

## Filosofia morale II – Riassunto dispense inviate a mezzo email

Nella lezione uno della dispensa, il professore si concentra sulla determinazione di un'eidetica della libertà (cioè dell'operazione di astrazione e precisazione del "che cos'è" della libertà a partire da una empirica) a partire dall'esperienza comune – cioè, a partire dalla pre-comprensione di ciò che chiamiamo libertà

- da essa emergono tre tipologie principali di libertà (ognuna delle quali è inter-relata): la *libertas a coactione*, ovvero la libertà di e la libertà da, che corrisponde all'espressione dei propri diritti; la libertà di perfezione, ovvero quella libertà che intuiamo dai momenti di maggior gioia; il libero arbitrio, ossia la possibilità di scegliere tra due diversi contenuti d'azione
  - precisazione di questa premessa è che il comune "libertà è fare ciò che si vuole" misinterpreta il fatto che il volere sia qualche cosa di realizzabile – esso infatti pare trascendere la sfera del finito, e del fare in generale; libertà sarà dunque il poter fare, ovvero l'essere privo da costrizioni sia esterne, che interne (libertà come potere su se stessi)

Nel secondo passaggio della lezione, vengono prese in esame le istanze etimologiche del termine "libertà":

- la prima è *libere* come spontaneità; tra libertà e spontaneità vige un'implicazione materiale: ogni azione libera è anche spontanea, mentre non tutte le azioni spontanee sono libere (esempio del respiro); libertà dalla costrizione, in altri termini, non coincide sempre con la libertà nel senso che stiamo cominciando a circoscrivere
- libertà come il fare volentieri qualche cosa (*liberi*, figli); questa indicazione etimologica punta verso il fatto che l'azione libera viene presa in in maniera autonoma, ma vige sempre una forma di dipendenza – quella dal trascendentale
  - posizione alquanto debole
- libertà come libero arbitrio, che si distingue da due figure che possono essere scambiate per esso:
  - arbitrarismo, ovvero assumere che le ragioni per una scelta di x vengano esaurite interamente da x stesso. L'arbitrarismo, qualora volesse descrivere la libertà, sarebbe invero contraddittorio, in quanto togliendo lo spazio tra le ragioni della scelta e il contenuto della scelta elimina proprio quel punto terzo (*arbitr*, in quanto rappresentante del bene formale) rispetto al quale i due beni devono essere valutati
  - indifferentismo, ossia che x e non-x siano reciprocamente indifferenti: la loro indifferenza, in realtà, è in rapporto all'adeguazione del trascendentale, che non può mai essere realizzata da alcunché di finito; l'indifferenza è in realtà l'ambito comune – il trascendentale, appunto – grazie al quale le stesse differenze possono essere istituite attraverso il confronto

Il terzo passaggio punta ad offrire un'eidetica della libertà che prenda a testimonianza la storia della filosofia. La prima proprietà del volere che viene preso in esame è "un'incessante capacità di desituarsi" rispetto all'oggettività empirica; una prima rilevazione di ciò viene riportata fin alla classica affermazione aristotelica, "*ha psyche ta onta pos esti panta*", l'anima è in qualche modo tutte le cose. Viene qui posta in evidenza la capacità desituante dell'io libero rispetto a qualsiasi contenuto empirico. La seconda proprietà del volere è il suo essere volere di – di avere sempre un qualche tipo di oggetto, in altre parole, in direzione del quale esso muove. Ma poiché esso non può mai essere soddisfatto da alcunché di empirico (l'empirico infatti per essere voluto viene messo in relazione a ciò che è altro da sé, e richiede pertanto un punto di vista che sia radicalmente differente rispetto ai contenuti), assumiamo che il suo oggetto sia ideale: trascendentale. La qualità perseguita dal volere è come presente negli oggetti empirici, ma questi non lo possono mai esaurire. Anche se mettiamo tra parentesi l'esistenza effettiva dell'oggetto ideale, non possiamo negare che esso sia quantomeno possibile, pena autocontraddizione.

- una precisazione viene apposta alla tematica della libertà: essa non si esprime nella volizione del contenuto specifico delle azioni (non si tratta, in altri termini, del voler eseguire un'azione piuttosto che l'altra), bensì nel modo di porsi in relazione agli oggetti empirici; in quest'ultimo senso parliamo di contenuto dell'azione

Conclusioni:

- le tre dimensioni della libertà: *libertas a coactione*, libertà ideale o di perfezione, libero arbitrio; la seconda è condizione di senso della prima, e la terza condizione di senso della seconda, secondo una sorta di "gerarchia semantica" arbitrio -> condizione di felicità -> esercizio di diritti

- il libero arbitrio si compie nella libertà ideale: è la libertà ideale ad essere il fine del libero arbitrio; ma non si può dire che il libero arbitrio sia il mezzo per la libertà ideale, giacché mezzo implica intercambiabilità – attributo che evidentemente il libero arbitrio non possiede

- il libero arbitrio è così ricerca di realizzazione della libertà ideale all'interno di contesti situazionali; la libertà è infatti condizione necessaria per la felicità, ma non sufficiente

- il libero arbitrio può anche essere definito come capacità di relazionarsi ad oggetti che non adeguano pienamente il volere, mentre la libertà è propriamente volere che mira al trascendentale (il volere "in sé")

La seconda lezione mette a fuoco alcuni termini fondamentali della ricognizione fin qui fornita; nel particolare,

- Il trascendentale.** Di esso troviamo testimonianza fin da Aristotele, il quale ne parla come condizione di possibilità dei generi (e pertanto della possibilità di individuare le differenze); per questo Aristotele caratterizza l'essere come altro dal genere. Gli Scolastici portano più a fondo questa implicazione, parlando del trascendentale come ciò che eccede ogni classificazione, a mezzo di categorie e predicabili: ogni differenziazione si articola all'interno dell'essere, proprio perché i generi non possono esaurire l'essere stesso. Gli Scolastici, poi, caratterizzano ogni proprietà dei predicabili che sia trasversale come trascendentale: questi sono detti i "nomi" dell'essere. Kant piega il trascendentale il maniera soggettiva, facendone condizione di esperienza (il celebre "Io penso"); i trascendentali (essere compreso) vengono invece presentati come categorie. L'operazione hegeliana, invece, è quella di riportare il trascendentale alla propria assolutezza, "sommandone" la sua natura oggettiva (oggetto di indagine degli Scolastici, i quali pensavano che esso fosse propriamente qualche cosa cui l'intelletto dovesse adeguarsi) e la sua natura soggettiva (l'io penso kantiano).

- L'io. La testimonianza più completa a favore della trascendentalità dell'io proviene da Sant'Agostino, il quale aveva posto in evidenza come lo stesso dubitare dell'esistenza dell'io non fosse che necessitato dalla sua stessa esistenza: il negare come condizione del negato. Una seconda testimonianza è fornita da Husserl, il quale descrive l'immediatezza di ciascun dato come contenente una sorta di polarizzazione, la quale rimanda a ciò che egli chiama "polo-io"; questo polo-io, a sua volta, punto di fuga di ciascun dato, si iscrive in un io ancora più ampio, a sua volta punto di fuga dei dati e del polo-io stesso – chiamato io puro. Io puro e io empirico, tuttavia, non sono fenomenologicamente distinguibili – il primo è semplicemente condizione di possibilità del secondo di considerarsi un non-partecipante dell'orizzonte; in altre parole, l'io empirico può concepire la propria non-esistenza solo in virtù dell'io puro, il quale coincide propriamente con l'apparire in quanto tale. L'io caratterizzato non-fisicamente è anche quello che è detto sede dell'intenzionalità, ovvero di un tratto trascendentale del disporsi nei confronti delle cose, che non coincide con le cose medesime.

La terza lezione riprende la lezione tommasiana sulla libertà, con un complemento finale sartriano.

Innanzitutto, la volontà viene determinata come avente un oggetto che è il trascendentale; essa è l'appetizione caratteristica dell'uomo, in quanto solo lui possiede la capacità del trascendentale, in quanto "portatore" dell'intelletto. L'uomo, in quanto volontà, vuole ogni ente *sub specie boni*: ogni ente è dunque buono, in quanto partecipa dell'essere (influenza agostiniana: equivalenza essere-bene) e adegua dunque, seppur parzialmente, la volontà al proprio bene.

Abbiamo poi la seguente analogia: così come la volontà è la condizione del libero arbitrio, essendo la prima la generale appetizione verso il bene e il libero arbitrio il continuo, progressivo tentativo di adeguazione al trascendentale in condizioni situazionale; così l'intelletto è la condizione di possibilità della ragione, essendo la prima la capacità di concepire il bene in quanto tale, e la seconda il modo di adeguarlo di volta in volta, seppure in maniera imperfetta, alle situazioni empiriche. Volontà ed intelletto sono dunque considerati un sinolo, rispettivamente di materia e forma. La volizione – ovvero la possibilità di desiderare o meno un dato ente – è spiegato solo all'interno di un *frame* più ampio, il quale considera la volontà come possibilità de-situantes di scegliere di volta in volta un bene piuttosto che l'altro, in funzione del bene trascendentale. Il fatto che ogni ente empirico non completi il Bene in ogni suo aspetto è appunto motivo, per la volontà, di potersi desituare rispetto ad esso. Tommaso spiega anche come può essere che nell'uomo non sia sempre presente il desiderio verso il proprio fine beatifico: se tale fine fosse presente in atto, infatti, tale desiderio sarebbe necessitato, ma in quanto tale fine non è mai pienamente in atto, allora l'uomo può considerare anche il suo desiderarlo come volizione particolare (e non propriamente come volontà).

Per quanto riguarda la presunta indifferenza della volontà rispetto agli oggetti particolari, viene ripetuto quanto sopra – che la volontà non consideri i singoli oggetti nichilisticamente, indifferenti in tutto e per tutto, bensì indifferenti in quanto nessuno di essi è in grado di realizzare il fine della volontà; rimane il fatto che ciascuno di essi, *sub specie boni*, conserva la propria rilevanza per la volontà, la quale "avanza" verso il trascendentale per mezzo di tali oggetti.

La libertà, infine, è per Tommaso una necessità naturale, cioè costitutiva della natura umana: non è infatti possibile essere liberi nei confronti della libertà stessa. Per questo, mutuando il pensiero di Agostino, la necessità non ha davvero alcun potere sulla libertà, in quanto se la determina precedentemente, la libertà mantiene comunque il proprio raggio di azione; se invece la necessità viene intesa come impossibilità di sottrarsi alla condizione libera dell'uomo, essa va intesa nel senso che precede, ovvero come condizione umana strutturale.

- L'approfondimento su J.P. Sartre è inteso a sottolineare profonde similitudini tra il pensiero scolastico e quello esistenzialista, malgrado le profonde differenze di impianto metafisico. La prima similitudine sta nel doppio movimento (di annullamento) che il soggetto (la coscienza, il per-sé) effettua nei confronti dell'oggetto (l'in-sé): abbiamo per Sartre un movimento di rottura nei confronti del dato, in quanto l'intenzionalità coscienziale si trova ad essere indeterminata da esso, in quanto pura relazione; il secondo movimento è l'apprezzamento (il quale segue necessariamente dalla rottura) e in seguito alla quale la scelta viene effettuata; abbiamo, in questi due casi, una corrispondenza con l'indeterminatezza della libertà nei confronti del dato, e un'autodeterminazione in quanto capacità volitiva che trova in se stessa i motivi del proprio deliberare e procedere. La coscienza, il nulla, si staglia heideggerianamente come necessaria possibilità affinché l'attualità di un dato venga di volta in volta preferita ad altra attualità. Infine, l'intenzionalità non è altro che una necessità per l'uomo, sulla base della quale si innestano le relative intenzioni; anche per Sartre, la libertà è una condizione che non può scegliersi.

La quarta lezione ci introduce al pensiero di I. Kant. Nella *Grundlegung*, la libertà viene introdotta in seguito a una serie di delimitazioni: innanzitutto, la volontà è considerata specie del genere causalità, e si differenzia rispetto alle altre specie di causalità in quanto è libera; la volontà è dunque caratterizzata inizialmente come causalità libera. Successivamente, viene introdotta la legalità come genere ulteriore della causalità; a quel punto, la volontà specificata secondo la legalità assume la famosa forma della legge morale, ovvero dell'espressione autonoma di quel senso obbligante che ogni soggetto avverte per sé.

La libertà, poi, viene qualificata come trascendentale nel duplice modo che oramai ci è consueto: il suo versante negativo è l'essere indeterminata dai particolari empirici, mentre il suo versante positivo è l'essere autodeterminata da se stessa, secondo un criterio razionale. La libertà è infatti propriamente la manifestazione pratica della ragion pura. Legge morale e libertà vengono introdotte in due modi diversi nelle opere morali maggiori del filosofo di Königsberg: nella *Grundlegung* Kant assume il punto di vista del soggetto noumenico (ovvero di quello che non è influenzato dall'esperienza, ma ne è piuttosto condizione), per il quale la libertà è un dato; in questo modo, la legge morale viene dedotta analiticamente da essa. Nella *Critica alla ragion pratica*, invece, Kant assume il punto di vista dell'uomo fenomenico, il quale si sente assoggettato alla legge morale come dover-essere, rispetto al quale può anche sottrarsi; la libertà viene quindi introdotta come sua condizione di senso.

Come ci spieghiamo la deduzione, che Kant chiama "analitica", della legge morale dal *datum* noumenico della libertà? Possiamo prendere le mosse da una delle formulazioni della legge morale stessa, ovvero di agire secondo un criterio che qualifichi se stessi come legislatori del regno dei fini. Dietro questa nebulosa formulazione si cela la necessità della deduzione pratica della libertà, che ne concepisce la legge morale come struttura razionale. Libertà è infatti criterio, sia indeterminato che autodeterminante, secondo il quale il soggetto noumenico si rapporta nei confronti di se stesso e nei confronti degli altri noumeni; il rapporto con gli altri noumeni è quel "regno dei fini" di cui si parlava, e l'aggiunta ad esso del rapporto con se stessi determina l'universalità del criterio di applicazione della legge.

Caratterizzando la persona come fine, poi, Kant si fa portavoce di un certo dualismo antropologico, che limita la dignità alla dimensione extra-empirica dell'uomo (il noumeno); l'uomo, in realtà, è considerato mezzo in quanto fenomenico – e ad esso viene tolta ogni dignità. Questo dualismo "gnostico" è mutuato in gran parte dallo stoicismo (o, perlomeno, da una certa lettura di esso): la libertà si caratterizza infatti nel passivo rispetto all'uomo fenomenico, e il perseguimento della virtù, ovvero il conseguimento della libertà, viene impostato come soppressione delle negatività, elemento distintivo dell'animalità dell'uomo fenomenico. Viene qui ribadito come la libertà psicologica sia insufficiente per testimoniare la necessaria possibilità della libertà: all'interno di un'empirica, l'uomo fenomenico al presente non potrà che ritrovarsi influenzato dal passato, e la libertà dovrà dunque essere necessariamente radicata nel noumeno.

La legge morale, per la *Critica della Ragion Pratica*, è un fatto della ragione; ciò vale come giustificazione della conseguente deduzione della libertà. E la legge morale si regge su delle condizioni che Kant chiama "postulati"; essi sono l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima e la libertà. Quest'ultima viene pensata come necessaria quanto alla sua possibilità: come è noto, Kant non può affermare nulla di esistente per ciò che concerne l'ambito noumenico, e deve quindi limitarsi alla sua asseribilità – reale, ma indecidibile quanto a esistenza.

Kant sottolinea a più riprese il modo in cui un presunto circolo vizioso sia evitato, nel fondare legge morale e libertà reciprocamente: la libertà è *ratio essendi* della legge morale, mentre la legge morale è *ratio cognoscendi* della libertà. Il soggetto libero (noumeno, persona) è infatti inteso come unico possibile soggetto in merito al fatto della legge morale; con un celebre aforisma, "posso perché devo" – per quanto possa sembrare paradossale, non si adeguano imperativi a persone prive della facoltà di scelta.

Già abbiamo parlato di come la libertà venga considerata espressione pratica della ragion pura; l'ambito noumenico si caratterizza doppiamente, riprendendo la figura scolastica del sinolo, come pura volontà e puro intelletto.

La libertà antinomia della *Critica alla ragion pura* si concentra nell'esperienza della libertà; la sua tesi recita che è necessario ammettere che una libera causalità per i fenomeni che agieranno, poiché l'unità dell'esperienza prevede che si abbia una causa a priori sufficiente, ovvero non causata, al principio della catena causale naturale; l'antitesi, invece, enuncia la necessità delle leggi naturali, le quali governano i fenomeni nella loro totalità, e che non sussisterebbero in quanto leggi, qualora vi fosse un cominciamento *ex nihilo*. L'antinomia viene risolta attribuendo la libera causalità al mondo noumenico, e la necessità secondo leggi naturali al mondo fenomenico; la libertà, individuata nell'uomo, avrà dunque nella persona la propria origine ("atto") in quanto "causa inintelligibile" di catene causali, e sarà esperibile sul piano fenomenico quale azione ("fatto"), con relativi antecedenti temporali. Il classico dualismo antropologico, quanto ai comportamenti, si declina in temperamento e carattere – il primo dei quali è l'insieme necessitato dei comportamenti, e il secondo dei quali l'insieme delle azioni libere.

formule logiche Hintikka – l'obbligatorietà dell'implicazione materiale tra obbligatorietà dell'atto e sua possibilità (ergo realtà).

La quinta lezione ci offre una riflessione sull'intima connessione tra la libertà e i principi primi, ovvero quelle "strutture che appartengono al trascendentale". Riguardo a quest'ultimi, il professore si riferisce al suo insieme (formato da Principio di non-contraddizione, Principio di identità, Principio del terzo escluso) come a un "implesso", ovvero una stretta relazione che si fonda sulla reciproca interdipendenza dei vari principi. Tra di loro è possibile istituire relazioni logiche di convertibilità, ma vien sempre posta particolare attenzione al fatto che la formulazione logica non sia che un riflesso dei principi veri e propri, che costituiscono la struttura dell'essere; in quanto formulazioni logiche della struttura ontologica, detti principi vengono chiamati "onto-logici".

Ma la riflessione vera e propria su principi e libertà si concretizza del discutere due conseguenze del principio del terzo escluso (PTE): ci riferiamo al complemento semantico e all'oscillazione formalistica. Il complemento semantico, già individuato da Aristotele come "nome indefinito", raccoglie l'indefinito insieme che risulta escluso da una scelta determinata:  $\neg\alpha$ . Il  $\neg\alpha$  rivela l'insieme delle possibilità sullo sfondo delle quali la scelta di  $\alpha$  viene effettuata; si noti che il complemento semantico non è propriamente un insieme seriale di elementi formalistati ( $\beta$ ,  $\gamma$ , ...), quanto piuttosto il negativo della scelta, il quale rivela il trascendentale stesso nella sua formale de-situarsi. L'oscillazione formalistica, invece, evidenzia lo statuto della libertà nel porre  $\alpha$  e  $\neg\alpha$  come indifferenti rispetto all'orizzonte che "decide" di entrambe:  $v$  è una necessaria possibilità che una delle due si realizzi. La necessità della possibilità è evinta dalla formulazione del PTE, il quale è espresso in *aut* ( $\alpha$  *aut*  $\neg\alpha$ ). L'oscillazione formalistica mette in luce il fatto che la libertà consiste nel "trattare l'empirico come contingente": il PTE è possibilità trascendentale della libertà in quanto attività di rapportarsi al determinato come se fosse indifferente, ma il libero arbitrio, agendo appunto in contesti situazionali, si muove sempre tra libertà determinate, ed è quindi chiamato a pronunciarsi su  $\alpha$  oppure  $\beta$ , dove quest'ultimo è un contenuto del più ampio complemento semantico  $\neg\alpha$ . Ciò che viene escluso nella scelta viene così differenziato tra possibile semantico ( $\neg\alpha$ ) e possibile pratico ( $\beta$ ,  $\gamma$ , ...), ove il primo garantisce per la trascendentalità della libertà, mentre che lo conserva e lo adempie, include anche le ragioni per la scelta di  $\beta$  o, più in generale, di  $\neg\alpha$ , in quanto la struttura trascendentale del volere è sempre presente; ciò che egli chiama "mortificazione" è il prendere consapevolezza del fatto che affermazione e negazione pratiche sono entrambe limitate, in quanto non possono adeguare la trascendentalità del volere. Vi è qui un invito a concepire il limite come positivo, in quanto evidenza pratica dei principi primi.

La sesta lezione di propone di introdurci al tema delle modalità ontologiche, prendendosi cura di definire necessità e possibilità da un punto di vista trascendentale. La possibilità, propriamente "ciò che non è impossibile ad attuarsi", è indagata inizialmente in questa ricerca quanto al rapporto che intrattiene con l'incontradittorio, dopo averne precedentemente messo in luce la relazione tra implicazione e autocontraddittoria. Possibilità e necessità di una tesi si configureranno allora rispettivamente come negazione dell'autocontraddittorietà della detta tesi e come autocontraddittorietà della sua negazione; la possibilità in quanto incontradittorietà, poi, si incrocia nella modernità (da Suarez in avanti) con la nozione di pensabile: ciò che è pensabile è possibile e incontradittorio. L'attuale non è che un dominio del possibile, e la potenza aristotelica viene a ricadere nell'ambito fenomenologico del divenire, mentre la possibilità intelligibile non è definita a un livello puramente illeggibile.

Tra impossibilità e autocontraddittorietà, tuttavia, non vige un rapporto di implicazione doppia, ma a senso unico: potremo dire che ogni autocontraddittorio è impossibile, ma non che ogni impossibile è incontradittorio – vi sono infatti cose impossibili che sono tuttavia pensabili, e quindi incontradittorio. Ne viene, per la possibilità, che essa è necessitata in maniera non giustificata dall'incontradittorietà – il possibile, in altri termini, è un dominio più ristretto della mera incontradittorietà (ovvero non pensabilità). Una giustificazione gnosco-logistica di tale tesi, non trova il debito sviluppo nella presente trattazione, è fornita da Kant con la riconduzione del PDNC, e di conseguenza delle regole di autocontradittorietà e incontradittorietà, a principio sintetico a priori che ci informa unicamente quanto alla realtà fenomenica.

Il ragionamento insiemistico che abbiamo condotto fin qui, tuttavia, non permette di mettere in evidenza come lo scarto ravvisato precedentemente tra incontradittorietà e possibile è colmato dal virtuale, che è ultimamente una forma di possibilità (seguendo, questa volta, la semantizzazione suareziana del possibile come pensabile). Il possibile si caratterizza differentermente – come virtuale, come potenziale, come contingente – ma un ragionamento di tipo insiemistico non rende giustizia alla determinazione di ciascun concetto.

Il contingente – che non corrisponde, per l'appunto, con il possibile – viene introdotto attraverso la metafisica della possibilità: in quanto possibilità di essere e possibilità di non essere, infatti, la contingenza è trattata propriamente come contraddittoria sia dell'impossibile, che del necessario, ed è vista quale conseguenza del libero atto di creazione in quanto il trascendentale è in grado di concepire la realizzabilità di due ipotesi contraddittorie, senza percosciostoso ridurre questa a una realizzabilità temporalmente simultanea (e quindi autocontradittoria); la contraddittorietà è successione temporale di pensieri, ad esempio. La possibilità bilaterale qui in oggetto consiste nell'evidenziare come qualche cosa possa essere o non essere in atto – e di come tale possibilità, per essere conservata, debba ricorrere alla trascendentalità dell'individuo in quanto soggetto libero e creatore. Le obiezioni alla bilateralità che riducessero la compostibilità intelligibile della contraddizione attuale a una vera e propria contraddizione creerebbero l'errore di tradurre, per dirla con Mepkpe, i mondi possibili a mondi attuali – di tradurre, per l'appunto la possibilità di  $\neg\alpha$  all'impossibilità di  $\alpha$ . Questa è la classica mossa megarica, che appiattisce il possibile sull'attuale, e poi sul necessario.

La necessità della contingenza (ovvero della possibilità che un  $x$  sia e non sia realizzabile, cioè possibile) è fondata ultimamente su una metafisica della creazione – è il soggetto in quanto libero ad essere condizione necessaria di possibilità del contingente, ovvero del poterci essere o non-essere di una data cosa, giacché il poter essere o non-essere inteso in questa sede non è ridicibile alle cause che precederebbero la sua realizzabilità (parleremo allora di potenziale, aristotelicamente, e saremmo esposti al problema di parlare di una possibilità che non è astrabile dal dominio del divenire, ricadendo di conseguenza nella tesi megarica).

Vale la pena soffermarsi, in ultima analisi, sul fatto che entrambe le tesi – quella di Aristotele, che fa leva sul concetto di possibilità come sieghe per fermarsi, e quella di Diodoro Crono, che appiattisce il possibile sull'attuale – sono in grado di partire dall'accadere di un dato per far emergere la possibilità di realizzabilità o non-realizzabilità della sua contraddittoria: nel caso di Aristotele, ciò che manca è una fondazione metafisica che giustifichi il contingente, mentre nel caso di Diodoro Crono, il passaggio dall'accadere di un dato alla non-realizzabilità del suo contraddittorio è infondato, basandosi su un'illazione ingiustificata (quella dalla possibilità di  $\neg\alpha$  all'impossibilità di  $\alpha$ ).