi di teodicea*, e nelle opere successive, diventerà necessario giustificare in modo diverso la realtà del possibile proprio perché il concetto di possibile deve ora fare i conti con le critiche ormai mature alla teoria della conoscenza cartesiana. Una volta sconfessata la prospettiva cartesiana, quindi, il possibile sarà sì reale in quanto oggetto di pensiero, ma il pensiero che ne fonda la possibilità non sarà più tanto il pensiero umano, quanto invece il pensiero divino. Come Leibniz scriverà nella *Monadologia*,

Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'Entendement de Dieu est la région des vérités éternelles, ou des idées dont elles dependent, et que sans luy il n'y auroit rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encor rien de possible³⁰.

Sebbene definita in altri termini, allora, la tesi della realtà dei possibili è già presente nella metafisica leibniziana nel momento in cui egli scrive la *Confessio*: se dunque Laerke avesse ragione a pensare che è questa tesi a sconfiggere Spinoza, Leibniz sarebbe già qui in possesso della nozione decisiva. Il punto però è che, diversamente da quel che pensa Laerke, non è tanto la *realtà* del possibile, il suo possedere una certa consistenza ontologica, a fornire a Leibniz il mezzo concettuale per sconfiggere Spinoza, bensì la nozione *logica* di possibilità. Non deve essere dimenticato infatti che, come è

²⁷ Non è inutile ricordare che la distinzione tra pensabilità e possibilità, e l'identificazione di quest'ultima con l'idea, è una delle tesi centrali dell'importante scritto *De mente, de universo, de deo* della fine del 1675, ritenuto dalla critica uno dei luoghi chiave del costituirsi dell'epistemologia leibniziana. Su di esso si veda l'attenta analisi di M. PICON, *L'expérience de la pensée. Définitions, idées et caractères en 1675*, in *Leibniz et les puissances du langage*, a cura di D. BERLIOZ e F. NEF, Paris, Vrin 2005, pp. 179-199. Cfr. comunque anche lettera a Oldenburg del 28 dicembre 1675, A, II, 1, 250.

²⁸ «non sufficit nos cogitare de Ente perfectissimo, ut asseramus nos ejus ideam habere, et in hac allata paulo ante demonstratione, possibilitas», *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, 1684, A, VI, 4, 589. Sulla centralità delle *Meditationes* per la teoria della conoscenza di Leibniz si vedano le osservazioni di M. FAVARETTI CAMPOSAMPIERO, *Filum cogitandi. Leibniz e la conoscenza simbolica*, Milano, Mimesis 2007, pp. 23 e ss.

²⁹ Che Leibniz abbia già nella *Confessio* una concezione del possibile metafisicamente consistente è sostenuto anche da C. MERCER, *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge, Cambridge University Press 2001, p. 391.

³⁰ *Monadologie*, § 43, GP, VI, 614.

stato definitivamente mostrato³¹, nel momento storico in cui Leibniz compie le proprie riflessioni sul concetto di possibile – privilegiando l'assimilazione del possibile al non-contraddittorio e dunque riportandone la definizione a modalità logiche –, la concezione logica di possibilità, se non ignorata, veniva spesso sovrapposta a quella di matrice aristotelica, ossia ad una concezione che interpretava il possibile riportandolo a modalità temporali o causali – in questo senso possibile non è tanto ciò che non è contraddittorio, ma ciò che, se non è già accaduto, prima o poi accadrà³². Se molti pensatori, soprattutto nel contesto della dimostrazione dell'esistenza di Dio, tendevano a confondere i due tipi di modalità, in Spinoza addirittura, queste due forme di possibilità venivano considerate equivalenti³³. Deve così essere sottolineato che sarà proprio tale equivalenza – che Leibniz attribuisce non soltanto a Spinoza, ma anche, correttamente, a Hobbes – ad essere da Leibniz denunciata e sottoposta a critica proprio nei paragrafi della *Teodicea* citati da Laerke a sostegno della sua interpretazione³⁴:

§ 172 [...] Des nos jours, le fameux M. Hobbes a soutenu cette même opinion, que *ce qui n'arrive point est impossible* [...]

§ 173 Spinoza est allé plus loin: il paroît avoir enseigné expressement une nécessité aveugle [...]. Nous ne nous amuserons pas icy à refuter un sentiment si mauvais et même si inexplicable. Et le nostre est établi sur la nature des possibles, c'est à dire des choses qui n'impliquent point de contradiction. Je ne croy point qu'un Spinosiste dise que tous les Romains qu'on peut imaginer, *existent réellement à present ou ont existé, ou existeront encor dans quelque endroit de l'Univers*. Cependant on ne sauroit nier que des Romains, comme ceux de Mademoiselle de Scudery, ou comme l'*Octavia*, ne soient possibles³⁵.

È dunque l'interpretazione logica del possibile, e non la sua consistenza ontologica come pensa Laerke, ciò che permette a Leibniz di evitare di cadere nel precipizio spinozista, dal momento che è tale interpretazione a svincolare una volta per tutte la possibilità dalla realizzabilità effettiva dei possibili³⁶. Se dunque si vuole cercare un'evol-

³¹ Cfr. E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma-Bari, Laterza 1994, in part. cap. primo.

³² «Se, come si è detto, una cosa è possibile in quanto si può attualizzare, è evidente che non può essere vero il dire che questa data cosa è possibile, ma non esisterà mai, perché, in questo modo, non si potrebbe più parlare di cose impossibili», ARISTOTELE, *Metafisica*, Θ, 4, 1047b 3-6. Sul problema della modalità in Aristotele e nella Scolastica si vedano i numerosi saggi di S. Knuuttila (per es. assieme a L. ALANEN, *The Foundations of Modality and Conceivability in Descartes and his Predecessors*, in S. KNUUTTILA (a cura di), *Modern Modalities. Studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism*, Dordrecht, Kluwer 1988, pp. 1-69) e J. HINTIKKA, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford, Clarendon Press 1973.

³³ Come ha osservato Emanuela Scribano, infatti, in Spinoza «non sarà più questione di 'slittamenti' o 'confusioni' modali, poiché siamo di fronte alla esplicita, consapevole ed estremistica rivendicazione della equivalenza tra modalità logiche e modalità causali», E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio*, cit., p. 153 ma si veda in generale il capitolo quarto dedicato a «Leibniz e l'ente necessario».

³⁴ Cfr. LAERKE, *Quod non omnia possibilia ad existentiam perveniant*, cit., p. 1.

³⁵ GP, VI, pp. 216-217, corsivo mio.

³⁶ Non è inutile ricordare del resto che è proprio la realizzabilità dei possibili a costituire agli occhi di Leibniz lo spinozismo implicito nell'affermazione cartesiana secondo la quale «la materia può prendere successivamente tutte le forme di cui è capace». In tal senso dunque la definizione logica del possibile permette a Leibniz di combattere non soltanto Spinoza ma anche lo «spinozismo» di Cartesio, il quale però dal canto suo – vale la pena sottolinearlo – aveva ben chiara la distinzione tra modalità logiche e modalità temporali o causali. Nelle *Risposte alle Seconde obiezioni* ad esempio egli scrive: «per ciò che riguarda l'argomento che paragonate al mio e cioè "se non è impossibile che Dio esista, è certo che esiste; ma non è impossibile; dun-

zione del concetto di possibilità in Leibniz a fini antispinoziani è relativamente a *questo* aspetto specifico della possibilità che si deve cercare un qualche mutamento, un'indagine che tuttavia andrebbe oltre i limiti imposti a queste pagine. Viceversa, i cambiamenti relativi alla formulazione della tesi della realtà dei possibili, con l'accentuazione della loro consistenza ontologica e della loro autonomia, devono piuttosto essere letti come del tutto interni al rapporto con Cartesio, e dipendenti in particolare da quella critica alla teoria cartesiana della conoscenza la quale, se come argomento polemico aveva forse agli occhi di Leibniz meno *appeal* delle accuse di spinozismo, fu però al centro della maggior parte delle riflessioni da lui dedicate al «fastidioso» avversario³⁷.

que, ecc.": materialmente parlando è vero, ma formalmente è un sofisma. Poiché nella premessa maggiore, la frase è *impossibile* riguarda il concetto della causa per mezzo della quale Dio può esistere, e nella minore essa riguarda il solo concetto dell'esistenza e della natura di Dio», in CARTESIO, *Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza 1992, 4 voll., vol. 2, p. 141, su cui E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio*, cit., pp. 28-38.

³⁷ Su ciò cfr. ancora BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, cit., chap. premier.