

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL  
SCIENZA DELLA LOGICA

L'ESSERE  
(1812)

Traduzione e commento di  
Paolo Di Remigio

## Premessa

Il rinnovamento completo che da circa venticinque anni la mentalità filosofica ha subito da noi, la superiore prospettiva che l'autocoscienza dello spirito ha raggiunto su di sé in questo periodo, hanno finora avuto poco influsso sulla forma della *logica*<sup>1</sup>.

Ciò che prima di questi anni si chiamava *metafisica* è stato, per così dire, estirpato dalle radici, ed è svanito dal novero delle scienze. Dove si possono, dove si fanno ancora udire voci dell'antica ontologia, della psicologia razionale, della cosmologia o perfino dell'antica teologia naturale? Dove potrebbero trovare ancora interesse ricerche come quelle sull'immaterialità dell'anima, sulle cause meccaniche e su quelle finali? Anche le antiche prove dell'esistenza di Dio sono menzionate solo per la storia, o per edificare ed elevare gli spiriti. È un fatto: si è perso l'interesse al contenuto, alla forma dell'antica metafisica e alla loro unità. Se è notevole che a un popolo siano diventate inutili, per esempio, la scienza del suo diritto pubblico, le sue convinzioni, le sue abitudini e virtù etiche, è almeno altrettanto notevole che un popolo perda la sua metafisica, che non vi abbia più esistenza effettiva lo spirito che si occupa della propria essenza pura.

La dottrina essoterica della filosofia kantiana, – che all'*intelletto non sia consentito di volare oltre l'esperienza*, altrimenti la facoltà conoscitiva diventerebbe *ragione teoretica* che di per sé non partorirebbe che *fantasticherie* – ha giustificato dal lato scientifico la rinuncia al pensare speculativo. A questa popolare teoria sono venuti incontro lo schiamazzo della pedagogia moderna, la miseria dei tempi che dirige lo sguardo al bisogno immediato, tanto che, come per la conoscenza sarebbe principio l'esperienza, così la visione teoretica perfino danneggerebbe l'abilità nel pubblico e nel privato, ed esercizio e istruzione pratica in genere sarebbero l'essenziale, il solo utile. – Poiché la scienza e l'intelletto comune si davano una mano a provocare la rovina della metafisica, è sembrato prodursi lo strano spettacolo di *un popolo colto senza metafisica*; – come un tempio decorato con sfarzo, ma senza Sancta Sanctorum. – La teologia, che in età precedenti fu la protettrice dei misteri speculativi e della metafisica che ne dipendeva suo malgrado, li aveva abbandonati per i sentimenti, per il pratico-popolare e per l'erudizione storica. In corrispondenza a questo cambiamento, altrove svanirono quei *solitari* che il loro popolo sacrificava e separava dal mondo affinché ci fossero la contemplazione dell'eterno e una vita dedicata soltanto ad essa, – non per un'utilità, ma per la benedizione; uno svanire che, in un altro contesto, si può considerare come un fenomeno essenzialmente identico a quello menzionato sopra. – Così, dopo la cacciata di queste tenebre, dell'incolore occuparsi di sé stesso dello spirito rivolto a sé, sembrò che l'esistenza fosse trasformata nel lieto mondo dei fiori, tra i quali, com'è noto, non ce ne sono di *neri*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Hegel si riferisce al 1787, l'anno in cui Kant pubblica la seconda edizione della «Critica della ragione pura». – È dunque Kant ad aver aperto la nuova prospettiva della filosofia. Egli ha mostrato l'inevitabilità della contraddizione nella conoscenza razionale, ma anziché riconoscere la razionalità della stessa contraddizione e avanzare verso la sua soluzione, così da rinnovare la logica e la conoscenza razionale, ossia la metafisica, ha proibito alla ragione la conoscenza, invitandola ad accontentarsi del condizionato. Gli sforzi di costruzione metafisica dopo Kant si sono orientati sul soggetto o sulla natura, ma hanno evitato di intraprendere la riforma della logica; in questo modo la nuova metafisica ha fatto appello alla genialità anziché alla sobrietà della scienza ed è scaduta nella confusione dell'esoterico. Invece la filosofia hegeliana affida il recupero della metafisica al rinnovamento della logica. Questa deve innanzitutto generalizzare l'antinomia kantiana: non solo le determinatezze della metafisica contengono contraddizione, la contiene *ogni* determinatezza, e il primo sforzo della logica, quello di cui Kant è stato l'iniziatore, è mostrarla in tutti i concetti determinati dell'intelletto. Bisogna però superare lo scetticismo che ne risulta e che nel pensiero kantiano è latente: il secondo sforzo della logica è quello di mostrare il concetto *speculativo* in cui la contraddizione si risolve. Benché dunque il concetto speculativo sia la conquista della filosofia aristotelica, la logica non poteva restare quella aristotelica, una raccolta di ciò che sempre o per lo più vale nei discorsi; per un verso doveva diventare *scettica*, per l'altro di uno scetticismo rigoroso, applicato anche a sé stesso, dunque *dialettico*, tale da superarsi nella *speculazione*. – In ciò che si chiama filosofia, «speculativo» ha ormai una connotazione soltanto negativa, quella di un pensiero che si ritrae in sé intimidito dai fatti e si consola beandosi di astrattezza; in Hegel è speculativo il pensiero in quanto mostra la *compatibilità dei contraddittori*, ossia il concetto.

<sup>2</sup> Kant ha scoperto la dialettica della ragione pura – questo il suo merito –, ma non la sua soluzione. Poiché si è arrestato alla dialettica, contro i risultati speculativi della stessa sua «Critica della facoltà giudicante», ha negato il potere conoscitivo alla ragione teoretica, ossia non potendo risolvere la dialettica nella speculazione ha dichiarato nulla la metafisica – è questo il senso della mistica kantiana e fichtiana del dover-essere. La difficoltà teorica ha offerto una buona coscienza al perenne rancore che il senso comune, preoccupato dell'utilità immediata, nutre contro il pensiero, né la teologia, che sotto la spinta dell'illuminismo si è rifugiata nel sentimento soggettivo, ha saputo custodire i misteri in cui trova *rappresentazione* la verità speculativa. Di qui l'eclissi della metafisica.

Alla *logica* non è andata proprio così male come alla metafisica. Che vi si *impari a pensare*, ciò che una volta valeva come sua utilità e quindi come suo scopo – quasi che solo con lo studio dell'anatomia e della fisiologia si possa imparare a digerire e a muoversi –, questo pregiudizio si è perduto da molto, e lo spirito pratico non le assegnò certo un destino migliore. Malgrado ciò, forse per una qualche utilità formale, le si è lasciato ancora un posto tra le scienze, anzi la si è mantenuta come materia di istruzione pubblica. Tuttavia questa sorte migliore riguarda soltanto il destino esteriore; infatti la sua forma e il suo contenuto sono rimasti gli stessi ereditati da una lunga tradizione, benché in questo tramandare si fossero sempre più assottigliati e smagriti; non vi si è ancora fatto sentire lo spirito nuovo che si è schiuso alla scienza non meno che alla realtà. Se però la forma sostanziale dello spirito si è trasformata, è infine vano voler conservare le forme della cultura precedente; sono foglie appassite, che le nuove gemme già generate alle loro radici spingono via.

Anche nell'ambito scientifico l'*ignorare* il cambiamento generale inizia gradualmente ad esaurirsi. Agli stessi avversari, senza che lo abbiano notato, sono diventate proprie e familiari le altre rappresentazioni, e se fanno ancora gli scontrosi e si atteggiavano da avversari con la fonte e i principi di queste rappresentazioni, in compenso si sono rassegnati alle conseguenze, e non sono riusciti a difendersi dal loro influsso; al proprio contegno negativo sempre più irrilevante non sanno dare contenuto e importanza positiva altrimenti che esprimendosi nei nuovi modi di rappresentazione<sup>1\*</sup>.

Dall'altro lato sembra finito il tempo del fermento con cui inizia una nuova creazione. Di solito al suo primo apparire essa si rapporta con ostilità fanatica al dispiegamento sistematico del principio precedente; in parte ha anche paura di perdersi nell'ampiezza del particolare, in parte, però, scansa il lavoro che l'articolazione scientifica esige, e, avendone bisogno, ricorre dapprima a un formalismo vuoto. Ora diventa tanto più stringente l'esigenza di elaborare e articolare il materiale. Nella formazione di un'epoca, come nella formazione dell'individuo, c'è un periodo in cui importa soprattutto acquisire e affermare il principio nella sua intensività non sviluppata. Ma l'esigenza superiore mira a farlo diventare scienza<sup>2\*</sup>.

Qualunque cosa sia già accaduta al merito e alla forma della scienza in altro riguardo, finora la scienza logica, che costituisce la metafisica vera e propria ossia la filosofia pura speculativa<sup>3\*</sup>, si è vista molto trascurata. Che cosa intenda più in dettaglio con questa scienza e con il suo punto di vista, l'ho accennato in via provvisoria nell'*introduzione*. Se neanche un lavoro di molti anni ha potuto dare maggiore perfezione a questo tentativo, chi voglia valutarlo con equità tenga conto della necessità di ricominciare da capo con questa scienza, della natura dell'oggetto stesso e della mancanza di lavori precedenti utilizzabili. – Il punto di vista essenziale è che in generale occorre adoperarsi per un nuovo concetto di trattazione scientifica. Dovendo essere scienza, la filosofia, come ho osservato altrove, non può prendere a prestito il metodo da una scienza subordinata come la matematica, né accontentarsi di asseriti categorici dell'intuizione interna, o servirsi del ragionare in base a principi della riflessione esterna. Ma nel conoscere scientifico a *muoversi* può essere soltanto la *natura del contenuto*, poiché, nel contempo, solo questa *riflessione* del contenuto ne pone e ne genera la *determinazione*<sup>4\*</sup>.

<sup>1</sup> La logica, a differenza della metafisica cui non si riconosce più dignità scientifica, è sopravvissuta e si è conservata nella pratica didattica, ma come un residuo inaridito, indifferente al cambiamento generale, che nel frattempo si è imposto agli stessi suoi avversari.

<sup>2</sup> Hegel allude alla filosofia schellinghiana e romantica; essa ha presentito la possibilità di una soluzione speculativa alla problematica inaugurata da Kant, ma le è mancato l'agguerrimento logico necessario ad attuarla. Il compito che Hegel fa suo, come ha già dichiarato nella prefazione della *Fenomenologia*, è di dare articolazione *logica* allo spirito nuovo, ossia di esporlo in forma *scientifica*.

<sup>3</sup> L'identità di logica e metafisica è un semplice corollario della definizione della logica come pensiero *oggettivo*.

<sup>4</sup> Il metodo filosofico non è una riflessione soggettiva, cioè un moto esterno che considera un contenuto già pronto in modo da descriverne gli aspetti differenti lasciandone intatta l'identità; il contenuto già pronto è in realtà un incompiuto, perché tiene chiusa *nella propria identità la differenza*; ma proprio perché nella sua semplicità è differenziato, in quanto nel suo essere sé stesso è altro da sé stesso, il contenuto non si conserva inerte, la sua semplicità è un continuo moto di deriva dalla stessa semplicità; quindi si riflette, ossia oltrepassa la sua semplicità iniziale, muta prima nella propria differenza e poi nel differire da questa differenza. In questo *suo* moto che emancipa la differenza e poi la riduce in unità, il contenuto pone la sua *determinazione*, ossia espone la differenza che lo determinava e la concilia di nuovo nella semplicità. Il metodo della filosofia non è altro che esporre questo movimento con cui la determinazione si sviluppa e si accorda con sé.

*L'intelletto determina e tiene ferme le determinazioni; la ragione è negativa e dialettica, perché dissolve in nulla le determinazioni dell'intelletto; è positiva, perché genera l'universale e vi sussume il particolare.* Come si usa considerare l'intelletto qualcosa di separato dalla ragione in generale, così anche la ragione dialettica è considerata qualcosa di separato dalla ragione positiva<sup>1\*</sup>. Ma nella sua verità la ragione è *spirito* che, superiore a entrambi, è ragione intellettuale o intelletto razionale<sup>2\*</sup>. Lo spirito è il negativo, è ciò che costituisce la qualità sia della ragione dialettica che dell'intelletto; – nega il semplice, così pone la differenza determinata dell'intelletto; allo stesso modo la dissolve, così è dialettico<sup>3\*</sup>. Non si ferma però al nulla di questo risultato, anzi vi è anche positivo, e così ha prodotto il primo semplice, ma come universale<sup>4\*</sup>; sotto il quale non viene sussunto un particolare dato, anzi in quel determinare e nella sua dissoluzione il particolare si è insieme già determinato<sup>5\*</sup>. Questo moto spirituale, che nella sua semplicità si dà la sua determinatezza e in questa si dà la sua uguaglianza a sé stesso, che è quindi lo sviluppo immanente del concetto, è il metodo assoluto del conoscere e insieme l'anima immanente del contenuto stesso<sup>6\*</sup>. – Soltanto per questa via che si costruisce da sé, io affermo, la filosofia è in grado di essere scienza obiettiva, dimostrata<sup>7\*</sup>. – In questo modo ho tentato di esporre la *coscienza*

<sup>1</sup> Si tratta di una delle tante esposizioni di ciò che si potrebbe chiamare il «micrometodo» di Hegel (il «macrometodo», ossia questo stesso micrometodo ma dispiegato in modo da evidenziare la sua circolarità, è alla fine della *Scienza della logica* con il titolo di «L'idea assoluta»); una analoga è quella dei §§ 79-82 dell'*Enciclopedia*. Nel metodo hegeliano quelle che nella storia del pensiero appaiono tre mentalità *contrastanti* sono momenti di un *unico* moto: l'*intelletto* è il rifiuto del semplice (nella terminologia comtiana, delle «nozioni assolute») e la capacità di fissare l'empirico nella determinatezza, ossia nelle leggi costanti dei fenomeni – ciò che il positivismo intende con *scienza*; la *ragione negativa* è lo scetticismo che rileva contraddizioni nelle determinatezze dell'intelletto e le annulla – nella sua forma più recente lo scetticismo è l'atteggiamento proprio dell'*epistemologia*; la *ragione positiva* è il sistema che compone le conoscenze sulla base di principi. Lo sviluppo di ogni concetto è questo passare dalla semplicità immediata alla determinatezza intellettuale, da questa alla confutazione dialettica, per cogliere il risultato positivo già posto nella confutazione. La storia del pensiero pullula di sequenze (le tre età di Vico, i tre stadi di Comte ecc.); quella hegeliana ha poco o nulla a che fare con le altre: essa è *logica*, oggettiva solo in virtù dell'oggettività della logica, si genera *non* dalla considerazione storico-empirica, ma dalla necessità, dopo la scoperta kantiana dell'antinomia razionale, di emancipare la contraddizione dallo scetticismo e di riconoscere la sua piena legittimità logica, senza però farne l'ultima parola della ragione, così da esporre la verità *soltanto* come composizione del contrasto tra determinatezza, contraddizione e sistema.

<sup>2</sup> Per quanto contrastanti, intelletto, ragione negativa e ragione positiva, ossia la determinatezza, la contraddizione e il sistema, sono però momenti propri di un unico spirito. Lo spirito è ragione intellettuale oppure intelletto razionale: è il movimento del contenuto dalla semplicità alla determinatezza, dalla determinatezza alla soppressione della determinatezza, dalla determinatezza soppressa al suo conservarsi come particolare nell'universale.

<sup>3</sup> Lo spirito come metodo della filosofia è dapprima intelletto che separa la definizione semplice nei suoi elementi differenti, ed emerge così un rapporto tra determinatezze indipendenti; ma la loro differenza determinata avanza poi fino alla *ragione negativa* (o dialettica) in cui emerge la contraddizione che li priva di essere. Ossia, lo spirito è negazione, e oltrepassare: come intelletto è *negazione* che analizza il semplice e ne separa i momenti nel determinato; come dialettica è *negazione* del determinato in quanto ne scopre la contraddittorietà.

<sup>4</sup> La negazione dialettica che investe il determinato e ne mostra la contraddizione, è essa stessa determinata; dunque non è nulla semplice, la sua semplicità ha un contenuto. Poiché infatti concerne non il positivo semplice, ma la determinatezza, ossia un positivo *già* negato, la negazione dialettica, oltre ad essere negazione, è anche *negazione della negazione*, anche positiva. La speculazione (o *ragione positiva*) è questo positivo nella negazione dialettica, ciò che qui Hegel chiama *l'universale*, senza dare al termine il solito significato quantitativo (il *tutti*), ma appunto quello qualitativo di *semplicità concreta* che, risultando dalla negazione della determinatezza, conserva la determinatezza come negata e vi ha un contenuto particolare. La ragione positiva non è dunque presupposta al metodo, è anzi la ragione negativa che nel rivolgersi a sé stessa diventa positiva e genera il sistema.

<sup>5</sup> Mentre la ragione, separata dall'intelletto e dalla dialettica, costruisce un sistema connettendo particolari non generati dal suo principio, la ragione speculativa risulta dalla negazione determinata, quindi conserva come suo particolare ciò che si è negato. In altri termini, il sistema risulta dalla critica, in quanto la critica riuscita non abbandona l'oggetto confutato, ma è la verità soltanto come sua negazione.

<sup>6</sup> La negatività dello spirito, che come intelletto ha negato il semplice nel determinato e come ragione dialettica ha scoperto la contraddizione che nega il determinato, si dà la semplicità speculativa che non è vuota perché è soltanto come *ricordo* del determinato.

<sup>7</sup> La filosofia è osservazione del negarsi necessario del semplice e del negarsi di questo negarsi; per questo doppio movimento che confuta la semplicità nella differenza e confuta questa in quella, essa diventa scienza dimostrata, *sistema*. Contro i molti equivoci bisogna sottolineare ancora che il sistema, come Hegel stesso dichiara nell'ultima frase di questo capoverso, non si forma per il trasmettersi della verità dei principi alle loro conseguenze. Ogni suo sviluppo è effetto non della verità, ma dell'*insufficienza* dei principi, ossia è un confutarli e trascorrere a principi che esprimono questa confutazione. Ne consegue che il sistema hegeliano non può essere confutato facendo valere diversi principi, la materia anziché lo spirito, il singolo anziché l'universale, – tanto meno restando fermi

nella «*Fenomenologia dello spirito*». La coscienza è lo spirito come oggetto concreto; ma il suo procedere, come lo sviluppo di ogni vita naturale e spirituale, si fonda soltanto sulla natura delle *essenzialità pure* che costituiscono il contenuto della logica. Come spirito fenomenico che sulla sua via si libera della sua immediatezza e concrezione, la coscienza diventa il sapere puro che ha per oggetto quelle stesse essenzialità pure come sono in sé e per sé. Esse sono i pensieri puri, lo spirito che pensa la sua essenza. Il loro movimento autonomo è la loro vita spirituale ed è ciò per cui la scienza si costituisce e di cui è l'esposizione<sup>1\*</sup>.

Con ciò è stabilito come la scienza che chiamo «*Fenomenologia dello spirito*» si riferisca alla logica. – Per quanto riguarda il rapporto esterno, alla prima parte del *Sistema della scienza* (edita presso Göbhard, Bamberg e Würzburg 1807), che contiene la Fenomenologia, sarebbe dovuta seguire una seconda parte, che doveva contenere la logica e le due scienze reali della filosofia, la filosofia della natura e la filosofia dello spirito, e che avrebbe concluso il sistema della scienza. Ma l'estensione necessaria che la logica doveva ottenere per sé mi ha spinto a farla pubblicare da sola; quindi, in un piano allargato, essa costituisce il primo seguito alla «*Fenomenologia dello spirito*». Più tardi farò seguire l'elaborazione delle due scienze filosofiche chiamate reali. – Questo primo volume della logica contiene poi, come primo libro, *la dottrina dell'essere*; il secondo libro, *la dottrina dell'essenza*, come seconda sezione del primo volume, è già alle stampe; il secondo volume conterrà invece la *logica soggettiva*, ossia la *dottrina del concetto*<sup>2\*</sup>.

Norimberga, 22 marzo 1812.

---

---

all'immediato o alla contraddizione, perché l'immediato e la contraddizione *si* risolvono e il persistervi soggettivo non è altro che l'essere travolti da questo loro movimento.

<sup>1</sup> Il movimento della verità, ossia il risultare della verità dal negativo, il suo essere soltanto come un risolvere contraddizioni, non deriva dal contrapporsi della coscienza all'oggetto; anzi il moto della coscienza attraverso le sue figure, che finisce nel suo annullamento, era dovuto – come quello di ogni altro oggetto – al moto di quelle stesse entità logiche che ora bisogna considerare nella loro purezza.

<sup>2</sup> Il sistema della filosofia hegeliana comprende, come prima parte, la «*Fenomenologia dello spirito*»; come seconda parte la logica, la filosofia della natura e la filosofia dello spirito. Rispetto al piano iniziale, però, la logica ha preso un'ampiezza maggiore; così essa appare da sola, divisa in due libri – logica oggettiva e logica soggettiva – di cui il primo è diviso a sua volta in due sezioni – dottrina dell'essere e dottrina dell'essenza. Hegel non darà alle filosofie «reali», filosofia della natura e filosofia dello spirito, uno sviluppo ampio come quello della logica, ma si limiterà a compendiarle in testi funzionali alle sue lezioni.

## Introduzione

---

In nessuna scienza più che nella scienza logica si sente forte il bisogno di iniziare dal merito stesso, senza riflessioni preliminari. In tutte le altre l'oggetto che trattano è differente dal metodo scientifico; allo stesso modo anche il contenuto non dà un inizio assoluto, ma dipende da altri concetti, e intorno a sé è connesso con altra materia. A queste scienze si concede quindi di parlare in forma lemmatica tanto del loro campo e del suo contesto quanto del metodo, di applicare senz'altro definizioni e forme simili presupposte come note e accettate, e di servirsi del modo consueto di ragionamento per stabilire i loro concetti generali e le loro determinazioni di fondo<sup>1\*</sup>.

La logica, invece, non può presupporre nessuna di queste forme di riflessione, di queste regole e leggi di pensiero, perché costituiscono una parte del suo contenuto e si possono fondare soltanto al suo interno. Anche il concetto stesso di scienza in generale, non solo di metodo scientifico, appartiene al suo contenuto, anzi ne costituisce il risultato ultimo; dunque la logica non può dire in anticipo ciò che è, ma soltanto tutta la sua trattazione produce, come suo risultato e compimento, questo sapere di sé stessa. Allo stesso modo, il suo oggetto, il pensare, o meglio, il pensare concettuale, è essenzialmente trattato al suo interno; il concetto del pensare si genera nel decorso della scienza, e dunque non lo si può premettere. Ciò che si premette in questa introduzione ha dunque lo scopo non di fondare il concetto di logica o di giustificarne scientificamente in anticipo il contenuto e il metodo, ma di avvicinare alla rappresentazione, con alcuni chiarimenti e riflessioni in senso ragionato e storico, il punto di vista da cui considerare questa scienza<sup>2\*</sup>.

Se si prende la logica come la scienza del pensare in generale, allora si suppone che questo pensare costituisca la *nuda forma* di una conoscenza, che la logica astragga da ogni contenuto, e che il cosiddetto secondo *componente* proprio di ogni conoscenza, la materia, debba essere dato altronde, si suppone quindi che la logica, da cui questa materia sarebbe del tutto indipendente, possa soltanto indicare le condizioni formali della conoscenza vera, ma non contenere la stessa verità reale, né essere la *via* per la verità reale, perché proprio l'essenziale della verità, il contenuto, ne sarebbe fuori<sup>3\*</sup>.

Innanzitutto è già maldestro dire che la logica astragga da ogni contenuto, che insegni solo le regole del pensare, senza entrare nel pensato e poter avere riguardo alla sua conformazione. Infatti poiché il pensare e le regole del pensare devono essere il suo oggetto, la logica vi ha immediatamente il contenuto suo proprio; vi ha pure quel secondo componente della conoscenza, una materia della cui conformazione si occupa<sup>4\*</sup>.

Tuttavia, in secondo luogo, da una parte le rappresentazioni su cui finora si fondava il concetto di logica sono in generale già decadute, dall'altra è tempo che svaniscano del tutto, che si concepisca più in alto il punto di vista di questa scienza, e che essa acquisti una forma del tutto mutata<sup>5\*</sup>.

---

<sup>1</sup> Poiché trattano un contenuto particolare, alle scienze diverse dalla logica è concesso presupporre come valide le forme logiche, quindi esporle in introduzione in modo non scientifico. Invece la scienza della logica serve proprio a mostrare la validità delle forme logiche e del metodo, non dovrebbe quindi parlarne in modo provvisorio.

<sup>2</sup> La scienza logica deve dimostrare tutte le forme logiche, il metodo, lo stesso concetto di scienza; essa non può quindi presupporli come validi, ma deve dimostrarli. Poiché la dimostrazione può aver luogo solo all'interno della scienza, questa introduzione non può fondare la logica, ma soltanto aiutare la rappresentazione ad afferrare il punto di vista adeguato su questa scienza.

<sup>3</sup> Come si vede, Hegel identifica logica e metafisica non per un qualche parossismo panlogistico, ma perché assumere la formalità della logica contiene l'implicazione assurda che la verità consista in un contenuto della conoscenza di per sé estraneo alla logica, a cui questa si applicherebbe dall'esterno; ne risulterebbe che la logica, anziché essere il pensiero oggettivo, dunque verità in forma immediata, sia estranea all'oggetto, cioè sia il pensiero falso.

<sup>4</sup> Anche presa come scienza del pensare, a prescindere dalla decisione sulla verità del pensare, è assurdo sostenere che la logica sia *soltanto* formale, che non abbia contenuto: il pensare e le regole del pensare sono il suo contenuto, *ciò* che essa conosce.

<sup>5</sup> Hegel affronta ora il problema della separazione tra logica e verità, che è un aspetto della separazione tra soggetto e oggetto la cui assunzione determina la coscienza in generale, e il cui annullamento è stato attuato dalla *Fenomenologia dello spirito*.

Il concetto finora vigente di logica poggia sulla separazione, presupposta una volta per sempre nella coscienza ordinaria, tra il contenuto e la forma della conoscenza, tra la verità e la certezza. *In primo luogo* si presuppone che la materia del conoscere sia presente in sé e per sé come un mondo completo esterno al pensare, che il pensare sia per sé vuoto, come una forma si aggiunga dall'esterno a quella materia, se ne riempia, solo là acquisti un contenuto e diventi un sapere reale<sup>1\*</sup>.

In secondo luogo, questi due componenti – (infatti devono avere il rapporto di componenti, e il conoscere ne viene composto in modo meccanico o tutt'al più chimico –) stanno tra loro in questa gerarchia: l'oggetto sarebbe un compiuto, un completo per sé, che per la sua attualità può fare del tutto a meno del pensare, mentre il pensare sarebbe invece qualcosa di manchevole, che dovrebbe completarsi con una materia, anzi, essendo una forma cedevole e indeterminata, dovrebbe rendersi adeguato alla sua materia. La verità è l'accordo tra il pensare e l'oggetto, e per produrre questo accordo – infatti non è presente in sé e per sé –, il pensare dovrebbe adattarsi e disporsi secondo l'oggetto<sup>2\*</sup>.

In terzo luogo, se non si lascia in quella indeterminatezza nebulosa la loro diversità, ma la si prende con più definizione, materia e forma, oggetto e pensare, sono ciascuno una sfera separata dall'altro. Quindi, ricevendo e formando la materia, il pensare non si oltrepassa, il suo riceverla e adattarlesi restano una modificazione di sé stesso, perciò non diventa il proprio altro; e il determinare autocosciente appartiene comunque soltanto a lui; quindi, anche nel riferimento all'oggetto, non esce da sé all'oggetto, questo resta come una cosa in sé, un aldilà assoluto del pensare<sup>3\*</sup>.

Queste concezioni del rapporto tra soggetto e oggetto ne esprimono le determinazioni che caratterizzano la natura della nostra coscienza ordinaria, fenomenica; ma, trasposti nella ragione come se vi avesse luogo lo stesso rapporto, come se questo rapporto avesse verità in sé e per sé, questi pregiudizi sono gli errori di cui la filosofia è la confutazione condotta per ogni parte dell'universo spirituale e naturale, o meglio sono gli errori che vanno messi da parte prima della filosofia, perché ne ostruiscono l'entrata<sup>4\*</sup>.

A questo riguardo la metafisica più antica ebbe del pensare un concetto superiore a quello divenuto comune nell'epoca più moderna. Infatti pose a fondamento che solo ciò che il pensare conosce delle e nelle cose vi fosse il veramente vero; quindi non le cose nella loro immediatezza, ma soltanto come pensate, elevate alla forma del pensare. Questa metafisica ritenne quindi che il pensare e le determinazioni del pensare non fossero estranei agli oggetti, ma ne fossero l'essenza, ossia che le cose [Dinge] e il pensarle [Denken] (anche il nostro linguaggio ne esprime un'affinità) si accordassero in sé e per sé, che il pensare nelle sue determinazioni immanenti e la natura vera delle cose fossero uno stesso contenuto<sup>5\*</sup>.

Dopo essersi però impadronito della filosofia, l'intelletto comune ha fatto valere la sua visione che la verità poggia sulla realtà sensibile, che i pensieri siano soltanto pensieri, nel senso che soltanto la percezione sensibile dia loro contenuto e realtà, che la ragione, in quanto resta in sé e per sé, generi solo fantasticherie. In questa rinuncia a sé stessa della ragione è andato perduto il concetto di verità; la ragione si è limitata a conoscere solo la verità soggettiva, solo il fenomeno, solo qualcosa a cui non corrisponde la natura dell'oggetto stesso; il *sapere* è regredito in *opinione*<sup>6\*</sup>.

<sup>1</sup> La concezione della logica come disciplina soltanto formale implica che il mondo sia a-logico, che la logica gli sia esterna, dunque vuota, falsa, e che corregga la sua falsità, ossia diventi conoscenza reale, aggiungendosi dall'esterno al mondo.

<sup>2</sup> La separatezza tra mondo e logica va a discapito della logica: quello è il pieno, questa è il vuoto che gli si deve adattare e se ne deve riempire, così che si produca la verità.

<sup>3</sup> L'adeguamento del pensiero al mondo non porta peraltro al loro annullamento e alla loro identificazione in un terzo; lo impedisce il fatto che l'autocoscienza resti proprietà esclusiva del pensiero, così che il mondo, nonostante sia la pienezza dei contenuti, è determinato come l'insieme delle *cose* in sé.

<sup>4</sup> La separazione insuperabile tra soggetto e oggetto, tra logica e mondo, è la limitatezza che definisce la coscienza. In generale, però, la conoscenza scientifica consiste nel superare la coscienza, così che la sua finitezza non vi ha più luogo; la filosofia, poi, inizia dall'annullarsi della coscienza: la *Fenomenologia dello spirito* è il percorso attraverso cui la mente si libera degli *idola* della coscienza e diventa capace di muoversi entro la logica come scienza.

<sup>5</sup> Hegel fa riferimento alle *idee* platoniche.

<sup>6</sup> Hegel si riferisce all'empirismo e a Kant; il dogmatismo della percezione li costringe a rinunciare all'oggettività della ragione e a considerare il pensiero soltanto come attività psichica.

Questa svolta che il conoscere ha preso e che appare come perdita e regresso, nasce però dalla maggiore profondità su cui poggia in generale l'elevarsi della ragione allo spirito superiore della filosofia più recente. La causa di quella rappresentazione divenuta generale va cercata infatti nella visione del necessario contrasto con sé stesse delle determinazioni dell'intelletto<sup>1\*</sup>. – La riflessione supera l'immediatezza concreta, e determinando la separa. Ma deve superare anche queste sue determinazioni separanti, e innanzitutto riferirle<sup>2\*</sup>. A livello di questo riferire emerge il loro contrasto. Questo riferire della riflessione appartiene alla ragione; l'elevarsi al di sopra di quelle determinazioni che arriva alla visione del loro contrasto è il grande passo negativo verso il vero concetto di ragione<sup>3\*</sup>. Ma la visione non completata cade nel fraintendimento per cui sarebbe la ragione ad entrare in contraddizione con sé stessa; non riconosce che appunto la contraddizione è l'elevarsi della ragione sopra le barriere dell'intelletto e il risolverle<sup>4\*</sup>. Invece di fare da qui l'ultimo passo verso l'alto, dall'insoddisfacente delle determinazioni intellettuali la conoscenza è fuggita indietro verso la realtà sensibile, credendo di avervi il sicuro e il con-corde<sup>5\*</sup>. Poiché però d'altro lato questa conoscenza si sa come conoscenza del soltanto fenomenico, se ne ammette l'insoddisfacente, ma nel contempo si presuppone come se si potesse conoscere correttamente, certo non le cose in sé, bensì all'interno della sfera del fenomeno; come se fosse diversa soltanto la specie degli oggetti conosciuti, e alla conoscenza spettasse non l'una, cioè le cose in sé, ma l'altra, cioè i fenomeni. Come se a un uomo si riconoscesse giusta visione, con l'aggiunta che però non è capace di vedere nulla di vero, ma soltanto il non vero. Ciò sarebbe insensato così come è insensata una conoscenza vera che non conoscesse l'oggetto qual è in sé<sup>6\*</sup>.

<sup>1</sup> L'importanza di questo punto non può essere sopravvalutata, perché vi si esprime la genesi della filosofia hegeliana dal terreno dei problemi insoluti della filosofia kantiana. Nella dialettica trascendentale Kant ha mostrato la natura antinomica delle categorie dell'intelletto; ma la polemica contro la metafisica lo ha indotto a imputare l'antinomia non alle categorie intellettuali, ma al fatto che sia la ragione a servirsene, per privarla così del diritto alla conoscenza. Così Kant anticipa il positivismo, per il quale la conoscenza scientifica, benché scientifica, resta comunque precaria, e la conoscenza assoluta appartiene alla fase immatura dell'evoluzione umana. Nonostante la loro antinomia, le categorie sono conservate come valide per l'esperienza; così vi si insinua la contraddizione irrisolta: l'esperienza e la scienza naturale, *pur* nella loro universalità e necessità, contengono *soltanto* fenomeni, sono di un'oggettività soltanto soggettiva – incoerenza che esprime la natura del positivismo e lo rende compatibile con l'oscurantismo. Hegel supera l'incoerenza kantiana così da attingere alla tradizione filosofica proprio mentre apre al pensiero una regione ancora inesplorata: al contrario di quanto ha sostenuto Kant, la contraddizione in cui la categoria intellettuale si avviluppa confuta non la ragione ma l'intelletto, le cui categorie *non* possono dunque esprimere la verità dell'*esperienza*; inoltre, poiché costituisce un momento nella ragione, la contraddizione è oggettiva, è un momento della stessa esperienza: esprime il *movimento* in tutte le sue forme; infine la stessa contraddizione *si risolve*: essa, che è l'incompatibilità con sé stessa, sfocia nella conciliazione con l'altro; la conciliazione con l'altro, l'*ἐντελέχεια* aristotelica, non l'assoluto immediato della categoria intellettuale né il relativo, è la verità.

<sup>2</sup> La riflessione è in generale il superare l'immediato; qui innanzitutto, come intelletto, supera il concreto immediato dell'intuizione separandolo in determinazioni astratte, cioè nelle categorie; poi, come ragione, supera le categorie separate (limite e illimitato, semplicità e divisibilità, libertà e necessità, necessità e contingenza) cercando di connetterle nell'incondizionato.

<sup>3</sup> Nel riferire le categorie tra loro, la riflessione ne scopre le antinomie, scopre una contraddizione necessaria, quella che nel metodo hegeliano è valorizzata come razionale negativo. La semplificazione del concreto intuitivo non approda soltanto, com'è pregiudizio universale, a un cielo di semplici essenze logiche identiche e indecomponibili, ma ne acuisce il negativo della loro determinatezza fino a rendere l'intelletto incompatibile con sé stesso: le dimostrazioni dell'antinomia kantiana, pur con i loro difetti, sono apagogiche, si limitano cioè entrambe a mostrare che l'altra categoria è il contrario di sé stessa; dunque la categoria, sebbene sia la negazione della mutevolezza naturale per manifestarne la necessità eterna, infine si risolve essa stessa in un movimento.

<sup>4</sup> Kant ha scoperto la contraddizione dell'intelletto, ma, anziché scorgervi il segno dell'inetitudine cognitiva della ragione, doveva concepirlo come razionale negativo e completarla col razionale positivo: l'andare oltre di sé della categoria intellettuale, il suo contraddirsi, doveva da una parte essere riconosciuto come difetto della categoria e dell'intelletto, dall'altra rivendicato alla ragione dialettica e alla realtà come *movimento* loro propri, e infine integrato nel movimento speculativo del *ritorno in sé*; così sarebbe stata soppressa la validità empirica delle categorie e si sarebbe riproposta la libera ragione finalistica aristotelica, il *νοῦς* che nel pensato pensa sé stesso.

<sup>5</sup> Essendo legato a una visione meccanicista della natura e in polemica con la metafisica, Kant non ha interpretato la dialettica delle categorie come loro insufficienza, anzi, poiché è stato il loro uso razionale a svelarla, egli ha potuto imputarla non alle categorie stesse, ma al fatto che fosse la ragione a usarle; perciò da una parte ha proibito alla ragione la conoscenza credendo così di aver annientato la metafisica in generale, d'altra parte ha conservato la validità delle categorie per la percezione. Alla percezione ha dunque assegnato il compito di dare consistenza alle categorie che la dialettica aveva svuotato.

<sup>6</sup> Il tentativo di salvare le categorie dalla contraddizione per mezzo della loro applicabilità al fenomeno è riuscito soltanto a infettare di contraddizione la conoscenza fenomenica. Così Kant ha considerato la scienza della natura necessaria e universale, ma nel contempo soltanto fenomenica nel senso scettico di relativa al soggetto in generale e tuttavia ancora empirico – questo è il significato di *trascendentale*; così la scienza della natura si degrada a

La *critica delle forme dell'intelletto* ha avuto il risultato menzionato: che queste forme non hanno *applicazione alle cose in sé*. – Questo non può avere altro senso se non che queste forme sono in loro stesse qualcosa di non vero<sup>1\*</sup>. Tuttavia, poiché sono conservate come valide per la ragione soggettiva e per l'esperienza, la critica non vi ha operato altro cambiamento, ma le conserva per il soggetto nella stessa forma in cui una volta valevano per l'oggetto<sup>2\*</sup>. Se sono insufficienti per la cosa in sé, l'intelletto, cui devono appartenere, dovrebbe ancor meno sopportarle e adattarvisi. Se non possono essere determinazioni della cosa in sé, ancor meno possono essere determinazioni dell'intelletto, cui si dovrebbe concedere almeno la dignità di una cosa in sé<sup>3\*</sup>. Le determinazioni di finito e infinito sono nello stesso contrasto o che siano applicate a tempo e spazio, al mondo, o che siano determinazioni all'interno dello spirito; proprio come nero e bianco danno grigio, che siano mischiati su una parete oppure ancora sulla tavolozza; se la nostra rappresentazione del mondo si dissolve perché vi sono trasportate le determinazioni di infinito e finito, ancor più lo spirito stesso, che contiene entrambe dentro di sé, è un contraddirsi dentro di sé, un dissolversi. – Ciò che può fare differenza non è il tipo di materia o di oggetto a cui si applichino o in cui si trovino, perché l'oggetto ha in lui la contraddizione solo tramite e secondo quelle determinazioni<sup>4\*</sup>.

Quella critica ha dunque soltanto allontanato dalla cosa le forme del pensare oggettivo, ma nel soggetto le ha lasciate come le ha trovate<sup>5\*</sup>. Infatti non ha considerato queste forme in sé e per sé, secondo il loro contenuto proprio, ma le ha direttamente assunte come lemmi dalla logica soggettiva, cosicché non c'è stata parola di una loro derivazione in loro stesse o di una derivazione delle forme logico-soggettive, ma ancor meno della loro considerazione dialettica<sup>6\*</sup>.

L'idealismo trascendentale attuato con più coerenza ha riconosciuto la nullità dello spettro della cosa in sé ancora conservato dalla filosofia critica, di quest'ombra astratta abbandonata da ogni contenuto, e ha avuto lo scopo di distruggerlo del tutto. Questa filosofia ha anche iniziato a far sì che la ragione esponesse da sé stessa le sue determinazioni. Ma l'atteggiamento soggettivo di questo tentativo non gli ha permesso di arrivare a compimento. In seguito, insieme a questo atteggiamento si è rinunciato anche a quell'inizio e allo sviluppo della scienza pura<sup>7\*</sup>.

Ciò che poi si concepisce comunemente con «logica» è considerato senza nessun riguardo a significato metafisico. Nello stato in cui ancora versa, questa scienza non ha certo un contenuto di quelli che nella coscienza comune valgono come realtà e come un vero oggetto. Ma non per questa ragione è una

una conoscenza vera di cose non vere. Dalla dialettica delle categorie discende invece il contrario di ciò che Kant ha creduto: poiché la categoria è contraddittoria, dalla sua applicazione discende il degradarsi della cosa in fenomeno, dal suo risolversi discende il riprendersi del fenomeno in attualità.

<sup>1</sup> La cosa in sé, la cosa al di fuori della limitatezza del soggetto umano, è la verità nella sua integrità; affermare che le categorie non si applicano alle cose in sé equivale ad affermare la loro falsità.

<sup>2</sup> La conoscenza della non verità delle categorie sembra un affare della sola *dialettica trascendentale*, che non turba l'*analitica*, in cui esse sono fatte tranquillamente valere per l'intelletto e per l'esperienza. Così la metafisica meccanicistica da cui le categorie dipendono da una parte è destituita di verità d'altra parte continua a dominare l'esperienza.

<sup>3</sup> Poiché non possono essere applicate alle cose in sé, le categorie sono non vere; dunque l'intelletto non può ingannarsi al punto da tollerarle come se fossero verità e ancor meno applicarle.

<sup>4</sup> Le antinomie kantiane erano la contraddizione che nasceva sia dalla finitezza che dall'infinità del mondo secondo i diversi generi di categorie. Se questa loro contraddizione ne impedisce l'applicazione alle cose in sé perché le distruggerebbe, è vano pretendere che le categorie non infettino e dissolvano l'intelletto che continua a fidarsene. Poiché sono contraddittorie, le categorie dissolvono le cose in sé non meno dell'intelletto.

<sup>5</sup> Dopo aver riscontrato il loro contrasto interno che le annienta, Kant ha allontanato le categorie dalla cosa in sé; tuttavia ha preteso che l'intelletto le conservasse e che non solo si conservasse identico a sé pur con il suo contenuto contraddittorio, ma fiducioso nella loro costitutività continuasse ad applicarle ai fenomeni.

<sup>6</sup> Le categorie sono conservate nonostante il loro contenuto antinomico perché manca la loro considerazione radicale. Kant non le deriva l'una dall'altra, ma dalle forme logiche soggettive, ossia dai giudizi; i giudizi non sono però né derivati né considerati nella loro dialettica, ma assunti empiricamente.

<sup>7</sup> Fichte ha cercato di esporre in modo sistematico le categorie a partire dall'io; inoltre la sua eliminazione della cosa in sé poteva avviare il tentativo di superare la fenomenicità delle determinazioni logiche così da restituire loro l'oggettività; ma questo tentativo non è riuscito a causa della sua impostazione *trascendentale*; ossia per Fichte, come per Kant, il pensiero, da cui discende il necessario e l'universale dell'esperienza, è prerogativa di un soggetto che da un lato resta autocoscienza *finita* e condizionata, dall'altro è forma dell'oggetto; per questa sua finitezza esso è dunque forma non dell'oggetto in generale ma del *suo* oggetto, del fenomeno, e non arriva ad essere concetto. Neanche Fichte poteva dunque riconoscere l'oggettività della contraddizione, tanto meno risolverla.

scienza formale, senza contenuto vero. Il campo della verità non va comunque cercato in quel materiale di cui essa è priva e al cui difetto si usa imputare la sua insufficienza<sup>1\*</sup>. L'inconsistente delle forme logiche è invece dovuto soltanto al modo di considerarle e di trattarle. Disgregandosi infatti come determinazioni fisse, e non essendo tenute insieme in unità organica, esse sono forme morte, e non albergano in loro lo spirito che costituirebbe la viva unità concreta. Così, però, sono prive di contenuto saldo, di una materia che sia consistente in sé stessa. Il contenuto che manca alle forme logiche, infatti, non è altro che una base e una concrezione fisse delle determinazioni astratte<sup>2\*</sup>; e si usa cercare altrove tale assenza sostanziale. Ma la ragione stessa è il sostanziale, il reale, che unisce dentro di sé tutte le determinazioni astratte, ed è la loro unità salda, assolutamente-concreta. Non occorre quindi cercare lontano ciò che si usa chiamare una materia; è colpa non dell'oggetto della logica, se essa è inconsistente, ma soltanto del modo in cui lo si intende<sup>3\*</sup>.

Questo punto di vista mi porta più vicino al modo di vedere secondo cui credo che si debba considerare la logica, in quanto esso si differenzia dalla maniera di trattare finora questa scienza, e alla sola vera prospettiva da cui essa sarà per sempre da considerare in futuro.

Nella *Fenomenologia dello spirito* (Bamb. e Würzb. 1807) ho esposto la coscienza nel suo progredire fino al sapere assoluto dalla prima opposizione immediata tra sé e l'oggetto. Questa via passa per tutte le forme di rapporto tra la coscienza e l'oggetto, e ha per risultato il *concetto di scienza*. Dunque questo concetto (a prescindere dal fatto che emerge dall'interno della stessa logica) qui non ha bisogno di giustificazione, perché l'ha ottenuta là; e non ammette altra giustificazione che questo suo essere prodotto dalla coscienza a cui le sue figure si dissolvono tutte nel concetto di scienza come nella verità<sup>4\*</sup>. – Una fondazione ragionativa oppure un chiarimento del concetto di scienza può consentire al massimo che lo si porti davanti alla rappresentazione e se ne elabori una nozione fattuale; ma una definizione della scienza o meglio della logica ha la sua dimostrazione soltanto in quella necessità del suo emergere<sup>5\*</sup>. Una defi-

<sup>1</sup> Comunemente la logica è considerata formale perché priva di contenuto intuitivo. Anche per Hegel la logica, quella tramandata da Aristotele in poi, è formale, ma non perché le manchi il contenuto sensibile, che in quanto tale è privo di verità e incapace di liberarla dal formalismo, bensì perché priva di contenuto metafisico; vi si rinuncia perché si considerano le sue determinatezze come soltanto analitiche, senza avvertenza per il negativo riposto in ciascuna. Il negativo e il suo articolarsi come contraddizione che si risolve, la consistenza sistematica che la logica acquisisce con questo sviluppo, costituiscono il suo contenuto. Dunque la portata metafisica della logica si apre soltanto alla considerazione critica con cui si pone il problema della verità delle sue forme. – È inesatto dire che Hegel identifichi logica e metafisica, perché si presupporrebbe la verità della loro separazione; bisognerebbe dire, al contrario, che la logica resta soltanto formale se trascura il problema della sua verità, e che acquista contenuto metafisico se delle sue forme rileva le contraddizioni e il loro risolversi per cui si generano l'una dall'altra; in questo modo la logica cessa di essere un elenco empirico di forme e diventa l'esposizione pura della verità.

<sup>2</sup> Ciò che hanno di insufficiente le forme logiche, la loro astrattezza, è l'isolamento cui sembrano condannate dalla loro apparente semplicità; la loro verità non deriva dunque dall'applicarle al materiale sensibile, ma dalla loro critica che nell'annullarle le muta l'una nell'altra e le conserva come momenti di un'unità organica, cioè del moto circolare in cui consiste la verità speculativa. È questo moto circolare la concrezione stabile che assicura la verità alla logica.

<sup>3</sup> La logica nella sua purezza ha già una verità immanente, che però svanisce a causa del modo empirico di considerarla. La trattazione della logica che non scorge la dialetticità delle determinazioni rinuncia anche al mutamento con cui si generano; così, proprio perché vuole essere *solo* formale, si priva della forma che darebbe consistenza ai suoi materiali fino a farne un contenuto. Essa elenca i principi del discorso, i cosiddetti assiomi, ma non il loro ordine né la loro necessità; non è una scienza ma un constatare empirico; la considerazione critica, invece, mostra il processo delle forme logiche, per cui esse scaturiscono l'una dalla contraddizione dell'altra, escono quindi dal loro isolamento e si risolvono in un circolo stabile di determinazioni, che è la ragione, il contenuto. La considerazione critica della forma logica permette l'acquisizione del vero contenuto; questo non va dunque surrogato per mezzo di materiale sensibile estraneo al pensiero puro e privo di verità. – Spesso si è fatta ironia sull'esigenza hegeliana che lo sviluppo della scienza non accolga elementi dall'esterno; questo perché non si è compreso che lo sviluppo non è una proliferazione organica incontrollata né una processione mistica né una deduzione, ma nasce dalla critica in quanto sia consapevole non solo del suo annullare, ma anche del risultato positivo dell'annullare.

<sup>4</sup> La coscienza è il pregiudizio che il pensiero sia soltanto soggettivo e l'oggetto sia soltanto oggettivo – contro ogni evidenza, perché il pensiero *conosce*, cioè si scopre come essenza delle cose. La *Fenomenologia dello spirito* è il superamento del pregiudizio della coscienza attraverso la critica immanente di tutte le sue figure; l'annullamento della coscienza è il riconoscere che soggetto e oggetto non sono due sostanze separate e malamente comunicanti, ma sono momenti differenti dell'unità concreta del sapere assoluto. Il sapere assoluto, dunque, non ha nulla di mistico; l'oggettività del pensiero è implicata in *ogni* atto di conoscenza quanto la sua soggettività.

<sup>5</sup> Hegel distingue qui tra giustificazione dialettica e fondazione ragionativa, ed è una differenza che viene universalmente ignorata dai suoi lettori, sebbene sia semplice ed evidente: la giustificazione *dialettica* è risultato po-

nizione con cui una scienza qualunque abbia l'inizio assoluto non può contenere altro che l'espressione determinata, regolare, di ciò che *secondo il convenuto e il noto* ci si rappresenta per oggetto e fine della scienza. Che ci si rappresenti proprio questo, è una certificazione fattuale, rispetto a cui ci si può appellare soltanto a questo e a quel fatto riconosciuto, o propriamente si può solo addurre come postulato che si potrebbe far valere come riconosciuti questo e quello. Ciò non impedisce che qualcuno qui, qualcun altro là, adducano un caso e un'istanza per cui occorra intendere qualcosa di più e d'altro in questo e in quel termine, nella cui definizione andrebbe quindi accolta una determinazione più particolare o più generale, secondo la quale disporre anche la scienza. – In questo modo, inoltre, che cosa si debba includere o escludere, e in quale misura e limite, dipende dal ragionamento; ma al ragionamento è consentita l'opinione più molteplice e svariata, alla quale infine soltanto l'arbitrio può dare una determinazione stabile. In questo procedimento di iniziare la scienza dalla sua definizione non si può neanche parlare di dimostrazione della *necessità* del suo oggetto e quindi della scienza stessa<sup>1\*</sup>.

Il concetto di scienza pura e la sua deduzione sono qui dunque presupposti in quanto la «Fenomenologia dello spirito» non ne è altro che la deduzione. Il sapere assoluto è la verità di tutti i modi della coscienza, perché, come quel suo cammino lo ha prodotto, solo nel sapere assoluto si è dissolta del tutto la separazione dell'oggetto dalla certezza di sé stessi, e la verità è diventata uguale a questa certezza, così come questa certezza è diventata uguale alla verità.

La scienza pura presuppone quindi la liberazione dal contrasto della coscienza. Contiene il *pensiero in quanto è ugualmente l'oggettività in sé stessa*, o l'oggettività in sé stessa in quanto è ugualmente il pensiero puro. Ossia il concetto di scienza è che la verità è l'autocoscienza pura, e ha la figura del sé, che *l'essente in sé è il concetto, e il concetto è l'essente in sé*<sup>2\*</sup>.

Questo pensare oggettivo è allora il *contenuto* della scienza pura. Anziché formale, anziché priva di materia per una conoscenza vera ed effettiva, soltanto il suo contenuto è dunque la verità assoluta, ossia, se ci si vuole ancora servire della parola «materia», la materia vera, – ma una materia a cui la forma non è un esterno, perché questa materia è anzi il pensiero puro, quindi la stessa forma assoluta. La logica va quindi presa come il sistema della ragione pura, come il regno del pensiero puro. Questo regno è la verità stessa, come è in sé e per sé stessa senza involucri; perciò si può dire che questo contenuto sia l'esposizione di Dio, qual è nella sua essenza eterna, prima della creazione della natura e di uno spirito finito<sup>3\*</sup>.

sitivo di una confutazione; qui il principio è preso per quello che effettivamente è, come un *inizio*; lo si supera in quanto se ne mostra la falsità, ma questa falsità non è il vuoto indeterminato, anzi la verità come non-essere dell'inizio; così la scienza in generale e la logica in particolare sono la mostrata falsità della coscienza, viceversa la falsificazione della coscienza è nel contempo la dimostrazione della loro verità; – la fondazione *ragionativa* (Hegel usa il francesismo *räsonierend*) inizia da principi non dimostrati ma *presupposti* come veri, dunque soltanto immediati, e arriva a un risultato, a una mediazione, la cui verità dipende però da principi immediati; essa è dunque non una vera mediazione, ma un misto di immediatezza e mediazione. Ignorare la differenza tra dialettica e ragionamento porta a non riconoscere il momento critico nel sistema hegeliano, dunque a non comprendere le sue mediazioni e a presumere di poterlo degradare a dogmatismo.

<sup>1</sup> Il concetto di logica, come quello di scienza, è il risultato della dialettica della coscienza; in questo risultare consiste la sua necessità e oltre questo risultare non si dà altra dimostrazione. Meno che mai se ne dà nell'iniziare con definizioni ricavate empiricamente dal *consensus omnium*. Che una definizione sia l'espressione *rigorosa* di ciò che è generalmente accettato, non può far dimenticare che ciò che è generalmente accettato ha un carattere vario e arbitrario, e può diventare univoco soltanto attraverso un ragionamento che, per escludere e includere note caratteristiche, prende una decisione di nuovo arbitraria, contro cui è sempre ammesso appello.

<sup>2</sup> Il concetto di logica è già dimostrato perché la coscienza sensibile, attraverso la *via crucis* di figure della Fenomenologia dello spirito, supera la sua contraddizione di essere certezza di sé senza verità e si trasforma necessariamente in sapere assoluto, cioè nel coincidere di certezza soggettiva e verità oggettiva che è appunto il concetto di logica. – Hegel accetta con entusiasmo la definizione scolastica di verità come *adaequatio rei et intellectus*; essa implica che la coscienza superi l'estraneità del suo oggetto e, in quanto è definita da questa estraneità, superi sé stessa. Il risolversi della coscienza nel sapere assoluto è la fine del pregiudizio dell'inconoscibilità essenziale delle cose, dunque l'inizio della scienza; questa, al suo inizio, è infatti semplice consapevolezza che il pensiero e l'essenza delle cose siano adeguati l'uno all'altra.

<sup>3</sup> La logica è il pensiero oggettivo, ossia adeguato alla cosa. La differenza tra soggetto e oggetto vi è ancora presente ma, anziché estranei, essi sono uguagliati come sua articolazione interna. Le determinazioni che vi si sviluppano sono ontologiche non meno che logiche. Dunque la logica ha un contenuto che è *adaequatio rei et intellectus*, la verità stessa, ma nella sua *forma pura*, senza il dispiegamento nell'esteriorità spazio-temporale che definisce la natura, e senza il ritorno in sé da questo estraniarsi che è lo spirito – con una metafora teologica, Dio prima di essersi estraniato nella creazione della natura e dell'uomo (spirito finito), e prima di averlo redento.

Si loda *Anassagora* come colui che per primo avrebbe enunciato il pensiero che il *Nous, il pensiero*, sia il principio del mondo, che l'essenza del mondo sia da determinare come pensiero. Egli ha così gettato il fondamento per una concezione intellettuale del mondo, la cui forma pura deve essere *la logica*. Non vi si ha a che fare con un pensare a qualcosa che sarebbe a fondamento per sé fuori dal pensare, con forme che dovrebbero indicare semplici note della verità; anzi, le forme necessarie e le determinazioni proprie del pensare sono la stessa verità suprema<sup>1\*</sup>.

Ma per ammetterlo almeno nella rappresentazione, bisogna mettere via l'opinione che la verità debba essere qualcosa di tangibile<sup>2\*</sup>. Per esempio, bisogna rifiutare anche la maniera bizzarra di intendere le idee platoniche nel pensare di Dio<sup>3\*</sup>, cioè quasi fossero cose esistenti, ma in un altro mondo o regione, fuori del quale si troverebbe il mondo della realtà e avrebbe una sostanzialità distinta da quelle idee, e reale solo per questa diversità. L'idea platonica non è altro che l'universale o, con più precisione, il concetto dell'oggetto; solo nel suo concetto qualcosa ha effettività; in quanto è diverso dal suo concetto, cessa di essere effettivo, ed è un nullo; il lato della tangibilità e dell'esteriorità sensibile appartiene a questo lato nullo<sup>4\*</sup>. – D'altro lato ci si può appellare alle rappresentazioni proprie della logica ordinaria; infatti si ammette che, per esempio, le definizioni non contengano determinazioni che spettano solo al soggetto conoscente, ma quelle determinazioni dell'oggetto che ne costituiscono la natura intima ed essenziale. Oppure, se si conclude da rappresentazioni date ad altre, si assume che la conclusione non sia esterna ed estranea all'oggetto, che anzi gli spetti essenzialmente, che a questo pensare corrisponda l'essere. – Le forme del concetto, del giudizio, del sillogismo, della definizione, della classificazione etc., sono usate perché sono forme non soltanto del pensare autocosciente, ma anche dell'intelletto oggettivo. – «*Pensare*» è un'espressione che attribuisce la determinazione che contiene soprattutto alla coscienza. Ma in quanto si dice che *nel mondo oggettivo c'è intelletto, c'è ragione*, che lo spirito e la natura hanno leggi secondo le quali si compiono la loro vita e i loro mutamenti, si concede che le determinazioni di pensiero abbiano valore ed esistenza altrettanto oggettivi<sup>5\*</sup>.

<sup>1</sup> Poiché la logica nasce dalla riconosciuta oggettività del pensiero, poiché la verità è questa adeguatezza tra pensiero e oggetto, le forme necessarie della logica sono, non uno strumento, una rete per catturare una verità loro estranea, ma sono l'esposizione diretta della verità. – Come nel finalismo esterno lo strumento è superiore allo scopo perché vi è già realizzata quell'adeguatezza tra intenzione e natura che nello scopo da realizzare si produce solo casualmente, così le determinazioni della logica sono già quella verità cui mira la loro applicazione alla materia esterna.

<sup>2</sup> La verità filosofica è il riconoscersi del soggetto nella sostanza delle cose; come la verità del soggetto non è afferrabile con mano, è non la sua materialità ma la forma di questa materia, così la verità delle cose non è la loro materia, ma il sottrarsi della loro materia all'utilità e il rientrare nel nesso della loro entelechia.

<sup>3</sup> Le determinazioni logiche necessarie sono la verità nella sua forma pura; Dio è metafora di questa verità; le idee platoniche sono metafora delle determinazioni logiche: esse sono dunque nel pensiero di Dio; ma non sono al di là del mondo sensibile in un'altra regione, sono anzi le determinazioni eterne in cui si esprime l'*ἐνέργεια* del sensibile.

<sup>4</sup> L'idea platonica non è una cosa al di là della cosa sensibile, ma il suo concetto, la forma aristotelica senza la quale la cosa non è più ed è dissolta nella sua materia; la materialità si libera dell'ambiguità per cui è esposta al divenire, e si raccoglie nell'essere sostanziale soltanto se è in un *εἶδος*, in un concetto. Il concetto è dunque l'unità formale che conferisce alla cosa il suo essere-in-attività; ciò che resta alla cosa separatamente dalla sua forma, il lato materiale tangibile ed afferrabile, è anche il lato per cui si dissolve. – L'empirismo in generale e il senso comune credono nella verità delle cose sensibili e quindi scambiano l'idea per un impotente raddoppiamento psicologico o per un irrazionale raddoppiamento metafisico; sfugge loro la temporalità del sensibile, per cui questo si riduce comunque a momento evanescente. L'*essere* della cosa sensibile implica invece che la materia sia posta in attività dalla sua idea. Dunque le idee non sono un inutile aldilà delle cose, ma sono l'*energia* per cui le cose non sono un immediato dissolversi nella loro materia.

<sup>5</sup> Hegel concede che l'espressione «pensiero» porti a immaginare un'attività soltanto soggettiva; eppure questa immaginazione non impedisce di applicare le forme logiche alle cose, non intacca cioè la fiducia nella conoscibilità degli oggetti, nella loro omogeneità al pensiero. – Su questo punto si incontrano spesso affermazioni bizzarre, e non soltanto di autori orientati all'empirismo: sembrerebbe che l'idealismo sia il parossismo che riduce le cose a pensiero del soggetto, che dissolve l'ontologia nella psicologia. Perfino però nell'idealismo fichtiano, che è quello più vicino alla concezione soggettiva del pensiero, l'io pone le determinazioni del non-io non liberamente, ma in quanto *subisce* un urto. Ancora meno soggettivistica è la filosofia hegeliana, che conosce il pensiero soltanto come sinonimo di verità, non come soggetto, ma come *corrispondenza* di soggetto e oggetto. – Questa corrispondenza sembra offrire il fianco all'accusa di *panlogismo*. In effetti Hegel considera la logica ciò che la realtà ha di reale; ma questo panlogismo si potrebbe imputare a colpa solo se significasse la riduzione della verità all'identità analitica, cioè solo se si supponesse una concezione tautologica della logica – che è proprio quanto Hegel sa di avere superato per sempre, avendo portato a compimento, tramite la scoperta della loro soluzione speculativa, la scoperta kantiana

Sebbene la filosofia critica abbia già fatto della *metafisica* la *logica*, essa e il successivo idealismo, come già notato prima, diedero nel contempo, per timore dell'oggetto, un significato essenzialmente soggettivo alle determinazioni logiche, che perciò restarono affette proprio dall'oggetto che fuggivano, e si lasciarono come aldilà una cosa in sé, un urto infinito. Ma la liberazione, che la scienza deve poter presupporre, dal contrasto della coscienza solleva la scienza stessa sopra questo punto di vista timoroso, imperfetto, ed esige la considerazione delle forme di pensiero per cui queste, senza tale impaccio e riguardo, sono in sé e per sé il logico, il puramente razionale<sup>1\*</sup>.

Kant reputa fortunata la logica, cioè l'aggregato di determinazioni ed enunciati che in senso ordinario si chiama «logica», perché prima delle altre scienze le è arrisa una perfezione così precoce; da Aristotele essa non avrebbe fatto nessun passo indietro, e neanche alcun passo in avanti, quest'ultimo perché, secondo ogni evidenza, appare conclusa e perfetta. – Se da Aristotele non ha subito alterazione – e in effetti le alterazioni consistono per lo più in omissioni –, se ne deve semmai dedurre che tanto più la logica avrebbe bisogno di una rielaborazione totale; infatti un continuo lavoro bimillenario dello spirito deve avergli procurato una coscienza superiore del suo pensare e della sua pura essenzialità interna. Il confronto tra le forme a cui si sono elevati lo spirito del mondo e lo spirito della scienza in ogni genere di coscienza reale e ideale, e la forma in cui si trova la logica, cioè la sua coscienza della sua essenza pura, mostra una differenza troppo grande perché già alla considerazione più superficiale non sia subito evidente come quest'ultima coscienza sia del tutto inadeguata a quelle elevazioni e ne sia indegna<sup>2\*</sup>.

Difatti il bisogno di una trasformazione della logica è stato sentito da molto tempo. Nella forma e nel contenuto con cui si mostra nei manuali, essa è, si può dire, caduta nel disprezzo. Ancora ce la si trascina dietro più per il sentimento che non ci si possa privare di una logica in generale, e per un'abitudine ancora persistente alla tradizione della sua importanza, che per la convinzione che quel contenuto ordinario e l'occuparsi di quelle forme vuote abbiano valore e utilità.

Gli ampliamenti, che per un periodo le furono procurati con materiale psicologico, pedagogico e persino fisiologico, in seguito sono stati abbastanza universalmente riconosciuti come deformazioni. Gran parte di queste osservazioni, leggi, regole psicologiche, pedagogiche, fisiologiche, stiano nella logica o altrove, devono apparire in sé e per sé parecchio insipide e triviali. Regole come quella, per esempio, per cui si deve pensare ed esaminare bene ciò che si legge sui libri o si ascolta; come quella per cui, se non ci si vede bene, si devono aiutare gli occhi con gli occhiali – regole che i manuali davano nella cosiddetta logica applicata dividendole con serietà in paragrafi, affinché si arrivasse alla verità –, infine

---

della necessità delle antinomie. La logica hegeliana diventa dunque specchio dell'essenza del mondo, non perché cancelli ciò che vi appare di irriducibile all'identità – solo in questo caso «panlogismo» sarebbe un'accusa –, ma, al contrario, perché scopre la contraddizione esasperando ciò che nelle cose appare soltanto *diverso*, e la risolve specularmente, cioè conservando la differenza nell'identità.

<sup>1</sup> Già la filosofia critica ha concepito la metafisica, cioè le categorie come forme del reale, identica alla logica, cioè alle categorie come forme dell'intelletto, ma poi ha limitato il loro significato al fenomeno; così le categorie, pur considerate costitutive dell'esperienza, sono state di nuovo riportate nel perimetro soggettivo e, come l'esperienza, rese estranee alla cosa in sé. Per questa estraneità la logica viene meno al suo concetto, per cui è pensiero oggettivo: è pensiero oggettivo, sì, ma poi di nuovo soggettivo, così da restare riferimento all'aldilà oggettivo che essa fugge. Ma il superamento fenomenologico della coscienza e del suo contrasto consente di liberarsi dall'ottica trascendentale e di concepire le forme logiche nella loro oggettività. – Alla base dell'esitazione per cui la filosofia trascendentale da una parte identifica l'ontologia con la logica, dall'altra considera questa identità valida solo per noi, cioè non valida, Hegel scorge la «paura dell'oggetto», cioè l'eco di una natura minacciosa con la quale l'uomo non può trovarsi in armonia, ma che deve solo sforzarsi di piegare. Ma c'è un secondo motivo: l'aver ristretto la logica alla tavola delle categorie escludendone il finalismo, ossia la libertà, fa di questa tavola un barriera che restringe lo stesso campo dell'esperienza, implicandone il superamento. Questo aldilà dell'esperienza squalifica l'oggettività delle categorie e della stessa esperienza, e poiché le categorie kantiane sono falsamente identificate all'intera logica anche questa si ritrova svuotata di verità. – Quando identifica logica e metafisica, la filosofia hegeliana non osa dunque nulla di iperbolico, ma si attiene al buon senso di rendere alla ragione e all'esperienza i loro diritti elementari: da una parte Hegel ha criticato le categorie così da farne scaturire il *concetto* come loro anima, ossia ciò che Kant ha chiamato «finalismo interno»; d'altra parte, dopo averle restituito il concetto, ha potuto legittimamente rivendicare alla logica quella capacità di esprimere il reale implicata nella sua stessa essenza.

<sup>2</sup> Lo spirito è progredito in ogni campo, eccetto che nella logica: la consapevolezza della sua essenza pura è restata ferma a quella di Aristotele. In realtà, per Hegel, il contrasto tra il contenuto speculativo della filosofia e l'esteriorità della logica è già interno al pensiero aristotelico: nelle *lezioni di storia della filosofia* Hegel afferma che Aristotele non sarebbe mai giunto ai suoi risultati se si fosse attenuto alla sua logica.

devono apparire superflue a ognuno, eccetto forse allo scrittore e all'insegnante nell'imbarazzo di allungare con qualcosa il contenuto della logica altrimenti troppo breve e arido<sup>1</sup>.\*

Quanto a questo stesso contenuto, già si è accennata sopra la ragione per cui sia così privo di spirito. Le sue determinazioni valgono come inamovibili nella loro fissità, e sono portate in un riferimento tra loro soltanto esterno. Poiché nei giudizi e sillogismi le operazioni sono ricondotte soprattutto al quantitativo delle determinazioni, tutto poggia su una differenza esterna, su un semplice confronto, tutto diventa un procedere affatto analitico e un calcolare aconcettuale. Il derivare le cosiddette regole e leggi, soprattutto del sillogizzare, non è molto meglio di un manipolare bastoncini di lunghezza ineguale per sceglierli e legarli secondo la grandezza, – o del divertimento infantile di trovare i pezzi corrispondenti delle immagini variamente tagliate. – Non a torto si è dunque uguagliato questo pensare al calcolare e il calcolare, di nuovo, a questo pensare. In aritmetica i numeri si prendono come l'aconcettuale, che non ha significato fuori dalla sua uguaglianza o disuguaglianza, cioè fuori dal suo rapporto del tutto esterno; che non è un pensiero in lui stesso, né lo è il suo riferimento. Se si calcola in modo meccanico che tre quarti moltiplicato per due terzi danno un mezzo, questa operazione contiene all'incirca né più né meno pensiero del calcolo se in una figura possa avere luogo questa o quella specie di sillogismo<sup>2</sup>.\*

Non solo la logica deve ricevere lo spirito nel suo arido contenuto, il suo *metodo* deve essere il solo per cui è capace di essere scienza pura. Nello stato in cui si trova è difficile riconoscere un presentimento di metodo scientifico. Essa ha all'incirca la forma di una scienza empirica. Per ciò che devono essere, le scienze empiriche hanno trovato alla meglio il metodo loro peculiare di definire e di classificare la loro materia. Anche la matematica pura ha il suo metodo, adatto ai suoi oggetti astratti e alla determinazione quantitativa, la sola in cui essa li consideri. Di questo metodo e in generale della scientificità subordinata che può avere luogo nella matematica ho detto l'essenziale nella prefazione alla «Fenomenologia dello spirito»; ma esso sarà esaminato più in dettaglio anche all'interno della stessa logica. Spinoza, Wolff ed altri si sono fatti sviare ad applicarlo anche alla filosofia, e a fare del procedere esterno della quantità aconcettuale il procedere del concetto, ciò che è contraddittorio in sé e per sé<sup>3</sup>.\* Finora la filosofia non ha ancora trovato il suo metodo; guardava con invidia l'edificio sistematico della matematica e, come detto, ne prendeva a prestito o si ingegnava con il metodo di scienze che sono solo misti di materia data, proposizioni empiriche e pensieri – o se la cavava col rozzo rifiuto di ogni metodo. Il dettaglio del solo vero metodo possibile della scienza filosofica rientra nella trattazione della logica stessa; infatti il metodo è la coscienza della forma in cui la logica si muove al suo interno<sup>4</sup>.\* Nella «Fenomenologia dello spirito» ho mostrato un esempio di questo metodo in un oggetto più concreto, nella coscienza. Vi si succedono figure della coscienza, ciascuna delle quali nel suo realizzarsi si dissolve, ha per risultato la propria negazione – e con ciò è mutata in una figura superiore<sup>5</sup>.\* Per ottenere il progresso scientifico bisogna conoscere un'unica proposizione logica: il negativo è altrettanto positivo, ossia ciò che si contraddice non si dissolve in zero, nel nulla astratto, ma essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto *particolare*, ossia tale negazione è non ogni negazione, ma la *negazione di quell'oggetto determinato* che si dissolve, quindi è negazione determinata; dunque nel risultato è essenzialmente contenuto ciò da cui risulta; – che è propriamente una tautologia, perché altrimenti sarebbe un immediato, non un risultato. Il risultante, la negazione, poiché è negazione *determinata*, ha un contenu-

<sup>1</sup> \* Un'elaborazione recentissima, appena pubblicata, di questa scienza, «*Sistema di logica di Fries*», torna ai fondamenti antropologici. – La superficialità tanto della rappresentazione in sé e per sé, o opinione, su cui poggia, quanto dell'esposizione mi dispensa da ogni fatica di considerare questa pubblicazione insignificante. [Nota di Hegel]

<sup>2</sup> Nonostante Kant sostenga che sia nata perfetta, la logica è invece invecchiata rispetto ai progressi dello spirito del mondo e delle scienze. La logica non si è ancora posta in atteggiamento *critico* rispetto ai suoi contenuti, ha evitato di affrontare il problema della loro verità, tanto meno ha fatto della critica l'anima della trattazione sistematica. I suoi materiali le sono al di là del vero e del falso, dunque cose in sé fisse, che il pensiero combina secondo il loro lato quantitativo, così da sembrare ridursi a una specie di calcolo.

<sup>3</sup> Il metodo della filosofia è la dialettica, ossia la critica dei presupposti per cui la loro stessa falsificazione è un nuovo contenuto a sua volta esposto alla critica, e la verità è il mutare l'uno nell'altro dei contenuti finiti; invece il metodo del dedurre analitico da principi è una mediazione soltanto apparente, che lascia disattesa la questione filosofica, ossia la verità dei principi; che la filosofia, la critica dei principi, si serva di un metodo che non problematizza la loro verità, è dunque contraddizione cui Hegel allude.

<sup>4</sup> La trattazione del metodo è l'argomento dell'ultimo capitolo della «*Scienza della logica*».

<sup>5</sup> La «*Fenomenologia dello spirito*» è caratterizzata dalla differenza, propria della coscienza, tra certezza di sé e verità: ogni figura di coscienza è dapprima una certezza di sé che cerca di darsi verità, ossia di realizzarsi; ma questa realizzazione è il suo opposto, è in realtà la sua dissoluzione; e tuttavia anche la dissoluzione è il suo opposto: non è il vuoto indeterminato, ma una nuova figura che è la verità della precedente.

to. È un nuovo concetto, ma il concetto superiore, più ricco del precedente; infatti si è arricchito della sua negazione ossia del suo opposto; dunque contiene lui, ma anche più di lui, ed è l'unità di sé e del suo opposto. – Per questa via ora deve formarsi anche il sistema dei concetti – e deve completarsi in un procedere inarrestabile, puro, che non prende nulla dall'esterno<sup>1\*</sup>.

Riconosco che il metodo che seguo in questo sistema di logica – o meglio che questo sistema in lui stesso segue – è ancora passibile di molto miglioramento; ma so pure che è l'unico vero. E questo è evidente dal fatto che esso non è nulla di differente dal suo oggetto e contenuto; – infatti è il contenuto al suo interno, la *dialettica che esso ha in sé stesso*, a muoverlo in avanti. È chiaro che non possono valere come scientifiche esposizioni che non percorrano il cammino di questo metodo e non siano conformi al suo semplice ritmo, perché è il movimento dell'oggetto stesso<sup>2\*</sup>.

Ai sensi di questo metodo, osservo che le divisioni e i titoli di libri, sezioni e capitoli, che si presentano nella seguente trattazione della logica, come pure le informazioni collegate loro, servono a una visione preliminare e sono di valore soltanto fattuale. Non appartengono al contenuto e al corpo della scienza stessa, ma sono riassunti del riflettere esterno che ha già percorso il tutto dell'esposizione, dunque ne indica la sequenza dei momenti in anticipo, prima ancora che si presentino tramite la cosa stessa.

Neanche nelle altre scienze tali predeterminazioni e divisioni sono altro; vi si dice con semplici asseriti, ad esempio nella stessa logica: «La logica ha due parti principali, la dottrina elementare e il metodo», poi, sotto la dottrina elementare si trova senz'altro il *titolo*: Leggi del pensare; – poi *Capitolo primo*: dei concetti. *Sezione prima*: della chiarezza dei concetti» ecc. – Queste determinazioni e divisioni fatte senza dedurre e giustificare costituiscono nondimeno la struttura e tutta la connessione di tali scienze. Proprio tale logica dice della necessità che i concetti e le verità siano dedotti da principi; ma in ciò che chiama metodo non si pensa neanche da lontano a dedurre. L'ordine consiste nell'accostare l'omogeneo, nel premettere il più semplice al composto, e in altri riguardi esterni. Ma quanto a un nesso interno, necessario, le determinazioni di sezione sono giustapposte non meno che in un registro, e tutto il passaggio consiste nel dire ora: «*Capitolo secondo*»; – oppure: «*Veniamo adesso ai giudizi*», e simili<sup>3\*</sup>.

<sup>1</sup> La possibilità di stabilire un rapporto critico con i contenuti logici può restare filosofia e non estinguersi nello scetticismo soltanto se la negazione, cui la dialettica perviene, non è solo la fine ma anche il nuovo inizio: si tratta della *negazione determinata*, ossia dello *speculativo*, cui allude anche il doppio significato del verbo *aufheben* – chiave della filosofia hegeliana. Poiché sembra segnare la fine del discorso, si usa far corrispondere alla negazione il nulla ed è indubbio che la negazione sia anche annullamento – in ciò consiste il *dialettico*; ma la dialettica non è soltanto il nulla dell'oggetto. Nulla e negazione sono differenti: il nulla è vuoto, *semplice*, tanto da sembrare – *sembrare*, non *essere*, perché contiene esso stesso una contraddizione con cui è oltre di sé stesso – la morte dell'oggettivo; invece la negazione ha un contenuto concreto, perché nega il determinato; dunque la negazione è altrettanto determinata, contiene una determinatezza che è compito della *speculazione* illuminare nella sua positività. Questo emergere del *positivo* dal dialettico è la considerazione speculativa che permette al metodo di non interrompersi e di proseguire con un nuovo oggetto più determinato. – È bene sottolineare che allo spettacolare rigoglio della filosofia hegeliana è del tutto estraneo il ragionamento, induttivo o deduttivo che sia; essa è il frutto dell'alternarsi della dialettica, ossia del *confutare*, con la speculazione, ossia con il *rilevare* il risultato positivo della confutazione, la nuova determinazione positiva in quella negata. Questo alternarsi è la cellula elementare del metodo: lo si può chiamare *micrometodo*; il suo progredire *lineare* da una determinazione a una successiva si completa in un *macrometodo*, ossia nella successione *circolare* di immediatezza, negazione e negazione della negazione.

<sup>2</sup> Poiché nella sua determinatezza, nel suo carattere, ogni cosa ha sia il proprio essere che il proprio nulla (la determinatezza è negazione – dice Spinoza), il metodo che consiste nello scoprire la negazione e nel rilevarne il positivo è non solo universale, ma è propriamente *descrittivo* della vicenda della cosa, non applicato da punti di vista esterni. Nella sua *determinazione*, nel suo essere ciò che è, la cosa ha non soltanto il suo essere, ma anche la sua negazione; rilevare questa congiunzione di opposti è il momento dialettico per cui la cosa si confuta; rilevare il risultato positivo della confutazione è il *salto* nella nuova cosa già presente: il micrometodo è la continua deriva di contenuti che nascono l'uno nella fine dell'altro. Questa deriva si corregge però nel macrometodo. Infatti il nuovo contenuto che emerge nella confutazione della semplicità immediata ne è il negativo; la sua immediatezza non è più semplice, ma riflessiva, ossia un riferimento di contenuti che si mantengono nondimeno immediati, quindi una congiunzione di incompatibili, una *contraddizione* in senso proprio; quando questa immediatezza riflessiva incontra la sua dialettica, a svanire è ora l'immediatezza dei riferiti, e l'immediato è di nuovo un semplice, ma soltanto come *svanire* l'uno nell'altro e insieme *nascere* l'uno dall'altro, l'infinito come moto circolare. In questo modo la deriva *lineare* del micrometodo si curva nel *circolo* del macrometodo.

<sup>3</sup> Nelle normali esposizioni scientifiche la molteplicità del contenuto è sempre presa dall'esterno, al massimo con un presentimento della sua necessità, se non addirittura ad arbitrio. In filosofia la molteplicità delle determinazioni nasce dal micrometodo: l'unità di dialettica e speculazione genera un nuovo contenuto nell'annullamento del primo, così che l'ordine del macrometodo non ha nulla di arbitrario, ma è una necessità della cosa stessa.

Così anche i titoli e le divisioni che si presentano in questo sistema non hanno altro significato che quello di un indice. Inoltre, però, devono essere presenti la necessità del nesso e il sorgere immanente delle differenze, che rientrano nella trattazione dell'oggetto stesso e nella determinazione progressiva propria del concetto<sup>1\*</sup>.

Ciò per cui, però, il concetto inoltra sé stesso è il negativo che ha dentro di sé; questo negativo costituisce la vera dialetticità<sup>2\*</sup>. La *dialettica*, considerata finora una parte separata della logica, e, si può dire, affatto sconosciuta quanto al suo scopo e al suo punto di vista, acquisisce perciò un rango del tutto diverso<sup>3\*</sup>. – Anche la dialettica platonica, perfino nel «Parmenide», e altrove ancora più direttamente, da una parte ha soltanto l'intento di dissolvere e confutare tramite loro stesse affermazioni limitate, e dall'altra ha in generale il nulla per risultato<sup>4\*</sup>. La dialettica appariva di solito come un fare esterno e negativo, che non apparterebbe all'oggetto stesso, e che si fonderebbe sulla mera vanità, quasi una mania soggettiva, di far vacillare e di dissolvere il saldo e il vero, o per lo meno non condurrebbe a nient'altro che alla vanità dell'oggetto trattato dialetticamente<sup>5\*</sup>.

Kant ha posto la dialettica più in alto – e questo lato rientra tra i suoi meriti maggiori –, togliendole l'apparenza di arbitrio che aveva secondo la rappresentazione ordinaria, ed esponendola come un fare necessario della ragione. Poiché passava soltanto per l'arte di far prendere abbagli e produrre illusioni, si presupponeva senz'altro che giocasse barando, e che tutta la sua forza poggiasse sulla capacità di dissimulare l'inganno, sul fatto che i suoi risultati fossero soltanto carpi e fossero un'apparenza soggettiva. Quantunque le esposizioni dialettiche di Kant nelle «Antinomie della ragione pura», se esaminate più in dettaglio, come accadrà più ampiamente per alcune nel seguito di questa trattazione, non meritino molta lode, pure l'idea generale, che egli ha posto per base e ha perciò fatto valere, è l'obiettività dell'apparenza e la necessità della contraddizione, che appartiene alla natura delle determinazioni di pensiero: innanzitutto, è vero, in quanto queste determinazioni sono applicate dalla ragione alle cose in sé; ma la loro natura è appunto ciò che esse sono nella ragione e rispetto a ciò che è in sé. *Inteso nel suo lato positivo* questo risultato non è altro che la loro *negatività* interna, la loro anima che muove sé stessa, il principio di ogni vitalità naturale e spirituale in genere. Ma appena si resta fermi al lato negativo del dialettico, il risultato è soltanto quello noto: la ragione è incapace di conoscere l'infinito; – uno strano risultato, come dire, poiché l'infinito è il razionale, che la ragione non sia capace di conoscere il razionale<sup>6\*</sup>.

<sup>1</sup> Le divisioni e i titoli nel testo non sono, come nelle altre scienze, un surrogato della dimostrazione, ma hanno semplice valore informativo; la necessità dei nessi e il sorgere delle nuove determinazioni spettano al micro-metodo del contenuto.

<sup>2</sup> Dopo la scoperta kantiana delle antinomie la filosofia consiste nello *sviluppare* e *risolvere* la negazione contenuta negli assiomi. Hegel chiama quello sviluppo *dialettica*, quella soluzione *concetto speculativo*. Poiché è determinata, e la determinazione ne è l'essere e *nel contempo* la negazione, l'immediatezza iniziale si dissolve: ogni assioma, a dispetto dell'apparenza di definitività, contiene la negazione per cui si confuta e si mostra oltre di sé stesso. Questo essere sé stesso e insieme oltre di sé stesso, questo impulso animatore, è il *dialettico*.

<sup>3</sup> La dialettica mostra l'essere oltre sé stesso del reale, il suo movimento in generale per cui è riferimento ad altro o sua esclusione. Già Zenone scoprì il nesso tra il moto e la negazione, ma soltanto per dichiarare nullo il moto, mentre quel nesso avrebbe dovuto spingerlo a fare della negazione una legittima espressione logica della realtà.

<sup>4</sup> Due sono i difetti della dialettica platonica nel «Parmenide»: invece di dirigersi contro la determinazione *semplice* dell'uno per mostrare come sia *sua* natura il confutarsi nei molti, si dirige contro la *proposizione* «l'uno è», di cui basta far valere la differenza tra l'uno e l'essere per averne il molto; ma così il molto non è il movimento dialettico-speculativo proprio dell'uno, bensì gli si *aggiunge* esternamente; – inoltre il risultato del «Parmenide» è soltanto negativo, dunque scettico anziché dialettico, ossia il suo positivo resta implicito, per quanto in seguito sia stato sviluppato dai neoplatonici (Cfr. le *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Meiner 1996, Teil 3. 35-36. Trad. it. di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza 2009, pp. 267-268)

<sup>5</sup> Per gli antichi la dialettica restò in generale estranea alla scienza: essa fu soprattutto lo strumento con cui il soggetto si fece valere contro la verità dell'oggetto riducendolo a nulla. Poiché la dialettica assunse un significato scettico, gli antichi, in particolare Aristotele, restarono impacciati dal principio di non contraddizione e colsero la natura speculativa della verità in modo empirico, come un oggetto accanto agli *altri*, non come risultato positivo del contrasto tra essere e negazione che travaglia la natura delle cose.

<sup>6</sup> Qui Hegel chiarisce il suo rapporto a Kant. Pur essendo il primo che abbia scoperto le antinomie inevitabili delle categorie, Kant ha cercato eludere le conseguenze della sua scoperta imputandole non alle categorie, ma all'uso che la ragione ne fa per conoscere le cose in sé; così ha potuto sostenere che proibendo alla ragione la conoscenza si potessero evitare la contraddizione. Le conseguenze di questa scelta sono gravi: Kant da una parte svuota la ragione di oggettività, dall'altra concede alle categorie e all'esperienza che ne dipende una validità soltanto apparente, così da permettere all'oscurantismo un sospiro di sollievo. – La ragione è però l'oggettività suprema; se la contraddizione nasce dall'uso razionale della categoria, anziché rinunciare all'uso della ragione, occorre riconoscere

In questa dialetticità, quale è intesa qui, nell'afferrare l'opposto nella sua unità, il positivo nel negativo, consiste lo *speculativo*<sup>1</sup>. È l'aspetto più importante, ma per il pensiero ancora inesperto, non libero, quello più difficile. Se è ancora impegnato a strapparsi via dal rappresentare sensibile-concreto e dal ragionare, allora deve prima esercitarsi nel pensare astratto, deve tener fermi i concetti nella loro *determinatezza* e imparare a conoscerli a partire da loro<sup>2</sup>. Un'esposizione della logica con questo scopo<sup>3</sup>, senza entrare nel dialettico, dovrebbe attenersi nel suo metodo al dividere suddetto<sup>4</sup> e, in vista dello stesso contenuto più particolare, alle determinazioni che risultano per i concetti singoli. Quanto alla forma esterna essa diventerebbe simile all'esposizione abituale di questa scienza, per il resto, quanto al contenuto, se ne differenzierebbe parecchio, e servirebbe comunque a esercitare il pensare astratto, benché non speculativo, uno scopo che la logica, divenuta popolare con le aggiunte psicologiche e antropologiche, non potrebbe mai raggiungere. Essa darebbe allo spirito l'immagine di un tutto ordinato con metodo, sebbene l'anima stessa dell'edificio, il metodo che vive nel dialettico, non vi apparirebbe<sup>5</sup>.

Infine, rispetto al suo rapporto con l'individuo e all'educazione, osservo ancora che la logica, come la grammatica, appare secondo due aspetti o valori diversi. Altro è per chi appena si avvicina a lei e alle scienze in generale, altro per chi vi ritorna da queste. Chi comincia a conoscere la grammatica, nelle sue determinazioni e leggi trova astrazioni aride, regole casuali, in generale un insieme isolato di determinazioni che mostrano solo il valore e il significato di quanto sta nel loro senso immediato; dapprima il conoscere non vi conosce altro che quelle determinazioni. Soltanto chi è padrone di una lingua e conosce in comparazione a questa anche altre lingue, può invece intuire lo spirito e la cultura di un popolo espressi nella grammatica della sua lingua. Le stesse regole e forme hanno ora un valore gremito, ricco, vivente. E infine, attraverso la grammatica, può conoscere l'espressione dello spirito in generale, la logica. Allo stesso modo, chi si avvicina alla scienza, trova dapprima nella logica un sistema isolato di astrazioni che si restringe a sé stesso, non si propaga alle altre nozioni, alle altre scienze. Anzi, commisurata alla ricchezza della rappresentazione del mondo, al contenuto evidentemente reale delle altre scienze, e confrontata con la promessa della scienza assoluta di svelare l'essenza di questa ricchezza, la natura intima dello spirito e del mondo, questa scienza, nella sua forma astratta, nella semplicità delle sue determinazioni pure, ha l'aria di fare tutto anziché questa promessa, e di opporsi senza contenuto a quella ricchezza. La prima nozione della logica ne restringe il significato soltanto a lei stessa; il suo contenuto sembra soltanto un'attività isolata su determinazioni di pensiero, *accanto* alle quali le altre attività scientifiche sono una materia propria e un contenuto per sé, su cui la logica ha un influsso soltanto formale, che anzi si esercita per lo più da sé, e per il quale all'occorrenza si possono anche evitare la forma scientifica e il suo studio. Le altre scienze hanno del tutto rifiutato il metodo canonico di essere una sequenza di definizioni, assiomi, teoremi e loro dimostrazioni ecc.; la forma innata del pensare, la cosiddetta logica

---

l'oggettività della contraddizione e scoprire il modo in cui si risolve: in ciò consiste il metodo hegeliano. – Nell'antinomia la categoria è negata perché mentre è sé stessa è oltre di sé stessa; la sua incompatibilità a sé stessa è però non il nulla indeterminato, ma il proprio nulla; in questa soppressione dell'incompatibilità tra l'essere e il negativo propri della precedente categoria la speculazione può dunque scoprire la nuova categoria che li tiene insieme. Così, per stare ad esempi kantiani, l'antinomia tra il semplice e il composto si risolve nel concetto di quantità, quella tra il limite e l'illimitato è risolta nel concetto dell'infinito come determinazione di sé; peraltro in ogni angolo della «Scienza della logica» si mostra che il semplice congiunge momenti incompatibili e che, posti questi momenti incompatibili come realtà indipendenti, essi si uguagliano così da essere come momenti di una superiore semplicità.

<sup>1</sup> A causa della sua dialettica il finito si spinge oltre di sé stesso nella sua negazione; poiché è *sua* negazione, ossia *negazione determinata*, questa negazione è nel contempo positiva. Superare il sentimento dell'estraneità tra l'essere e la sua negazione, considerare la negazione come anche positiva facendo leva sulla sua determinatezza, dunque considerare il positivo nel negativo è *speculazione*.

<sup>2</sup> Lo speculativo è difficile perché è non un congiungere estrinseco gli elementi in un sistema, ma è il risultato positivo del loro annullamento dialettico. Il pensiero deve abbandonare il semplice, accettandone la confutazione, ma, invece di ritornare alla certezza di sé come fa lo scetticismo, deve indugiare nella negazione del semplice, in modo da non trascurare il positivo già presente in questa negazione. – Il nesso tra dialettica e speculazione comporta da una parte la dissoluzione dell'unità iniziale nei suoi momenti, che così acquisiscono essere indipendente ma nel contempo riferito, dall'altra la dissoluzione dell'indipendenza dei riferiti in una nuova unità; in entrambi i passaggi il rappresentare e il ragionare (ossia il trarre conseguenze senza mettere in discussione la verità dell'inizio) devono *rassegnarsi* allo svanire dialettico del loro oggetto e a *saltare* nel nuovo oggetto spinti soltanto dal risvolto speculativo di quello svanire.

<sup>3</sup> Cioè con lo scopo di esercitare il pensiero.

<sup>4</sup> Cioè al dividere che in questa logica ha un valore soltanto fattuale, senza pretese di necessità scientifica.

<sup>5</sup> La dialettica, ossia il confutare per cui l'oggetto svanisce in un nuovo oggetto, è l'anima del sistema. Senza dialettica esso è privato di scientificità e può avere al massimo un'utilità propedeutica.

naturale, vi si fa valere per sé e si fa avanti senza conoscenza particolare, ad essa diretta. Infine materia e contenuto di queste scienze si mantengono diversi e del tutto indipendenti dal logico, e per il senso, la rappresentazione e l'interesse pratico di ogni specie sono più attraenti<sup>1\*</sup>.

Così la logica va prima appresa come qualcosa che, quantunque si capisca e si intenda, all'inizio non lascia scorgere l'ampiezza, la profondità e il significato ulteriore. Soltanto con la conoscenza più profonda delle altre scienze la logica si eleva per la mente soggettiva come un universale non solo astratto, ma come l'universale che comprende dentro di sé la ricchezza del particolare – proprio come la stessa regola etica nel sentimento del giovane, che la capisce perfettamente, non ha il significato e l'ampiezza che ha nello spirito di un uomo maturo, al quale si manifesta insieme tutta la forza di quanto vi è contenuto. Così la logica ottiene la stima del suo valore solo se è diventata risultato dell'esperienza delle scienze; di qui si rappresenta allo spirito come la verità generale, non come una nozione *particolare accanto* ad altra materia e realtà, ma come l'essenza di tutto questo ulteriore contenuto<sup>2\*</sup>.

Sebbene la logica non gli sia presente in questa forza conosciuta all'inizio dello studio, nondimeno, per suo tramite, lo spirito riceve dentro di sé la forza che lo guida in ogni verità. Il sistema della logica è il regno delle ombre, il mondo delle entità semplici, liberato da ogni concrezione sensibile. Lo studio di questa scienza, l'indugio e il lavoro in questo regno d'ombre, sono l'educazione e la disciplina assoluta della coscienza. Essa vi esercita un'attività lontana da fini sensibili, da sentimenti, dal mondo rappresentativo soltanto opinato. Considerata dal suo lato negativo, questa attività consiste nel tener lontana la casualità del pensiero ragionante e dell'arbitrio che escogita e fa valere questi argomenti oppure quelli opposti<sup>3\*</sup>.

Ma, soprattutto, il pensiero guadagna così indipendenza e autonomia dal concreto. Gli diventano familiari l'astratto e il procedere con concetti senza sostrati sensibili, e perciò diventa la forza inconscia di accogliere nella forma razionale l'ulteriore molteplicità delle conoscenze e delle scienze, di afferrarle e fissarle nel loro essenziale, di cancellare l'esterno e di estrarne in questo modo il logico – ossia, ciò che è lo stesso, di riempire il fondamento astratto del logico, acquisito dapprima con lo studio, con il contenuto di tutte le verità e di dargli il valore di un universale che non sta più come un particolare accanto ad altro particolare, ma vi si propaga ed è la sua essenza, il vero-assoluto<sup>4\*</sup>.

---

<sup>1</sup> Come il linguaggio è l'anima di una cultura ma all'inizio non può essere sperimentato come tale, tanto che il suo apprendimento appare arido e faticoso, così la logica è l'essenza del mondo, ma può essere conosciuta come tale soltanto dopo aver conosciuto il mondo; l'approccio ad essa non può dunque che apparire arido e lontano dai contenuti più attraenti.

<sup>2</sup> La negatività, ossia l'idea di verità come ritorno dall'estraneazione, si fa valere anche in questa appendice pedagogica. Il sistema hegeliano è circolare; le sue parti acquisiscono la loro vera natura non tanto, come si dice volgarmente, dalla loro relazione al tutto, ma attraverso il ritornarvi da altro.

<sup>3</sup> Benché il significato più profondo della logica sia dato dal ritornarvi dalla natura e dallo spirito, la logica è comunque la prima educazione della mente all'oggettività della scienza; infatti deve separarsi dagli interessi immediati e, anziché difendere questo o quel punto di vista, abbandonarsi al movimento proprio della cosa.

<sup>4</sup> La verità è il concetto nella *sua* realtà; la padronanza della logica, come scienza del concetto, rende capace la mente di cogliere quasi istintivamente l'elemento logico delle cose, la loro essenza.

# Logica

## Sulla sua divisione generale

Del concetto di questa scienza, e dell'ambito a cui compete giustificarlo, si è detto il necessario nell'introduzione. Ne risulta anche la divisione preliminare della logica.

Essendo la scienza del pensare puro, ossia essendo in generale la scienza pura, la logica ha per suo elemento quell'unità di soggettivo e oggettivo che è sapere assoluto, e al quale lo spirito si è elevato come alla sua verità assoluta. Le determinazioni di questo elemento assoluto hanno il significato di non essere né soltanto pensieri, né determinazioni soltanto oggettive, di non essere né astrazioni vuote e concetti che si muovono al di là della realtà, né delle entità e un in-sé oggettivo estranei all'io, e neanche mescolanze e collegamenti soltanto esterni di entrambi. L'elemento di questa scienza è invece l'unità per cui l'essere è concetto puro in sé stesso, e soltanto il concetto puro è l'essere vero<sup>1\*</sup>.

In quanto ora l'unità si determina e si sviluppa, le sue determinazioni devono avere la forma di quella separazione, perché l'unità è appunto unità di quella differenza, e il suo sviluppo è l'esposizione di ciò che essa contiene dentro di sé, quindi di quella differenza di essere e pensare. Tuttavia, poiché il sapere consiste nel fatto che la verità di questa differenza consiste nella sua unione, la differenza che il sapere sviluppa in sé e da sé tramite il suo determinare non ha più il significato che aveva *lungo il suo percorso*, mentre era *fuori dalla sua verità*; la differenza può invece presentarsi solo come una determinazione di questa unità, come un momento *al suo interno*, e questa unità non può di nuovo dissolversi nella differenza<sup>2\*</sup>.

La logica può quindi essere divisa in generale in logica dell'*essere* e logica del *pensare*, nella logica *oggettiva* e *soggettiva*<sup>3\*</sup>.

Secondo il contenuto la *logica oggettiva* corrisponderebbe in parte a ciò che in Kant<sup>4\*</sup> è *logica trascendentale*. Egli la differenzia da ciò che chiama logica generale, ossia da quella che di solito si chia-

<sup>1</sup> Con il confutare la coscienza la «Fenomenologia» ha confutato ogni opposizione. La coscienza restava ferma al principio dell'opposizione; ma l'opposizione rimanda al concetto, a un'unità che nell'opporre resta unita a sé, che non è solo posizione né solo negazione, ma entrambe, cioè posizione come negazione della negazione. Nell'unità speculativa del pensare puro non ci sono dunque pensieri soggettivi irreali né realtà oggettive al di là del pensiero; il pensiero soltanto soggettivo, la cosa soltanto oggettiva sono fenomeni della coscienza già dissolti. La logica è, così, scienza di un oggetto che, in forma non sviluppata, è al tempo stesso essere e concetto; le differenze che se ne svilupperanno conserveranno l'unità da cui si sono sviluppate.

<sup>2</sup> Il sapere puro è unità di essere e pensiero; nella logica, che è il suo sviluppo, questa differenza riemerge, ma non al punto che le determinazioni ricadano fuori dall'unità come accadeva nella Fenomenologia; la loro separazione è definitivamente confutata, così da ridursi a una differenza come di momenti della stessa unità, ossia del sapere puro che è loro elemento.

<sup>3</sup> L'unità logica è negazione della negazione, dunque determinata internamente e inquieta; dispiega per contenuto gli opposti che vi sono confluiti: l'essere e il pensare. Lo sviluppo dell'unità logica torna a separare questi opposti; ma essi si sono contaminati a vicenda, non sono più indipendenti come nella «Fenomenologia»; poiché appartandosi ognuno porta l'altro con sé, sono non più *enti*, ma forme dell'elemento logico. L'unità, in altri termini, è risultata da un confluire di opposti, essa è posizione come negazione della negazione, è dunque determinata dai *suoi* momenti. Poiché la sua forma semplice di pensiero puro è inadeguata alla sua mediazione interna, essa deve dividersi di nuovo e organizzare il suo contrasto. La divisione non può però tornare agli opposti precedenti, perché il mutare di questi in unità non era stato un'imposizione esterna, ma era stato loro prescritto dalla loro stessa natura che non era capace di indipendenza; dà quindi per risultato un essere omogeneo al pensare – la logica oggettiva – e un pensare omogeneo all'essere – logica soggettiva.

<sup>4</sup> \* Ricordo che in questo lavoro terrò spesso conto della filosofia kantiana (a qualcuno potrebbe sembrare superfluo), perché – quale che sia qui e altrove la valutazione della sua determinatezza più particolare e delle parti specifiche dell'esposizione – essa costituisce il fondamento e il punto di partenza della filosofia più recente, e questo suo merito le resta intatto nonostante ciò che le può essere rimproverato. Nella logica oggettiva ne va tenuto spesso conto, anche perché essa si concentra su importanti lati più specifici della logica, mentre esposizioni successive di filosofia ne hanno meno cura, in parte le hanno spesso mostrato soltanto un disprezzo rozzo – ma non impunito. [Nota di Hegel]

ma logica senz'altro, perché essa considera i concetti che a priori si riferiscono a oggetti, quindi non astrae da ogni contenuto della conoscenza oggettiva, ossia perché contiene le regole del pensiero puro di un oggetto e nel contempo è rivolta all'origine della nostra conoscenza in quanto non la si può attribuire agli oggetti. – Il pensiero principale di Kant è di rivendicare le categorie all'autocoscienza quale *io soggettivo*. Quindi, oltre che dell'empirico, del lato del senso e dell'intuizione, egli parla ancora in particolare di oggetti, di qualcosa che non è posto e determinato dall'autocoscienza. Se la categoria fosse forma del pensare assoluto, non potrebbe residuare una *cosa-in-sé*, un estraneo ed esterno al pensare. Se altri kantiani sul determinare l'oggetto da parte dell'io si sono espressi in modo che l'oggettivare dell'io vada considerato come un fare originario e necessario della coscienza, cosicché in questo fare originario non c'è ancora la rappresentazione dello stesso io, – che come tale è solo una coscienza di quella coscienza, ossia un oggettivare quella coscienza –, allora questo fare oggettivante, liberato dall'opposizione della coscienza, è proprio ciò che si può prendere come *pensare assoluto* in generale. Ma allora questo fare non dovrebbe più essere chiamato «coscienza», perché coscienza implica dentro di sé l'opposizione tra l'io e il suo oggetto che non è presente in quel fare originario; e il nome «coscienza» getta una luce di soggettività ancora più dell'espressione «pensare», che qui va intesa senz'altro in senso assoluto, ossia, se questa espressione dovesse essere più chiara, come pensare infinito<sup>1\*</sup>.

Peraltro la *logica oggettiva* comprende al suo interno non solo le determinazioni di pensiero dell'essere immediato, ma anche quelle dell'essere mediato, le determinazioni propriamente riflessive, ossia la *dottrina dell'essenza*; in quanto, cioè, l'essenza non è ancora il concetto stesso, ma costituisce soltanto l'ambito della riflessione come del moto verso il concetto, perché, provenendo dall'essere, l'essenza è ancora un essere-dentro-di-sé differente<sup>2\*</sup>.

La logica oggettiva prende quindi in generale il posto della *metafisica* di una volta. In primo luogo prende immediatamente il posto dell'*ontologia*, della prima parte di questa, che doveva esporre la natura dell'*ens* in generale; – l'*ens* comprende dentro di sé sia l'*essere* che l'*essenza*, differenza per la quale la nostra lingua ha per fortuna salvato l'espressione diversa. – In secondo luogo la logica oggettiva comprende al suo interno anche il resto della metafisica, in quanto questa conteneva le forme pure di pensiero applicate a sostrati particolari, presi innanzitutto dalla rappresentazione: l'anima, il mondo, Dio, e queste determinazioni del pensare costituivano l'essenziale della considerazione metafisica. La logica considera queste forme senza quei sostrati, considera la loro natura e il loro valore in sé e per sé stessi. Quella metafisica trascurò di farlo e si attirò il giusto rimprovero di averle usate senza critica, senza l'indagine preventiva del se e del come fossero capaci di essere determinazioni della cosa-in-sé, secondo l'espressio-

<sup>1</sup> Il contenuto della logica oggettiva corrisponde in parte alla logica trascendentale, perché questa – a differenza dalla logica formale che vuole astrarre da ogni oggetto – contiene i concetti a fondamento dell'oggettività, contiene dunque l'unità di essere e pensiero che per Hegel è l'elemento logico. Tuttavia Kant rivendica tali concetti – le categorie – all'autocoscienza *finita*, all'*io* soggettivo; ma l'io soggettivo è la coscienza a cui è opposto un mondo estraneo di cose; poiché non appartengono al pensiero in generale, ma all'autocoscienza individuale, oggettivandosi i concetti logico-trascentali non arrivano all'essere eminente dell'oggetto in sé, ma a quello soggettivo-finito del fenomeno; al di là del fenomeno, indifferente alle categorie, residua quindi l'oggettività eminente della cosa in sé. – Solo se è pensare non soggettivo, ma in generale, allora il pensare della logica è pensare oggettivo e non soltanto fenomenico. Altri kantiani (Reinhold, Fichte, lo Schelling trascendentale) hanno avvertito lo psicologismo del porre l'io all'origine delle categorie e dell'imporre una cosa in sé al di là dell'esperienza; per loro la generazione dell'oggetto da parte del pensiero (Hegel scrive in effetti «io»), e non solo per scrupolo filologico, ma per mostrare da subito, durante la descrizione del loro tentativo, la causa del suo fallimento) è un fare necessario e originario, antecedente alla rappresentazione di sé dell'io – cioè all'autocoscienza; costoro, pur vicini a considerare il fare oggettivante come proprio del pensare in generale, sono però ricaduti indietro per la loro incapacità di astrarre dall'io finito e di concentrarsi sulla semplice unità. Ma se già «pensare» ha un aroma eccessivo di attività psichica – aroma da cui bisogna distogliersi se si deve intendere «pensare» come pensare in generale, pensare infinito –, «io», «coscienza» implicano addirittura il contrasto, non l'uguaglianza, con un oggetto esterno; tali termini vanno quindi evitati se non ci si vuole precludere l'intelligenza della sfera della logica oggettiva.

<sup>2</sup> L'essere è l'ambito delle determinazioni immediate, che indicano, cioè, qualità e cose nel loro isolamento intuitivo; il riferimento tra questi isolati vi si manifesta come loro mutare. Le determinazioni dell'essenza sono i riferimenti fissi che determinano un'immediatezza apparente, e tuttavia presupposta. Che l'essenza infinita si manifesti nell'immediatezza finita, è lo squilibrio proprio dell'essenza; il risolversi di questa contraddizione è il concetto, in cui finito e infinito sono uguali. – Al contrario di quanto di solito si pensa, la filosofia hegeliana non è un riproposta moderna del divenire universale di Eraclito, o meglio di Cratilo; al divenire, che è la verità dell'immediatezza, è opposta la fissità dell'essenza in cui il divenire è neutralizzato; nel concetto il divenire e la fissità si aboliscono nel moto dello sviluppo, il mutare non in altro, ma tale per cui il concetto separandosi da sé perviene a sé stesso.

ne kantiana, – o meglio del razionale. – La logica oggettiva ne è quindi la vera critica, – una critica che le considera non solo secondo la forma generale dell'a priori contro l'a posteriori, ma le considera nel loro contenuto particolare<sup>1\*</sup>.

La *logica soggettiva* è la logica del concetto, – dell'essenza che ha soppresso il riferimento a un essere, alla sua apparenza, e nella sua determinazione non è più esterna, ma è il soggettivo indipendente, libero, meglio, è lo stesso soggetto<sup>2\*</sup>.

Poiché però il soggettivo reca la confusione con la casualità e con l'arbitrio, e in generale con determinazioni che appartengono alla forma della coscienza, qui non va dato un peso particolare alla differenza di soggettivo e oggettivo, che si svilupperà nel dettaglio poi, all'interno della logica. – Anche se in generale si scompone in logica soggettiva e oggettiva, più determinatamente la logica ha queste tre parti: I. *la logica dell'essere*; II. *la logica dell'essenza* e III. *la logica del concetto*.<sup>3\*</sup>



---

<sup>1</sup> La logica oggettiva è una trattazione critica delle determinatezze dell'ontologia e della metafisica. Hegel ne fa una vera «critica della ragione pura» mossa non, come la critica kantiana, dalla differenza di a-priori e a-posteriori, che elegge la percezione empirica a criterio di verità, ma dalle contraddizioni proprie delle determinatezze.

<sup>2</sup> Mentre l'essenza è la nullità dell'immediatezza che però non si libera dall'esteriorità di questa, il concetto è essere che si riconosce nel suo esterno, vi ha sé stesso ed è dunque libero.

<sup>3</sup> Da tutto ciò risulta che «oggettivo» e «soggettivo» non significano «cosale» e «psichico»; il loro significato esatto si determinerà all'interno della scienza.

---

## Libro primo

### L'essere

---

#### Con che si deve iniziare la scienza?

Dalla «Fenomenologia dello spirito», dalla scienza della coscienza come dello spirito fenomenico, si presuppone che il *sapere puro* risulta come sua verità ultima, assoluta. La logica è la *scienza pura*, il sapere puro nella sua estensione e nel suo diffondersi. Il sapere puro è la certezza divenuta verità, la certezza che non è più contro l'oggetto, ma lo ha reso interno, lo sa come sé stessa, e che, d'altro lato, ha ugualmente rinunciato al sapere di sé come di uno che sia contro l'oggettivo e ne sia soltanto l'annullamento, si è estraniata, ed è unità con la sua estraniamento<sup>1\*</sup>.

Confluito in questa unità, il sapere puro ha soppresso ogni riferimento a un altro ed alla mediazione, ed è *immediatezza semplice*<sup>2\*</sup>.

«L'immediatezza semplice» stessa è un'espressione riflessiva, e si riferisce alla differenza dal mediato. Nella sua espressione vera questa immediatezza semplice è l'*essere puro*, l'*essere* in generale; *essere*, nient'altro, senza ulteriore determinazione e riempimento<sup>3\*</sup>.

Questa retrospettiva sul concetto di sapere puro è il *fondamento* da cui proviene l'*essere* per costituire l'*inizio* della scienza assoluta<sup>4\*</sup>.

O viceversa, l'*inizio della scienza assoluta* deve essere, in secondo luogo, esso stesso *inizio assoluto*, non può *presupporre nulla*. Non può dunque essere mediato da nulla, né avere un fondamento; anzi deve essere esso stesso il fondamento della scienza intera. Deve dunque essere assolutamente un immediato, anzi l'immediato stesso. Come non può avere una determinazione rispetto ad altro, così non ne può contenere neanche dentro di sé, nessun contenuto, perché questo sarebbe ugualmente una differenziazione e un riferirsi di diversi, quindi una mediazione. L'inizio è dunque l'*essere puro*<sup>5\*</sup>.

---

<sup>1</sup> «Certezza» è la coscienza nella sua separazione dall'oggetto, dalla «verità»; la Fenomenologia è il processo che annulla la separazione tra coscienza e oggetto: la coscienza non ha più l'oggetto come *contro* di lei e rinuncia al sapere sé come *ente contro* l'oggetto; si confuta la sua opposizione e questo dissolversi ha come residuo *speculativo* il sapere puro, il sapere in cui soggetto e oggetto sono in unità perché il soggetto non solo si scopre come un estraniarsi ma nella sua estraniamento si riconosce. Il sapere puro non è altro che il principio del sapere, l'uguaglianza tra soggetto e oggetto che è l'elemento presupposto in ogni conoscenza.

<sup>2</sup> Tutte le forme di opposizione tra coscienza e oggetto si sono mostrate nulle, cioè prive di consistenza propria, e si sono ridotte a momenti del sapere puro; dunque, benché dal punto di vista conoscitivo l'opposizione della coscienza si presenti *prima* dell'unità del sapere puro, dal punto di vista dell'essere il sapere puro è *prima* dell'opposizione della coscienza; infatti ciò che si presenta prima non è principio ma soltanto inizio, il cui sviluppo consiste nell'annullarsi nel principio. In termini hegeliani, la mediazione (conoscitiva) da cui scaturisce il sapere puro è annullarsi della mediazione, dunque il sapere puro in cui si annulla l'inizio della coscienza è *immediato*. Inoltre, mentre la coscienza è determinata dal suo non essere l'oggetto, dunque gli è in riferimento, per la sua immediatezza il sapere puro *non* è in riferimento, dunque non è determinato, dunque è *semplice*.

<sup>3</sup> L'espressione «immediatezza semplice» contraddice il suo significato: «immediatezza» non è un'espressione semplice, ma mediata, è la negazione di un altro (della mediazione); la correzione di questo difetto conduce alla nozione di *essere puro*, come inizio ed elemento della logica.

<sup>4</sup> Questa era la *prima* strada per trovare la determinazione iniziale della logica, la strada *mediata* che inizia dal sapere puro, e dunque dalla Fenomenologia, di cui esso è il risultato.

<sup>5</sup> L'inizio della scienza è la scienza in potenza, nulla di determinato in atto; dunque è semplice e immediato; infatti qualunque determinazione è sempre *mediata* e insieme *immediata*. Ci sono così *due* modi di individuare l'inizio. Il *primo* è quello mediato – ma sembra inaccettabile che una mediazione produca un'immediatezza, che un relativo sia relativo a un assoluto. Già la critica di Jacobi alla conoscenza consisteva nel notare che essa, essendo mediazione, non può arrivare alla verità che è assoluta; in quanto conosco l'assoluto esso è relativo alla mia conoscenza, dunque non più assoluto. Così sembra impossibile che una mediazione possa sfociare in un inizio. La solu-

Soprattutto nei tempi più recenti, trovare un inizio in filosofia era considerato una difficoltà, ed erano molto discusse la ragione di questa difficoltà e la possibilità di risolverla. L'inizio della filosofia deve essere o un mediato o un immediato, ed è facile mostrare che non può essere né l'uno né l'altro; così l'uno e l'altro modo di iniziare incontrano la loro confutazione<sup>1\*</sup>.

Nella prima esposizione appena data dell'essere come inizio è presupposto il concetto di sapere. Così questo inizio non è assoluto, ma proviene dal moto precedente della coscienza. La scienza di questo moto da cui risulta il sapere dovrebbe allora avere l'inizio assoluto. Essa lo dà con la *coscienza immediata*, col sapere che qualcosa è. – Così anche qui l'essere fa ugualmente da inizio, ma come determinazione di una figura concreta, cioè della coscienza; solo il sapere puro, lo spirito che si è liberato dal suo fenomeno, dalla coscienza, ha per suo inizio l'essere libero, puro. – Invece quell'inizio, la coscienza immediata, contiene l'io come riferito a un assolutamente altro e, viceversa, contiene l'oggetto riferito all'io, quindi una mediazione<sup>2\*</sup>. – Certo, la coscienza contiene i due mediatori stessi, – che sono anche i mediati –, quindi non rimanda oltre di sé ed è chiusa dentro di sé. Ma in quanto la mediazione è reciproca, ogni mediatore è anche mediato, quindi non c'è una vera immediatezza<sup>3\*</sup>. – Viceversa, se questa ci fosse, poiché non è fondata, sarebbe però qualcosa di arbitrario e casuale.<sup>4\*</sup>

---

zione di questo problema si radica nel nucleo del metodo, cioè nella speculazione: il determinato è contraddittorio, dunque si annulla; ma l'annullamento di determinati è *annullamento determinato*; questo, come *annullamento*, è nulla, ma, come *determinato*, è essere, dunque essere che derivando dal nulla del determinato non gli è riferito e perciò è inizio assoluto di un concetto. In altri termini, la mediazione non è soltanto derivare da un determinato un altro determinato, c'è anche una mediazione che è annullarsi del determinato; questo annullamento annulla la stessa mediazione, ma la mediazione annullata è essa stessa il residuo che costituisce l'inizio assoluto. – Il risultato della «Fenomenologia» è il sapere puro, il sapere del sapere, in cui è sparita la differenza tra essere e pensare e con questa la mediazione; lo svanire della differenza dal sapere è il sapere puro privo di differenze; esso non è dunque più neanche sapere *di* qualcosa, è soltanto il semplice immediato, cioè l'*essere puro*. – Il *secondo modo* di individuare l'inizio della logica, quello *immediato*, implica l'arbitrio di *volere* la scienza pura nella sua assolutezza e riflette sul concetto di scienza assoluta: essa deve contenere in potenza ogni sapere; dunque il suo inizio non può essere in riferimento a nulla di esterno; ma neanche può contenere nulla di interno perché all'inizio la scienza non c'è ancora; la mancanza di riferimento implica che l'inizio sia la perfetta semplicità che è l'essere.

<sup>1</sup> La soluzione hegeliana a questo dilemma è, come si è visto, che l'inizio è soltanto come annullarsi della mediazione, come risultato positivo di una *doppia* negazione; esso è dunque *sia* immediato *che* mediato, e l'esclusività intellettuale, lo *o ... o ...*, dopo aver attraversato la dialettica che falsifica entrambe le alternative, è risolta dalla visione *speculativa* per cui gli esclusivi sono l'uno mediante l'altro.

<sup>2</sup> Se si volesse tener ferma *soltanto* la mediazione e disconoscere che il sapere puro deriva non dalla coscienza ma dalla *nullità* della coscienza, ciò da cui deriva il sapere puro all'inizio della scienza sarebbe, com'è ovvio, la coscienza; dunque l'inizio della scienza sarebbe soltanto relativo e l'inizio assoluto sarebbe quello della coscienza ossia quello della Fenomenologia, cioè la *coscienza sensibile*. Il risultato tuttavia non cambierebbe; infatti la coscienza sensibile è appunto il considerare dell'oggetto soltanto il semplice essere, così che questa determinatezza sarebbe ancora l'inizio assoluto. L'inizio della Fenomenologia contiene però una mediazione in più: il suo essere semplice è un oggetto *della* coscienza. Questo dimostra che la stessa Fenomenologia è fondata sulla scienza, e che l'inizio del tutto semplice della scienza, poiché proviene non dalla coscienza ma dalla nullità della coscienza, è il vero inizio.

<sup>3</sup> Mentre nella seconda edizione della logica riconoscerà come immediato il sapere della coscienza sensibile, ma resterà fermo all'esigenza che la scienza inizi col risultato della Fenomenologia, cioè non dall'errore (tale è per Hegel la coscienza) ma dalla fine dell'errore, in questa prima Hegel rifiuta di riconoscere alla coscienza sensibile l'immediatezza, perché essa, come coscienza, è mediata dall'oggetto cui si oppone. – Si potrebbe obiettare che la coscienza non sia soltanto un estremo della relazione di cui l'oggetto è l'altro estremo, che essa sia anche la relazione intera, perché è coscienza dell'oggetto ed è coscienza della propria relazione all'oggetto. Questa seconda accezione, per cui la coscienza è assoluta, la renderebbe protagonista di un inizio assoluto; essa, però, non cancella la sua opposizione per cui è mediata: questa è la contraddizione della coscienza, che la spinge attraverso le sue diverse figure. Con il dissolversi della contraddizione in un sapere che è essere, si dissolve la stessa mediazione iniziale, e questa mediazione che è dissolversi della mediazione è appunto l'essere effettivamente immediato della logica. – D'altra parte Hegel ha già affermato nella premessa che la Fenomenologia è fondata sui movimenti delle entità logiche; dunque l'inizio fenomenologico è fondato sull'inizio logico. Infine è il metodo in generale che, come si vedrà tra poco, col suo avanzare retrocede in realtà all'origine, così da descrivere un circolo.

<sup>4</sup> Un'immediatezza astratta dell'inizio, l'immediatezza senza l'annullamento della mediazione, senza la liberazione fenomenologica da ogni forma coscienziale, equivarrebbe ad afferrare ciò che si offre, dunque alla casualità e alla possibilità di iniziare dal mediato in dispregio della stessa determinatezza dell'inizio. Ciò ha creato a suo tempo l'imbarazzo che Hegel passa ad esporre.

Nei tempi più recenti la percezione che l'Assolutamente Vero debba essere un risultato, e che, viceversa, un risultato presupponga un Primo Vero, che però, poiché è Primo, considerato oggettivamente, non è necessario e, secondo il lato soggettivo, non è conosciuto, – ha generato il pensiero che la filosofia possa iniziare soltanto con un vero ipotetico e problematico, e quindi che il filosofare possa essere dapprima soltanto un cercare<sup>1\*</sup>.

Secondo questa concezione, in filosofia il progredire è piuttosto un regredire e fondare, attraverso cui soltanto risulterebbe che ciò con cui si era iniziato non è soltanto un assunto arbitrario, ma in effetti è in parte il vero, in parte il primo vero<sup>2\*</sup>.

Occorre concedere che è un'osservazione essenziale – che risulterà con più dettaglio all'interno della stessa logica – che l'avanzare è un *ritorno* al *fondamento* e all'*originario*, da cui dipende ciò con cui si era iniziato. – Così, per la sua via, la coscienza è ricondotta dall'immediatezza, con cui inizia, al sapere assoluto come sua verità. Quest'ultimo, il fondamento, è allora anche ciò da cui emerge il primo, che dapprima si presentava come immediato. – Così, alla fine dello sviluppo del sapere puro, anche lo spirito si estranierà liberamente e si abbandonerà nella figura di una coscienza *immediata*, come coscienza di un essere che le si oppone come un altro<sup>3\*</sup>. L'essenziale è propriamente non che un puro immediato sia l'inizio, ma che l'intero sia un circolo dentro sé stesso, in cui il primo diventa anche l'ultimo e l'ultimo diventa anche il primo<sup>4\*</sup>.

Quindi<sup>5\*</sup>, d'altro lato, è altrettanto necessario che ciò in cui il moto regredisce, come nel suo *fondamento*, sia considerato come *risultato*. Da questo riguardo, il primo è altrettanto il fondamento, e l'ultimo è un derivato. Infatti se si parte dal primo e tramite deduzioni esatte si perviene all'ultimo come fondamento, questo è in effetti risultato. Inoltre, il progresso da ciò che fa da inizio ne è soltanto una *determinazione ulteriore*, cosicché esso resta a fondamento di tutto il seguente e non ne svanisce nulla. L'avanzare non consiste nel fatto che si derivi un *altro* o che ci sia mutare in un veramente altro; – e, in quanto si presenta, altrettanto questo mutare si risopprime. Così l'inizio della filosofia, la base presente che si conserva in tutti gli sviluppi seguenti, è il concetto del tutto immanente alle sue determinazioni ulteriori.

Tramite questo progresso in cui si determina ulteriormente, l'inizio perde ciò che ha di unilaterale in questa determinatezza di essere un immediato, diventa un mediato e appunto così rende un cerchio la linea del moto progressivo della scienza. – Inoltre, ciò che fa da inizio, essendovi l'ancora inesplorato, il senza contenuto, non è ancora veramente conosciuto, perché così è all'inizio, cioè ancora prima della

---

<sup>1</sup> Se deve essere scienza, la verità deve essere dimostrata, e può esserlo solo a partire da principi; questi, però, poiché sono inizi, possono essere soltanto problematici, così che la scienza al suo inizio non è scienza. Hegel ha già risposto a questo problema: se si rifiuta la mediazione dialettica della Fenomenologia, l'inizio in quanto tale della scienza implica che la scienza sia *in potenza*, implica dunque una determinatezza indeterminata. È così lo stesso inizio che in ogni caso rende impossibile la sua casualità.

<sup>2</sup> Hegel si riferisce alle riflessioni dell'ultimo Reinhold: la verità deve essere necessaria, dunque deve risultare da un moto che parte da un primo; questo primo, essendo un immediato e non un risultato, non può essere necessario e, poiché la conoscenza è mediazione, non può neanche essere conosciuto. Dunque la filosofia non può che iniziare da un'ipotesi e il suo proseguimento soltanto può dimostrarne la verità e l'originarietà; dunque l'originario non è dato all'inizio ma è risultato della mediazione.

<sup>3</sup> Benché l'inizio non abbia nulla di ipotetico o problematico, è vero che la verità è un *circolo*; dunque la scienza è risultato in cui è fondato lo stesso suo inizio, e l'avanzare dall'inizio all'esito è in realtà un retrocedere all'origine. Così l'immediatezza della coscienza sensibile è fondata sull'immediatezza del sapere assoluto che ne è l'ultimo esito. L'esito del sapere puro, cioè della logica, è l'essere della natura che ripristina l'essere dell'inizio, ma come universale che contiene tutte le determinazioni originate dal suo sviluppo. – Qui però Hegel sembra intendere non l'esito della logica, ma l'esito dell'intera filosofia, che in effetti riporta alla coscienza immediata fenomenologica; la seconda edizione corregge l'oscurità sostituendo «sapere puro» con «spirito assoluto».

<sup>4</sup> L'inizio non è un assioma che resta immutato nel corpo del sistema né è un'occasione che viene dimenticata nel proseguire, è una determinazione manchevole che nel cercare il suo completamento dà vita allo sviluppo; l'esito ripresenta l'inizio nella completezza della sua mediazione. Dunque ciò che la determinazione iniziale era effettivamente è manifesto soltanto alla fine dello sviluppo; in questo senso profondamente aristotelico il metodo è circolare.

<sup>5</sup> Il «quindi» significa: se la scienza è circolare e la sua fine riconduce al suo inizio, allora l'inizio va anche considerato come fondamento dell'intero processo e la fine come risultato – com'è il caso normale.

scienza; soltanto questa, invero nella sua intera esplicazione, è la sua conoscenza completa, piena di contenuto e veramente fondata<sup>1\*</sup>.

Poiché però il risultato costituisce anche il fondamento assoluto, il progredire di questo conoscere non è provvisorio, né problematico e ipotetico, ma è determinato dalla natura dell'oggetto e del contenuto stesso. Quell'inizio non è arbitrario e assunto solo al momento, né è qualcosa che appare come arbitrario e postulato, del quale però in seguito si mostrerebbe che si aveva ragione a farne l'inizio; – come delle costruzioni geometriche risulta solo dopo, nelle dimostrazioni, che si è fatto bene a tracciare proprio queste linee, o perfino nelle stesse dimostrazioni risulta solo dopo che è stato opportuno iniziare con il confronto di queste linee o di questi angoli; di per sé, in questo stesso tracciare linee o confrontare, non lo si comprende.

Così il *fondamento* per cui nella scienza pura si inizia dall'essere puro, è stato sopra indicato immediatamente in lei stessa. Questo essere puro è l'unità in cui ritorna il sapere puro, ossia ne è anche il contenuto. Questo è il lato per cui questo *essere puro*, questo Assolutamente-Immediato, è altrettanto assolutamente mediato. Ma in modo altrettanto essenziale è il Puramente-Immediato; va preso soltanto come tale *appunto perché* è l'inizio; se non fosse questa indeterminatezza pura, se fosse ulteriormente determinato, sarebbe preso come mediato. È nella *natura dell'inizio stesso* che sia l'essere e null'altro. Quindi non c'è bisogno di altre preparazioni per entrare nella filosofia, né di altre riflessioni e punti di collegamento<sup>2\*</sup>.

Dal fatto di essere inizio della filosofia, l'inizio non può prendere nessuna *determinazione più particolare*, ossia nessun *contenuto positivo*. Infatti qui all'inizio, quando non c'è ancora il merito stesso, la filosofia è una parola vuota, una rappresentazione assunta, ingiustificata. Il sapere puro dà soltanto questa determinazione negativa, per cui l'inizio deve essere l'inizio *astratto* o *assoluto*. Se si prende l'essere puro come il *contenuto* del sapere puro, questo deve recedere dal suo contenuto, deve lasciarlo vivere per sé stesso e non continuare a determinarlo. – Ossia, poiché l'essere puro va considerato come l'unità in cui, nel suo vertice supremo di unificazione, il sapere ha coinciso con l'oggetto, il sapere è svanito in questa unità e non ne differisce e quindi non ha nessuna determinazione residuale per lei<sup>3\*</sup>.

Neanche è disponibile altrove qualcosa, un qualche altro contenuto, che si possa usare per farne un inizio più determinato. Non c'è che l'*essere puro come inizio*<sup>4\*</sup>. In questa determinazione: *come inizio*,

<sup>1</sup> Hegel contesta che l'inizio della filosofia sia una determinatezza soltanto soggettiva e casuale: se non altro è lo stesso inizio che detta la necessaria indeterminatezza della sua determinatezza; è d'accordo però con una conseguenza di questa opinione, cioè che l'avanzare della conoscenza filosofica, il suo derivare, sia una regressione verso una verità originaria che integra ciò che manca alla verità iniziale. Nella Fenomenologia la coscienza immediata, per la quale la verità è il semplice essere delle cose, riappare nel risultato come momento del sapere assoluto: quella è l'assunzione che l'essere semplice sia la verità, questo è il confluire di ogni forma di opposizione nell'identità immediata, che è essere semplice. – Se però è vero che l'avanzare dall'inizio alla fine è in realtà un regredire nel fondamento, la mediazione filosofica non è un segmento che dal casuale conduce al necessario, ma è un circolo; esso non porta da qualcosa ad altro ma integra l'inizio immediato con la mediazione contenuta nella fine.

<sup>2</sup> Questo capovero ripete le due argomentazioni già date all'inizio, che Hegel considera conclusive dell'intero problema. Nella mediazione filosofica non vi è spazio per l'ipotetico, come accade nelle deduzioni in generale. L'inizio non è un espediente per avviare il progresso, ma è o mediato dal sopprimersi della mediazione fenomenologica, e in questo senso è immediato e nel contempo mediato, oppure, preso come inizio immediato, è perciò anche necessariamente indeterminato; in entrambi i casi l'inizio è il semplice *essere*. Non solo l'inizio non è arbitrario, esso determina un progresso necessario. Mentre in geometria la costruzione è incomprensibile prima della dimostrazione, l'inizio della dimostrazione è incomprensibile prima del suo esito perché si tratta di mediazioni funzionali solo al conoscere, non all'essere, il progredire in filosofia è effetto del mutare necessario (a causa della loro contraddittorietà) delle stesse determinazioni iniziali, quindi è necessario già dall'inizio.

<sup>3</sup> All'*inizio* non può derivare alcuna determinazione dall'essere inizio *della filosofia*, perché per ora il termine «filosofia» è esso stesso indeterminato. L'essere indeterminato deriva dal sapere puro della «Fenomenologia»; poiché è lo svanire di ogni opposizione precedente, quindi di ogni determinazione esterna, ed è l'assenza di determinazioni interne che non sono ancora sviluppate, il sapere puro è l'indeterminato e regredisce in essere puro senza poterlo determinare dall'esterno.

<sup>4</sup> Da questa frase Hegel prende l'assunto per la successiva dimostrazione per assurdo della tesi che non c'è altro inizio possibile oltre l'essere puro.

l'immediatezza pura è qualcosa di *più concreto*, e con l'analisi si può sviluppare che cosa vi sia immediatamente contenuto, per vedere dove ciò conduca<sup>1\*</sup>.

In generale può essere del tutto tralasciata anche la determinazione dell'*essere* assunta finora come inizio; si esige solo che si dia un inizio puro; non c'è quindi altro che l'*inizio* stesso, e bisogna vedere che cosa sia<sup>2\*</sup>.

Non c'è ancora nulla, e qualcosa deve divenire. L'inizio è non il nulla puro, ma un nulla da cui qualcosa deve partire; vi è già contenuto anche l'essere; l'inizio contiene dunque entrambi, essere e nulla; è l'unità di essere e nulla; – ossia è non-essere che è insieme essere, ed essere che è insieme non-essere<sup>3\*</sup>.

Nell'inizio essere e nulla sono presenti come *differenziati*; infatti l'inizio rimanda a qualcos'altro; – l'inizio è un non-essere che è riferito all'essere come a un altro; l'iniziante non è ancora; non fa che dirigersi verso l'essere. Nel contempo l'inizio contiene l'essere, ma come tale che si allontana dal non-essere, che lo sopprime come un opposto a lui<sup>4\*</sup>.

Inoltre, però, ciò che inizia è già; ma, altrettanto, *non è ancora*. Essere e non-essere vi sono dunque in unificazione immediata; ossia l'inizio è la loro *unità indifferenziata*<sup>5\*</sup>.

L'analisi dell'inizio darebbe quindi il concetto dell'unità di essere e non-essere, – o, in forma più riflessa, il concetto dell'unità di essere-differenziato ed essere-indifferenziato, – ossia dell'identità di identità e non-identità. Questo concetto potrebbe essere considerato come la definizione prima e più pura dell'assoluto, – e in effetti sarebbe tale se in generale fossero importanti la forma delle definizioni e i nomi dell'assoluto. In questo senso, come quel concetto astratto sarebbe il primo, così tutte le ulteriori determinazioni e gli ulteriori sviluppi sarebbero soltanto definizioni più determinate e ricche dell'assoluto<sup>6\*</sup>.

Tuttavia questa analisi dell'inizio lo presuppone come *noto*; ha a fondamento il nostro rappresentarcelo. È questo un esempio di come procedono le altre scienze. Esse presuppongono come noto il loro oggetto, e postulano che nel proprio rappresentare ciascuno possa trovarvi all'incirca le stesse determinazioni che esse producono e indicano mediante analisi, confronto e ulteriore ragionare da questo e da quello. Ciò che fa da inizio assoluto deve essere certamente noto; ma se è un concreto, quindi un variamente determinato al suo interno, nel presupporre come qualcosa di noto questi suoi riferimenti, li indico come qualcosa di immediato, ciò che essi non sono. Vi si insinuano quindi la casualità e l'arbitrio dell'analisi e del diverso determinare. Una volta che il riferimento sia ammesso come qualcosa di immediatamente dato, ognuno ha il diritto di aggiungere o di togliere le determinazioni che *trova* nella sua immediata rappresentazione casuale<sup>7\*</sup>.

<sup>1</sup> Nella proposizione «non c'è che l'essere puro come inizio» l'inizio appare come significato dell'essere: se l'inizio della scienza è l'essere, ora sembra che l'essere sia l'inizio. Occorre dunque indagare che cosa sia l'inizio per accertare se l'inizio con l'essere non sia qualcosa di più di quello che vorrebbe apparire.

<sup>2</sup> Nella proposizione «l'essere puro è l'inizio» l'essere si risolve nell'inizio; questo spinge a considerare se sia opportuno che la nozione stessa di «inizio» faccia da inizio.

<sup>3</sup> L'inizio, come si vedrà poi, non è nulla di semplice, ma una delle due forme del concreto di essere e nulla, per l'esattezza è il nascere in cui, come si vedrà, si determina il divenire. Dalla sua analisi risulta come *prima* determinazione che esso è il nulla da cui parte l'essere: è il *nulla* in unità con l'essere.

<sup>4</sup> Come il divenire è l'identità *e insieme* la differenza di essere e nulla, l'inizio non è soltanto unità di essere e nulla; essere e nulla vi sono in riferimento come altri tra loro; dunque la *seconda* determinazione è che essi vi sono anche come differenti.

<sup>5</sup> La *terza* determinazione è la reciproca della prima: per quella l'inizio era il *nulla* in unità con l'essere, per questa è l'essere che non è ancora, l'*essere* in unità col nulla.

<sup>6</sup> L'inizio è unità di momenti differenti, ossia unisce la loro identità e la loro non-identità; è un'unità non semplice ma speculativa, concreta, dunque una definizione dell'assoluto. Poiché è la prima forma dell'assoluto, l'inizio avrebbe il vantaggio di permanere in tutti i suoi sviluppi, tuttavia il concreto speculativo può essere soltanto come risultato, non come inizio della scienza.

<sup>7</sup> L'inizio deve essere una determinatezza *immediatamente* nota, non è sufficiente che la si *presupponga* tale; ma soltanto il semplice è immediatamente noto e dunque può fare da inizio. La determinatezza dell'inizio si è invece mostrata concreta, anziché semplice, un riferimento di momenti altri tra loro che assume valore oggettivo soltanto se è risultato di mediazione; se però un concreto è presupposto come noto e usato come inizio, ognuno è co-

Se però l'oggetto, quale lo presuppone l'analisi, è un concreto, è un'unità sintetica, il riferimento che contiene è un riferimento *necessario* solo se non è trovato, ma è prodotto dal moto con cui i momenti ritornare in questa unità, – un moto che è il contrario di quello menzionato, il quale è un procedere analitico, esterno all'oggetto stesso e spettante al soggetto<sup>1\*</sup>.

Ne risulta meglio quanto già osservato: ciò con cui bisogna iniziare non può essere un concreto, non può essere tale da contenere un riferimento all'interno di sé stesso, perché all'interno di sé stesso il concreto presuppone un mediare e un venire da uno a un altro, un moto di cui il concreto divenuto semplice sarebbe il risultato. Ma l'inizio non deve essere un risultato. Ciò che inizia, l'inizio stesso, va preso quindi come un inanalizzabile nella sua vuota immediatezza semplice, dunque come essere, come l'affatto vuoto<sup>2\*</sup>.

Se contro la considerazione dell'inizio astratto si volesse dire con impazienza che non si debba iniziare con l'inizio, ma con l'oggetto, questo oggetto non è che quell'essere vuoto; infatti che cosa sia l'oggetto, è proprio ciò che risulterà soltanto nel decorso della scienza, ciò che non si può presupporre come noto prima di questa<sup>3\*</sup>.

Qualunque altra forma si prenda per avere un inizio diverso dall'essere vuoto, questo inizio diverso soffre dei difetti appena menzionati. Se si riflettesse che dal primo vero si debba derivare tutto il seguente, che il primo vero debba essere il fondamento dell'intero, sembrerebbe necessaria l'esigenza di iniziare con Dio, con l'assoluto, e di concepire tutto a partire da lui<sup>4\*</sup>. Se, anziché mettere a fondamento la rappresentazione, come si fa di solito, e premettere una corrispondente definizione dell'assoluto – che è ciò di cui si parlava prima –, si prendesse dall'autocoscienza immediata la determinazione più vicina di questo assoluto, se lo si determinasse come io, allora l'io sarebbe non solo un immediato, ma anche un noto in senso molto più eminente di ogni altra rappresentazione; infatti qualcosa di ulteriormente noto, benché appartenga all'io essendo soltanto una rappresentazione, è un contenuto ancora differente da lui; l'io è invece la certezza semplice di sé stesso<sup>5\*</sup>. Ma questa certezza è anche un concreto, o meglio l'io è il più concreto; è la coscienza di sé come mondo infinitamente molteplice. Affinché l'io sia inizio e fondamento della filosofia, si esige, anzi, l'esclusione del concreto, – l'atto assoluto che purifica l'io da sé stesso e lo fa entrare nella sua coscienza come io assoluto. Ma questo io puro non è allora l'io noto, l'io ordinario della nostra coscienza, a cui la scienza dovrebbe essere connessa immediatamente e per cia-

---

stretto a scegliere *a suo arbitrio*, secondo quello che vi riconosce come immediatamente noto, quale semplicità considerare come inizio effettivo; così l'inizio della scienza perderebbe la sua necessità.

<sup>1</sup> Se si inizia da una rappresentazione concreta, occorre determinarla, e in questo determinare l'arbitrio può essere escluso soltanto se il concreto è dimostrato, cioè soltanto se si mostra il movimento per cui le sue differenti determinazioni sono ritornate nella sua unità. Appunto questo movimento di ritorno nell'unità è la scienza; ma questa non c'è ancora perché segue, non precede, l'inizio; dunque la determinazione del concreto iniziale non può che essere pre-scientifica, soltanto un'analisi soggettiva ed arbitraria.

<sup>2</sup> La scienza deve iniziare dalla determinazione nota da subito, ma è tale soltanto la determinazione *semplice*, ossia l'essere puro. La rappresentazione concreta non può fare da inizio, perché essa è necessaria solo come *risultato* del movimento di ritorno in sé, e il risultato non può essere inizio; viceversa, l'enunciazione semplice del *concreto* è arbitraria, dunque inadatta a fare da inizio della scienza.

<sup>3</sup> Iniziare dal semplice *non* significa perdersi in preliminari *metodologici*, ma esporre la semplicità iniziale *propria* dell'oggetto stesso. Lo sviluppo successivo non è il passaggio all'oggetto, ma lo sviluppo delle tensioni interne che nel semplice sono soltanto in potenza; dunque questo sviluppo è non soltanto l'esposizione della natura dell'oggetto ma anche la sua soppressione.

<sup>4</sup> «Ogni verità deve essere derivata dall'inizio, dunque l'inizio deve essere la verità prima, cioè Dio.» Questo ragionamento ha il difetto di presupporre la validità del procedimento deduttivo, quello per cui si ha scienza in quanto la verità del principio si trasmette alle conseguenze. La deduzione non è però un metodo autonomo della scienza, perché non può garantire la verità dei principi; essi le restano ipotetici. Evitare un fondamento ipotetico della scienza implica l'abbandono dell'illusione del principio e accettare che la scienza parta soltanto da un inizio, dunque dalla verità immediatamente nota, *prima*, certo, ma soltanto nel senso dell'incompletezza, della sua astratta semplicità. In questo modo la derivazione non è più deduttiva, ma dialettico-speculativa, ossia non lascia intatto l'inizio ma ne mostra la natura concreta come essere della sua *falsità*. Porre Dio all'inizio sarebbe dunque come assegnargli la più scomoda delle posizioni.

<sup>5</sup> Questo è il principio scelto da Fichte e sembra essere più di un inizio perché congiunge l'esigenza di essere perfettamente noto con quella di essere forma assoluta anziché astratta.

scuno<sup>1\*</sup>. Quell'atto non dovrebbe essere propriamente altro che l'elevarsi al punto di vista del sapere puro su cui è svanita appunto la differenza di soggettivo e oggettivo. Ma essendo richiesto così *immediatamente*, questo elevarsi è un postulato soggettivo; per dimostrarsi come vera esigenza, il progredire dell'io concreto, della coscienza immediata, verso la scienza pura si sarebbe dovuto mostrare ed esporre in lui stesso tramite la necessità sua propria<sup>2\*</sup>. Senza questo moto oggettivo, il sapere puro, *l'intuizione intellettuale*, appare come un punto di vista arbitrario o addirittura come uno degli *stati* empirici della coscienza, rispetto al quale è decisivo se uno lo *trovi* e possa produrlo dentro di sé, un altro, invece, no<sup>3\*</sup>. Se però questo *io* puro deve essere il sapere puro essenziale, ma il sapere puro è posto nella coscienza individuale dall'atto assoluto dell'elevarsi e non è presente immediatamente dentro di lei, allora va perduto proprio il vantaggio che doveva derivare da questo inizio della filosofia, che esso, cioè, sia qualcosa di affatto noto, che ciascuno trova immediatamente in lui e a cui può allacciare l'ulteriore riflessione; nella sua essenzialità assoluta quell'io puro è invece qualcosa di ignoto alla coscienza ordinaria, qualcosa che questa non trova dentro di sé. Si insinua quindi l'errore per cui si dovrebbe parlare di qualcosa di noto, dell'io dell'autocoscienza empirica, ma in effetti si parla di qualcosa di lontano da questa coscienza. Determinare il sapere puro come io porta con sé il continuo ricordo dell'io soggettivo, di cui invece bisognerebbe dimenticare le angustie, e mantiene viva la falsa rappresentazione che le proposizioni e i rapporti risultanti dallo sviluppo ulteriore dell'io si presentino nella coscienza ordinaria come qualcosa di dato in lei, perché sarebbe lei ciò di cui si affermano e in cui si possono trovare. Invece della chiarezza immediata, questo scambio crea soltanto una confusione tanto più acuta e un completo disorientamento<sup>4\*</sup>.

Il sapere puro toglie all'io il suo significato angusto di avere in un oggetto il suo opposto insuperabile; per questo motivo sarebbe per lo meno *superfluo* conservare questo contegno ancora soggettivo e la determinazione come io dell'essenza pura. Ma non solo tale determinazione porta con sé quella ambiguità molesta, essa, considerata più da vicino, rimane anche un io soggettivo. Lo sviluppo effettivo della scienza a partire dall'io mostra che per l'io l'oggetto vi ha e vi conserva la determinazione perenne di un altro, che dunque l'io, da cui si parte, non è il sapere puro che ha vinto in verità l'opposizione della coscienza, ma è ancora nel fenomeno e non è l'elemento dell'essere-in-sé-e-per-sé<sup>5\*</sup>.

Ma anche se l'io fosse in effetti il sapere puro, anche se l'intuizione intellettuale fosse in effetti l'inizio, nella scienza importa non ciò che è presente *internamente*, ma *l'esserci dell'interno nel sapere*. All'inizio della scienza, però, l'esserci dell'intuizione intellettuale, oppure – se l'oggetto di questa si chiama l'eterno, il divino, l'assoluto – l'esserci dell'eterno o dell'assoluto, non è altro che una determinazione semplice, immediata, prima. Qualunque nome gli si dia<sup>6\*</sup> più ricco di quello che esprime il nudo essere, lo si può considerare soltanto per come entra nel sapere e nell'esprimere il sapere<sup>7\*</sup>. La stessa intuizio-

<sup>1</sup> Nella sua immediatezza l'io è un'infinita molteplicità, del tutto inopportuna al principio della scienza; occorre quindi liberarlo con un atto assoluto da questa molteplicità, ridurlo a io *puro*; ma con l'imposizione di questo atto assoluto va perduto il vantaggio del suo essere noto.

<sup>2</sup> L'atto assoluto che libera l'io dalla sua molteplicità e mostra alla coscienza il residuo dell'io puro, se non è un processo necessario qual è quello esposto dalla Fenomenologia della spirito, si riduce a una pretesa soggettiva che può esporre chi la fa valere a un rifiuto altrettanto soggettivo.

<sup>3</sup> Hegel fa notare il non-senso, di cui sono responsabili Fichte e in particolare Schelling, di far iniziare la scienza, cioè la conoscenza *universale*, dalla disposizione *particolare* degli individui a voler trovare in sé stessi l'io puro.

<sup>4</sup> L'io puro non è immediatamente noto; a causa dell'incertezza dell'atto assoluto necessario ad afferrarlo, iniziare da lui espone agli errori di intenderlo come io empirico e di voler intendere la scienza pura come un insieme di atti noti all'io empirico, così da creare la confusione propria delle esposizioni fichtiane.

<sup>5</sup> Se si vuole prendere come inizio la determinatezza *concreta* e tuttavia immediatamente *nota*, sembra plausibile – come ha fatto Fichte – scegliere l'io. Ma l'io noto è quello empirico, un mondo interiore infinitamente molteplice contrapposto al mondo esteriore; per farne l'inizio della filosofia e dunque la sorgente ultima dell'oggettività, Fichte chiede che l'io empirico si liberi della sua molteplicità e della sua opposizione all'oggetto, e si intuisca come autocoscienza pura. L'io puro che sorge dalla decurtazione dell'io empirico, il sapere assoluto che è soggetto e insieme oggetto, perde però il vantaggio di essere immediatamente noto; esso potrebbe dunque essere accettato soltanto se *risultasse* dal processo necessario in cui si spegne ogni forma di coscienza; in mancanza di questo processo è inevitabile che l'io puro appaia come risultato di una pretesa soggettiva, che conservi dunque il carattere di coscienza, e sia un soggetto-oggetto soggettivo cui è ancora contrapposto un oggetto estraneo. Così l'inizio dall'io non immette nella scienza, ma permane nella coscienza fenomenica. Invece il sapere puro, risultando dalla dissoluzione dell'io coscienziale, è un semplice non più contrapposto; quindi è inopportuno continuare a parlarne come di un *io*.

<sup>6</sup> Correggo «gegenüber» dell'originale con «gegeben».

<sup>7</sup> Se si inizia la scienza con un oggetto ricco e concreto (Dio, l'Eterno, l'Assoluto), questa concretezza resterà soltanto interiore, perché l'immediatezza propria dell'inizio della scienza vanifica le mediazioni di cui si nutre la

ne intellettuale è il rifiuto violento del mediare e della riflessione esterna, dimostrativa; ma ciò che esprime oltre l'immediatezza semplice è un concreto, contenente in sé determinazioni diverse. Esprimerlo ed esporlo è però un moto mediatore che inizia da *una* delle determinazioni e progredisce all'altra, anche se questa ritorna alla prima; – è un moto che nel contempo non può essere arbitrario o assertorio. Ciò da cui si inizia in questa esposizione non è dunque il concreto stesso, ma solo un Immediato semplice da cui parte il moto<sup>1\*</sup>.

Se dunque nell'esprimere l'assoluto o l'eterno o Dio, se nell'intuirli o pensarli è *insito di più* che nell'essere puro, ciò che vi è insito deve comunque presentarsi nel sapere; per quanto ciò che vi è insito voglia essere ricco, la determinazione che *dapprima* si presenta nel sapere è un semplice; infatti solo nel semplice non c'è nulla di più del puro inizio; ossia soltanto quella determinazione è l'immediato, infatti solo nell'immediato ancora non c'è un essere-progrediti da uno a un altro, quindi nulla più dell'inizio. Così ciò che deve essere espresso o contenuto oltre l'essere nelle forme più ricche di assoluto o di Dio, all'inizio è soltanto parola vuota e soltanto essere; questo semplice che non ha altro significato, questo vuoto è, quindi, l'inizio assoluto della filosofia<sup>2\*</sup>.

Questa stessa intuizione è così semplice che questo inizio, come osservato, non ha bisogno di nessuna preparazione né di ulteriore introduzione; e questo preambolo di ragionamenti sull'inizio poteva avere non l'intento di procurarlo, quanto quello di allontanare ogni preambolo<sup>3\*</sup>.



---

concretezza dell'oggetto e lo riduce alla semplicità; ciò che dunque può essere presente per la scienza al suo inizio, per la scienza immediata, è soltanto l'oggetto immediato, il puro essere.

<sup>1</sup> L'intuizione intellettuale intende rifiutare la mediazione; essa però vuole esporre un oggetto concreto, ossia un oggetto che contiene mediazione necessaria. Per esporlo deve iniziare da un suo momento semplice per proseguire verso l'altro, dunque in effetti anch'essa inizia dal semplice.

<sup>2</sup> La domanda sull'inizio della scienza contiene già la risposta: si può iniziare la scienza solo con la determinazione di cui si può avere *scienza* effettiva sin dall'inizio, dunque con quella assolutamente semplice, l'essere. Qualunque altra determinazione più ricca dovrebbe fare i conti con l'immediatezza della scienza iniziale. Questa immediatezza semplifica qualunque determinazione concreta si voglia porre come inizio fino a uguagliarla alla determinazione semplice, all'essere. Per convincersi che l'inizio della scienza è l'essere, è sufficiente dunque la consapevolezza del significato di «inizio».

<sup>3</sup> L'immediatezza dell'inizio impone che l'oggetto iniziale sia l'immediato, impone cioè che sia l'essere. Qualunque ragionamento sull'inizio disturba con le sue mediazioni l'immediatezza qui dominante, a meno che non serva soltanto ad allontanare le mediazioni.

## Divisione generale dell'essere

---

*Dapprima* l'essere è determinato rispetto ad altro;  
*in secondo luogo* è determinato all'interno di sé stesso;  
*in terzo luogo* ritorna dentro di sé dal determinare, getta via questo preambolo del dividere, e si stabilisce nell'indeterminatezza e immediatezza in cui può essere inizio.

Per la *prima* determinazione l'essere si separa dall'*essenza*, come già accennato.

Per la *seconda divisione* l'essere è la sfera entro la quale ricadono le determinazioni e l'intero moto della riflessione. L'essere vi si porrà nelle tre determinazioni seguenti:

- 1) come *determinatezza*, come tale; *qualità*;
- 2) come *determinatezza soppressa*; *grandezza*, *quantità*;
- 3) come *quantità* determinata *qualitativamente*; *misura*<sup>1\*</sup>.

Come si è ricordato nell'introduzione a proposito delle divisioni in generale, questa divisione è qui una guida provvisoria; le sue determinazioni devono sorgere soltanto dal moto dell'essere stesso e lì devono giustificarsi. Peraltro, sul suo deviare dall'elenco abituale delle categorie, – cioè quantità, qualità, relazione e modalità, qui non c'è niente da osservare, perché l'esposizione intera mostrerà ciò che in generale devia dall'ordine e dal significato consueto delle categorie.

Soltanto questo si può osservare più in dettaglio, che di solito la determinazione della *quantità* è presentata prima della *qualità*, – e questo – come per lo più – senza ragione ulteriore. Si è già mostrato che l'inizio si dà con l'essere come tale, e quindi con l'essere qualitativo. Dal confronto fra la qualità e la quantità è subito chiaro che quella è per natura la prima; infatti la quantità è soltanto la qualità divenuta negativa. La grandezza è la determinatezza che è non più una con l'essere, ma già ne è differente, è la qualità divenuta soppressa, indifferente. Essa implica l'alterabilità dell'essere senza che sia alterato l'oggetto stesso, l'essere di cui è la determinazione; invece la determinatezza qualitativa è una con il suo essere, non lo supera né sta al suo interno, ma è la sua limitatezza immediata. Come *immediata*, la qualità è quindi la prima determinatezza e con essa va dato l'inizio<sup>2\*</sup>.

La *misura* è una *relazione*, ma non la relazione in generale, bensì quella determinata tra qualità e quantità. Se si vuole, la si può anche considerare una modalità, in quanto questa non deve più costituire una determinazione del contenuto, ma deve riguardare solo il riferimento di questo al pensare, al soggettivo.

---

<sup>1</sup> Dopo aver stabilito che solo l'essere può fare da inizio della scienza, Hegel considera il complesso dei significati dell'essere, per distinguere le differenti *classificazioni* cui appartiene. In primo luogo, l'essere è immediatezza, cioè riferimento a sé stesso; esso è dunque l'altro dell'essenza, cioè della mediazione, del riferimento – non nel senso per cui nell'essere non ci siano riferimenti, ma in quello per cui i riferimenti assumono essi stessi la forma di immediatezza, mentre, viceversa, nell'essenza l'immediatezza è sempre come riferimento ad altro. – In secondo luogo, per la sua riflessione, cioè per il superare la sua semplicità immediata così da porre le sue determinatezze, l'essere è l'elemento in cui si sviluppano i suoi momenti: dapprima è *qualità*; la qualità negata è la *quantità*; la quantità negata è quantità determinata qualitativamente, qualità ritornata, *misura*. Infine l'essere significa l'immediatezza indeterminata e come tale è l'inizio della scienza.

<sup>2</sup> Hegel sostiene che è erroneo far precedere la qualità dalla quantità: mentre la qualità è determinatezza identica all'essere (se muta la determinatezza di qualcosa muta anche il suo essere), la quantità è qualità soppressa, determinazione che non determina: il più e il meno sono alterazioni che lasciano inalterato ciò che determinano. Poiché la determinazione immediata è prima rispetto alla determinazione negata, la qualità, che è la determinazione come essere, precede la quantità, che è determinazione negata. Hegel, poi, delimita il suo concetto di *misura* sia rispetto alla relazione in senso kantiano (questa indica ogni relazione, la misura indica la relazione fra quantità e qualità) sia rispetto alla *modalità* ugualmente in senso kantiano.

La misura contiene la dissoluzione del contenuto, il suo riferimento a un altro; costituisce il mutamento nell' *essenza*<sup>1\*</sup>.

La *terza divisione* rientra nella sezione della qualità<sup>2\*</sup>.

————— -oOo- —————

---

<sup>1</sup> Come la modalità kantiana non contiene le categorie dell'immediatezza dell'oggetto, ma quelle del suo riferirsi al soggetto, così la misura è l'immediatezza qualitativa dissolta dalla sua natura quantitativa, e costituisce perciò il passaggio dall'immediatezza dell'essere all'essere dissolto e solo momento in riferimento, ossia all'essenza.

<sup>2</sup> Il terzo significato dell'essere è quello dell'immediatezza indeterminata, per cui è un momento, per l'esattezza quello iniziale, della sezione *qualità*.

## Prima sezione

### Determinatezza

#### (Qualità)

---

L'essere è l'immediato indeterminato; è libero dalla prima determinatezza rispetto all'essenza e dalla seconda all'interno di sé. Questo essere privo di riflessione è l'essere qual è immediatamente in sé e per sé.

Poiché è indeterminato, è essere senza qualità; ma gli spetta il carattere dell'indeterminatezza solo in contrasto col determinato, col qualitativo. All'essere in generale si oppone quindi l'essere determinato come tale; ossia, la sua stessa indeterminatezza costituisce così la sua qualità. Si mostrerà dunque che il *primo* essere è in sé determinato, è dunque,

*in secondo luogo*, esserci, ossia che muta<sup>1\*</sup> nell'*esserci*; ma che questo, come essere finito, si sopprime e muta nel riferimento infinito a sé stesso dell'essere, muta,

*in terzo luogo*, nell'*essere-per-sé*<sup>2\*</sup>.

---

---

<sup>1</sup> Con «mutare in» traduciamo «übergehen in», rompendo con l'uso di tradurlo col poco italiano «passare in»; dalla parte di questa scelta ci sono non soltanto i dizionari, ma la maggiore corrispondenza al significato che Hegel dà al termine. Esso significa infatti uno svanire della determinatezza a causa del suo mostrarsi come negativa di sé (qui l'essere è definito come indeterminato, ossia è *determinato* appunto dall'indeterminatezza), ma non uno svanire nel nulla scettico, bensì nel suo altro (qui il mostrarsi dell'indeterminatezza come determinatezza non è lo svanire assoluto dell'essere, ma l'essere della determinatezza, ossia l'esserci). Ossia si tratta del rovesciarsi del dialettico nello speculativo proprio del micrometodo in generale, che qui però, per l'immediatezza propria di questo ambito, prende forma immediata. Lo «übergehen in» è dunque non un «passare», cioè uno spostarsi da un luogo a un altro in cui resta salvo l'essere di ciò che si sposta, ma un annullamento di essere che è nel contempo un *altro* essere, ossia appunto un *mutamento*.

<sup>2</sup> L'essere irreflesso, cioè privo di ogni relazione interna ed esterna, è indeterminato, senza qualità. La privazione di qualità è, però, essa stessa una qualità; l'essere è dunque la contraddizione di avere per qualità la mancanza di qualità. Se la mancanza di qualità è qualità, l'essere è *in sé* (*in sé* qui significa nel suo concetto, ma non nella sua esistenza: la contraddizione per cui un carattere è ma *non è evidente in un riferimento esterno, non appare, non è posto*) determinato, dunque è già *esserci*, unità di essere e nulla. L'esserci è essere negato, dunque finito e in riferimento ad altro; la sua negazione è la negazione del riferimento ad altro, l'essere-per-sé, l'individuo uguale a sé solo in quanto nell'altro ha soltanto sé stesso. Che lo sviluppo dell'essere si raccolga nell'essere-per-sé come sua origine e fondamento dimostra che l'essere astratto iniziale non è altro che il risultato del sopprimere l'altro, dell'astrarre dalla determinatezza: all'inizio si presentava soltanto il risultato dell'astrarre, ora, oltre al risultato, si mostra anche l'astrarre come attività dello stesso concetto considerato.

## Capitolo primo

### Essere

#### A.

*Essere, essere puro*, – senza qualunque determinazione ulteriore. Nella sua immediatezza indeterminata è uguale solo a sé stesso, ed è anche non disuguale da altro, non ha diversità né al suo interno né secondo l'esterno. Con una qualsiasi determinazione o contenuto che vi si differenziasse, o con cui lo si ponesse come differente da un altro, non sarebbe tenuto fermo nella sua purezza. È l'indeterminatezza pura e il puro vuoto. – Non vi è *nulla* da intuire, se qui si può parlare di intuire; ossia, l'essere è solo questo stesso intuire puro, vuoto. Neanche vi si può pensare qualcosa, ossia è anche questo pensare solo puro. L'essere, l'immediato indeterminato, è in effetti *nulla*, e né più né meno di nulla<sup>1\*</sup>.

---

<sup>1</sup> Pur nella sua brevità, il paragrafo, attraversa tutti i tre momenti del micrometodo: l'essere è *dapprima* definito, *poi* falsificato dalla dialettica interna alla sua definizione, *infine* questa dialettica ha un risultato positivo, è già una nuova categoria. – 1. «Essere» qui non significa l'esserci delle cose mutevoli, cioè il loro imporsi all'intuizione, ma è la verità nella sua forma più semplice, più povera: la verità è l'uguaglianza di pensiero e realtà (*adaequatio rei et intellectus*), l'essere è questa uguaglianza *astratta* da ogni differenza; per la sua *purezza* non si riferisce ad altro che a sé stesso; ciò sembrerebbe garantirgli l'immobilità eleatica. – 2. L'essere è tuttavia corroso da una sua dialettica; esso si falsifica a causa della disuguaglianza contenuta proprio nella sua *purezza*; infatti questa da un lato lo protegge dalla contaminazione con il *determinato* che con la sua differenza turberebbe il semplice riferimento a sé, ma d'altro lato è sinonimo di *vuotezza*. Essendo puro, l'essere è *indeterminato*, ossia *non-determinato*; il determinato non è però semplice nulla, ma *unità di essere e negazione*; a causa di questo *doppio* significato, che l'essere sia *indeterminato* implica non soltanto che sia privo di *negazione*, ma anche che non abbia l'*essere* proprio della *determinatezza*. In altri termini: la determinatezza è un *essere* limitato; il negarla all'essere non soltanto gli toglie la negazione del limite, ma gli sottrae anche l'*essere*, dunque lo falsifica. – 3. In virtù del principio della negazione determinata, la dialettica è però anche speculazione, ossia la falsità per cui l'essere svanisce è già una *nuova* categoria, è la verità della sua negazione, la verità del *nulla*. – Espresso in forma più generale, l'indeterminato è una *determinatezza* rispetto al determinato; come ogni *determinatezza* implica un'unità di differenti che sollecita la dialettica: proprio per la sua purezza l'essere è il suo negarsi, ma questo negarsi è in verità il nulla. Come si vede, il moto di regressione nel nulla non è aggiunto empiricamente alla quiete logica dell'essere – come volle credere Trendelenburg –, è invece la disuguaglianza propria dell'essere; il *secondo* significato della sua indeterminatezza si desta e mostra la non validità del *primo*; la contraddizione insita nella purezza dell'essere ne svela la nullità, questo svelarsi è però non solo svanire ma anche mutamento in nulla.

## B.

## Nulla.

*Nulla, il nulla puro*; è uguaglianza semplice a sé stesso, perfetta vuotezza, mancanza di determinazione e di contenuto; indifferenziazione dentro lui stesso. – In quanto qui si può menzionare l'intuire o il pensare, fa differenza se si intuisca o si pensi qualcosa oppure *nulla*. Intuire o pensare nulla ha dunque un significato; il nulla è nel nostro intuire o pensare; o meglio è l'intuire puro e il pensare puro stessi; ed è lo stesso intuire vuoto o pensare vuoto che l'essere puro è. – Dunque il nulla è la stessa determinazione, o meglio la stessa mancanza di determinazione, e quindi in generale lo stesso che *l'essere* puro è<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Mentre la dialetticità dell'essere parmenideo, pur avvertita da Platone ed Aristotele, ha dovuto attendere l'esposizione hegeliana, la dialetticità del nulla, come è proprio di ogni seconda fase del metodo, è posta immediatamente, e fu subito esposta al sorgere della filosofia dagli eleati. – Anche questo paragrafo attraversa tuttavia le tre fasi del micrometodo: 1. il nulla è *dapprima* una verità immediata: il nirvana buddistico è ispirato a questa sua immediatezza. 2. *Poi* emerge la sua dialettica: il nulla non è l'assurdo, ma in virtù della sua stessa indeterminatezza è determinato rispetto al determinato; ha significato perché il pensare (intuire) nulla è differente dal pensare (intuire) qualcosa di determinato; quindi il nulla è oggetto del pensiero, dell'intuizione; anzi, poiché nella logica non c'è più differenza tra soggetto e oggetto, è proprio il pensiero puro, l'intuire senza determinatezza. 3. *Infine* la dialettica si rovescia nella speculazione: poiché ha significato, il nulla è; il suo confutarsi è uno svanire che è nel contempo verità del non-essere del nulla, dunque verità dell'essere. – È verosimile che quando sostenne l'impensabilità del non-essere Parmenide intendesse questo suo immediato confutarsi in essere; egli però, oltre ad aver ignorato la dialetticità dell'essere, trascurò la verità del *moto* di confutazione del nulla e rilevò soltanto quella del suo *risultato*. – Come si vede, il moto del *micrometodo* (dogmatico, dialettico, speculativo) porta a un avanzamento dalla prima determinazione alla seconda; lo stesso moto porta a retrocedere dalla seconda alla prima, così che si forma la circolarità propria del *macrometodo*.

## C. Divenire

### Unità di essere e nulla

*L'essere puro e il nulla puro sono lo stesso*<sup>1\*</sup>. La verità non è l'essere né il nulla, ma che l'essere è mutato – non «*muta*» – in nulla e il nulla in essere<sup>2\*</sup>. Tuttavia la verità è ugualmente non la loro non-differenza, anzi, che sono assolutamente differenti, ma altrettanto immediatamente ciascuno svanisce nel suo contrario<sup>3\*</sup>. La loro verità è dunque questo moto dello svanire immediato dell'uno nell'altro: il *divenire*, un moto in cui entrambi sono differenti, ma di una differenza che si è altrettanto immediatamente dissolta<sup>4\*</sup>.

### Nota 1

Di solito si oppone il *nulla* al *qualcosa*; il *qualcosa* è, però, un ente determinato che si differenzia da un altro *qualcosa*; in tal modo anche il *nulla* opposto al *qualcosa* è dunque il *nulla* di un *qualcosa*, un *nulla* determinato. Qui invece il *nulla* va preso nella sua semplicità indeterminata; il *nulla* puramente in

---

<sup>1</sup> Il risultato del punto A. è che *l'essere è il nulla*, quello del punto B. è che *il nulla è l'essere*. Questi due risultati si riassumono nella proposizione per cui *l'essere e il nulla sono lo stesso*. Segue la sua analisi articolata, come al solito, nei *tre* momenti del micrometodo. *Innanzitutto* Hegel rileva il momento positivo della proposizione, ossia che l'essere e il nulla sono confutati, svaniti in una *identità*; il suo *secondo* momento è invece la loro differenza in questa loro identità, così la contraddizione all'inizio ancora latente si fa palese; il *terzo* momento esprime la realtà positiva della contraddizione palesata: l'inseparabilità dell'identità e della differenza di essere e nulla è il *divenire*.

<sup>2</sup> Il *primo* momento della proposizione precedente è l'identità di essere e nulla: l'essere non è identico a sé, ma è il nulla, il nulla non è identico a sé, ma è l'essere; dunque essere e nulla non sono *due* cose, sono *una* cosa sola – un'identità in cui svanisce la differenza tra i soggetti della proposizione. – L'inciso “non «*muta*»” avverte che se ci si attendesse soltanto a questo primo momento e si riflettesse soltanto sull'identità di essere e nulla trascurando la loro differenza, il *divenire*, il mutamento, sarebbe non presente, ma presupposto come già avvenuto. «L'essere è il nulla», «il nulla è l'essere» non equivalgono a «l'essere *muta* in nulla», «il nulla *muta* in essere»; le due prime proposizioni sono identità; poiché però sono anche identità tra *opposti*, esse sono non immediate, ma derivano da un *identificare*; il moto di questa identificazione è però avvenuto *prima* di queste proposizioni, ed esse ne sono soltanto il *risultato*; dunque in esse l'essere e il nulla non *mutano*, ma *sono già mutati* nel loro opposto.

<sup>3</sup> Il secondo momento della proposizione «*l'essere puro e il nulla puro sono lo stesso*» nasce dal porre l'accento sulla differenza tra i soggetti. «L'essere puro» e «il nulla puro» della proposizione sono due soggetti posti esplicitamente come *differenti*; dunque la copula «sono» non esprime soltanto identità, ma l'identità di una differenza come tale. Così nella proposizione iniziale non c'è l'inerzia della tautologia, ma il movimento della contraddizione: la differenza è *affermata* nei soggetti e nel contempo *negata* nel predicato della loro identità. Ciò che quindi si presenta non è l'identità *semplice* di essere e nulla, ma l'identità come *moto* del confutarsi della loro differenza: c'è una differenza, ma questa differenza è uno svanire nell'identità. La verità non è tanto la *falsità* di essere e nulla, ma il loro *falsificarsi* l'uno nell'altro; essere e nulla non sono apparenze soggettive, ma momenti di un moto.

<sup>4</sup> La difficoltà di questo passaggio è che esso, dopo aver focalizzato una contraddizione come tale, contrariamente alla prassi universale, non la lascia andare come se fosse un'inutile assurdità; la contraddizione è risultata dall'*analisi* di categorie universalmente ammesse e non può essere meno reale delle categorie da cui è derivata; la sua realtà è in effetti la categoria universalmente ammessa di *divenire*. Poiché è differenza tra essere e nulla e nel contempo è loro uguaglianza, il *divenire* è la contraddizione nella sua forma più immediata. – *Aristotele* ha enunciato l'impossibilità di ciò che si contraddice, intendendo con «l'impossibilità» l'assurdo, anziché il mutamento; eppure la contraddizione è riscontrabile in ogni *divenire* e in effetti lo stesso *Aristotele* non esita a infrangere il suo principio nella sua geniale definizione del movimento. Essendo infatti al di qua della privazione e della forma, già la *materia* infrange il principio del terzo escluso e di conseguenza il principio di non-contraddizione; l'estraneità alla forma ne fa tuttavia una potenza; dunque la materia è la contraddizione ma soltanto come potenza non attuata. La definizione del movimento come «atto della potenza in quanto tale», poiché l'atto è la forma e la potenza la materia, può solo significare che il movimento consiste nella materia in quanto accoglie non soltanto una delle forme opposte (con una sola forma sarebbe non il movimento, ma il prima o il dopo del movimento), ma *contemporaneamente* entrambe le forme *opposte*, ossia che è la contraddizione come esistenza.

sé e per sé. – Il *non-essere* contiene il riferimento all'essere; dunque non è il nulla puro, ma il nulla qual è già dentro il divenire<sup>1\*</sup>.

Parmenide enunciò per primo il pensiero semplice dell'*essere puro* come l'assoluto e come unica verità, e, nei suoi frammenti superstiti, con il puro entusiasmo del pensiero che per la prima volta si comprende nella sua astrazione assoluta: *solo l'essere è, e il nulla non è affatto*. – Contro questa astrazione semplice e unilaterale il profondo *Eraclito* esaltò il superiore concetto totale del divenire, e disse che *né l'essere né il nulla sono*, ossia che tutto *scorre*, cioè che tutto è *divenire*. – I detti popolari, in particolare quelli orientali, che tutto ciò che è ha nella sua nascita il germe della sua fine, che, viceversa, la morte è l'entrata in una nuova vita, esprimono in fondo la stessa unione di essere e nulla. Ma queste espressioni suppongono un sostrato su cui accade il mutamento; essere e nulla sono tenuti separati nel tempo, rappresentati come avvicinandosi in esso, non pensati invece nella loro astrazione, e quindi neanche in modo che in sé e per sé siano lo stesso<sup>2\*</sup>.

Ex nihilo nihil fit – è uno dei principi cui nella passata metafisica si attribuiva grande importanza. Ma o vi va vista soltanto la tautologia senza contenuto: nulla è nulla; oppure, se il *divenire* vi dovesse avere significato effettivo, allora, poiché dal *nulla* diviene soltanto *nulla*, in effetti lì non ci sarebbe un divenire, perché il nulla resta nulla. Il divenire implica che il nulla non resti nulla, ma muti nel suo altro, nell'essere. – Se rifiutò la proposizione che da nulla nasce nulla, la metafisica successiva, soprattutto cristiana, affermò perciò un mutamento dal nulla in essere; per quanto prendesse questa proposizione in modo sintetico, ossia solo rappresentativo, anche nell'unificazione più imperfetta c'è comunque un punto in cui essere e nulla si incontrano, e la loro differenziazione svanisce<sup>3\*</sup>.

Se il risultato che essere e nulla sono lo stesso colpisce o sembra paradossale, non c'è da badarvi più di tanto; ci sarebbe invece da meravigliarsi di quella meraviglia che si mostra così nuova alla filosofia, e dimentica che in questa scienza si presentano prospettive del tutto diverse da quelle della coscienza ordinaria e del cosiddetto intelletto comune. Non sarebbe difficile mostrare questa unità di essere e nulla in ogni esempio, in ogni realtà o pensiero. Ma questa illustrazione empirica sarebbe anche del tutto superflua. Poiché questa unità sta ormai alla base una volta per tutte e costituisce l'elemento di tutto il seguente, ne sono esempi, oltre lo stesso divenire, tutte le ulteriori determinazioni logiche: esserci, qualità, in generale tutti i concetti della filosofia<sup>4\*</sup>.

Di fronte a tale proposizione logica la coscienza ordinaria si caccia nella confusione perché vi insinua rappresentazioni di un qualcosa concreto, e dimentica che non di questo si parla, ma solo delle astrazioni pure di essere e nulla, e che queste soltanto vanno tenute ferme in sé e per sé<sup>5\*</sup>.

Essere e non-essere sono lo stesso; *dunque* è lo stesso che io sia o non sia, che questa casa sia o non sia, che nel mio patrimonio questi cento talleri siano o non siano. – Questa conclusione, ossia l'applicazione di quel principio, ne altera del tutto il senso. Il principio contiene le astrazioni pure di essere e nulla; l'applicazione ne fa invece un essere determinato e un nulla determinato. Eppure, come già detto, qui non si parla dell'essere determinato. Un essere determinato, un essere finito è tale che si riferi-

<sup>1</sup> Il nulla di un qualcosa è *altro* da lui; ma l'altro è lui stesso un qualcosa. «Nulla» è differente da «non-essere»; il primo termine indica un immediato, dunque un irrelato; il secondo è il nulla come riferimento negativo all'essere, ma il nulla ha un riferimento all'essere soltanto nel divenire.

<sup>2</sup> Hegel non ha presupposto il divenire come un sostrato che mette in comunicazione essere e nulla pensati dapprima come separati, ha mostrato il loro uguagliarsi nella loro contraddittorietà logica. In altri termini: il divenire è l'intuibilità della loro falsificazione.

<sup>3</sup> Il principio «ex nihilo nihil fit», la cui intenzione principale è corroborare il principio di identità mediante una sua applicazione ben riuscita, incorre in una contraddizione senza avvedersene: il «fit», il nascere, implica una differenza del termine «a quo» dal termine «ad quem»; qui però l'implicazione è subito contraddetta dall'identità dei termini; si tratta quindi di una contraddizione nel contenuto. Qualcosa di complementare si presenta nel principio di identità: la ripetizione del soggetto nel predicato contraddice la forma della proposizione, la quale esige diversità in funzione della conoscenza.

<sup>4</sup> L'unità di essere e nulla si esprime nella nozione di *determinatezza*; come l'essere della determinatezza è sempre anche limitato, dunque negato, così la negazione non è mai vuota, ma sempre in unità con l'essere, o come negazione prima, cioè come essere finito, o come negazione seconda, come essere infinito.

<sup>5</sup> In effetti Hegel ha subito sottolineato che l'essere deve essere inteso come essere puro «senza qualunque determinazione ulteriore», e così pure il nulla va inteso come nulla puro e semplice.

sce ad altro; è un contenuto che sta nel rapporto di necessità con altro contenuto, col mondo intero<sup>1</sup>. Riguardo alla connessione reciprocamente determinante dell'intero, la metafisica ha potuto fare l'affermazione – in fondo tautologica – che se si distruggesse assolutamente un granello di polvere, crollerebbe l'universo intero. Se però il contenuto determinato è privato della sua *connessione* ad altro ed è rappresentato come isolato, allora la sua necessità è soppressa, ed è indifferente che questa cosa isolata, quest'uomo isolato esistano o no. Oppure, se si riunisse questa intera connessione, svanirebbe anche l'esserci determinato, in riferimento ad altro; infatti per l'universo non ci sarebbe più un altro, e se fosse o non fosse non sarebbe una differenza<sup>2</sup>.\*

Se sia o non sia appare dunque come non indifferente a qualcosa, non in virtù dell'essere o del non-essere, ma in virtù della sua determinatezza, del suo contenuto che lo connette ad altro. Se è presupposta la sfera dell'*essere*, e vi si assume un contenuto determinato, un qualche esserci determinato, allora questo esserci, poiché è *determinato*, è in riferimento molteplice ad altro contenuto; non gli è indifferente che un certo altro contenuto, a cui è in riferimento, sia o non sia; infatti soltanto tramite questo riferimento è essenzialmente ciò che è. Lo stesso accade nel *rappresentare* (se intendiamo il non-essere nel senso più determinato del rappresentare rispetto alla realtà), nella cui connessione non sono indifferenti l'essere o l'assenza di un contenuto che, essendo determinato, sta in riferimento ad altro. – Infatti in generale la differenza reale inizia soltanto con la determinatezza: l'essere e il nulla indeterminati non l'hanno ancora dentro di loro, ma hanno soltanto la differenza opinata<sup>3</sup>.\*

Questa osservazione contiene ciò che costituisce un momento centrale nella critica kantiana della prova ontologica dell'esserci di Dio; per il resto questa critica andrà considerata più in dettaglio soltanto nell'ambito dell'opposizione tra concetto ed esistenza. – Com'è noto, in questa cosiddetta prova si presupponeva il concetto di un ente cui spettano tutte le realtà, perciò anche l'esistenza, che si assumeva ugualmente come una delle realtà. La critica kantiana si attenne soprattutto al fatto che l'*esistenza* non è una *proprietà*, ossia non è un *predicato reale*, cioè non è un concetto di qualcosa che possa aggiungersi al concetto di una cosa. – Con questo Kant vuole dire che l'essere non è una determinazione di contenuto. – Dunque, prosegue, il reale non contiene nulla più del possibile<sup>4</sup>\*; cento talleri reali non contengono nulla più di cento possibili; – quelli, cioè, non hanno un'altra determinazione di contenuto rispetto a questi<sup>5</sup>.\* Per questo contenuto considerato isolatamente è indifferente essere o non essere; non vi è una differenza di essere o non-essere; questa differenza non lo sfiora affatto; i cento talleri non diminuiscono se non sono, e non aumentano se sono. La differenza deve venire da altrove<sup>6</sup>.\* – «Invece», osserva

<sup>1</sup> Come si vedrà nella sezione dell'esserci, la determinatezza è un essere con un non-essere, che in questo suo non-essere è uguale al non-essere in generale, ossia che è riferito, uguale ad altro.

<sup>2</sup> L'essere determinato, limitato, nel suo essere sé stesso è anche l'altro; la sua soppressione non è dunque indifferente, ma è anche la soppressione dell'altro; dunque se nella mia borsa i cento talleri non sono, questo sopprime anche me come loro proprietario. Ma se l'astrazione isola il determinato così da rappresentarlo sconnesso e autosufficiente (ciò che esso in effetti non è), oppure se si considera la *totalità* dei determinati, dall'essere *determinato*, il cui essere o non-essere ha ripercussione sull'altro, si regredisce all'essere *puro* irrelato che, come si è visto, equivale al nulla; e in effetti che lo sconnesso da altro sia o non sia, non fa differenza: se non sono di nessuno, i cento talleri, che siano o non siano, non determinano nessuna variazione patrimoniale.

<sup>3</sup> Soltanto il determinato ha riferimento ad altro; dunque soltanto se sono determinati l'essere e il non-essere cessano di essere equivalenti e comportano una differenza reale. Anche nel rappresentare l'essere si differenzia effettivamente dal non-essere solo quando è essere e non-essere di un *determinato*, riferito dunque a un altro determinato. Se le isole beate del monaco Gaunilone sono rappresentate come del tutto irraggiungibili, non hanno riferimento a noi, e per noi è del tutto indifferente che siano o non siano, il loro essere equivale al loro nulla.

<sup>4</sup> Correggo il testo hegeliano sulla base del testo di Kant (Kritik der reinen Vernunft, B 627): «Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche.»

<sup>5</sup> Se l'essere fosse tra le proprietà di un oggetto e glielo si sottraesse, si altererebbe la stessa *definizione* dell'oggetto; ma allora, osserva Kant, tra la nostra rappresentazione *non essente*, soltanto possibile, dell'oggetto e l'oggetto *essente* che gli corrisponde ci sarebbe *alterità* e la rappresentazione dell'oggetto, anziché corrispondergli, rappresenterebbe un altro oggetto. In altri termini, l'essere, che l'oggetto ha in più rispetto alla rappresentazione che se ne ha, non può essere un predicato reale; altrimenti la rappresentazione avrebbe una definizione diversa da quella dell'oggetto, dunque non sarebbe la rappresentazione di quell'oggetto ma di altro. La mia rappresentazione non essente di un oggetto e l'oggetto essente devono dunque avere le stesse proprietà. Ne consegue che il semplice essere non è una proprietà, non è una *realtà* che faccia parte della determinazione dell'oggetto; poiché non cambia la natura di un oggetto, la sua attribuzione equivale alla sua non-attribuzione, ossia l'essere semplice equivale al nulla semplice.

<sup>6</sup> Ossia, l'isolamento del contenuto gli toglie il riferimento ad altro; ma l'essere di un contenuto del tutto irraggiungibile equivale al non-essere: affermare l'essere di cento talleri che nessuno potrà mai possedere è come af-

Kant, «nel mio stato patrimoniale, con cento talleri reali c'è di più che con il loro semplice concetto ossia con la loro possibilità. Infatti con la realtà l'oggetto non soltanto è contenuto analiticamente nel mio concetto, ma si aggiunge *sinteticamente* al mio concetto (che è una *determinazione del mio stato*), senza che, in virtù di questo loro essere fuori dal mio concetto, questi stessi cento talleri pensati siano minimamente aumentati.»<sup>1\*</sup>

Qui si presuppongono, per restare alle espressioni kantiane, due stati, l'uno, che Kant chiama «il concetto», con cui bisogna intendere la rappresentazione, e un altro, lo stato patrimoniale<sup>2\*</sup>. Per il primo stato come per l'altro cento talleri sono un'ulteriore determinazione di contenuto, ossia, come si esprime Kant, si aggiungono sinteticamente; e l'io, come *proprietario* di cento talleri, o come loro non-proprietario, oppure in quanto si *rappresenta* cento talleri o non se li rappresenta, è un contenuto diverso<sup>3\*</sup>. Da un lato fa differenza se io mi limito a rappresentare questi cento talleri oppure se li possiedo, se dunque si trovano nell'uno o nell'altro stato, perché ho già presupposto questi due stati come determinazioni diverse<sup>4\*</sup>. Dall'altro lato, preso in particolare ciascuno di questi stati, i cento talleri sono, all'interno dell'io, una particolare determinazione contenutistica che si riferisce ad altro, e il cui svanire non è un semplice non-essere, ma costituisce un *essere-altro*<sup>5\*</sup>. È un'illusione imputare soltanto all'essere e al non-essere la differenza se io *abbia* o *non abbia* i cento talleri. Questa illusione poggia sull'astrarre unilaterale che trascura l'*esserci determinato*, sempre presente in tali esempi, e tiene fermo solo l'essere e non-essere. Come osservato prima, soltanto l'*esserci* è la differenza reale di essere e nulla, è un *qualcosa* e un *altro*. – La rappresentazione ha in mente questa differenza reale di qualcosa e un altro, non quella di essere puro e puro nulla<sup>6\*</sup>.

Come si esprime Kant, tramite l'esistenza qualcosa perviene nel contesto dell'esperienza complessiva; ne riceviamo un oggetto di percezione in più, ma il nostro concetto dell'oggetto non ne viene aumentato. – Come si evince da quanto chiarito, questo significa in effetti che tramite l'esistenza il qualcosa, essenzialmente perché è esistenza determinata, sta o entra in connessione con *altro*, e tra l'altro anche con un percipiente<sup>7\*</sup>. – Il concetto di cento talleri, dice Kant, non è aumentato dal percepire. – Qui «concetto»

fermarne il nulla. – Essere e non-essere del contenuto sono *differenti* se consistono nel suo riferimento ad altro, nel suo essere *determinato*, per dirla con Kant: se si considera l'essere un predicato *sintetico*.

<sup>1</sup> Se qualcosa ha un riferimento, se i cento talleri sono di qualcuno, il loro essere è differente dal loro non-essere; dunque essere e non-essere sono differenti tra loro soltanto se si predicano di un contenuto in riferimento ad altro; ma come predicati di un essere differente non sono più puro essere e nulla, ma esserci ed altro. L'imbarazzo suscitato dall'equivalenza di essere e nulla deriva dunque dal trascurare la loro purezza. – Hegel prosegue con il commento puntuale di questa citazione dalla *Critica della ragione pura* B 627.

<sup>2</sup> Il testo è molto scorretto: «Es werden hier zweyerley Zustände ... vorausgesetzt, der reine ... und einen anderen, den Vermögenszustand.» Correggo così: «Es werden hier zweyerley Zustände ... vorausgesetzt, der eine ... und ein anderer, der Vermögenszustand.» Hegel fa notare che Kant, con una certa confusione, parla dell'essere sintetico in due sensi: quello dei cento talleri reali rispetto allo *stato* patrimoniale, quello dei cento talleri rappresentati rispetto allo *stato* della mia facoltà rappresentativa.

<sup>3</sup> Sia per l'io che rappresenta, che per lo stato patrimoniale fa differenza l'averlo o il non averlo il contenuto determinato dei cento talleri; questi vi hanno non un essere puro, ma un essere-per-altro, dunque un essere determinato; l'io come facoltà rappresentativa o come proprietario rileva dunque una differenza tra l'essere e il non-essere dei cento talleri.

<sup>4</sup> L'essere dei cento talleri è sintetico in *due* sensi: il primo è quello per cui il semplice rappresentarli è differente dal possederli: mentre la loro rappresentazione è un mio pensiero isolato dal riferimento al reale, dunque un essere puro equivalente al non-essere, l'averli in borsa è essere sintetico che è *altro* dal non-essere, un essere-ricchi di contro a un essere-non-ricchi. Nel secondo senso, quello a cui si riferisce la frase tra parentesi di Kant, la stessa rappresentazione è un essere-determinato rispetto alla mia facoltà rappresentativa, così che il suo essere non è meno sintetico di quello dei cento talleri reali rispetto al mio patrimonio.

<sup>5</sup> In verità sia i cento talleri possibili che quelli reali sono un contenuto determinato, che dunque ha un essere determinato che *non* è equivalente al non-essere; infatti l'io *con* questo contenuto rappresentativo è differente dall'io *senza* questo contenuto rappresentativo, proprio come il mio stato patrimoniale *con* questo attivo è differente dal mio stato patrimoniale *senza* questo attivo. Tuttavia la differenza non poggia sull'essere puro del contenuto rappresentativo o dell'attivo patrimoniale, ma sulla loro determinatezza, ossia sul loro essere in riferimento alla facoltà rappresentativa o al patrimonio; pensati fuori da questo riferimento, (ossia pensati come possibili in senso kantiano) cade l'essere determinato, resta l'essere puro equivalente al nulla.

<sup>6</sup> In ogni caso la differenza che Kant riscontra nell'essere sintetico è estranea all'essere puro e propria dell'essere determinato. Quando resta sorpreso dall'equivalenza tra essere *puro* e nulla *puro*, l'intelletto comune li ha in realtà superati e sta immaginando l'essere *determinato*.

<sup>7</sup> Ciò che normalmente si intende con «essere» è in realtà l'esserci, cioè la connessione del determinato con altro, fondata proprio sulla sua determinatezza; nell'esempio: l'essere proprietà di altro o l'esserne percepito. Dun-

significa i cento talleri rappresentati fuori dal contesto dell'esperienza e del percepire. In questo forma isolata sono, sì, una determinazione di contenuto, e anche molto empirica, ma isolata, senza connessione e determinatezza rispetto ad *altro*; la forma dell'identità a sé, della semplice determinatezza riferita solo a sé, li eleva al di sopra del riferimento ad altro e li lascia indifferenti all'essere percepiti o no<sup>1\*</sup>. Ma se sono veramente considerati come determinati e riferiti ad altro, ed è tolta loro la forma del riferimento semplice a sé, che non appartiene a tale contenuto determinato, allora non sono più indifferenti ad esserci e non-esserci, ma sono entrati nella sfera in cui vige la differenza tra essere e non-essere, non come tali, certo, ma come *qualcosa ed altro*<sup>2\*</sup>.

Il pensare, o meglio il rappresentare, che ha in mente soltanto un essere determinato, ossia l'esserci in cui rientra la diversità *reale* di essere e nulla, va rinviato all'inizio della scienza pura dato da Parmenide, che sembra essere stato il primo degli uomini ad aver purificato ed elevato il suo rappresentare, e quindi anche il rappresentare dei posteri, al pensiero puro dell'essere, e ad aver così creato l'elemento della scienza<sup>3\*</sup>.

Per tornare all'argomento principale, va però osservato che è imperfetto esprimere il risultato della considerazione dell'essere e del nulla nella proposizione: *essere e nulla sono uno e medesimo*. Si pone cioè l'accento soprattutto sull'essere *uno e medesimo*, e quindi il senso sembra essere la smentita della differenza, che però si presenta immediatamente nella stessa proposizione; infatti la proposizione esprime le due determinazioni, essere e nulla, e le contiene come differenti. – Nel contempo non si può opinare che se ne debba astrarre e tener ferma soltanto l'unità. Questo senso si denuncerebbe da solo come unilaterale, poiché ciò *da cui* si deve astrarre è ugualmente presente nella proposizione. – In quanto enuncia l'identità di queste determinazioni, ma in effetti le contiene anche come differenti, la proposizione «*essere e nulla sono lo stesso*» si contraddice dentro sé stessa e si dissolve. Qui è dunque posta una proposizione che, considerata più in particolare, ha il moto di svanire tramite sé stessa. Con ciò vi accade quanto deve costituire il contenuto suo proprio, cioè il divenire<sup>4\*</sup>.

che la natura di un oggetto non muta sia quando gli attribuiamo l'essere puro, perché questa attribuzione equivale alla non attribuzione, che quando gli attribuiamo l'esserci, perché l'esserci è il riferimento ad altro che si aggiunge *sinteticamente* alla natura.

<sup>1</sup> L'essere in senso rigoroso, che equivale al nulla, che quindi, come dice Kant, non aumenta né diminuisce i cento talleri, è ciò che resta al «concetto», cioè al contenuto astratto da ogni suo riferimento, dunque al Dio della prova ontologica. – In altri termini la prova ontologica vorrebbe mostrare l'esserci di Dio, in realtà può arrivare soltanto all'essere di Dio, a una determinazione così indeterminata che muta subito in *nulla*.

<sup>2</sup> Se vale la differenza tra essere e non-essere allora questi non sono intesi come essere puro e nulla puro, ma come essere determinato e nulla determinato, ossia come qualcosa ed altro; ma l'ambito dell'essere determinato non conviene più all'essere assoluto di Dio.

<sup>3</sup> La prova ontologica consiste nel presupporre il concetto di Dio come insieme di tutte le proprietà positive («realtà»), nell'osservare che l'essere è una proprietà positiva rispetto al nulla, nel concludere che esso spetta a Dio in virtù del suo stesso concetto. Se è una proprietà di una rappresentazione qualsiasi, di Dio o di cento talleri, poiché la rappresentazione deve essere congruente con il suo oggetto, l'essere deve inerire già alla rappresentazione sebbene questa sia soltanto possibile, ossia equivale al non essere – ed è questa equivalenza che per Hegel offre un esempio della dialettica di essere e nulla. L'essere differisce dal non-essere solo se esprime il riferimento o non riferimento della cosa ad altro, cioè il suo *esserci*; questo riferimento o non-riferimento alterano il contesto cui la cosa è riferita, alterano il mio sapere empirico o, nel caso dei talleri, il mio patrimonio. In quanto, però, esprimono il riferimento della rappresentazione alla facoltà rappresentativa o dei talleri al patrimonio, in quanto cioè sono non l'essere della cosa isolata ma l'essere riferito della cosa al suo contesto, essere e non-essere sono non più puri, ma un riferimento di essere e nulla, sono dunque *esserci e non-esserci*, il cui mutamento non è vuoto divenire, ma alterazione. La conseguenza di tutto ciò è che l'uso del verbo essere nel significato esistenziale non è rigoroso; l'offrirsi del determinato (cioè dell'unità di essere e nulla) all'esperienza deve essere indicato con l'«esserci»; l'«essere», già al suo sorgere nella filosofia parmenidea, esprime il conservarsi uguale a sé in virtù del pensiero che lascia cadere la differenza – ferma restando la dialettica cui va incontro a causa della sua indeterminatezza. – Spesso Hegel indica l'essere immediato con l'espressione «riferimento a sé»; infatti mentre l'essere determinato è riferimento ad altro, mutamento, l'essere indeterminato, poiché la stessa indeterminatezza è una determinatezza, è riferimento, ma poiché è una determinatezza che non è tale, è riferimento non ad altro, ma a sé, come l'essere parmenideo che si stringe all'essere: *ἔδν γὰρ ἔδντι πελάζει* (B 8, 25).

<sup>4</sup> La proposizione «essere e nulla sono uno e medesimo» è imperfetta: da un lato il suo predicato sembra ridurre a semplice apparenza la differenza tra i soggetti, dall'altro sembra invitare ad astrarre da loro; in effetti, però, essere e nulla vi sono espressi come differenti e d'altro lato la proposizione stessa non ne astrae, ma li contiene espressi. Occorre dunque afferrare questa proposizione nella sua piena contraddittorietà: accettare la differenza nel soggetto e *insieme* accettare la sua negazione nel predicato; soltanto se la differenza e la sua negazione sono tenute ferme nella loro contraddizione l'essere della copula si nega in quel mutamento che è il divenire. In altri termini:

La proposizione contiene quindi il risultato, *in sé* è il risultato stesso; ma questo non vi è *espresso* nella sua verità; è una riflessione esterna che ve lo riconosce<sup>1\*</sup>. – In generale la proposizione, nella forma di un giudizio, non è immediatamente adatta a esprimere verità speculative. Il giudizio è un riferimento *identico* fra soggetto e predicato; se il soggetto ha ancora altre determinazioni oltre quella del predicato e quindi è qualcos'altro oltre questo, esse sopravvengono soltanto aggiuntivamente e non sopprimono il riferimento identico di questo predicato al suo soggetto, che ne resta fondamento e veicolo. Se però il contenuto è speculativo, allora anche il non-identico di soggetto e predicato è momento essenziale, e il mutamento, ossia lo svanire, del primo nell'altro è il loro riferimento. La luce paradossale e bizzarra nella quale agli inesperti del pensiero speculativo appare molta della filosofia più recente, è variamente imputabile alla forma del semplice giudizio quando la si usa per esprimere risultati speculativi<sup>2\*</sup>.

Il risultato vero che qui si è avuto, è il *divenire*, che non è soltanto l'unità parziale, astratta, di essere e nulla. Anzi consiste in questo moto: che l'essere puro è immediato e semplice<sup>3\*</sup>, che perciò è altrettanto il nulla puro<sup>4\*</sup>, che la loro differenza è, ma altrettanto si sopprime e non è. Dunque il risultato afferma anche la differenza tra l'essere e il nulla, ma come una differenza soltanto *opinata*<sup>5\*</sup>. – Si presume che l'essere sia, anzi, l'assolutamente altro dal nulla, e che nulla sia più chiaro della loro differenza assoluta, e nulla sembra più facile che il poterla indicare. È però altrettanto facile convincersi che questo è impossibile. Infatti se essere e nulla avessero una qualche determinatezza con cui si differenziassero, sarebbero, come già osservato, essere determinato e nulla determinato, non l'essere puro e il nulla puro, quali sono ancora qui. La loro differenza è quindi del tutto vuota, ciascuno dei due è, allo stesso modo, l'indeterminato; essa non sussiste quindi in loro stessi, ma soltanto in un terzo, nell'*opinare*<sup>6\*</sup>. Ma l'*opinare* è una forma del soggettivo che non appartiene a questo contesto dell'esposizione. Il terzo in cui essere e nulla hanno la loro sussistenza deve però presentarsi anche qui; e si è presentato: è il *divenire*. Essi vi sono come differenti; il *divenire* è solo in quanto essere e nulla sono diversi. Questo terzo è un altro da loro; – sussistono solo dentro un altro, questo significa pure: non sussistono per sé. Il *divenire* è il sussistere tanto dell'essere quanto del non-essere; ossia, il loro sussistere è soltanto il loro essere dentro *uno*; proprio questo loro sussistere è ciò che anche sopprime la loro differenza<sup>7\*</sup>.

Ci si rappresenta l'essere anche con l'immagine della luce pura, come chiarezza del vedere non offuscato, il nulla come la notte pura, e si lega la loro differenza a questa ben nota diversità sensibile. In effetti però, se ci si rappresenta meglio questo vedere, si comprende subito che nella chiarezza assoluta si vede né più né meno che nell'oscurità assoluta, che il primo vedere, proprio come l'altro, è vedere puro, vedere nulla. Luce pura e oscurità pura sono due vuoti che sono lo stesso. Solo nella luce determinata – e la luce è determinata dall'oscurità –, dunque nella luce offuscata, allo stesso modo, soltanto nell'oscurità determinata – e l'oscurità è determinata dalla luce –, nell'oscurità rischiarata, si può distinguere qualcosa; infatti soltanto la luce offuscata e l'oscurità rischiarata hanno la differenza in loro stessi e sono perciò essere determinato, esserci.

---

«l'essere non è il nulla» significa che l'essere è sé stesso, «l'essere è il nulla» sembra significare che *soltanto* il nulla sia; invece «l'essere non è *ed* è il nulla» pone la verità di essere e nulla e insieme lo smentirsi di questa verità, dunque pone come verità il mutamento. È vero che l'ultima proposizione in effetti non è una sola proposizione, quindi separa ciò che va pensato unito – tutto ciò significa che una proposizione è insufficiente alla verità speculativa, che essa può manifestarsi soltanto nel vanificarsi delle proposizione nel loro nesso semplice.

<sup>1</sup> L'apparente semplicità della proposizione oscura i suoi elementi; soltanto la riflessione esterna può mostrarne la verità articolando la differenza tra i momenti.

<sup>2</sup> Nel loro isolamento, la proposizione e il giudizio sono inadeguati ad esprimere la verità, perché il predicato oscura il non-essere nel mostrare l'essere e viceversa; così, però, svanisce dalla proposizione il *divenire* del soggetto e questo sembra conservarsi come se fosse indifferente ai suoi predicati. Il difetto della proposizione può essere corretto solo se altre proposizioni esplicitano lo speculativo che quella proposizione mostra senza poter dire.

<sup>3</sup> Dunque è differente dal nulla.

<sup>4</sup> Dunque non è differente dal nulla.

<sup>5</sup> Ossia come una differenza il cui essere consiste nel negarsi.

<sup>6</sup> In loro stessi essere e nulla sono un mutare; il loro conservarsi come differenti, l'essere della loro differenza, è soltanto opinione.

<sup>7</sup> Il *divenire* non è soltanto l'unità di essere e nulla, è l'unità della loro unità e della loro differenza; essere e nulla non vi sono soltanto uno, non vi sono dunque soltanto annullati come accade nell'*esserci*; vi sono come indipendenti che si annullano, come moto dell'abolire la loro differenza. Così essere e nulla, resi complessi dalla loro stessa semplicità, sono momenti di un'unità che è soltanto come l'atto dello svanire della loro differenza.

## Nota 2

Parmenide tenne fermo l'essere, e del nulla disse che non è affatto; soltanto l'essere è. Ciò che ha condotto questo essere puro al divenire è stata la riflessione che esso è uguale a nulla. L'essere stesso è l'indeterminato; non ha dunque riferimento ad altro; sembra quindi che *da questo inizio* non si possa *procedere*, cioè da questo stesso inizio, senza che dall'esterno sia connesso qualcosa di estraneo. La riflessione che l'essere è uguale al nulla appare dunque come un secondo inizio assoluto. D'altra parte l'essere non sarebbe l'inizio assoluto se avesse una determinatezza, perché allora dipenderebbe da un altro e in verità non sarebbe inizio. Se però è indeterminato e perciò vero inizio, non ha neanche nulla con cui si spinga verso un altro; così è insieme la *fine*<sup>1\*</sup>.

È vero che quella riflessione per cui l'essere non è uguale a sé stesso, anzi è assolutamente disuguale da sé, è, considerata in quest'ultimo lato, un secondo, un nuovo inizio, ma nel contempo è un *altro* inizio, con cui il *primo* è *soppresso*. Come già ricordato sopra, questo è il vero significato del procedere in generale. Nella filosofia il progresso da ciò che è l'inizio è insieme il *ritorno* alla sua sorgente, al suo vero inizio. Così nel superare l'inizio comincia nel contempo un nuovo inizio, e perciò il primo si mostra come il non vero. Dunque questo lato, per cui la riflessione che eguaglia l'essere al nulla è un nuovo inizio, viene concesso, ed è, com'è chiaro, esso stesso necessario<sup>2\*</sup>. Ma viceversa, questo nuovo inizio, proprio come il primo, non è un inizio assoluto; infatti si riferisce al primo. Per questa ragione nello stesso primo deve però essere insito il fatto che un altro gli si riferisca; dunque il primo deve essere un determinato. – Il primo è, però, l'immediato, l'ancora assolutamente indeterminato. Ma proprio questa *indeterminatezza* è ciò che costituisce la sua determinatezza, perché l'*indeterminatezza* è opposta alla determinatezza, perciò, come opposta, è essa stessa il determinato, ossia negativo, invero la negatività pura. Questa indeterminatezza o negatività che l'essere ha in lui stesso è ciò che la riflessione enuncia uguagliandolo al nulla. – Oppure ci si può esprimere così: poiché è il senza-determinazione, l'essere non è la determinazione che esso è, dunque non è essere, ma nulla<sup>3\*</sup>.

*In sé*, cioè nella riflessione essenziale, il mutamento non è dunque immediato; esso, però, è ancora nascosto. Qui è presente soltanto la sua immediatezza; poiché l'essere è posto solo come immediato, il nulla prorompe immediatamente in lui<sup>4\*</sup>. – Una mediazione più determinata è quella da cui la scienza

<sup>1</sup> Parmenide non procedette oltre l'essere perché la sua indeterminatezza sembrava non offrire l'altro con cui la scienza potesse proseguire. L'indeterminatezza dell'essere è per un lato necessaria affinché esso sia l'inizio; per un altro, verso proprio questa indeterminatezza sembra impedire all'essere di andare oltre di sé stesso e quindi di essere un vero inizio. Se però l'indeterminatezza implicasse l'insuperabilità parmenidea dell'essere, il vero inizio sarebbe l'uguaglianza dell'essere al nulla, perché solo questa uguaglianza permetterebbe il progresso al divenire. Si porrebbe allora il problema di quale sia il riferimento di questo secondo inizio al primo, all'essere indeterminato; infatti ne *deve* dipendere perché l'uguaglianza dell'essere al nulla presuppone l'essere, ma *non* ne *può* dipendere perché l'essere del tutto indeterminato non *sembra* offrire agganci a nulla di altro. – La soluzione del dilemma è già data: la determinatezza dell'essere è l'indeterminatezza; è questa a mostrarlo come altro e a porre il nuovo inizio in questo suo essere-altro.

<sup>2</sup> La riflessione che l'essere non è uguale a sé stesso è in effetti un nuovo inizio; dapprima l'essere si è presentato come la verità, poi la verità è la negazione della prima verità; la nuova verità, cioè il falso del primo inizio, è il nuovo inizio. Questo progresso non consiste in una derivazione *analitica* di una conseguenza da un principio che resta fermo, è invece un progresso dialettico-speculativo, è *la considerazione positiva della falsità della prima verità*.

<sup>3</sup> Il legame tra il secondo inizio e il primo è la contraddizione del primo, il fatto che l'indeterminatezza dell'essere è essa stessa una determinazione, cioè quella di essere vuoto di determinazione, cioè nulla, oppure il fatto che l'indeterminatezza è il respingere la determinatezza dell'essere, che così si trova capovolto nel nulla. – In altri termini: scoperto l'elemento della verità, l'essere, Parmenide non è progredito più in là perché nell'essere non c'era nulla con cui progredire. Il progresso dall'essere comporta, in effetti, un'antinomia: se deve fare da inizio, l'essere non può avere determinatezza; ma se non ha determinatezza, *nulla* c'è, con cui progredire in altro; quindi, essendo già la *fine*, l'essere non è neppure l'inizio e, per proseguire, la logica ha bisogno di un secondo inizio estraneo al primo. Così si profila lo stesso pericolo che ha costretto Fichte a ricorrere a un nuovo principio per proseguire al di là del primo: la rottura dell'immanenza logica. Come risolve Hegel questo problema? Da una parte riconosce la necessità del secondo inizio – non potrebbe essere diversamente, essendo l'essere il puro immediato, superarlo significa falsificarlo; dall'altra mostrando che questo secondo inizio, la falsificazione, non è estraneo al primo perché l'indeterminatezza, da cui si ricava il nulla, è già contenuta nell'essere come *suo* carattere falsificante (la soluzione era restata preclusa a Fichte che non avrebbe mai riconosciuto la condizionatezza del suo io assoluto).

<sup>4</sup> Dal punto di vista della scienza (della *riflessione essenziale*), che però deve ancora svilupparsi (*in sé*), il mutamento dell'essere nel nulla non è un inizio estraneo al primo inizio, ma è fondato sulla (mediato dalla) indeterminatezza dell'essere; la mediazione appare però soltanto da questo punto di vista superiore. Dal punto di vista attu-

stessa e il suo inizio, l'essere puro, prendono l'esserci. Il sapere ha raggiunto l'elemento del pensare puro sopprimendo dentro di sé ogni molteplicità della coscienza variamente determinata. L'intera sfera del sapere contiene dunque l'*astrazione e la negatività* assolute come suo momento essenziale; l'essere, il suo inizio, è questa stessa astrazione assoluta, ossia è essenzialmente solo come nulla assoluto<sup>1\*</sup>.

Questo ricordo si trova però dietro la scienza, che esporrà all'interno di lei stessa, cioè a partire dall'essenza, quell'immediatezza unilaterale dell'essere come un'immediatezza mediata<sup>2\*</sup>.

In quanto però si disprezzino quel prorompere del nulla e la considerazione dell'essere, di che cosa sia *in sé*, non c'è nulla se non l'*essere puro*. Ci si ferma a lui come a ciò che è inizio e insieme fine, e nella sua immediatezza immediata si rifiuta alla riflessione che lo conduce oltre di lui, cioè la riflessione che l'essere è l'indeterminato, il vuoto. In questa immediatezza pura non sembra che possa irrompere qualcosa<sup>3\*</sup>.

Poiché questa affermazione dell'essere irriflesso si attiene al soltanto immediato, a come l'essere è posto, a come è presente, bisogna attenervi e vedere come sia presente questo essere. Poiché l'essere è il nulla, ciò deve esporsi nella sua immediatezza.

Se assumiamo l'affermazione dell'essere puro

α) nella forma più ampia in cui è emersa dall'opinare, come la proposizione: *l'essere è l'assoluto*, allora dell'essere si asserisce qualcosa che ne è differente. Il differente da lui è un altro da lui; l'altro contiene però il nulla di ciò di cui è altro. Ciò che quindi è presente in questa proposizione non è l'essere puro, ma l'essere in riferimento al suo nulla. – L'assoluto viene differenziato dall'essere; poiché però si dice che l'essere è l'assoluto, si dice anche che non sono differenti. Non c'è dunque l'essere puro, ma il moto che è il divenire<sup>4\*</sup>.

β) Se poi l'essere puro significa proprio lo stesso che l'assoluto, oppure se significa soltanto un suo lato, una sua parte, e ci si attiene solo a questo, allora si trascura la loro differenza che prima offuscava la purezza dell'essere, e svanisce la diversità, come se fosse dovuta solo alla parola o come collegamento con una parte inutile<sup>5\*</sup>.

Ora la proposizione è: *l'essere è l'essere*. – Di questa identità, di cui parleremo sotto, è immediatamente chiaro che, come ogni tautologia, dice *nulla*. Ciò che è dunque presente è un dire che è un non-dire; così è qui presente lo stesso moto, il divenire, solo che, invece dell'essere, lo percorre un dire.

γ) Trascurato il predicato tautologico, resta la proposizione: *l'essere è*. Qui sono di nuovo differenziati *l'essere* stesso e il suo *essere*; con l'è si deve dire qualcosa di ulteriore e quindi di altro dall'essere.

ale che è quello dell'immediatezza dell'essere e di tutto l'ambito dell'*inizio*, il mutamento non può che essere nascosto; dunque dall'attuale punto di vista il nulla erompe dall'essere senza motivo e senza avvertenza come nuovo inizio, nuova verità. In questo modo la mediazione dall'essere al nulla e viceversa assume un aspetto intuitivo.

<sup>1</sup> A differenza del mutamento dell'essere in nulla, che appare immediato (un *prorompere*) a causa dell'immediatezza dell'essere, il mutamento dal sapere puro nell'essere mostrava una mediazione determinata (un *perché*); infatti il sapere puro è il risultato della negazione di tutte le figure della coscienza, dunque è posto come negatività assoluta in forma immediata; *poiché* è negativo e *poiché* è immediato, allora il sapere puro è l'essere puro; e poiché risulta dalla negazione del determinato, l'essere puro è essenzialmente nulla.

<sup>2</sup> La negatività dell'essere puro è soltanto *in sé*, evidente soltanto dal punto di vista della scienza sviluppata. La scienza stessa, nel suo sviluppo, deve dunque mostrare l'*in sé* dell'essere, la sua immediatezza deve essere posta come mediata dalla negatività, cioè dall'astrazione dal determinato. In effetti l'immediatezza dell'essere puro sarà infine determinata essa stessa come mediata; questo definirà il suo passaggio all'essenza.

<sup>3</sup> Poiché la riflessione che uguaglia l'essere al nulla è fondata soltanto su un *in sé*, cioè sulla natura indeterminata dell'essere che non è immediatamente presente, dunque la si può rifiutare come ha già fatto Parmenide, occorre mostrare che, anche senza quella riflessione, *nell'immediatezza stessa* dell'essere si produce comunque il passaggio al divenire.

<sup>4</sup> Qualunque predicato è differente dal soggetto (a parte la tautologia che viene discussa sotto); il soggetto «essere» non è il suo predicato, qui «assoluto»; dunque se è ciò che esso non è, gli spetta la determinazione, la negazione; se poi il giudizio è positivo, allora gli spetta anche l'affermazione; ma l'unità di affermazione e negazione è appunto il divenire. Dunque qualunque giudizio fa dell'essere un divenire.

<sup>5</sup> Nel giudizio sono presenti sia l'identità che la differenza tra soggetto e predicato; prima si era sottolineata la differenza, così che era ricomparso il divenire, ora si sottolinea l'identità facendo dell'assoluto un sinonimo dell'essere; così il giudizio regredisce nella tautologia.

Se però con l'è non è posto un essere-altro e quindi un nulla dell'essere puro<sup>1\*</sup>, questo è si può trascurare come ugualmente inutile e si può soltanto dire: essere puro.

δ) *Essere puro* o meglio soltanto *essere*; privo di proposizione, senza affermazione o predicato. In altri termini: l'affermazione è ritornata nell'opinare. *Essere* è ancora soltanto un'esclamazione che ha il suo significato solo nel soggetto. Quanto più profonda e ricca è questa intuizione interna se deve abbracciare dentro di sé il Santo, l'Eterno, Dio ecc., tanto più questo interno contrasta con il suo esserci, con l'essere vuoto pronunciato, che rispetto a quel contenuto è nulla; l'essere puro ha la differenza da sé stesso nel suo significato e nel suo esserci<sup>2\*</sup>.

Considerato dall'altro lato, questo essere senza riferimento a significato<sup>3\*</sup>, quale immediatamente è e quale si deve immediatamente prendere, appartiene a un soggetto; è una voce pronunciata, ha un esserci empirico in generale, e così appartiene al terreno del barriera e del negativo. – Se recalcitra contro l'unità di essere e nulla, e insieme si appella a ciò che è immediatamente presente, proprio in questa stessa esperienza il sano intelletto non troverà null'altro che essere determinato, essere con una barriera o negazione, – troverà quell'unità che rifiuta. Così l'affermazione dell'essere immediato si riduce a un'esistenza empirica, di cui essa non può rifiutare il *mostrare*, perché questo è l'immediatezza senza-riflessione a cui vuole attenersi<sup>4\*</sup>.

Lo stesso accade con il *nulla*, solo in modo opposto; preso nella sua immediatezza, si mostra come *essente*; infatti per sua natura è lo stesso dell'essere. Il nulla viene pensato, rappresentato; se ne parla; dunque è. Questo essere è però differente da lui; quindi si dice che, sebbene il nulla sia nel pensare o rappresentare, non per questo il *nulla* è, solo il pensare o rappresentare sono questo essere. In questo differenziare non si può però negare che il nulla sta in riferimento a un essere; ma nel riferimento, sebbene sia contenuta anche la differenza, c'è un'unità del nulla con l'essere<sup>5\*</sup>.

Il nulla puro non è ancora il negativo, la determinazione riflessiva contro il positivo; neanche il barriera; in queste determinazioni ha immediatamente il significato di riferimento al suo altro. Invece qui il nulla è la pura assenza di essere, il nihil privativum, come l'oscurità è l'assenza della luce. Se ora è risultato che il nulla è lo stesso che l'essere, vi si obietta tenendo fermo che il nulla non ha un essere per sé stesso, che è, come detto, solo assenza di essere, come l'oscurità è solo un'assenza di luce che ha significato solo nel riferimento all'occhio, in comparazione col positivo, con la luce. – Tutto questo però non significa altro che l'astrazione del nulla è in sé e per sé nulla, ma è solo se in riferimento all'essere, ossia significa lo stesso di ciò che è risultato: che la verità è soltanto la sua unità con l'essere, – che l'oscurità è qualcosa solo in riferimento alla luce, come viceversa l'essere è qualcosa solo in riferimento al nulla. Anche se si prendesse il riferimento in modo superficiale ed esterno e vi si rimanesse fermi soprattutto alla differenza, l'unità dei riferiti vi sarebbe comunque essenzialmente contenuta come un momento, e che ciascuno sia *qualcosa* solo nel riferimento al suo altro esprime proprio il mutamento dell'essere e del nulla nell'esserci<sup>6\*</sup>.

<sup>1</sup> Perché in questo caso l'essere sarebbe congiunto al suo altro e ne sorgerebbe il divenire.

<sup>2</sup> Se per evitare la contaminazione dell'essere con l'altro si regredisce dalla proposizione al termine, il termine isolato è comunque attraversato dalla sua differenza tra significato e significante (il suo esserci), e il suo isolamento impedisce al significato di trasparire nel significante.

<sup>3</sup> Ossia il crudo significante.

<sup>4</sup> Una volta che l'isolamento ha degradato il termine a semplice significante, il significante «essere» è un'esistenza limitata; ma nel limite l'essere è congiunto al nulla. – In definitiva chi, volendo seguire Parmenide, si rifiutasse di muoversi dall'essere, troverebbe la sua unità al nulla in ogni espressione che mira alla sua inamovibilità. Se l'essere fosse l'assoluto e questa proposizione fosse sintetica, vi sarebbe proprio quell'unità dell'unità e della differenza, il divenire, che si vorrebbe tenere lontana; se la stessa proposizione fosse considerata analitica e significasse «l'essere è l'essere», questa tautologia, poiché dice *nulla*, è un dire che è un non dire, ossia di nuovo l'unità di essere e nulla; l'«essere è» non predica nulla di reale ed è identica a «essere» semplicemente, che, non essendo in grado di esprimere il suo contenuto, ricco quanto si vuole, si riduce al suono, cioè all'esserci empirico che per la sua determinazione è unità di essere e nulla.

<sup>5</sup> Come l'essere è soltanto come momento di concetti superiori, così il nulla non è mai nella sua purezza, ma sempre soltanto come momento in un riferimento; ma il riferimento non è soltanto alterità, è anche l'uguaglianza dell'uno all'altro, e su questa uguaglianza poggia l'essere del nulla.

<sup>6</sup> A differenza delle sue forme ulteriori, per esempio il negativo, il barriera, in cui il riferimento all'essere è posto direttamente (il negativo è riferito al positivo, il barriera è riferito al suo superamento), il nulla appare assoluto. Ma di questo nulla si dice giustamente che non è in sé, ma è soltanto nel pensiero, oppure che è soltanto come altro del positivo; questo è però proprio il risultato della considerazione logica: essa arriva all'essere del nulla non

## Nota 3

L'essere è nulla, il nulla è essere. Si è già osservato che l'espressione della verità speculativa nella forma di semplici proposizioni è imperfetta. Qui si dovrebbero aggiungere ancora le proposizioni: *l'essere non è nulla, il nulla non è essere*, affinché sia *espressa* anche la differenza che in quelle proposizioni è solo *presente*. – Queste proposizioni danno in modo completo ciò che si deve dire, ma non come lo si deve comporre ed è composto nel divenire<sup>1\*</sup>.

Ora in quelle prime proposizioni si possono introdurre *altri rapporti di pensiero*. Esse si possono enunciare così:

Ciò che è diventa nulla, *perché* l'essere è il nulla.

Ciò che non è diventa qualcosa, *perché* il nulla è essere.

O immediatamente:

Ciò che è si annulla, perché è.

Ciò che non è diventa l'essente, perché non è.

Che un qualcosa<sup>2\*</sup> diventi l'essente perché non è, e che l'essente svanisca perché è, questa ragione appare insoddisfacente già perché è astratta e vuota, mentre con «qualcosa» si intende una cosa concreta, empirica. Benché quelle proposizioni siano vere, come si parla di tale esserci<sup>3\*</sup>, la ragione non può essere soltanto l'essere o il non-essere vuoti, oppure un loro vuoto riferimento reciproco, ma deve avere la determinatezza completa del contenuto per concepirlo da questa. Il rapporto di ragione sufficiente in generale è una determinazione ulteriore, più compiuta del riferimento tra essere e non-essere; non può essere applicato al riferimento qual è qui, perché questo è un'unità di astrazioni pure, senza determinazione, dunque essenzialmente non è ancora una mediazione<sup>4\*</sup>.

Se applicasse il rapporto di *condizione*, il riferimento tra essere e non-essere darebbe le proposizioni:

Qualcosa può mutare nel nulla solo *a condizione* che sia;

e può mutare nell'essere solo *a condizione* che non sia.

Queste proposizioni sono tautologie vuote; infatti poiché vi è assunto un mutare nell'opposto, affinché l'opposto, l'essere, sia, è certo necessario che il suo opposto, il nulla, sia<sup>5\*</sup>. D'altra parte, in quanto il nesso di questo mutamento viene posto nel rapporto di condizione, si sopprime l'unità sua propria; infatti benché sia necessaria al condizionato, la condizione non è ciò che lo pone; deve aggiungersi un *terzo* che attui il mutamento. Con l'immischiarsi della condizione, essere e nulla sono dunque staccati, e per il loro riferimento si esige un terzo che ricade fuori di loro. Il divenire è però una loro unità tale da

---

per restarvi come se fosse una verità definitiva, ma ne mostra la dialettica, quindi il suo riferimento all'essere. La necessità di questo riferimento di essere e nulla, la loro unità, è l'*esserci*, ossia l'essere determinato.

<sup>1</sup> Nelle prime due proposizioni la differenza è mostrata, l'identità è significata; esse devono essere integrate dalle proposizioni opposte, in modo che anche la differenza sia significata. Così però la verità appare come una connessione di stati incompatibili. Nel *divenire* i riferimenti tra l'essere e il nulla sono espressi in un *movimento semplice*, e così le contraddizioni sono anche sciolte.

<sup>2</sup> Con «qualcosa» Hegel allude al «ciò che» delle proposizioni precedenti.

<sup>3</sup> Ossia del qualcosa, del «ciò che».

<sup>4</sup> Il «ciò che» delle proposizioni elencate allude a un qualcosa concreto; il divenire del concreto ha nella sua determinatezza la ragione sufficiente che gli è propria. Qui, però, le determinatezze sono ancora vuote e immediate, non hanno quindi la concretezza che sarebbe loro necessaria per fungere da ragione sufficiente.

<sup>5</sup> Il mutare è un rovesciarsi nell'opposto; dunque è tautologico dire che il mutare nel nulla è condizionato dall'essere di ciò che muta e che il mutare nell'essere è condizionato dal nulla di ciò che muta: dato il mutare e ciò in cui si muta è già dato l'opposto da cui si muta. Queste proposizioni hanno poi il difetto ulteriore che la categoria di condizione spezza l'immediatezza del legame tra essere e nulla quale è dato nel divenire.

essere insita nella natura di ciascuno; l'essere è in sé e per sé stesso il nulla, e il nulla è in sé e per sé l'essere<sup>1\*</sup>.

## Nota 4

Da quanto esposto finora emerge che forza abbia la *dialettica ordinaria* contro il *divenire*, o contro l'inizio e la fine, il sorgere o perire. – Sotto, nell'ambito del concetto di infinità, si esaminerà più in dettaglio l'antinomia kantiana su finitezza o infinità del mondo nello spazio e nel tempo. – Quella semplice dialettica ordinaria poggia sul tener ferma l'opposizione tra essere e nulla. Che non sia possibile un inizio del mondo o di qualcosa, lo si dimostra nel modo seguente.

Nulla può iniziare, né in quanto è, né in quanto non è; infatti in quanto è non inizia; ma non inizia neppure in quanto non è. – Se dovessero essere iniziati, il mondo o qualcosa sarebbero iniziati nel nulla, ma il nulla, o nel nulla, non è inizio; infatti l'inizio include dentro di sé un essere, ma il nulla non contiene essere. – Per lo stesso motivo neanche il qualcosa può cessare. Infatti così l'essere dovrebbe contenere il nulla; ma l'essere è solo essere, non il contrario di sé stesso.

Il divenire, però, ossia iniziare e cessare sono proprio questa *unità* di essere e nulla, contro la quale questa dialettica non produce altro che la sua negazione assertoria e l'attribuzione di verità ad essere e nulla, ciascuno separato dall'altro. – Al rappresentare ordinario riflettente vale come perfetta verità che essere e nulla non siano uno; dall'altra parte però esso fa valere come determinazioni altrettanto vere iniziare e cessare; ma difatti vi accetta per vera un'unità di essere e nulla.

Poiché si presuppone la separazione assoluta dell'essere dal nulla, l'inizio, ossia il divenire, – come si sente spesso – è certamente qualcosa di inconcepibile; infatti si fa un presupposto che sopprime l'inizio, il divenire, che tuttavia anche si riammette<sup>2\*</sup>.

Quanto menzionato è la stessa dialettica che l'intelletto usa contro il concetto che<sup>3\*</sup> l'analisi superiore ha delle *grandezze infinitamente-piccole*. L'espressione «*infinitamente-piccolo*» ha peraltro qualcosa di improprio, e più sotto si tratta in modo più esaustivo di questo concetto<sup>4\*</sup>. – Si sono determinate queste grandezze come tali che *sono nel loro svanire*, non *prima* del loro svanire, perché sarebbero grandezze finite; – non *dopo* il loro svanire, perché sarebbero nulla. Com'è noto, contro questo concetto puro si è obiettato e sempre ripetuto che tali grandezze siano *o qualcosa o nulla*, che tra essere e non-essere non ci sia uno stato intermedio (qui «stato» è un'espressione inadatta, barbarica). – Anche qui si assume la separazione assoluta tra essere e nulla. Invece si è mostrato che in effetti essere e nulla sono lo stesso, ossia, per parlare in quella lingua, che non c'è nulla che non sia un divenire, che non sia uno *stato intermedio tra essere e nulla*<sup>5\*</sup>.

Poiché fa il presupposto falso della separatezza assoluta tra essere e non-essere, il ragionamento menzionato neanche va chiamato *dialettica*, ma *sofistica*; infatti sofistica è un ragionamento a partire da un presupposto infondato che si fa valere senza critica e sconsideratamente; chiamiamo invece dialettica il moto razionale superiore in cui quelli che sembrano assolutamente separati mutano l'uno nell'altro attraverso sé stessi. Che mostrino la loro unità, il divenire, come loro verità, è la natura dialettica di essere e nulla stessi<sup>6\*</sup>.

<sup>1</sup> Il mutamento dell'essere e del nulla è immediato e non ha a che fare con il rapporto di condizione e condizionato, nel quale il mutamento si verifica solo se oltre la condizione c'è anche un fondamento.

<sup>2</sup> Con l'essere è già posto il nulla, con il nulla è già posto l'essere; questa loro inseparabilità è il divenire. Viceversa, se li si separa il divenire è impossibile. Il colmo dell'inconseguenza consiste però nel tenere separati essere e nulla ammettendo nondimeno il divenire; è probabile che questa inconseguenza sia alla base della separazione ordinaria tra la logica, che sarebbe analitica, anzi tautologica (l'essere è l'essere, il nulla è il nulla), e l'esperienza, che così può introdurre il divenire e la contraddizione come un'integrazione necessaria alla logica, e tuttavia come un fatto estraneo che non le fa vacillare i principi.

<sup>3</sup> Aggiungo il pronome relativo «den».

<sup>4</sup> Nella nota sul calcolo infinitesimale.

<sup>5</sup> Come si vedrà, Hegel interpreta l'infinitesimo come residuo qualitativo nel rapporto tra variabili che fuori dal rapporto assumerebbero valore nullo; di qui l'unirsi di essere e nulla nella sua natura.

<sup>6</sup> La sofistica parte da presupposti falsi, la dialettica consiste invece nella critica delle verità immediate tramite il rilevamento del negativo contenuto nella loro stessa natura.

## 2.

Momenti del divenire<sup>1\*</sup>

Il divenire è l'unità di essere e nulla; non l'unità che astrae da essere e nulla<sup>2\*</sup>; anzi, come unità di essere e nulla, il divenire è questa unità *determinata*, questa unità entro cui sia l'essere che il nulla *sono*. Ma essendo ciascuno nell'unità col suo altro, essere e nulla *non sono*. Così in questa unità *sono*, ma come evanescenti, solo come *soppressi*<sup>3\*</sup>.

*Sono* come non *essenti*; ossia sono *momenti*<sup>4\*</sup>. – Dapprima alla rappresentazione si offrono come tali che ciascuno, separato per sé, è indipendente dall'altro, e sono essere e nulla solo in questa separazione. Ma essendo lo stesso, dall'*indipendenza* entrambi decadono a *momenti*, essendo dapprima considerati in generale ancora come differenti, ma nel contempo come *soppressi*<sup>5\*</sup>.

*Essendo* in uno, essere e nulla vi sono differenti; ma così che nel suo essere differente *ciascuno* è anche *unità con l'altro*. Il divenire contiene così due di tali unità; ciascuna è unità di essere e nulla; ma l'una è l'essere come riferimento al nulla; l'altra il nulla come riferimento all'essere: in queste unità le due determinazioni sono di valore disuguale<sup>6\*</sup>.

<sup>1</sup> Questo è il contenuto del paragrafo. Poiché si contraddice in sé stesso, il divenire subisce uno sviluppo in cui si nega e, in virtù della negazione determinata, muta in altro. Questo sviluppo è in due fasi: nella prima, poiché il divenire unisce essere e nulla a partire dalla loro *differenza*, l'essere vi è ancora, ma legato al nulla, ossia come mutamento nel nulla, e il nulla vi è ancora, ma legato all'essere, ossia come mutamento nell'essere; così il divenire si scinde nel duplice divenire di perire e nascere. Nella seconda fase si nega l'*esteriorità* tra nascere e perire: essi si immettono l'uno nell'altro e ritornano l'uno dall'altro, dunque sono in unità. La terza fase consiste nel constatare che mutamenti opposti in unità si paralizzano a vicenda. Questo divenire bloccato è un'unità quieta in cui essere e nulla non possono più avere il momento della differenza, dunque sono *soltanto* come uniti – un essere *con* un nulla o un nulla *di* un essere, l'*esserci*.

<sup>2</sup> Il divenire è una contraddizione, – non è un genere che astrae dalle differenze delle specie ed esprime solo ciò che hanno in comune, ma contiene essere e nulla *anche* nella loro differenza.

<sup>3</sup> Il micrometodo si rifà sempre da capo, e i primi due capoversi sono il suo *primo* momento, considerano perciò il divenire come verità originaria. È vero che il divenire si è presentato terzo rispetto all'essere e al nulla; esso però non è stato dedotto dalla loro verità, ma dal loro annullarsi, dunque non astrae dall'essere e dal nulla, così che questi si conservano altrove come enti veri che lo precedono; anzi, essere e nulla si sono ritratti all'interno del divenire, il *loro* essere si è mostrato come mutare nel *suo* essere, che così è non derivato ma *originario*. Il divenire è dunque l'*essere* di essere e nulla; ma poiché vi sono in unità ciascuno con la sua negazione, nel divenire questo loro essere è anche negato, dunque *evanescente*.

<sup>4</sup> «Momento» significa un *ente* che è solo in quanto è in riferimento al suo *non-essere*. Nel divenire essere e nulla sono ancora come differenti, ma di una differenza che si sopprime per l'unità con l'altro; dunque non vi conservano quell'*essere separato* che li caratterizzava all'inizio, ma ciascuno vi ha acquisito un essere *che è unito* al suo non-essere.

<sup>5</sup> Alla rappresentazione, ossia alla mente in quanto trascura di rilevare il negativo che le determinatezze implicano, essere e nulla appaiono come enti indipendenti, così che l'essere sarebbe soltanto l'essere, e il nulla sarebbe soltanto il nulla; ma la loro indipendenza è dialettica, è un confutarsi, e questa confutazione è il divenire: l'essere è soltanto come mutare in nulla, il nulla solo come mutare in essere. Il divenire conserva la differenza tra essere e nulla, ma solo per sopprimerla; dunque essi sono un perdere l'*essere* indipendente e un ridursi soltanto a momenti di un riferimento. – Fin qui arriva il primo momento del micrometodo: Hegel vi ha esposto l'essere positivo del divenire – una differenza tra momenti che sono anche un mutare nell'altro, ossia un sopprimere la differenza. La differenza tra essere e nulla è ancora essenziale quanto il suo sopprimersi, così che i momenti sono e nel contempo sono in unità.

<sup>6</sup> La prima fase del metodo ha rilevato che nel divenire essere e nulla sono di una differenza che si sopprime, così da avere un essere indipendente che tuttavia è come unità con il loro non-essere. La *seconda* fase, che Hegel espone in questo capoverso e nel successivo, rileva che, se nel suo essere ciascun momento è anche unito all'altro, allora l'unità del divenire *si scinde* in due divenire differenti: da una parte c'è il divenire come riferimento dell'*essere* al nulla, ossia mutamento che dall'essere va al nulla: il *perire*; dall'altra il divenire come riferimento del *nulla* all'essere, ossia mutamento che dal nulla va all'essere: il *nascere*. Nel primo divenire l'essere è immediatezza, il nulla è risultato, nel secondo viceversa: questa è la disuguaglianza del loro valore. – Come già osservato, le determinazioni opposte, confluite nel risultato, per così dire, vi si contaminano; così quando la differenza interna al risultato si fa di nuovo valore come tale, i differenti non sono più quelli precedenti, ma determinazioni differenti della *stessa* unità.

In questo modo il divenire è in determinazione duplicata; come incipiente dal nulla che si riferisce all'essere, cioè vi muta; o come incipiente dall'essere che muta nel nulla, – *nascere e perire*<sup>1\*</sup>.

Ma queste due direzioni così differenziate si compenetrano e si paralizzano a vicenda. La prima è *perire*; l'essere muta in nulla, ma il nulla è altrettanto il contrario di sé stesso, anzi, è il mutare in essere, ossia nascere. Questo nascere è l'altra direzione; il nulla muta in essere, ma l'essere sopprime altrettanto sé stesso ed è anzi il mutare in nulla, il *perire*<sup>2\*</sup>.

Nascere e perire sono dunque non un divenire diverso, ma immediatamente uno stesso divenire: neanche si sopprimono a vicenda, l'uno non sopprime dall'esterno l'altro; anzi ciascuno si sopprime in sé stesso, ed è in lui stesso il contrario di sé<sup>3\*</sup>.

### 3.

## Sopprimere il divenire

L'equilibrio in cui nascere e perire si pongono è dapprima lo stesso divenire. Ma anche questo confluisce in *unità quieta*<sup>4\*</sup>. Nel divenire essere e nulla sono soltanto come evanescenti; ma il divenire

<sup>1</sup> L'essere e il nulla hanno un essere differente, ma il loro essere *anche* si sopprime e ciascuno è un unirsi all'altro; questo scinde il divenire, non più nei suoi elementi generatori, il cui essere semplice è ormai confutato, bensì in due unità in cui gli stessi elementi hanno una diversa posizione. In altri termini, essere e nulla hanno ancora un essere per cui sono differenti, ma sono anche uniti all'altro; ciò che nella sua separatezza era l'essere ora è in unità con il nulla; ciò che nella sua separatezza era il nulla ora è in unità con l'essere; si producono così *due* divenire, l'essere in riferimento al (cioè che si uguaglia, che si annulla in) nulla, il *perire*, e il nulla in riferimento all'essere, il *nascere*. – Questa è la fase metodica della dialettica: il divenire è negato in due forme di divenire *estranee* tra loro: possiamo considerare il divenire a partire dall'essere, così abbiamo il *perire*, *oppure* possiamo considerarlo a partire dal nulla, così abbiamo il *nascere*.

<sup>2</sup> Lo scindersi del divenire in nascere e perire, il *secondo* momento, è la fase dialettica in cui i due divenire sono dapprima estranei; ma nascere e perire non sono estranei, sono opposti; dunque questa fase si nega si dissolve nell'unità speculativa. – I due mutamenti non sono estranei, ma si integrano. Il nulla è nascere, ossia è la propria unità con l'essere; ma l'essere è soltanto perire; dunque il nascere è il proprio compenetrarsi col perire. Viceversa, l'essere è soltanto come perire, ossia si riduce al nulla, ma neanche il nulla permane; esso è soltanto come nascere; dunque il perire si compenetra col nascere. Ciascuno è il proprio unirsi all'altro. Non ci sono più dunque *due* divenire, nascere e perire separati, c'è invece *una* sola unità che è unirsi del nascere al perire e del perire al nascere. Nascere e perire erano dapprima due divenire *esternamente* differenti tra loro: c'era un divenire che era nascere e ce n'era un altro che era perire. Tuttavia, poiché nel consegnarsi all'essere ne è ricondotto al nulla da cui muoveva, il nascere è l'*unità* di sé e del suo negativo, del perire. Viceversa, nel perire l'essere si annulla; ma il nulla è nascere, il nulla attiva l'essere; dunque il perire è un annullare che si annulla ed è nel contempo sia perire che nascere. Nascere e perire sono ciascuno la *stessa* unità di nascere e perire. Quindi è posta quest'unica unità, che *può sembrare* dapprima, come unità di due divenire, essa stessa divenire. Tuttavia i suoi momenti sono contrastanti, sono dei divenire che si negano a vicenda; questa loro unità è dunque un divenire *paralizzato*, ossia la *negazione* del divenire, unità *quieta* tanto di nascere e perire quanto dei loro momenti, di essere e nulla.

<sup>3</sup> Nascere e perire sono dapprima estranei. Poi si mostra che *non* sono estranei, sono entrambi la totalità di sé e dell'altro. Ne risultano due conseguenze: da una parte nascere e perire non sono differenti, ma sono un *unico* divenire; dall'altra, poiché è sé stesso e il suo contrario, poiché è risospinto in sé proprio mentre si spinge oltre di sé, questo divenire è *paralizzato* nell'*immobilità*. – Poiché consiste non soltanto nel mutare del nulla in essere ma altrettanto nel mutare dell'essere in nulla, il nascere è insieme nascere e perire, ossia entrambe le determinatezze del divenire; viceversa il perire è il mutare dell'essere nel nulla che a sua volta è mutare nell'essere, nascere; dunque poiché è in lui stesso perire e nascere, il *perire* è lo stesso intero divenire che il nascere è. Ogni direzione del divenire, ossia tanto l'uno quanto l'altro divenire, è sé stessa e la direzione opposta; ci *sarebbe* dunque di nuovo un solo divenire. Tuttavia questo divenire consiste in due direzioni che si annullano l'una con l'altra: il loro impulso è nel contempo un colpo di freno; essendo dunque in lui stesso un mutamento bloccato dal mutamento contrario, questo divenire non è più un divenire, ma è divenire *negato*, ossia posto in equilibrio e ridotto alla quiete; così la sua inquietudine muta in un *risultato* statico.

<sup>4</sup> Il nascere è l'annullarsi nel perire; il perire è l'annullarsi nel nascere: le due direzioni non persistono, ciascuna è un avanzare che subito si inverte; poiché ciascuna è lo stesso retrocedere nell'avanzare, c'è soltanto *un* divenire che contiene i due mutamenti nella loro opposizione; ma l'opporli dei mutamenti li nega, così che la loro unità neanche è più mutamento, ma è ridotta alla staticità. In forma più rigorosa il mutamento del divenire nell'esserci ha il seguente aspetto: il nascere è il nulla negato, il perire è l'essere negato; quindi il divenire, l'unità complessiva di nascere e perire, è ora unità di nulla negato e di essere negato; come *negati* essere e nulla non hanno più vera diffe-

come tale è solo tramite il loro essere-differenti. Il loro svanire è quindi lo svanire del divenire, ossia lo svanire dello svanire. Il divenire è dunque un'inquietudine incontenibile che si spegne in un risultato quieto<sup>1\*</sup>.

Ciò si potrebbe esprimere anche così: il divenire è lo svanire dell'essere nel nulla e del nulla nell'essere e lo svanire di essere e nulla in generale; ma al tempo stesso poggia sulla loro differenza. Dunque il divenire si contraddice al suo stesso interno, perché unisce dentro di sé ciò che è opposto a sé<sup>2\*</sup>; ma tale unione si distrugge<sup>3\*</sup>.

Questo risultato è l'essere-svanito non come *nulla*; così sarebbe solo una ricaduta in una delle determinazioni già sopresse. Ma è l'unità di essere e nulla divenuta quieta semplicità<sup>4\*</sup>.

Nel divenire stesso ci sono tanto l'essere quanto il nulla, ma ciascuno, in modo uguale, soltanto come il nulla di sé stesso. Il *divenire* è l'unità come svanire, ossia *l'unità nella determinazione del nulla*. Ma questo nulla è mutare essenziale nell'essere, e il divenire è dunque mutare in quell'unità di essere e nulla che è come *essente*, ossia ha la figura dell'unità immediata di questi momenti: *l'esserci*<sup>5\*</sup>.

## Nota

«*Aufheben*» [sopprimere] e «*das Aufgehobene*» [il soppresso] sono uno dei concetti più importanti della filosofia, una determinazione fondamentale che ritorna ovunque, il cui senso va colto in modo determinato e va differenziato dal nulla. – Ciò che si sopprime non diventa perciò nulla. Nulla è l'*immediato*; un soppresso è invece un *mediato*, è il non-essente, ma come *risultato* che è partito da un essere. Ha quindi *ancora in sé la determinazione da cui proviene*.

Nel linguaggio «*aufheben*» ha il doppio senso per cui significa lo stesso di «custodire», «*conservare*» e lo stesso di «far cessare», «*mettere fine*». Già il custodire implica il negativo per cui qualcosa viene sottratto alla sua immediatezza e quindi a un esserci aperto alle influenze esterne, perché si conservi. – Così il soppresso è anche un custodito che ha perduto solo la sua immediatezza, ma non perciò è svanito.

Determinato più in dettaglio il soppresso, qui qualcosa è soppresso solo in quanto è venuto in unità col suo opposto; in questa più particolare determinazione è un riflesso e può essere ben chiamato *momento*.

renza; con la loro differenza svanisce anche la loro inquietudine, così sono momenti dell'*esserci*. – Questa è la dialettica per cui il divenire si annulla nell'*esserci*; le argomentazioni ulteriori servono ad arricchirla da una prospettiva sistematica, senza però aggiungere elementi nuovi.

<sup>1</sup> Il divenire presuppone la differenza tra essere e nulla, ma consiste nel negarla: è lo svanire della differenza. – Mentre finora la differenza tra essere e nulla si era evidenziata *insieme* alla loro unità, così l'accento era caduto sullo *svolgimento* del divenire, anziché sul suo *risultato*, adesso si è mostrato che il divenire è bensì la differenza tra essere e nulla, consiste però nel sopprimere il loro essere; poiché nell'annullare essere e nulla, uguaglia proprio la differenza su cui si fonda la sua inquietudine, il divenire svanisce in un *risultato* quieto.

<sup>2</sup> Ossia la differenza e l'unità di essere e nulla.

<sup>3</sup> Il divenire è la contraddizione della differenza e dell'unità di essere e nulla. Ora, un essere contraddittorio si annulla; ma l'annullamento è sempre *in* qualcosa, ha un risultato. Il risultato del divenire, come si è già visto, è lo svanire della differenza tra essere e nulla: risulta un'unità in cui questi sono soltanto momenti congiunti l'uno all'altro.

<sup>4</sup> Il divenire è non solo la differenza tra essere e nulla, è anche la loro uguaglianza; dunque è la *contraddizione* per cui l'essere e il nulla sono differenti e uguali. La contraddizione nega ciò che afferma, è il proprio annullarsi (si tenga ben presente questo punto: per l'unità di logica e ontologia, al dato logico, qui la contraddizione, corrisponde *sempre* un dato oggettivo, qui il divenire – in questo senso Hegel *ammette* la verità della contraddizione; ciò nulla toglie però alla dialetticità di entrambi: essi non si conservano, ma si dissolvono in altro – in questo senso Hegel *non* ammette la verità della contraddizione); dall'annullarsi della contraddizione risulta però il nulla *speculativo*: *non* il nulla indeterminato iniziale, *ma* un nulla *ispessito* perché è unità di essere e nulla non più come tali (essi sono come tali nella loro differenza iniziale), ma soltanto come annullati e uguali tra loro – l'*esserci*.

<sup>5</sup> Il divenire è unità che annulla essere e nulla, dunque un nulla di potenza superiore al primo nulla in cui si annullava soltanto l'essere. Come il primo nulla, il nulla immediato, mutava in essere, il divenire, unità di essere e nulla nella determinazione del *nulla*, muta nell'*esserci*, nell'unità di essere e nulla determinata come *essere*: un'unità che contiene essere e nulla come uguali, quindi non più come essere e nulla, ma come essere *con* un nulla e come nulla *di* un essere. (Cfr. Augustinus, *Confessiones*, 7,11: «Et inspexi cetera infra te et uidi nec omnino esse nec omnino non esse».)

– Ancora più spesso si imporrà l’osservazione che il linguaggio tecnico della filosofia usa espressioni latine per le determinazioni riflesse.

Il senso e l’espressione più particolare che essere e nulla conseguono perché sono d’ora in poi *momenti*, devono risultare più in particolare nella considerazione dell’esserci quale unità in cui sono custoditi. Essere è essere, e nulla è nulla, solo nella loro differenziazione reciproca; nella loro verità, però, nella loro unità, sono svaniti come queste determinazioni, e sono ora qualcos’altro. Essere e nulla sono lo stesso; poiché sono lo stesso, non sono più essere e nulla, e hanno una determinazione diversa; nel divenire erano nascere e perire; nell’esserci, come unità altrimenti determinata, sono a loro volta momenti altrimenti determinati<sup>1</sup>.



---

<sup>1</sup> Ciò che è soppresso, poiché è mediato, non è il nulla, ma un *ridotto a nulla*, cioè contiene ancora la determinazione da cui proviene. «Aufheben» esprime bene questa differenza tra nulla mediato e nulla immediato, perché, oltre ad «annullare» significa anche «conservare». – La riduzione dell’immediato a momento in unità col suo altro tramite l’«Aufheben» non è però un processo che Hegel abbandoni nelle sole mani della semantica: in tal caso il suo metodo ben meriterebbe il rimprovero di essere costruito sulle ambiguità accidentali del linguaggio e non, com’è in verità, sull’ambiguità *propria* delle determinazioni logiche. L’«Aufheben» indica meglio lo *stesso* fenomeno logico espresso dal «Negieren»; così la differenza tra l’«Aufgehobene» e il «Nichts» si ripropone identica nel rapporto tra «Negierte» e «Nichts»: il primo è un nulla mediato che conserva il negato, il secondo è il nulla immediato. Che in italiano non sia riproducibile il caso fortunato del termine tedesco (il termine «togliere» è lontano da «aufheben» e non esprime bene né la negazione né il conservare), non comporta dunque una perdita irreparabile, perché il senso del termine è comunque ben intelligibile dalla logica dell’argomentazione. Così, tenendo conto del fatto che l’accezione negativa di «Aufheben» è l’unica rilevante nel linguaggio filosofico di quel tempo, tanto che quando si presenta in testi non hegeliani il termine è sempre tradotto con «eliminare», «abolire», «sopprimere», si è preferito tradurlo con un termine italiano negativo: «sopprimere», la cui etimologia latina rimanda a significati almeno compatibili con il «conservare»: da una parte il letterale «premere giù», dall’altra il più figurato «trattenere».

## Capitolo secondo

L'esserci<sup>1\*</sup>

L'esserci è essere *determinato*<sup>2\*</sup>. L'esserci stesso è nel contempo differente dalla sua *determinatezza*<sup>3\*</sup>. Nella determinatezza sopravviene il concetto di *qualità*<sup>4\*</sup>. Ma la determinatezza muta in *affezione* e alterazione, e poi nell'opposizione di *finito* e *infinito*, che si dissolve nell'essere-per-sé<sup>5\*</sup>.

La trattazione dell'esserci ha dunque le tre sezioni

- A) *dell'esserci come tale*;
- B) *della determinatezza*;

<sup>1</sup> Nella seconda edizione Hegel rielaborerà ampiamente l'architettura di questo capitolo: l'*essere-altro* e l'*essere-per-altro*, che qui sono il secondo momento dell'esserci e *precedono* il qualcosa, saranno spostati *dopo* il qualcosa e figureranno come suo sviluppo; il *limite*, da sviluppo del qualcosa premesso a determinazione ed affezione nella prima edizione, diventerà risultato dell'uguagliarsi di determinazione e affezione nella seconda; termini come *qualità*, *negazione*, cui in questa prima edizione, con una certa forzatura, è affidata un potere di sintesi, nella seconda saranno trattati come semplici. Tuttavia, più che operare una revisione teorica, la seconda edizione si limita a riorganizzare la prima spostandone i blocchi ed elaborandone i dettagli con maggiore maestria: dall'epoca di Jena i pensieri di Hegel restano in sostanza immutati, egli cerca soltanto di renderne più perspicua l'esposizione. – «Esserci» significa l'unità di essere e nulla, la sfera della negazione *prima* dell'essere, il determinato, che è in riferimento essenziale ad altro.

<sup>2</sup> Che l'esserci sia unità di essere e nulla significa dapprima che il nulla non è più immediato, come nella prima sezione, ma che è in un essere; questo *nulla in un essere* è la determinatezza; perciò l'esserci è essere determinato.

<sup>3</sup> L'esserci è essere determinato, essere con una determinatezza. Il metodo comporta che la prima parte del capitolo esponga l'*immediatezza* della categoria: l'esserci, benché sia *anche* nulla, vi è considerato *soltanto* come essere, il nulla non vi appare come un negativo, ma come una determinatezza essa stessa immediata, la cui negatività si mostra come un riferimento, un'uguaglianza ad *altro*. Così, quando consideriamo *un* essere, ossia un esserci, il momento della sua nullità ci appare esso stesso come *positivo* riferimento al suo negativo. – I diritti del nulla nell'esserci emergono dal suo sviluppo; infatti l'esserci immediato vi si estrania dapprima nell'essere-per-altro, ossia nella sua negazione prima, e poiché l'alterità si estrania a sua volta, da questa negazione della negazione risulta la forma singolare dell'esserci, l'esserci tale da non avere più un essere immediato, ma il cui essere risulta dalla negazione dell'essere-per-altro, – il *qualcosa*. È nella dialettica del qualcosa che viene in primo piano il momento del nulla; questo era già proprio dell'esserci, vi era però dissimulato dall'immediatezza. Nel qualcosa il nulla è il limite; ma il limite è non soltanto ciò in cui il qualcosa cessa; poiché vi cessa anche l'altro, il limite è anche essere del qualcosa. Questa contraddizione del limite diventa quel significato pregnante di «determinatezza», per cui questa si differenzia dall'esserci: *non-essere* che è nel contempo *essere* del qualcosa perché è anche non-essere del suo non-essere.

<sup>4</sup> In questa «Logica» del 1812, la qualità non è semplice sinonimo di determinatezza immediata (determinatezza indifferente è invece la quantità), ma ha una pregnanza che (opportunosamente) svanirà dalla versione successiva. La determinatezza è il limite come essere e non-essere del qualcosa; essa è dunque un limite come essere, la *determinazione*, e limite come essere-per-altro ma proprio del qualcosa, l'*affezione*. Mentre nella seconda edizione l'unità di determinazione e affezione sarà il *limite*, qui le unisce la *qualità*, che è dunque la natura del qualcosa in quanto si determina nel riferimento ad altro.

<sup>5</sup> Poiché l'affezione è in unità con la determinazione del qualcosa, questa si sdoppia: da una parte la determinazione è limite come non-essere proprio del qualcosa, ossia è *barriera*, d'altra parte è anche superamento di sé stessa come di una barriera, è *dover-essere*. Il qualcosa è nel contempo non-essere e negazione di questo non-essere: *finito* e *infinito*. La dimostrazione che l'infinito in opposizione è non meno finito del finito, che dunque il finito nell'alterarsi in infinito è nel contempo ritorno in sé stesso, porta alla categoria dell'infinito *vero* come negazione dell'alterità, all'*essere-per-sé*.

## C) dell'infinità qualitativa.

## A.

## Esserci come tale

L'esserci come tale si determina in lui stesso nella differenza tra i momenti dell'*essere-per-altro* e dell'*essere-in-sé*, ossia, in quanto ne è l'unità, si determina come *realtà*; e poi nell'*essenteci*, nel *qualcosa*<sup>1</sup>.

## 1.

## Esserci in generale.

L'esserci è il *semplice* essere-uno di essere e nulla. In virtù di questa semplicità ha la forma di un *immediato*. La sua mediazione, il divenire, si trova dietro di lui; si è soppressa, e l'esserci appare quindi come un primo da cui partire<sup>2</sup>.

Non è essere semplice, ma *esserci*. Secondo l'etimologia, essere in un certo *luogo*; ma qui la rappresentazione spaziale non è pertinente. Secondo il suo divenire, l'esserci è in generale *essere* con un *non-essere*, ma così che questo non-essere è assunto in unità semplice con l'essere; l'esserci è essere *determinato* in generale<sup>3</sup>.

In virtù dell'immediatezza per cui sono uno nell'esserci, essere e nulla non si superano; anzi, fin dove è essente, l'essenteci è un non-essente, è determinato. L'essere non è il *generale*, la determinatezza non è il *particolare*. La determinatezza non si è ancora sciolta dall'essere; anzi non se ne scioglierà più; infatti la verità d'ora in poi a fondamento è l'unità del non-essere con l'essere; da questa unità come fondamento risultano tutte le ulteriori determinazioni. L'essere che d'ora in poi si oppone alla determinatezza, non è più il primo essere immediato<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Il metodo inizia con l'unità semplice, che poi si nega così da dare consistenza all'alterità; infine si nega questa negazione prima, l'alterità, e l'essere risultante dal sopprimerla è di nuovo unità; poiché però è non immediata ma *negativa*, semplicità tramite la negazione dell'alterità, questa nuova unità è essere-in-atto, singolarità: è questo, per Hegel, il significato della separatezza che Aristotele attribuisce alla sostanza. Mentre dunque le scienze finite partono dalle singolarità empiriche per giungere al generale, la filosofia parte da questo generale per giungere al suo organizzarsi in singolarità. – Essere e nulla sono svaniti in unità *semplice*, l'esserci, che ora per la sua immediatezza è inteso come semplice essere; in quanto poi vi si fa valere il nulla, l'esserci è il proprio negativo, l'esserci fuori dell'esserci, l'*essere-altro*. Nel suo isolamento l'essere-altro è altro dell'altro, è dunque un esserci che è altro e insieme nega l'altro, ossia è come uguaglianza al suo negativo: riferimento, *essere-per-altro*. In quanto è anche indipendente dall'altro cui è riferito, l'essere-per-altro è *essere-in-sé*; come loro unità riflessiva, cioè che li contiene come lati indifferenti, l'esserci è *realtà*. Poiché però ognuno di essi è soltanto un negarsi e mutare nell'altro, è posta la loro unità negativa: la realtà come unità *esterna* di lati indifferenti è mutata nell'unità che contiene essere-per-altro ed essere-in-sé come *momenti* negati; questa unità *concreta* in cui l'essere-per-altro si nega in essere-in-sé è l'*essere-dentro-di-sé*, è l'esserci in forma singolare, mediante la negazione dell'essere-per-altro: *essenteci* (è participio presente di *esserci*), cioè *qualcosa*.

<sup>2</sup> L'essere puro è l'indeterminato; questa indeterminatezza lo distingue dall'esserci; ma appunto perché lo distingue, l'indeterminatezza è una determinatezza. La dialettica che colpisce l'essere mostra soltanto che la sua indeterminatezza è una vana pretesa; esso è, in verità, già determinato, è già l'esserci in cui muta. Dunque dal punto di vista logico l'esserci non è *dopo* l'essere, non ne deriva; essendo la verità dell'essere, esso è l'originario da cui partire.

<sup>3</sup> Mentre l'essere era il semplice, l'univoco, l'esserci è essere in unità *semplice* col nulla. A causa della semplicità non vi è più differenza tra essere e nulla; questa loro unità immediata si esprime nella categoria del «determinato», cioè *del non-essere che è in un essere*. «Esserci» non deve dunque evocare la differenza tra un essere e un luogo, va invece inteso come negazione immediatamente essente, cioè come essere *determinato*.

<sup>4</sup> Nel concetto in forma *immediata* i momenti da cui esso deriva sono in perfetta unità; essi sono infatti uniti dalla non-verità della loro indipendenza. Essere e nulla sono svaniti definitivamente; sebbene sia il primo nome della verità, l'essere come tale è *falso* non meno del nulla e del divenire. La loro verità è il mutare nell'esserci, il loro

## 2. Realtà

L'esserci è essere con un non-essere. Come unità *immediata* di essere e nulla è, però, nella determinazione dell'*essere*, e l'essere-posto di questa unità è quindi incompleto; infatti essa contiene non solo l'essere, ma anche il nulla<sup>1\*</sup>.

### a) Essere-altro

L'esserci è dunque, *in primo luogo*, quell'unità non solo come essere, ma altrettanto essenzialmente come non-essere. Ossia, quell'unità è non solo esserci essente, ma anche esserci non-essente: *non-esserci*<sup>2\*</sup>.

In occasione del mutamento dell'essere in nulla si è osservato in che senso il mutamento stesso fosse immediato. Nell'essere il nulla non è ancora *posto*, benché l'essere sia *essenzialmente* nulla. L'esserci, invece, contiene il nulla già posto al suo interno, ed è perciò il criterio proprio della sua incompletezza, e con ciò è in lui stesso la necessità di essere posto come non-esserci<sup>3\*</sup>.

*In secondo luogo*, il non-esserci non è nulla puro; infatti è un nulla *come nulla dell'esserci*<sup>4\*</sup>. E questa negazione è presa dallo stesso esserci; ma nell'esserci è unita all'essere<sup>5\*</sup>. Il non-esserci è quindi lui stesso un essere; è *non-esserci essente*. Un non-esserci essente è, però, lui stesso esserci<sup>6\*</sup>. Nel contempo, tuttavia, questo *secondo esserci* non è esserci allo stesso modo di prima; infatti è altrettanto non-esserci; esserci come non-esserci; esserci come il nulla di sé stesso, così che questo nulla di sé stesso è ugualmente esserci. – Ossia, l'esserci è essenzialmente *essere-altro*<sup>7\*</sup>.

esserne momenti. Questa unità immediata è essa stessa falsa e va incontro alla sua confutazione; ma la differenza che ne risulterà sarà non la differenza *da cui* essa si è prodotta, ma quella ad essa immanente. All'esserci, alla determinatezza, non si oppone dunque l'essere semplice, ma un essere dalla semplicità riflessa, ossia l'essere-in-sé.

<sup>1</sup> Inizia la confutazione dell'esserci immediato. – L'esserci è l'essere determinato. Benché vi siano uniti essere e nulla, benché affermi che soltanto questa unione sia la verità, nella sua immediatezza l'esserci è posto soltanto come essere, dunque soltanto come uno dei suoi momenti la cui verità si è già confutata; dunque l'esserci, come appare dapprima, non è il vero esserci, ma un esserci inadeguato a sé, l'esserci *soltanto* essente. Il suo momento ha acquisito un'indipendenza che l'esserci stesso smentisce.

<sup>2</sup> Poiché nella sua forma immediata è espresso soltanto come essere, ma contiene anche il nulla, l'esserci abbandona questa forma immediata e si esprime come «non-esserci»; questa espressione congiunge «esserci», che ha assunto un significato positivo, con il «non», così il positivo è completato con il negativo e il contenuto dell'esserci ha trovato espressione più adeguata.

<sup>3</sup> L'essere è soltanto essere; il suo mutamento in nulla è un rovesciamento completo. L'esserci è invece già unità *concreta*; la sua stessa natura concreta svela come inadeguato il *semplice* essere della sua immediatezza. Poiché la nuova espressione della verità è dettata dalla precedente, mutando in *non-esserci* l'esserci nel contempo si conserva.

<sup>4</sup> Lo stesso *non-esserci* rischierebbe di esprimere la concretezza dell'esserci in forma inadeguata, qualora il *non* sembrasse riportare l'esserci al *nulla puro*. *Non-esserci* va inteso dunque come una negazione determinata che conserva in sé il negato.

<sup>5</sup> La negazione per cui l'esserci muta in non-esserci non è più il nulla puro e immediato, che è svanito per sempre nell'esserci, ma è il nulla in unità con l'essere; anche per questa ragione il non-esserci è nulla non semplice ma congiunto con l'essere.

<sup>6</sup> Il nulla puro è definitivamente svanito; ora il nulla è un lato dello stesso esserci, è negazione unita all'essere; il non-esserci è dunque una negazione congiunta all'essere; ma la negazione congiunta all'essere è esserci. Dunque il non-esserci è esserci.

<sup>7</sup> Se è un errore confondere l'esserci con l'essere, è altrettanto un errore confondere il non-esserci con il nulla. Il nulla dell'esserci non è semplice, bensì un nulla di esserci che resta esserci. L'esserci che è il nulla dell'esserci si esprime nella categoria dell'*essere-altro*. Secondo quanto è risultato, l'essere-altro è il non-essere dell'esserci che però è ancora esserci, l'esserci che non è esserci, dunque l'esserci esterno all'esserci, l'esserci altro dall'esserci. – Un significato più concreto di essere-altro, in cui si rende intuibile quello appena determinato, è la *natura*; nel § 247 dell'«Enciclopedia» Hegel scrive: «La natura è risultata come l'idea nella forma dell'*essere-altro*. Poiché l'*idea* è

Oppure, in breve, confrontato con sé stesso, l'esserci è unità immediatamente *semplice* di essere e nulla; ma, essendo unità di *essere e nulla*, non è unità uguale a sé stessa, ma assolutamente disuguale da sé, ossia è l'*essere-altro*<sup>1\*</sup>.

Dapprima l'essere-altro è essere-altro in sé e per sé, non l'altro di qualcosa, non come se l'esserci restasse ancora fermo di contro all'altro, e avessimo *un* esserci e *un altro* esserci. Infatti l'esserci è mutato in generale in essere-altro. L'essere-altro è lui stesso esserci; ma l'esserci come tale è l'immediato; questa immediatezza, però, non è restata, anzi l'esserci è esserci solo come non-esserci, ossia è essere-altro<sup>2\*</sup>.

Come l'essere è mutato in nulla, così l'esserci muta in essere-altro; l'essere-altro è il nulla, ma come *riferimento*. *Altro* è *non-questo*; ma *questo* è ugualmente un *altro*, dunque è anche non-questo. Non c'è esserci che non sia insieme determinato come altro, che non abbia un riferimento negativo<sup>3\*</sup>.

Anche la rappresentazione lo ammette. Se chiamiamo un esserci A, l'altro B, allora B è determinato dapprima come l'altro. Tuttavia anche A è l'altro di B. Entrambi sono altri.

Qui, però, l'essere-altro appare come una determinazione estranea all'esserci così determinato, appare come l'altro *fuori* dal primo esserci; in parte così che un esserci sarebbe determinato come altro solo per il confronto di un terzo, ma per sé non sarebbe un altro, in parte così che sarebbe determinato come altro solo in virtù dell'altro fuori di lui, non in sé e per sé. Tuttavia, anche per la rappresentazione ogni esserci si determina, in effetti, come un altro esserci, cosicché non le resta alcun esserci che sia determinato soltanto come esserci e non come un altro, alcun esserci che non sia all'esterno di un esserci, dunque non sia lui stesso un altro<sup>4\*</sup>. – La rappresentazione arriva all'universalità di una determinazione, ma non alla sua necessità in sé e per sé<sup>5\*</sup>. Questa necessità è però contenuta in ciò: che nel concetto di esserci si è mostrato che l'esserci come tale è, in sé e per sé, l'altro, che contiene dentro sé stesso il suo essere-altro. – Ma l'essere-altro è il nulla essenzialmente come riferimento, ossia è il separare, l'allontanare da sé stesso; quindi questa determinazione dell'essere-altro si contrappone l'esserci, e questo è il solo lato che la rappresentazione scorge<sup>6\*</sup>.

come il negativo di lei stessa, poiché è *esterna a sé*, la natura non è esterna soltanto relativamente a questa idea ..., ma l'*esteriorità* costituisce la determinazione in cui l'idea è come natura». – Nell'espressione «essere-altro» il termine «essere» serve a farne una qualità; l'espressione più semplice «altro» si oppone, anziché ad «esserci», a «qualcosa» e indica per lo più una sostanza.

<sup>1</sup> L'esserci è immediato, ma è anche disuguale da sé; la disuguaglianza annulla l'immediatezza, e l'esserci come disuguale, come non-essere di sé stesso, è l'essere-altro.

<sup>2</sup> La filosofia hegeliana non è l'ottimismo cinico quale amano credere soprattutto gli esistenzialisti; infatti essa considera la negazione come il destino proprio dell'immediatezza, dunque come un momento ineludibile della stessa verità. L'immediatezza è ogni volta il contrario di sé stessa: come il nulla esprime la nullità dell'essere, così l'essere-altro esprime la falsità propria dell'esserci, il destino dell'essere determinato di mostrarsi come disuguaglianza semplice. – L'essere-altro non è relativo rispetto all'esserci; come l'idea logica *svanisce* nella natura e non ne è l'altro, ma la natura è essere-altro semplice, così l'esserci in generale è falsificato; l'essere-altro ne mostra la falsità e poiché è la verità di ciò che si è mostrato fin qui, lungi dal poter essere relativo, è essere-altro semplice.

<sup>3</sup> L'esserci si presenta come essere uguale a sé stesso, assoluto; questa sua verità è però falsificata; l'emergervi del non-essere importa un suo svanire nell'essere-altro che, proprio perché è disuguaglianza da sé stesso, contiene sé stesso e l'esserci, è un negativo dell'esserci che è nel contempo esserci, esprime dunque in modo completo ciò che l'esserci semplice occultava. – Rispetto al nulla l'essere-altro è relativo, ma non relativo all'esserci: poiché l'esserci è determinato come essere-altro, l'essere-altro è relativo all'essere-altro, è una relatività semplice.

<sup>4</sup> Nella rappresentazione l'essere-altro si riduce ad altro relativo e sembra che l'esserci sia la determinazione essenziale, l'essere-altro sia invece una categoria soltanto accidentale; ma questo è smentito per la stessa rappresentazione dal fatto che l'estensione dell'essere-altro *coincide* con quella dell'esserci: tutto ciò che è determinato come esserci è nel contempo determinato come essere-altro, dunque la relatività dell'essere-altro è assoluta, essenziale.

<sup>5</sup> La rappresentazione è legata all'immediatezza, dunque all'essere dell'esserci, e ne disconosce il nulla. Il momento della nullità dell'esserci non può però svanire perché è impresso nella sua determinatezza; dunque le diventa esteriore; così per la stessa rappresentazione a ogni esserci, nonostante la sua uguaglianza a sé, accade di essere *altro*, di essere relativo a un esserci che è di nuovo altro; ma la rappresentazione si tiene all'esserci come se fosse verità, disconoscendo il suo nulla per cui muta nell'essere-altro e nella relatività tra essere-altro ed essere-altro.

<sup>6</sup> L'essere-altro è la categoria che esprime l'esserci nella disuguaglianza che gli è propria. La rappresentazione sperimenta l'universalità dell'essere-altro: che *ogni* esserci è la disuguaglianza da altre cose; essa, però, restando ferma alla considerazione dell'essere nell'esserci, trascurando il momento del suo non-essere, non arriva alla

*In terzo luogo:* l'esserci stesso è essenzialmente essere-altro; vi è mutato. Così l'altro è immediato, non è riferimento a uno *che si trovi fuori di lui*, ma è altro in sé e per sé stesso. Ma così è l'*altro di sé stesso*. – Essendo l'altro di sé stesso, l'altro è anche esserci in generale, è anche immediato. L'esserci, dunque, non svanisce nel suo non-esserci, nel suo altro; infatti questo è l'altro di sé stesso; e il non-esserci è lui stesso esserci<sup>1\*</sup>.

L'esserci si *conserva* nel suo non-esserci; è essenzialmente uno con lui ed essenzialmente non uno con lui<sup>2\*</sup>. L'esserci sta dunque *in riferimento* al suo essere-altro; non è puramente il suo essere-altro; l'essere-altro vi è essenzialmente contenuto, e nel contempo ne è ancora *separato*; l'esserci è *essere-per-altro*<sup>3\*</sup>.

## b) Essere-per-altro ed essere-in-sé

1. L'*essere-per-altro* costituisce la vera determinazione dell'esserci. L'esserci come tale è immediato, senza riferimento; ossia è nella determinazione dell'essere. Racchiudendo però al suo interno il non-essere, l'esserci è essenzialmente essere *determinato*, essere negato, altro, – ma poiché nel contempo si conserva nella sua negazione, è soltanto *essere-per-altro*<sup>4\*</sup>.

2. Come puro essere-per-altro, l'esserci è propriamente solo un mutare nell'essere-altro. Eppure si conserva nel suo non-esserci, ed è essere. È, però, non soltanto essere in generale, bensì in opposizione al suo non-esserci; un essere come riferimento a sé contro il suo riferimento ad altro, come uguaglianza a sé contro la sua ineguaglianza. Tale essere è l'*essere-in-sé*<sup>5\*</sup>.

necessità che l'esserci muti nell'essere-altro; così considera l'altro dell'essere-altro non di nuovo come essere-altro, ma come esserci, e l'essere-altro le appare soltanto come disuguaglianza *estranea* a questo esserci, dunque tale che gli si aggiunge soltanto per caso.

<sup>1</sup> Poiché è disuguaglianza da sé, l'essere-altro è la propria falsità, è altro da sé stesso. Nell'essere-altro come categoria assoluta è dunque contenuto di più che la semplice disuguaglianza, ossia la disuguaglianza *da sé*; e poiché è disuguale da sé, in virtù della *negazione doppia*, l'essere-altro è anche uguale *a sé stesso*. Il riferirsi a sé di un negativo lo porta al recupero dell'affermativo; l'altro come assoluto si sottrae a sé stesso, così ritorna esserci. L'esserci dapprima svaniva nell'essere-altro, così che questo era una categoria immediata, un nuovo inizio; una verità. Proprio perché è posto come una verità, come assoluto, l'essere-altro si falsifica: anziché restare fermo in sé stesso ritorna ad essere l'esserci. In questo modo si è mostrato che nel suo svanire nell'essere-altro l'esserci vi si conserva.

<sup>2</sup> L'esserci muta nell'essere-altro; ma l'essere-altro è l'altro di sé stesso, così, pur essendo altro, è *anche* esserci; dunque nell'essere-altro l'esserci in parte *muta* in parte *si conserva*, ne è diverso ma è anche uguale. L'esserci, dunque, è separato e unito al suo essere-altro, gli è in *riferimento*. – In altre parole, in virtù della doppia negazione, l'*altro dell'altro* è l'*esserci*; se si analizza questa espressione (*l'esserci è l'altro dell'altro*) risulta che l'esserci è tanto l'altro (*l'esserci è l'altro dell'altro*), quanto, poiché questo altro che esso è è non-essere dell'altro (l'esserci è altro *dell'altro*), non-essere dell'altro. L'esserci che è altro, poiché l'altro nega l'altro, è *anche* negazione dell'altro. L'espressione positiva di questa contraddizione è la categoria del *riferimento*.

<sup>3</sup> La contraddizione per cui nell'essere-altro l'esserci si estrania ma nel contempo si conserva, per cui non è ed è l'essere-altro, si esprime nella nuova categoria dell'*essere-per-altro*: l'esserci, il determinato, non solo non è immobile e completo, non è neanche pura disuguaglianza; esso è un esserci uguale a sé e nel contempo uguale ad altro, è un essere in riferimento ad altro, un essere che si estrania in altro. All'inizio, nella considerazione immediata l'esserci appare immediato, dunque essere semplice, isolato. Questo isolamento è però illusorio; nella sua effettività l'esserci è apertura ad altro; il suo essere è la sua necessità. – In questo contesto, che è quello dell'«esserci in generale», l'essere-per-altro è un'apertura all'esterno *propria* del qualcosa, il *suo* comunicarsi con altro; non implica dunque un rapporto con un altro che sia *anche* esterno e indifferente. Tale rapporto emergerà con il limite; mentre il limite è infatti la *differenza* comune tra due qualcosa, l'essere-per-altro è l'esserci nel suo differenziarsi interno, così da non essere ancora scisso in due qualcosa esterni.

<sup>4</sup> L'esserci ha subito questo movimento: anziché immediato quale dapprima sembra, è determinato, è disuguale, dunque estraneo a sé a causa del suo nulla; per questa sua dialettica si annulla e muta nell'essere-altro; ma anche l'essere-altro subisce una dialettica: come altro immediato esso è anche esserci; così, estraniandosi nell'essere-altro, l'esserci nel contempo si conserva, ed è essere-per-altro. In modo analogo al *divenire*, l'essere-per-altro compone negazione e negazione della negazione: l'estraniarsi dell'esserci nell'altro e il ritorno dell'altro nell'esserci. Il suo carattere concreto vi rende subito possibile l'individuazione di momenti differenti.

<sup>5</sup> L'analisi dell'essere-per-altro permette di isolarne due momenti differenti: da una parte il *per-altro*, dall'altra l'*essere*. In virtù del momento del *per-altro*, l'essere-per-altro è *mutare* in altro, è un perdersi immediato nel proprio non-essere. L'altro momento, l'*essere* per cui si conserva, è *in parte* l'essere semplice iniziale; *in parte*,

3. Essere-per-altro ed essere-in-sé costituiscono i *due* momenti dell'esserci<sup>1\*</sup>. Qui si presentano due *coppie* di determinazioni: 1) *esserci* ed *altro*; 2) *essere-per-altro* ed *essere-in-sé*<sup>2\*</sup>. Le prime contengono la determinazione indifferente, senza riferimento; esserci e un altro sono tra loro esterni. Ma la loro verità<sup>3\*</sup> è il loro riferimento; l'essere-per-altro e l'essere-in-sé sono, quindi, quelle determinazioni come momenti; come determinazioni che sono riferimenti, e restano nella loro<sup>4\*</sup> unità, nell'unità dell'esserci; ossia, ciascuno contiene nel contempo in lui anche il suo momento diverso da lui<sup>5\*</sup>.

Sopra si è osservato che, nella loro unità che è esserci, essere e nulla non sono più essere e nulla, – infatti lo sono soltanto fuori dalla loro unità; così nella loro unità inquieta, nel divenire, essere e nulla sono sorgere e perire. – Nell'esserci, l'essere è *essere-in-sé*. Infatti l'essere è il riferimento a sé, l'uguaglianza a sé, che ora, però, non è più immediato, ma è riferimento a sé solo come non-essere del non-esserci (come esserci riflesso<sup>6\*</sup>). – Allo stesso modo, come momento dell'esserci, in questa unità di essere e non-essere, il non-essere non è non-esserci in generale, ma immediatamente è altro, e più precisamente è riferimento al non-esserci, ossia essere-per-altro<sup>7\*</sup>.

Dunque l'*essere-in-sé* è, in primo luogo, riferimento negativo al non-esserci, ha fuori di lui l'essere-altro e gli è contro; in quanto è *in sé*, il qualcosa è sottratto all'essere-altro e all'essere-per-altro. Ma, in secondo luogo, esso stesso ha in lui il non-essere; infatti esso stesso è il *non-essere* dell'essere-per-altro<sup>8\*</sup>.

L'*essere-per-altro* è, invece, in primo luogo, negazione dell'essere nell'esserci; in quanto è in un altro o per un altro, il qualcosa è privo di proprio essere. Ma, in secondo luogo, non è il non-esserci come puro nulla; è non-esserci che rimanda all'essere-in-sé, come viceversa l'essere-in-sé rimanda all'essere-per-altro<sup>9\*</sup>.

però, la sua semplicità non è più immediata, perché è la negazione, l'altro del per-altro. L'uguaglianza a sé dell'essere-per-altro, *al di qua* della sua disuguaglianza, non è più dunque l'essere iniziale, ma la nuova categoria dell'*essere-in-sé*. L'essere-in-sé, come altro del per-altro, è già una negazione della negazione; ma lo è soltanto *in sé*, come risultato della *nostra* analisi, dunque è ancora come negazione *prima*, non come negazione *seconda*.

<sup>1</sup> L'essere-per-altro era il concreto di esserci ed essere-altro; i suoi momenti astratti, separati dall'analisi, il *per-altro* e l'*essere*, sono ora rinominati *essere-per-altro* ed *essere-in-sé*. Ne deriva una certa confusione: questo *essere-per-altro* è momento astratto di quell'*essere-per-altro*, che era il concreto, e quell'*essere-per-altro* concreto è ora rinominato come *esserci*, che da momento astratto ridiventa concreto. Il passaggio tutt'altro che meticoloso svanirà nella seconda edizione, dove Hegel, anticipando il *qualcosa* e opponendolo all'*essere-altro*, potrà conservare all'*esserci* e all'*essere-per-altro* un significato meno oscillante.

<sup>2</sup> L'esserci muta nell'essere-altro; ma il mutare è un annullarsi e un riproporsi di questo nulla come determinatezza; poiché il mutare è un rovesciarsi del tutto immediato, ciò che muta e ciò in cui esso muta sono categorie senza riferimento tra loro, esterne e indifferenti. Essere-in-sé ed essere-per-altro sono invece momenti *nell'esserci*, cui Hegel fa ora assorbire il carattere concreto dell'essere-per-altro e fa svilupparne l'articolazione interna.

<sup>3</sup> L'immediatezza indifferente per cui esserci ed essere-altro sono inizi si è confutata. La loro verità, il risultato della dialettica loro immanente, è il loro ridursi a momenti dell'esserci.

<sup>4</sup> Qui «loro» significa «a cui appartengono», non «che appartiene loro».

<sup>5</sup> Poiché sono non categorie indipendenti ma momenti di un medesimo *esserci* concreto, essere-in-sé ed essere-per-altro hanno nel loro stesso essere il congiungersi all'altro; il loro essere non è soltanto puro ma è nel contempo un contenere l'altro. La seconda fase della *realtà* espone dunque la sua dialettica, per la quale i momenti nel loro essere sono anche un superare questo loro essere.

<sup>6</sup> La categoria di «riflessione» indica un'immediatezza che si supera riferendosi al suo non-essere; dunque nella riflessione si presentano in unità l'essere immediato e l'essere come negazione dell'altro. – Da «riflessione» occorre distinguere «riflessione dentro di sé»: in quella l'immediatezza coesiste con la negazione dell'altro, in questa ne è risultato; quella è il riferimento esterno, questa la singolarità esclusiva tramite la negazione dell'altro.

<sup>7</sup> Decadute a momenti di un concreto, le categorie superano la propria immediatezza e acquisiscono un riferimento accanto al loro essere; così essere e nulla nel divenire sono sorgere e perire, nell'esserci sono essere-in-sé ed essere-per-altro. L'essere-in-sé è riferimento a sé, immediatezza, soltanto nel riferimento all'essere-per-altro, ossia come negazione dell'essere-per-altro; l'essere-per-altro è il nulla posto esplicitamente come riferimento di un essere.

<sup>8</sup> L'essere-in-sé è innanzitutto la natura positiva, l'essere dell'esserci, ma poi è anche la negazione della sua disuguaglianza, del suo essere-per-altro; così, essendo nel contempo negazione dell'essere-per-altro, l'essere-in-sé è la dialettica di superare la propria immediatezza.

<sup>9</sup> L'essere-per-altro è nulla, ma non il nulla puro, bensì un nulla *nell'esserci*; esso vi è il suo riferimento al non-essere, dunque un *nulla* che oltrepassa sé stesso e si pone in riferimento all'esserci.

## c) Realtà

Essere-in-sé ed essere-per-altro sono i momenti, le differenze interne dell'esserci. Sono l'essere e il nulla differenziati *dentro* l'esserci. Ossia, tramite questa differenza l'esserci non è dissolto, anzi questi momenti sono essenzialmente tenuti dentro l'unità che è esserci; infatti, come appena mostrato, sono loro stessi queste unità<sup>1\*</sup>.

L'esserci stesso è dapprima unità immediata, semplice, di essere e nulla. In quanto essere e nulla vi si sono determinati più in particolare come i momenti appena considerati, l'esserci non è più nella prima forma di immediatezza, ma è esserci riflesso; è esserci in quanto si è determinato come essere-in-sé e come essere-per-altro ed è l'unità di questi come di suoi momenti. Come questo esserci riflesso l'esserci è *realtà*<sup>2\*</sup>.

## Nota

«Realtà» può sembrare una parola equivoca perché si usa per determinazioni molto diverse, anzi opposte<sup>3\*</sup>. Se di pensieri, concetti, teorie si dice che *non abbiano realtà*, questo significa che non spetta loro un esserci esterno, un *essere in atto*; p. es. l'idea di una repubblica platonica potrà forse essere vera *in sé*, ossia nel concetto<sup>4\*</sup>. – Viceversa, se per es. nel lusso è presente solo l'apparenza di ricchezza, si dice ugualmente che *manca la realtà*; si suppone che quel lusso sia solo un esserci esterno che non ha fondamento interno. Di certe occupazioni si dice che non sono occupazioni *reali*, che cioè non sono tali da avere valore in sé; – oppure di certe ragioni si dice che non sono reali, in quanto non sono attinte dall'essenza dell'oggetto<sup>5\*</sup>.

Con «realtà» è dunque inteso prima l'*esserci esterno*, poi l'*essere-in-sé*. Tuttavia non sono significati diversi o opposti di «realtà», sono, anzi, soltanto uno, perché al suo interno la realtà racchiude essenzialmente entrambe quelle determinazioni. Se dunque è presente *solo* l'essere-in-sé o *solo* l'essere-per-altro, viene a mancare la realtà, perché ciascuna di queste determinazioni è per sé unilaterale, mentre la realtà è la totalità che esige entrambe<sup>6\*</sup>.

<sup>1</sup> L'esserci è l'insieme di due momenti; resta però unità, perché questi due momenti hanno ciascuno il riferimento all'altro nel proprio essere, ossia sono la *stessa* unità di essere e nulla che l'esserci è, ma con un *differente* accento, l'essere-in-sé sull'essere, l'essere-per-altro sul nulla. Viceversa, nel loro isolamento sono l'esserci posto in forma unilaterale: l'essere-in-sé è il concetto senza esistenza, l'essere-per-altro l'esistenza senza concetto, entrambi forme di irrealtà.

<sup>2</sup> L'esserci era unità di momenti immediati, di essere e nulla; in seguito questi momenti sono diventati, da semplici che erano, riflessi: sono sia immediati che negazioni del loro altro, sono dunque indipendenti ma in riferimento al proprio altro; essi compongono l'unità riflessa della *realtà* («riflesso» è unità di momenti sia immediati che riferiti tra loro). Poiché unisce determinazioni indipendenti ma ciascuna posta come parziale (cioè essere-in-sé ed essere-per-altro), l'esserci è realtà soltanto se presenta entrambi i momenti. Nella nota successiva lo si documenta osservando che, come predicato, essa viene negata *sia* alle teorie senza riscontro empirico (in questo caso non c'è realtà perché manca il momento dell'essere-per-altro) *che* all'empiria senza rilevanza teorica (qui non c'è realtà perché manca l'essere-in-sé). – Nella seconda edizione «realtà» perderà il significato complesso e diventerà termine semplice, coincidente con ciò che qui è indicato dapprima con *esserci* (scrive infatti Hegel: «... nella *realtà*, come qualità con l'accento di essere una qualità *essente*, resta nascosto che contiene la determinatezza, dunque anche la negazione»).

<sup>3</sup> La realtà è la forma riflessa dell'esserci; essa è dunque un'unità i cui momenti sono immediati ma contengono anche il loro riferimento all'altro, sono cioè lo stesso intero di cui fanno parte, ma con l'accento posto diversamente. Poiché sono in sé l'intero, se manca uno solo dei momenti manca lo stesso intero; viceversa, la realtà può prendere il significato dell'uno o dell'altro dei suoi momenti apparentemente opposti e apparire un'espressione equivoca.

<sup>4</sup> Il pensiero è lasciato in sospenso: Hegel vuole dire che è giusto negare alla repubblica platonica la realtà, anche se le si volesse riconoscere valore intrinseco, cioè l'essere-in-sé; infatti «realtà» contiene non soltanto l'essere-in-sé, ma anche l'esistenza empirica, cioè l'essere-per-altro, perché l'essere-in-sé è soltanto come unità con l'essere-per-altro; se manca questo, la pretesa dell'essere-in-sé è infondata, così manca la stessa realtà.

<sup>5</sup> In questo secondo caso si nega «realtà» perché manca il suo momento dell'essere-in-sé: l'empirico che non realizza il concetto è non meno irreal del concetto che resti soltanto possibile.

<sup>6</sup> Di qui si evince come sia lontano dal capire Hegel chi, a partire dalla sua affermazione dell'identità fra attuale e razionale, gli rimproveri il cinismo dell'empirico: già il reale, che è una determinazione più povera

Anche l'*in-sé* ha in parte questo doppio significato. Qualcosa è *in-sé* perché è ritornato al suo interno dall'essere-per-altro. Ma qualcosa *ha* anche *in sé* (qui l'accento cade su «*in*»), ossia *in lui*, una determinazione o circostanza, in quanto questa circostanza è in lui esternamente, è un essere-per-altro<sup>1\*</sup>.

Questi due significati sono uniti nell'esserci, ossia nella realtà. L'esserci è tanto in sé quanto ha in lui qualcosa, ossia è essere-per-altro. Ma che l'esserci abbia anche *in lui ciò che* è in sé, e viceversa, sia anche in sé *ciò che* è come essere-per-altro, – questo riguarda l'identità tra essere-in-sé ed essere-per-altro, soprattutto secondo un *contenuto*, e in parte risulta formalmente già dalla sfera dell'esserci, in quanto la *determinazione* muta in *affezione*, ma risulterà più espressamente dal considerare l'essenza e il rapporto di *interno* ed *esterno*, e poi nel modo più determinato dalla considerazione dell'idea come unità del concetto e dell'attualità<sup>2\*</sup>.

Qui già si mostra in via provvisoria<sup>3\*</sup> anche il senso della *cosa-in-sé*, che è un'astrazione molto semplice, ma che per un periodo è stata una determinazione molto importante, proprio come è stata una saggezza di grande valore la proposizione secondo cui non sappiamo che siano le cose in sé. – Le cose si dicono *in-sé* in quanto si astrae da ogni essere-per-altro, cioè, in generale, in quanto le si pensa senza alcuna determinazione, come dei nulla<sup>4\*</sup>. In questo senso non si può certo sapere che cosa sia la *cosa-in-sé*. Infatti la domanda: «*Che cosa?*» esige che si indichino delle determinazioni; ma, nel contempo, poiché si tratta di *cose-in-sé*, cioè appunto senza determinazione, nella domanda è posta inavvertitamente l'impossibilità della risposta, o si dà una risposta contraddittoria. La *cosa-in-sé* è identica a quell'assoluto di cui non si sa altro che tutto vi è uno. Che cosa, però, sia in verità la *cosa-in-sé*, o meglio che cosa in generale sia in sé, lo espone la logica stessa. Se di una cosa determinata si chiede che cosa essa sia in sé, la semplice risposta logica è che essa *in sé* è ciò che è nel suo concetto<sup>5\*</sup>.

dell'attuale, non è l'empirico, ma è, come la forma generale della verità, la *coniunzione* tra empirico e *in-sé*, tra esserci e dover-essere. La filosofia hegeliana vuole contemplare lo sforzo per cui esserci e dover-essere, oggetto e concetto si uguagliano e si uniscono nel circolo della verità; lo dialettica con cui confluiscono coincide con la critica filosofica della loro unilateralità, cosicché la verità filosofica, come negazione della negazione, non è mai accettazione rassegnata del dato, ma constatazione dialettica della sua mutevolezza nell'opposto e scoperta speculativa della mutevolezza di questa stessa mutevolezza. C'è dunque differenza tra il dato empirico e la realtà – né potrebbe essere diversamente in una scienza che parte dall'aver annullato il pregiudizio che il *semplice* oggettivo o il *semplice* soggettivo, presi nella loro separatezza, siano verità. – Quel rimprovero è, per esprimersi con franchezza, una *calunnia* di chi non ama sforzarsi per capire – una delle tante che disorientano i lettori e infine rendono insormontabili le difficoltà di comprensione che il testo presenta.

<sup>1</sup> La semantica di *essere-in-sé* si accorda alla logica: essere-in-sé ha un significato essenziale se indica la negazione dell'essere-per-altro, ma nel suo senso immediato indica una circostanza esterna presente in un soggetto.

<sup>2</sup> «Realtà» è un termine ambiguo, ma di un'ambiguità fondata sulla logica, necessaria, non casuale: i suoi significati sono sia riferiti sia riferiti, contengono la parte e il tutto. La stessa riflessività, cioè la stessa separazione nel riferimento, tocca a uno dei suoi significati: «essere-in-sé» significa il distanziarsi dall'essere-per-altro, ma anche l'essere esternamente nel sé, cioè proprio il riferimento, l'uguaglianza del sé all'altro che l'essere-per-altro è. – L'unità riflessiva contenuta in termini come «realtà», «in sé», è la forma provvisoria dell'unità negativa in cui si concilia il loro contrasto interno. Hegel anticipa qui il senso di questa unità negativa: *in-sé* e *per-altro* non restano esterni, perché ciò che è *in sé* l'esserci lo *ha* anche *in sé*; l'*in-sé*, infatti, è riferimento negativo all'essere-per-altro: per esempio, in Kant la natura razionale dell'uomo è *nell'uomo* come *negazione* che la legge morale esercita sulla sfera sensibile; viceversa, ciò che l'esserci è per altro lo è anche in sé: le determinazioni che acquisisce nel riferimento ad altro sono anche *sue* determinazioni, sono cioè interiorizzate e manifestano il suo *in-sé*. In generale la verità, come idea, non è soltanto concetto, ma l'adeguamento di concetto e realtà.

<sup>3</sup> Sulla «cosa-in-sé» ritorna la lettera A.a. dell'*Esistenza nella Logica dell'essenza*.

<sup>4</sup> L'essere-in-sé è l'essere semplice delle cose, come il bianco del cerchio senza circonferenza. Soppresso il suo riferimento all'essere-per-altro, regredisce all'essere puro e, come questo, muta in nulla. Che non sia possibile conoscere le cose in sé, poiché *in sé* significa soltanto *indeterminato*, è una semplice tautologia: significa che non posso conoscere ciò che *io stesso* ho posto al di là della conoscibilità.

<sup>5</sup> Nella *realtà* l'essere-in-sé e l'essere-per-altro si presentano, come già detto, sia come indipendenti che come riferiti. In forza della loro indipendenza sembra possibile separarli; ma poiché la determinatezza gli arriva dal suo riferimento negativo all'essere-per-altro, in questa separazione l'essere-in-sé è un pieno indistinto equivalente, come l'essere dell'inizio, al nulla, e così perde la conoscibilità. – È vero che per Kant porre una realtà inconoscibile non aveva nulla di gratuito, ma rappresentava un modo di risolvere le contraddizioni delle categorie: al di fuori dell'intuizione le categorie si contraddicono, ossia il loro potere conoscitivo si annulla; le cose in sé sono il nulla risultante dalle contraddizioni necessarie, necessario come queste. La considerazione speculativa di questo nulla, che Hegel chiama *concetto*, è anche il superamento dell'inconoscibilità dell'*in sé*.

Qui si può menzionare l'antico *conceito* metafisico di *Dio*, con cui si fondava soprattutto la cosiddetta prova ontologica del suo esserci. Si determinò, infatti, Dio come *l'insieme di tutte le realtà*, e di questo insieme si disse che non contenesse contraddizione al suo interno, che nessuna delle realtà sopprimesse le altre; infatti le si sarebbe dovute prendere soltanto come una perfezione, come un positivo senza negazione. Quindi le realtà non sarebbero opposte e non si contraddirebbero.

In questo concetto di realtà si suppone, dunque, che la realtà ancora persista dopo che si sia soppressa ogni negazione, e con ciò ogni sua determinatezza<sup>1\*</sup>. Tuttavia la realtà è l'esserci in generale; contiene il non-essere come essere-per-altro, e più in particolare il *limite o determinatezza*. La realtà che si debba prendere in *senso* cosiddetto *eminente*, ossia come *infinita* – nel significato abituale della parola –, si estende nell'indeterminato e perde il suo significato<sup>2\*</sup>. La bontà di Dio non dovrebbe essere bontà in senso abituale, ma eminente, non dovrebbe essere diversa dalla giustizia, ma *temperata* da questa; così né la bontà è più bontà, né la giustizia è più giustizia. – La potenza dovrebbe essere temperata dalla saggezza, ma così non è potenza assoluta; – la saggezza dovrebbe essere allargata in potenza, ma così svanisce come saggezza che determina fine e misura<sup>3\*</sup>. Più tardi risulterà il vero concetto di infinito, proprio come si determinerà con sempre maggiore precisione l'*unità assoluta*, che non consiste in un *temperare, in un restringere reciproco*, che è riferimento molto superficiale, avvolto nella nebbia confusa, di cui può accontentarsi solo il rappresentare senza concetto<sup>4\*</sup>. – Se in quella definizione di Dio la si prende come qualità determinata, la realtà, spinta oltre la sua determinatezza, cessa di essere realtà; diventa l'*in-sé* unilaterale che è vuoto; e come il puramente reale in ogni reale, ossia come *quintessenza* di tutte le realtà, Dio è lo stesso privo di determinazione e di contenuto che è l'Assoluto vuoto menzionato prima, in cui tutto è uno<sup>5\*</sup>.

### 3. Qualcosa

Come realtà, l'esserci è il differenziare sé stesso in essere-in-sé ed essere-per-altro. L'essere-in-sé vi è come differente dall'essere-per-altro; ma così è soltanto come riferitogli, e nell'unità con lui<sup>6\*</sup>. Ugualmente, l'essere-per-altro non è l'essere-altro stesso, ma contiene al suo interno il riferimento a sé

<sup>1</sup> Nella prova ontologica le realtà di Dio sono ristrette al puro essere-in-sé, come se l'essere-in-sé restasse ancora tale una volta astratto dal suo riferimento ad altro, e non si degradasse nell'essere puro.

<sup>2</sup> Poiché si verifica sotto lo schermo del *senso eminente*, sfugge che una realtà in senso *soltanto* positivo non è più *una* realtà, ma il vuoto essere che muta in nulla.

<sup>3</sup> Nella prova ontologica, per evitare che le realtà di Dio si contraddicano, bisogna prenderle in senso eminente, e cioè come semplici in-sé senza essere-per-altro, che richiamerebbe la determinatezza e la negazione reciproca. Privato però del suo riferimento all'essere-per-altro, l'essere-in-sé è vuoto; così Dio si svuota di contenuto e viene a coincidere con l'essere puro, di cui da una parte è una tautologia affermare l'essere e che d'altra parte muta in nulla.

<sup>4</sup> Il vero infinito è il ritornare in sé nell'estraniarsi, l'essere-per-sé; gli opposti vi si contraggono non perché si temperano con l'altro, ma perché la determinatezza di ciascuno si mostra come mutare nella determinatezza opposta. Poiché è la totalità della determinazione, l'infinito vero non regredisce all'essere indeterminato, ma è determinatezza assoluta.

<sup>5</sup> L'argomentazione complessiva di Hegel è la seguente. Nella prova ontologica Dio è definito come *Ens realissimum*, cioè come insieme di tutte le realtà. Ma Hegel ha appena mostrato che realtà non è solo essere-in-sé, ma anche essere-per-altro, quindi contiene determinatezza, negazione. Dunque l'insieme di tutte le realtà è anche insieme di tutte le negazioni, cioè di tutte le opposizioni e contraddizioni. Per evitare questa conseguenza, la metafisica cancellò dalle realtà la determinatezza inducendosi a pensarle in *senso eminente*, in modo che potessero confondersi (temperarsi) col loro opposto e non creare contraddizione. Ma così, secondo Hegel, la metafisica fa di nascosto quello che poi l'illuminismo sosterrà apertamente: eliminando la determinatezza dalle realtà che lo costituiscono le svuota, così svuota Dio e lo riduce all'indeterminato, all'essere puro. Se invece deve essere pensato come concreto, Dio deve risultare non dal *nostro* confondere le sue realtà, ma dal confluire reciproco delle realtà che è *immanente* alla loro determinatezza. In questo confluire esse sono sopresse nel doppio senso: negate e conservate, così da garantire la concretezza all'unità che le contiene.

<sup>6</sup> La differenza è un riferimento; dunque proprio perché ne è differente, l'essere-in-sé, contro il suo concetto che lo vuole al di là del riferimento, è riferito all'essere-per-altro. Poiché però è in riferimento ad altro, l'essere-in-sé diventa indistinguibile dall'essere-per-altro, dunque la sua indipendenza è un confutarsi, un mutare in essere-per-altro.

stesso, l'essere-in-sé. Queste due unità costituiscono dunque, nella loro differenza stessa, Una Unità, e sono il mutare l'una nell'altra<sup>1\*</sup>.

L'esserci, dapprima come tale, è l'unità soltanto *immediata* di essere e nulla<sup>2\*</sup>. La realtà è questa unità nella differenza determinata dei suoi momenti, che vi costituiscono *lati* distinti, determinazioni riflesive indifferenti tra loro<sup>3\*</sup>. Ma poiché ciascun lato è soltanto come in riferimento all'altro, e ciascuno racchiude dentro di sé l'altro, la realtà cessa di essere un'unità tale che entrambi vi sussistano indifferenti. C'è un'unità che non li lascia sussistere, la loro unità semplice, *sopprimente*. L'esserci è *essere-dentro-di-sé*, e come essere-dentro-di-sé è essenteci, ossia *qualcosa*<sup>4\*</sup>.

L'essere-dentro-di-sé dell'esserci è, quindi, il riferimento semplice a sé stesso dell'esserci, come l'essere-in-sé. Ma l'essere-in-sé è questa uguaglianza a sé in modo più immediato; nell'essere-in-sé il

<sup>1</sup> L'in-sé è differente dall'essere-per-altro; ma proprio la differenza è un riferimento, dunque l'essere-in-sé è *anche* essere-per-altro. Viceversa, l'essere-per-altro non è l'essere-altro, perché a differenza di questo contiene il riferirsi a sé dell'esserci, per cui è *anche* essere-in-sé. Ne consegue che essere-in-sé ed essere-per-altro sono differenti, ma questa differenza si confuta, ciascuno è il proprio mutare nell'altro. Ci sono dunque due mutamenti: l'essere-in-sé muta nell'essere-per-altro, l'essere-per-altro muta nell'essere-in-sé; la differenza tra essere-in-sé ed essere-per-altro, che nella *realtà* sembrava salda, è una differenza evanescente, una differenza che è nel contempo soppressa. In altri termini, nella realtà si differenziavano, come se fossero esterni tra loro, essere-in-sé ed essere-per-altro; ma entrambi sono un mutare l'uno nell'altro. In questo modo la *realtà*, che li contiene *soltanto* come immediati, è confutata dallo svanire della loro immediatezza; anziché unità riflessiva essa è ora unità negativa. – È importante sottolineare che la differenza tra essere-in-sé ed essere-per-altro non è un errore soggettivo evitabile, ma un errore nella cosa stessa, la dialettica ineludibile dell'esserci; solo per questo l'unità in cui esse sono sopresse non è l'esserci iniziale, ma è unità negativa, unità *tramite* la soppressione della differenza; poiché inoltre la differenza è anche conservata nel suo essere-soppressa, l'unità non è più generale ma individuale, soggettiva. La natura della singolarità è infatti, secondo la terminologia aristotelica, *sinolo*, unità attuale di momenti conservati nel loro essere soppressi.

<sup>2</sup> Hegel torna indietro e riassume le dialettiche che hanno portato al presente risultato. Nell'esserci *iniziale*, come unità *semplice*, i momenti, essere e nulla, sono *soltanto* uguali; infatti l'esserci risulta dalla negazione che la differenza tra essere e nulla subisce nella dialettica del divenire. Come si ricorderà, per la sua differenza interna questo esserci si è confutato in essere-altro (l'esserci con l'accento sul nulla) che a sua volta è svanito nell'essere-per-altro (il nulla nell'esserci con cui questo si congiunge al suo non-essere).

<sup>3</sup> L'essere-per-altro implica un essere-in-sé. Nell'unità riflessiva della *realtà* questi lati sono però *soltanto* distinti: sebbene siano in riferimento, restano anche indifferenti tra loro, tanto che si parla di cose in sé e cose per noi come di due generi del tutto disparati di entità.

<sup>4</sup> Dapprima l'esserci è unità semplice di lati uguagliati; poi è *realtà*, in cui i lati si emancipano e acquisiscono, pur restando collegati, un essere indifferente; poiché però questi lati indifferenti sono soltanto come in riferimento all'altro e la loro differenza è come uno svanire nell'uguaglianza; dal mutare l'uno nell'altro dei due lati risulta ora un'unità negativa, un essere che è soltanto come negazione della differenza, come *negazione della negazione*. In altri termini, l'unità che risulta da questo mutamento non è più né quella semplice dell'esserci né quella riflessiva della realtà che riferiva i lati come indifferenti tra loro; ora non ci sono più lati indifferenti, ma il *movimento* del loro svanire l'uno nell'altro, perché l'essere-per-altro è il suo mutare in essere-in-sé, e viceversa. Il semplice che risulta dal *mutare* dei lati diversi nella loro unità è la loro *unità negativa*: non il sussistere dei lati, ma il sussistere del loro negarsi nell'altro. Hegel chiama l'unità negativa *essere-dentro-di-sé*, cioè differenza negata, *esteriorità idealizzata*; infatti nel mutare l'uno nell'altro dei lati dapprima *altri* tra loro si nega sia l'interiorità astratta, dunque essa stessa esteriore, dell'essere-in-sé, che l'esteriorità posta come tale dell'essere-per-altro; la negazione della negazione li riduce a momenti ideali di un'unità che è semplice non come immediatezza, ma come *attività*, in quanto consiste del loro *semplificarsi* in unità. – Dopo l'esserci che ha forma positiva, dopo la *realtà* che rappresenta il momento negativo dell'esserci, il suo oltrepassarsi, l'essere-dentro-di-sé è, come negazione del negativo, oltrepassare l'oltrepassare, dunque ritorno dentro di sé, il ripiegare al proprio interno l'esteriorità della realtà. Come suo esempio si può indicare il *vivente*: i suoi lati sono un essere-per-altro *anche* indifferente (sono infatti nello spazio e nel tempo) che però si interiorizza mutando nell'essere-in-sé dell'anima. – Mentre l'esserci è categoria in forma *universale* perché contiene i momenti *soltanto* come negati in unità; mentre la categoria della realtà ha la forma *particolare* perché è riferimento di indifferenti, l'essere-dentro-di-sé è la forma della *singolarità*: unisce i differenti non dall'esterno, ma in virtù del mutare in unità che è proprio dei differenti, risultando così dalla dialettica con cui si negano. L'essere-dentro-di-sé è, dunque, *essenteci* (si tolleri questo participio presente di *esserci*, che non dovrebbe essere più estraneo all'italiano di quanto lo sia «Daseiendes» al tedesco), cioè esserci in forma *singolare*, *qualcosa*; esso è la prima forma di infinito, di essere-per-sé, da cui però differisce perché resta interno all'esserci; la negazione propria del qualcosa riguarda non l'essere-altro in generale, ma l'essere-per-altro, così che nella sua infinità appare di nuovo il riferimento a un altro immediato. – Dal punto di vista della storia della filosofia, il qualcosa è il sinolo aristotelico. Già per *Aristotele*, infatti, la sostanza prima, singolare, è non l'universale, ma la specie come *atto* (cioè unità negativa) che riporta in unità la differenza degli elementi *riducendoli* a materia (cfr. *Metafisica*, Z, 1041a 25 – 1041b 33).

momento dell'essere è quello fondamentale, e l'essere-per-altro gli sta di contro<sup>1\*</sup>. Ciò si può esprimere così: l'essere-in-sé è il riferimento a sé stesso dell'esserci non come *riflessione dentro di sé propria dell'esserci*, ma come una riflessione esterna; ossia soltanto perché si separa l'essere-per-altro dal riferimento a sé. – Invece l'essere-dentro-di-sé è ormai l'essere-in-sé proprio dell'esserci; è la *sua riflessione dentro di sé*<sup>2\*</sup>. L'esserci è l'unità che è realtà in quanto ha *lati* diversi, cioè: la realtà è l'unità immediata, ma riferita a quella riflessione esterna che differenzia diversi lati. L'essere-dentro-di-sé, invece, è il riferimento a sé dell'esserci in quanto il sopprimere l'essere-per-altro è il sopprimere suo proprio<sup>3\*</sup>; l'essere-per-altro, in lui stesso, muta nell'essere-in-sé, e perciò l'essere-in-sé non è più essere-in-sé immediato, ma è essere-in-sé che si è ugualmente unito al suo altro momento, e dentro il quale l'essere-per-altro è soppresso, ossia è essere-dentro-di-sé<sup>4\*</sup>.

In seguito il *qualcosa* si determinerà più in particolare come essere-per-sé, o cosa, sostanza, soggetto ecc. Tutte queste determinazioni si fondano sull'unità negativa, sul riferimento a sé tramite negazione dell'essere-altro. Il qualcosa è questa unità negativa dell'essere-dentro-di-sé, per ora del tutto indeterminata<sup>5\*</sup>.

L'esserci muta in essenteci all'interno di sé stesso, perché, come sopprimere l'essere-per-altro, si conquista questo punto di unità negativa. Essendo qualcosa, l'esserci non è dunque l'unità *immediata, essente* di essere e nulla ma, come essere-dentro-di-sé, ha riferimento a sé in quanto è negazione. L'essere del qualcosa consiste dunque non nella sua immediatezza, ma nel *non-essere* dell'essere-altro<sup>6\*</sup>; nel

<sup>1</sup> L'essere-in-sé è l'essere uguale a sé stesso che resta all'esserci quando si astrae dall'essere-per-altro: è in effetti una negazione del riferimento, dell'essere-per-altro, ma poiché l'essere-per-altro appare estrinseco all'esserci, la negazione con cui l'essere-in-sé se lo estrania appare ugualmente estrinseca, inessenziale, così che l'essere-in-sé appare soltanto come immediatezza in cui si concentra l'essere positivo dell'esserci.

<sup>2</sup> L'essere-in-sé è l'essere semplice della cosa soltanto per noi che astraiano dai suoi riferimenti, che cioè li poniamo da un'altra parte perché li riteniamo inessenziali. L'essere-dentro-di-sé risulta invece dal negarsi della differenza tra essere-per-altro ed essere-in-sé, negarsi che è *proprio* degli stessi differenti. Poiché nell'essenteci si è uguagliato all'essere-in-sé, l'essere-per-altro non è più, per così dire, un vestito che l'esserci si possa togliere, ma, uguagliato all'essere-in-sé, rappresenta un essere-per-altro che è la determinazione propria dell'esserci. Dal punto di vista della storia della filosofia il primo che concepì l'essere delle cose come determinazione fu, per testimonianza di Aristotele, Socrate. – «Riflessione dentro di sé» esprime in forma più plastica la *negazione della negazione*: è il riferirsi a sé dell'alterità, della differenza in generale: l'alterità dall'*alterità*, la differenza dalla *differenza*, con cui esse si sopprimono così che l'estraniamento è *nel contempo* (ossia nell'essere sé stessa, nell'essere un andare alla deriva) il proprio ritornare nella semplicità singolare.

<sup>3</sup> Possiamo considerare la realtà qual è in sé e qual è per altro: la realtà è unità che dà adito a prospettive differenti; ma l'essere-in-sé, proprio perché non è per altro, è in riferimento all'essere-per-altro, così che l'alterità lo definisce non meno di quanto definisca l'essere-per-altro; viceversa l'essere-per-altro è essere-altro *proprio* della realtà, la sua estraneità è il non-essere che definisce l'esserci stesso; esso ritorna dunque dentro di sé. Nel loro differire i lati sono nel contempo un negare questa loro differenza, e il qualcosa è l'unità in cui ciò che è per altro è in lui stesso. – Qui Hegel sottolinea il riferimento a sé dell'essere-per-altro perché vuole evidenziare la negazione della negazione come elemento specifico dell'essere-dentro-di-sé rispetto all'essere-in-sé: è lo stesso essere-per-altro che, in quanto differisce dall'essere-altro, nega il proprio estraniarsi e così è anche quel riferimento a sé che è proprio dell'essere-in-sé, ossia è come estraneità *interiorizzata* nell'esserci.

<sup>4</sup> L'essere-in-sé risulta dalla riflessione esterna, è il *nostro* separare dall'essere-per-altro ciò che non vi si riduce ad essere-altro; poiché è la *nostra* astrazione a isolarlo, l'essere-in-sé non reca più traccia in lui della negazione da cui è determinato (esso è la negazione dell'essere-per-altro) e regredisce nell'immediatezza. L'essere-dentro-di-sé è invece il confutarsi proprio dell'essere-per-altro, un confutarsi derivante dal suo *per*: l'insieme dei riferimenti in cui l'esserci si congiungeva con l'altro e che dunque rappresentava il suo esterno è negato come riferimento esterno e riconosciuto come sfera propria dell'esserci; l'esserci stesso ha non più riferimento positivo all'altro, ma, come vedremo, il riferimento negativo del *limite*; è questo riferimento negativo che fa del qualcosa un essenteci, ossia la forma singolare dell'esserci.

<sup>5</sup> Il qualcosa è la forma elementare dell'immediatezza *negativa*, della semplicità tramite negazione dell'essere-altro, dunque della *soggettività*; questo mutare del particolare in singolarità ritornerà in ogni fase dello sviluppo logico, perché lo sviluppo di *ogni* concetto consiste *nel mutare* della sua *sostanza* nell'essere-altro, ossia nella negazione, e *nel mutare* di questo stesso *essere-altro*, ossia nella soggettività del negare la negazione: le triadi hegeliane, ciò che si può chiamare *macrometodo*, sono l'aspetto più vistoso di questo progredire al soggetto tramite lo sviluppo della negazione implicita in ogni sostanza.

<sup>6</sup> A differenza dell'esserci che ha un essere immediato, l'essere-dentro-di-sé è negazione della negazione, ha un essere che nega la negazione prima, l'essere-altro. In quanto è negazione del proprio essere-altro, l'esserci *ritorna* semplice, *ritorna* immediato, ossia è un'immediatezza, una semplicità che nel contempo è come negazione di un altro.

qualcosa, dunque, l'esserci è mutato a tal punto nel negativo che questo sta d'ora in poi a fondamento. Il qualcosa è esserci solo in quanto ha una *determinatezza*<sup>1</sup>.

---

---

<sup>1</sup> Hegel ha dato una determinazione dell'individualità fedele alla prospettiva aristotelica. Per Aristotele la sostanza è il separato e il determinato. Questi caratteri diventano veramente espressivi della sostanza nella sua individualità – della sostanza prima – soltanto se sono interpretati non come negazioni prime (come relatività) ma come negazioni seconde (unità negative). – È importante comprendere esattamente cosa significhi negazione della negazione. Quando tratta con disprezzo questa idea, come se equivalesse all'esito felice di un'avventura perigliosa, Adorno non coglie l'importante nesso tra doppia negazione e singolarità perché si lascia ingannare dall'apparente banalità della formula matematica. *Meno per meno fa più*; in questa proposizione la doppia negazione svanisce nella posizione senza lasciarvi traccia; a causa di questo svanire la doppia negazione sembra un inutile movimento che si spegne nella primitiva quiete. Non è così. La seconda negazione non diventa *poi* posizione, ma nell'atto di negare essa è già posizione; nel negare il negativo, il negativo è subito essere, così che l'essere è ora *soltanto* come negativo dell'essere-altro. L'esserci, come negazione della negazione, ha acquisito quindi un essere individuale, che *coincide* con la negazione seconda, con il qualcosa; questa seconda negazione restituisce unità all'esserci, e nel contempo fa dell'essere-altro la *sua* determinatezza – come voleva Aristotele; esso dunque non è più trascinato in altro, ma ha una determinatezza che coincide con il *proprio* essere e, viceversa, un essere costituito dalla determinatezza.

## B.

## Determinatezza

---

Esserci è essere con un non-essere. E esso è essere, riferimento semplice a sé stesso, ma non più come immediatezza, bensì come riferimento a sé stesso negativo; questo riferimento costituisce il suo essere. Così l'esserci è qualcosa. Qui si mette dunque in evidenza il momento del non-essere nell'esserci<sup>1\*</sup>.

Come essenteci, il qualcosa, *in primo luogo*, differenzia da lui stesso il momento della negatività come suo *limite*<sup>2\*</sup>.

Poi il limite si mostra come l'essenzialità del qualcosa, ed è la sua *determinatezza*, che si differenzia in determinatezza come essente-in-sé, in *determinazione*, e in determinatezza come essente per-altro, in *affezione*. Come riferimento di questi momenti la determinatezza è *qualità*<sup>3\*</sup>.

*In terzo luogo* la qualità, tramite l'affezione, muta in *alterazione*<sup>4\*</sup>.

## 1.

### Limite

1. Il qualcosa è, *in primo luogo*, un esserci racchiuso in generale; contiene dentro di sé il non-essere dell'essere-altro; un non-essere tramite cui esso è come essere-dentro-di-sé<sup>5\*</sup>.

---

<sup>1</sup> L'essere dell'esserci all'inizio è *unità* immediata; questa immediatezza si è negata ed è diventata realtà, *riferimento* di essere-per-altro ed essere-in-sé; ma l'essere-per-altro e l'essere-in-sé si sono entrambi mostrati come un mutare nell'altro; così l'unità semplice dell'esserci iniziale, la sua immediatezza, si è ripristinata come l'*unità* semplice solo in quanto *negativa* dell'essere-per-altro; questa immediatezza come negazione dell'essere-per-altro è il qualcosa. In altri termini, essere e nulla erano immediatamente uniti nell'esserci; essi si sono dapprima emancipati come essere-in-sé ed essere-per-altro così che l'esserci è mutato in realtà; il loro mutare l'uno nell'altro muta a sua volta la realtà nell'unità negativa, nel qualcosa. L'immediatezza del qualcosa è negatività, esso è riferimento a sé stesso negativo, ossia è semplice tramite la negazione dell'essere-per-altro. – L'esserci è la negazione prima dell'essere; il metodo vi si fa però valere come ovunque; così, dopo che la dialettica ha falsificato l'esserci *immediato* nel qualcosa, la semplicità negativa del qualcosa apre l'ambito della negazione prima all'interno dell'esserci stesso.

<sup>2</sup> Il qualcosa è semplice come unità negativa di essere-in-sé ed essere-per-altro. Poiché contiene come negativo l'essere-per-altro ma nel contempo è semplice, il qualcosa si riferisce a un altro qualcosa che ora però, in virtù della semplicità del primo qualcosa, non è *suo* essere-altro, ma è un altro *fuori* di lui; questo riferimento è dunque un cessare in lui dell'altro. La negazione con cui il qualcosa fa cessare in lui l'altro è il *limite*. Con questa parola traduciamo «Grenze» che letteralmente significa «confine».

<sup>3</sup> Il limite è bensì il non-essere del qualcosa, ma, come non-essere dell'altro, anche il loro essere: è il non-essere del qualcosa che coincide con il suo essere. La negazione del qualcosa che è suo essere è la *determinatezza*. Essa a sua volta si distingue in limite che è essere-in-sé, la *determinazione*, e in limite che è *nel* qualcosa ma ne è l'essere-altro, l'*affezione*. Il qualcosa ha dunque una determinatezza immanente che è però aperta all'influsso esterno; come tale, la determinatezza è *qualità*.

<sup>4</sup> L'affezione è nel qualcosa come suo altro; essendo il contrasto tra l'essere e il non-essere del qualcosa, essa si *altera*. Questa alterazione, però, non è soltanto esterna: l'affezione è limite e il limite è non soltanto essere-altro ma anche essere; dunque l'alterarsi dell'affezione è alterarsi della stessa determinazione. Così la determinazione è differente da sé in lei stessa: da una parte è *barriera*, d'altra parte è essere oltre la barriera, dunque *dover-essere*. Sia come barriera che come dover-essere, la determinatezza, anziché limite come *essere* del qualcosa, è dunque limite essente come *negazione*: negazione prima, barriera del qualcosa, e negazione di questa immediatezza negativa, negazione *seconda* ma ancora come immediata, dunque dover-essere. Poiché barriera e dover-essere sono in riferimento tra loro come altri, la negazione muta nel superarsi del finito in infinito.

<sup>5</sup> L'essere-dentro-di-sé è l'esserci come negazione della negazione, dunque *un* esserci che sopprimendo l'essere-altro in generale acquisisce la sua uguaglianza a sé stesso. In questo primo passo del metodo la soppressione dell'essere-altro è dunque al servizio dell'immediatezza, dell'essere del qualcosa. Già in questa sua immediatezza ne è però evidente la dialetticità che sarà posta nel successivo secondo passo: il qualcosa è esserci *ed* è negazione della

In secondo luogo, come esserci, il qualcosa è comunque essere-per-altro; ma l'essere-per-altro è ripreso nell'essere-in-sé<sup>1\*</sup>. Vale a dire, da un lato l'essere-altro non è svanito; ma poiché, proprio sul fondamento dell'essere-ritornato dentro di sé, il qualcosa è essere-dentro-di-sé semplice, l'essere-altro cade fuori di lui<sup>2\*</sup>. Questo altro è un altro qualcosa<sup>3\*</sup>, al quale il qualcosa è *indifferente*; il qualcosa è, sia o non sia o comunque sia questo altro. Il qualcosa è *essere-in-sé*, e lo è *contro* l'altro; questo essere-in-sé costituisce la sua *indifferenza*<sup>4\*</sup>. – Il primo essere-in-sé dell'esserci è essere-in-sé immediato; l'essere-dentro-di-sé è invece anche essere-in-sé, ma come non immediato, è anzi un essere-in-sé che è negativo contro altro, ossia l'essere-in-sé che è uscito nell'essere-per-altro<sup>5\*</sup>. – Dunque solo perché l'esserci è determinato come indifferente, l'*altro* si contrappone propriamente a *un* esserci; nell'essere-altro quale appariva prima, era mutato l'esserci stesso; questa unità dei due si è configurata nei momenti considerati; con la loro unità negativa, con l'essere-dentro-di-sé, l'esserci si separa dall'essere-altro ed essi si pongono tra loro in riferimento indifferente<sup>6\*</sup>.

In terzo luogo, poiché l'essere-dentro-di-sé è il non-essere dell'essere-altro, il qualcosa non è indifferente in generale, anzi, il non-essere dell'altro è momento essenziale della sua indifferenza; il qualcosa è, *dentro di lui, il cessare di un altro*<sup>7\*</sup>.

negazione: come *esserci* il qualcosa è *riferimento* ad altro, ma come *essere-dentro-di-sé* esso è nel contempo ritorno nella semplicità tramite *soppressione* dell'altro: il riferimento ad altro è insieme la sua soppressione.

<sup>1</sup> Il qualcosa è esserci; perciò 1. è essere-per-altro; ma l'essere-per-altro è negato e mutato in essere-in-sé, così il qualcosa, che risulta da questo mutamento, 2. *non* è essere-per-altro, ma unità semplice. Questa contraddizione è risolta nella frase successiva.

<sup>2</sup> Il qualcosa è esserci, perciò implica l'essere-altro; ma, essendo negazione della negazione, è anche esserci *semplice*; dunque l'essere-altro, svanito nel qualcosa in virtù della sua semplicità, è però presente come separato da lui, gli è esterno.

<sup>3</sup> Qui Hegel non giustifica in modo esplicito perché l'essere-altro del qualcosa debba essere un altro *qualcosa*, e non un altro in generale. Lo farà in breve poco più sotto. La ragione è che l'altro del qualcosa, proprio perché è altro, è *a fortiori* esserci; ma l'esserci e le categorie in cui è mutato si sono ormai contratti nel qualcosa e sono soltanto come suoi momenti; dunque il riferimento del qualcosa non può volgersi a questi momenti, la cui immediatezza è svanita, ma a un essere-altro che è lui stesso qualcosa. – Come vuole Aristotele, la singolarità esprime, all'interno, l'unità (ossia la forma) negativa di momenti (cioè della materia) – ossia la determinatezza; all'esterno, esprime la discontinuità contro altro (la separazione).

<sup>4</sup> In quanto sono entrambi la negazione dell'essere-per-altro, i due qualcosa sono un *non-essere-per-altro*, hanno, come l'essere-in-sé, un riferimento che è un non-riferimento, sono riferiti così da restare indipendenti ed estranei. Il riferimento che non è riferimento è l'*indifferenza*, una categoria di grande importanza nel seguito di questa logica. Essa dà un'espressione più plastica all'*essere-in-sé*; anche l'essere-in-sé, infatti, esprime un riferimento ad altro che consiste nell'astratta separazione.

<sup>5</sup> Il primo essere-in-sé era separato dalla *nostra* astrazione, perciò posto come tale che si sottraeva all'alterità. Il qualcosa, ossia l'essere-dentro-di-sé, è essere-in-sé semplice ma nel contempo negativo dell'essere-altro. Come era già chiaro dal il paragrafo sull'*esserci come tale*, le categorie che si sono presentate finora, benché affette da alterità, non esprimevano un riferimento *reale* all'altro, l'alterità era soltanto disuguaglianza *propria* dell'esserci. Il riferimento *reale* a un altro nasce soltanto con lo sviluppo della contraddizione propria del qualcosa, per cui questo è semplice *ma nel contempo* riferito ad altro.

<sup>6</sup> L'esserci immediato è il proprio mutare in essere-altro; dunque la loro differenza è ancora soltanto per noi, non ancora posta. Il qualcosa è invece in sé contro l'altro, dunque è nella separazione, perché è non soltanto semplice ma è anche riferimento all'essere-altro; così è riferimento a un essere-altro *esterno*, e ora ci sono *due* qualcosa indifferenti tra loro.

<sup>7</sup> Il terzo passo del metodo è la verità come negazione del secondo. Nel secondo il qualcosa era come semplice e insieme come riferito ad altro, così gli era indifferente. Ma, come era evidente all'inizio, la semplicità del qualcosa non è immediata, ma è negazione dell'essere-altro. Dunque tra il qualcosa e l'altro qualcosa non c'è *soltanto* indifferenza: il qualcosa è *in lui stesso*, negazione dell'altro a lui esterno. Se si ripercorrono le tre fasi di questo movimento, *dapprima* (immediatezza) appare che il qualcosa è semplice perché è essere-dentro-di-sé, negazione dell'essere-altro. – *Poi* (mediazione) si fa valere il suo essere esserci; poiché il qualcosa, pur *semplice*, resta un esserci, dunque è riferito ad altro, l'altro cui esso è riferito è *esterno* alla sua semplicità; questa exteriorità è riferimento che non è riferimento, dunque *indifferenza*. In questo modo ora ci sono *due* qualcosa in riferimento indifferente tra loro. – *Infine* (unità di immediatezza e mediazione), questo riferimento non può essere soltanto indifferente, esterno: la semplicità del qualcosa è negazione dell'essere-altro, l'altro è dunque non soltanto separato, ma anche negato *nel* qualcosa, è di una exteriorità *contigua*. Ossia, mentre l'indifferenza implica soltanto l'*esteriorità* dell'altro qualcosa, l'essere-dentro-di-sé del qualcosa è il *suo* negare l'altro; dunque il qualcosa nega *in lui* l'altro a lui esterno, così i due qualcosa sono contigui; questo negare l'esterno tramite il proprio esserci, così che il qualcosa gli resta *coniunto*, è il limite.

Dunque il qualcosa contiene questi tre momenti: 1) il suo non-essere, l'altro, è fuori di lui; lui stesso è riferimento a sé uguale a sé stesso; 2) l'altro non è altro-in-generale, altro in una riflessione esterna, ma cessa nel qualcosa; il qualcosa ne è il non-essere; 3) perciò il qualcosa ha in lui il non-essere stesso, ma come cessare del suo essere-altro e, con ciò, come essere di sé stesso.

Ha un *limite*<sup>1\*</sup>.

Il qualcosa lo ha dapprima soltanto come limite contro altro; il limite è il non-essere di altro, non del qualcosa stesso; con il limite il qualcosa *limita non sé stesso, ma il suo altro*<sup>2\*</sup>.

2. Ma l'altro è lui stesso un qualcosa in generale, infatti è ugualmente esserci<sup>3\*</sup>. Dunque il limite che il qualcosa ha contro l'altro è anche limite dell'altro come qualcosa, ossia è limite dell'altro, con cui questo si tiene lontano il primo qualcosa come *suo* altro, ossia è un *non-essere di quel qualcosa*. Dunque il limite è non-essere non solo dell'altro, ma anche del qualcosa; è nel qualcosa stesso<sup>4\*</sup>.

O immediatamente, in quanto è soltanto come non-essere dell'altro, il qualcosa è in lui stesso non-essere, e il limite è altrettanto ciò con cui lui stesso viene limitato<sup>5\*</sup>.

3. Come non-essere, il limite è il cessare di qualcosa. Ma poiché il limite è essenzialmente il cessare di altro, il qualcosa è, nel contempo, tramite il suo limite<sup>6\*</sup>. – L'altro è ugualmente non-essere del qualcosa, se però il limite fosse solo questo non-essere, il qualcosa vi cesserebbe in generale; ma il limite è non-essere del qualcosa solo così da essere nel contempo non-essere dell'altro, da essere dunque *essere del qualcosa*<sup>7\*</sup>.

In quanto ora il qualcosa è e non è nel suo limite, e questi momenti si prendono dapprima in differenza immediata, il non-esserci e l'esserci del qualcosa *si staccano*<sup>8\*</sup>. Il qualcosa ha il suo esserci *fuori* dal suo limite; ma anche l'altro, poiché è qualcosa, ne è al di fuori. Il limite è il *medio* dei due, in cui cessano. Hanno l'esserci l'uno *al di là* dell'altro e *del loro limite*; essendo il non-essere di ciascuno, il limite è l'altro, ciascuno ha così il suo esserci fuori dal suo non-essere<sup>9\*</sup>.

<sup>1</sup> Il qualcosa è essere-dentro-di-sé; questo è innanzitutto essere-in-sé così che l'essere-altro gli è esterno e non lo riguarda; ma poiché l'essere-dentro-di-sé è negazione dell'essere-altro l'altro (che il qualcosa implica perché è esserci) cessa in lui; dunque il qualcosa è essere in quanto *ha* il lui il cessare dell'altro. Ciò che nel qualcosa garantisce il suo essere facendovi cessare l'altro esterno è il *limite*. – Con «limite» traduciamo *Grenze* che significa letteralmente *confine*.

<sup>2</sup> Il primo momento del qualcosa limitato è il suo riferimento immediato a sé: il qualcosa limitato è di per sé essere, dunque di per sé non è limitato, ma ha un limite soltanto in riferimento all'altro, in quanto fa cessare in lui l'altro.

<sup>3</sup> Qui Hegel abbozza perché anche l'altro sia un qualcosa: l'esserci come tale attraverso la sua dialettica si è ritratto nel qualcosa; poiché è una delle categorie di questa dialettica, anche l'altro si ritrae nel qualcosa ed è dunque esserci limitato come il primo qualcosa.

<sup>4</sup> L'edizione del 1812 ha qui: «sie am Etwas selbst»; per un evidente refuso manca «ist», che dunque aggiungiamo nella traduzione. – Il secondo momento del qualcosa limitato è il cessare che gli è inflitto dal limite come limite dell'altro; infatti anche l'altro è qualcosa; lo stesso limite è dunque non solo limitare da parte del primo qualcosa, ma anche ciò con cui l'altro qualcosa limita questo, quindi è altrettanto non-essere del primo qualcosa.

<sup>5</sup> Il qualcosa non è essere immediato, ma essere-dentro-di-sé, dunque è non secondariamente, ma *soltanto* come non-essere dell'altro; poiché il non-essere gli è connaturato, gli è altrettanto proprio anche il limite.

<sup>6</sup> Mentre dapprima era soltanto come negazione dell'essere, ora il limite si mostra *anche* come essere, perché è negazione dell'altro qualcosa, dunque negazione di un non-essere. In questo modo il qualcosa non soltanto *cessa*, ma altrettanto *inizia* nel limite: questo è il non-essere dell'altro qualcosa.

<sup>7</sup> Mentre tra di loro i due qualcosa sono soltanto negazioni prime, sono soltanto essere-altro, il limite è sia *negazione prima* del qualcosa, suo essere-altro, che *negazione del suo altro, negazione seconda*, quindi suo *essere*; è la contraddizione per cui è nel contempo essere e non-essere del qualcosa. – Nel § 57 dei *Prolegomeni* Kant si esprime in termini analoghi sul limite, senza peraltro accorgersi della contraddizione: «... in tutti i limiti c'è anche qualcosa di positivo (p. e. la superficie è il limite dello spazio corporeo, è tuttavia essa stessa uno spazio, la linea è uno spazio che è il limite della superficie, il punto è il limite della linea, ma pur sempre un luogo nello spazio)...»

<sup>8</sup> Il qualcosa è nel suo limite in quanto vi cessa l'altro qualcosa; il qualcosa *non* è nel suo limite in quanto vi cessa lui stesso. Questa contraddizione si esprime in due forme alternative. La prima è spaziale. Il qualcosa ha un limite che è *suo* (e in questo senso è nel limite), ma nel contempo non è nel limite: il limite, che pure è suo, gli è *esterno*. Così il limite come esserci del qualcosa, dunque il qualcosa stesso, si stacca dal limite come suo non esserci.

<sup>9</sup> Poiché è esterno al qualcosa, il limite è esterno ad entrambi i qualcosa. Il limite è il non-essere dei qualcosa, il loro altro. Questo senso, benché sia quello più evidente alla rappresentazione, è *unilaterale* perché del limite

– Secondo questa diversità del qualcosa dal suo limite, la *linea* ci appare come linea solo al di fuori del suo limite, del *punto*; la *superficie* ci appare come superficie solo al di fuori della linea; il *corpo* ci appare come corpo solo al di fuori della sua superficie limitante. – Questo è del limite il lato che dapprima appare alla rappresentazione – all’essere-fuori-di-sé del concetto –, dunque quello che soprattutto si prende anche negli oggetti spaziali.

4. Poi, però, il qualcosa qual è fuori dal limite, il qualcosa illimitato, è soltanto l’esserci in generale. Fuori dal limite il qualcosa non è differente dal suo altro; è solo esserci, ha dunque la stessa determinazione del suo altro; ciascuno è soltanto qualcosa in generale, ossia ciascuno è altro<sup>1</sup>.\*

Qualcosa è però qualcosa soltanto tramite l’essere-dentro-di-sé; ed è *dentro di sé* solo tramite il non-essere di un altro; senza limite il qualcosa è il suo altro<sup>2</sup>\*. Il suo essere-volto contro altro, il non-essere che è suo limite costituiscono quindi l’essenziale del qualcosa, ossia il suo esserci. Il *qualcosa è ciò che è soltanto nel suo limite*<sup>3</sup>.\*

Dapprima, come riferimento *semplice* a sé stesso, l’essere-dentro-di-sé esclude da sé e dal qualcosa l’essere-altro e con ciò il limite stesso – come riferimento ad altro<sup>4</sup>\*. Ma l’uguaglianza a sé del qualcosa poggia sulla sua natura negativa; ossia il *non-essere* è qui lo stesso *essere-in-sé*; dunque il limite è *l’essere-dentro-di-sé*<sup>5</sup>\*. Sopra, l’essere-dentro-di-sé del qualcosa si era determinato così da essere l’essere-per-altro accolto nell’essere-in-sé; l’essere-in-sé contro altro era l’indifferenza ad altro del qualcosa. Ma viceversa l’essere-altro, il non-essere del qualcosa, è con ciò posto come essere-in-sé che non ha altro contenuto o altro sussistere che il limite stesso<sup>6</sup>.\*

– Dunque il *punto* è limite della *linea* non solo così che questa vi cessa soltanto e come esserci ne è fuori; – la *linea* è limite della *superficie* non solo così che questa nella linea cessa soltanto, ugualmente la *superficie* come limite del *corpo*. Invece nel punto la linea anche *inizia*; il punto è il suo inizio assoluto, costituisce il suo *elemento*, come la linea costituisce l’elemento della superficie, la superficie l’elemento del corpo. Così questi *limiti* sono nel contempo il *principio* di ciò che limitano; come, per esempio, l’uno è limite come centesimo, ma è anche come elemento dell’intero cento<sup>7</sup>.\*

apprezza soltanto il suo essere negazione prima, e trascura che esso è negazione seconda, dunque essere del qualcosa.

<sup>1</sup> Questa è la seconda forma in cui si esprime la contraddizione del limite. Se il limite fosse estraneo al qualcosa e assorbisse in sé il loro essere-altro, questi non sarebbero più altri tra di loro. La differenza tra i qualcosa sarebbe così annullata e lo sarebbero gli stessi qualcosa; ci sarebbe un unico esserci in generale.

<sup>2</sup> L’essere del qualcosa non è quello semplice dell’inizio, ma è semplicità negativa, essere-dentro-di-sé, cioè l’essere che è negazione dell’essere-altro; la negazione dell’essere-altro è però proprio il limite; il limite, dunque, non è soltanto esterno al qualcosa, coincide *anche* con il suo essere-dentro-di-sé e quindi con il suo essere.

<sup>3</sup> Poiché è la negazione del qualcosa, ma è anche negazione dell’altro qualcosa, così da costituire il suo essere-dentro-di-sé, il limite è il non-essere del qualcosa che costituisce il suo stesso esserci, un essere-altro che, essendo anche essere-dentro-di-sé, coincide con il suo essere-in-sé.

<sup>4</sup> Il qualcosa è dapprima *indifferente* all’essere-altro; la sua semplicità esclude il riferimento all’essere-altro e, poiché il limite è dapprima *soltanto* essere-altro, esclude il limite stesso. – Questa era la prima interpretazione della contraddizione propria del limite.

<sup>5</sup> Il qualcosa non è soltanto essere semplice, ma è esserci dalla semplicità *negativa*; e anche il limite è essere-altro che è, *nel contempo*, negazione dell’essere-altro; dunque l’essere-dentro-di-sé del qualcosa consiste soltanto nel limite e tra di loro non c’è differenza.

<sup>6</sup> L’essere-dentro-di-sé del qualcosa era l’interiorizzazione (la negazione) dell’essere-per-altro; il suo essere-in-sé era soltanto come indifferenza all’altro; entrambe le determinazioni proprie del qualcosa sono mediate dall’essere-altro; esse portano dunque l’alterità nel qualcosa e ne fanno il suo essere-in-sé. Ora, però, l’alterità si è sviluppata come limite; dunque il limite è ormai l’essere-in-sé del qualcosa. – L’estraneità iniziale del qualcosa al suo limite non svanisce, e tuttavia il limite come non-essere acquisisce *anche* il significato affatto positivo di essere-in-sé.

<sup>7</sup> Nella seconda edizione Hegel trarrà con più ampiezza la conseguenza di questa contraddizione tra identità e differenza di essere-in-sé e limite: in quanto coincide con il suo non-essere, l’essere-in-sé del qualcosa non è in quiete, ma è l’impulso verso il suo non-essere, è il suo alterarsi. Il limite è così la contraddizione di essere *oltre sé* stesso, dunque di essere *inizio* della linea: il punto è la contraddizione per cui muta in linea, la linea la contraddizione per cui muta in superficie ecc. In questo modo la contraddizione per cui nel suo limite il qualcosa *è e non è* si risolve nell’*alterazione*. – Questo è peraltro il principio che chiarisce la soluzione aristotelica del paradosso zenoniano di Achille e la tartaruga: il punto da cui è partita la tartaruga, per Achille che lo raggiunge, non è il cessare della sua corsa, dunque è non solo un limite fuori dalla linea, ma un limite come *elemento* della linea del suo moto, dunque un

Il limite non è dunque differente dal qualcosa; questo non-essere ne è anzi il fondamento, e lo rende ciò che è; costituisce il suo essere, ossia il suo essere non supera il suo essere-altro, la sua negazione. Così il limite è *determinatezza*<sup>1\*</sup>.

## 2.

### Determinatezza

Il limite appartiene al qualcosa stesso; questo non ha un esserci fuori di quello; il limite è l'essere-in-sé del qualcosa stesso, non è esterno al suo essere-dentro-di-sé, ma è esso stesso limite essente-dentro-di-sé. La sua verità è la *determinatezza* in generale<sup>2\*</sup>. – Questo è il risultato di quanto precede. – Se il limite si altera, sembra che il qualcosa in generale permanga ancora come un esserci, e l'alterazione accada fuori di lui, soltanto nel limite. Qual è però in verità, cioè come *determinatezza* (il limite qualitativo, non ancora quantitativo), il limite è ciò per cui qualcosa è ciò che è; se svanisce la *determinatezza*, svanisce il qualcosa stesso, oppure se un'altra *determinatezza* va al posto di un'altra, il qualcosa stesso è un altro<sup>3\*</sup>.

Il qualcosa *ha* una *determinatezza*. In questa espressione il qualcosa è differenziato dalla sua *determinatezza*. Questa differenza appartiene però alla riflessione esterna. Il qualcosa è *il determinato*; è in unità semplice, immediata con la *determinatezza*. Perciò il qualcosa svanisce nella sua *determinatezza*; dunque si deve propriamente parlare non tanto del qualcosa, quanto della *determinatezza*. infatti il qualcosa è l'essere-dentro-di-sé in un'immediatezza; per questa immediatezza esso ha in lui la negazione, il limite, soltanto come essere-per-altro, e il qualcosa è in sé rispetto ad esso; ma nell'unità col limite il qualcosa è soppresso, perché la sua immediatezza è svanita, ed è mutato nella *determinatezza*<sup>4\*</sup>.

La *determinatezza* semplice è unità di essere-dentro-di-sé e limite. Li contiene entrambi al suo interno come soppressi, come momenti, ossia *essa stessa è determinata in questo modo doppio*. Da un lato la *determinatezza* è limite volto dentro di sé, dall'altro è però anche l'essere-dentro-di-sé mutato nell'essere-per-altro, ossia che è come limite<sup>5\*</sup>.

limite che è oltre di sé stesso; così mentre è in quel punto-limite, Achille ne è già *oltre*, tanto più quanto maggiore è la sua velocità. – Che il limite, cioè l'altro, il non-essere del qualcosa, in cui esso sembra soltanto cessare, sia l'essere-in-sé, il principio del qualcosa, il suo elemento generativo, è l'intuizione con cui Newton indica il fondamento *qualitativo* del calcolo differenziale; Hegel se ne occuperà nell'ampia nota alla fine del secondo capitolo della «Quantità».

<sup>1</sup> Il limite che dapprima era *soltanto* il non-essere del qualcosa è stato confutato; ora ha acquisito un significato *anche* affermativo e ne costituisce l'essere; esso non è più dunque limite, ma *determinatezza* – uno dei termini più ricorrenti del linguaggio hegeliano; così la *determinatezza* è limite come elemento costitutivo, il cessare del qualcosa in quanto ne è l'essere-in-sé.

<sup>2</sup> Il primo momento metodico della *determinatezza* è la sua unità semplice. Il limite è risultato come un essere-altro che, essendo nel contempo negazione dell'essere-altro, è essere-dentro-di-sé. Col risultare di questo suo significato positivo il limite non è più soltanto non-essere, ma anche essere-dentro-di-sé, e questa unità è la *determinatezza*.

<sup>3</sup> La *determinatezza* è il limite in quanto è risultato essere-dentro-di-sé del qualcosa: la negazione prima costituisce anche la negazione seconda, l'essere-dentro-di-sé. La conseguenza dell'unità semplice di limite ed essere-dentro-di-sé è *determinatezza qualitativa*, cioè il limite del qualcosa in quanto esprime ciò che questo è. Poiché il limite è in verità *determinatezza*, l'essere-in-sé del qualcosa muta al mutare del limite, e il qualcosa è un altro qualcosa se il suo limite è un altro. – Oltre la *determinatezza qualitativa*, c'è anche una *determinatezza quantitativa*; mentre la prima è limite che costituisce l'essere del qualcosa, che dunque ne determina ogni vicenda, la seconda è limite esterno, indifferente, la cui alterazione, quindi, lascia immutato il qualcosa cui inerte.

<sup>4</sup> Hegel insiste sulla *semplicità* della *determinatezza*. Dapprima, quando il significato del limite consiste soltanto nell'alterità, il qualcosa è essere immediato e il limite è il suo riferimento negativo ad altro, separato dal suo essere-dentro-di-sé. La sua dialettica ha però dimostrato che il limite è non solo essere-altro, ma anche altro dell'essere-altro, perché limita l'*altro* qualcosa; dunque il limite stesso è un negare il negare, è l'essere-dentro-di-sé proprio del qualcosa. Esso che sembrava esprimere una circostanza secondaria del qualcosa ne è anche l'essere-in-sé; poiché il suo essere-dentro-di-sé è in unità con il limite, il qualcosa muta nella *determinatezza semplice*; così tra *determinatezza* e qualcosa non c'è più differenza che possa giustificare la relazione riflessiva dell'*avere*.

<sup>5</sup> Inizia qui il momento *dialettico* della *determinatezza*, per cui contro la sua semplicità torna a farsi valere la differenza. La *determinatezza semplice* è il limite che è essere-dentro-di-sé, nella sua semplicità è la *loro* unità: que-

## a) Determinazione

Come limite volto all'interno, la determinatezza è *in sé*; essa è il determinato come in riferimento soltanto a sé, come il non-essere di altro così da non esserne lui stesso limitato<sup>1</sup>.

Da questo lato la determinatezza si può chiamare con più esattezza *determinazione*. Nella sua determinazione il qualcosa riposa al suo interno; il qualcosa vi è ciò che *deve* essere<sup>2</sup>. C'è comunque altro fuori di lui, ma così che il qualcosa è ciò che è non in questo riferimento ad altro, ma dal riferimento ad altro è ripreso dentro di sé<sup>3</sup>. Come *determinazione*, il *limite* non è più il medio che riferisce tra lui e altro; appartiene soltanto al qualcosa, che non lo ha in comune, anzi è il riferimento a sé stesso del qualcosa<sup>4</sup>.

## b) Affezione

La determinazione costituisce l'*essere-in-sé* del qualcosa. Ma la determinatezza non è solo *essere-in-sé*, bensì, come limite, è anche *essere-per-altro*, è l'essere-dentro-di-sé mutato nell'essere-altro<sup>5</sup>. La determinatezza è dapprima<sup>6</sup> indifferenza ad altro, e l'altro ricade fuori dal qualcosa. Ma nel contempo, poiché il limite gli appartiene, il qualcosa ha in lui stesso l'essere-altro. In questo modo la determinatezza è esserci esterno del qualcosa, esserci che, pur essendo *suo*, non appartiene al suo essere-in-sé<sup>7</sup>.

sta semplicità è in effetti un uguagliare disuguali. Così la semplicità è confutata dalla disuguaglianza e muta in due uguaglianze disuguali: la determinatezza semplice si differenzia in determinatezza che è essere-in-sé e in determinatezza che è limite. – Ossia, come prima l'esserci era unità immediata di essere e nulla e si differenziava secondo questi momenti, così ora la determinatezza, benché semplice, è unità di *due* momenti, di essere-dentro-di-sé e di limite come essere-altro; la determinatezza è dunque in due modi differenti: limite che è essere-dentro-di-sé, la «determinazione» il carattere essenziale del qualcosa; ed essere-dentro-di-sé che è limite, il limite che, pur essendo essere-dentro-di-sé, resta come essere-per-altro nel qualcosa, l'«affezione».

<sup>1</sup> La *determinazione* è l'uguaglianza a sé stessa della determinatezza, corrispondente a quel volgersi dentro di sé del limite per cui costituisce l'essere-dentro-di-sé: il limite, come negazione dell'essere-altro, muta in essere-dentro-di-sé, così che la determinatezza risultante è innanzitutto riferimento a sé stessa e *non-riferimento*, indifferenza all'essere-altro, che pure nega. Questo limite volto dentro di sé è dunque la determinatezza come essere-in-sé del qualcosa. Mentre l'essere-in-sé è l'astratto essere ma del qualcosa, la determinazione è la sua determinatezza esente, la sua forma sostanziale.

<sup>2</sup> La determinazione è limite come essere-in-sé del qualcosa. Nella seconda edizione Hegel esemplifica la *determinazione* con il pensare: poiché la determinatezza in astratto dell'uomo è il *pensiero*, nella determinazione del *pensare* l'uomo è in un limite nel quale resta identico a sé stesso, è ciò che deve essere. – Nella sua traduzione della «Scienza della logica» del 1924-25 per Laterza, il Moni rese «Bestimmung» in genere con «determinazione»; poi, però, equivocando sul significato particolare cui Hegel fa riferimento in questo contesto, la rese con «destinazione», venendo inutilmente meno al principio – non inderogabile, eppure importante – della biunivocità tra i termini: infatti con «Bestimmung» Hegel non intende né la coazione esterna, né un puro dover-essere, ma un essere che è anche dover-essere, l'uguaglianza a sé stesso del qualcosa nella sua determinatezza. Per un caso fortunato (che purtroppo non si verifica con l'«Aufheben»), anche l'italiano «determinazione», riferito alla prospettiva etica, significa la *risolutezza* con cui si persegue un obiettivo, l'aderire senza riserve a un dovere, l'averlo già realizzato per quanto sta alle proprie forze. Quindi, traducendo *sempre* «Bestimmung» con «determinazione», si offre al lettore italiano un termine generico che può assumere un significato particolare per lo meno compatibile con quello particolare del termine tedesco, lo si pone cioè in una situazione analoga a quella del lettore tedesco, e si fa proprio ciò che il traduttore deve fare.

<sup>3</sup> Il primo momento del metodo è quello dell'immediatezza; qui l'immediato è la determinatezza come limite essente-dentro-di-sé, ossia la determinazione come essere-in-sé. Nella sua determinazione il qualcosa è in sé, dunque *indifferente* all'essere-altro.

<sup>4</sup> La «determinazione» è determinatezza con l'accento sull'essere-in-sé; è l'essere-dentro-di-sé del limite, tale che il qualcosa determinato vi resta indifferente e non si riferisce ad altro.

<sup>5</sup> La seconda fase del metodo è il concetto, qui la determinatezza, nel suo essere-altro. La determinazione è il limite mutato nell'essere-dentro-di-sé; ma la determinatezza è ugualmente limite, essere-per-altro; la determinatezza con accento sul limite è l'*affezione*, l'essere-altro del qualcosa che però, essendo in unità con l'essere-dentro-di-sé, gli è interno.

<sup>6</sup> Cioè come determinazione.

<sup>7</sup> Nella determinatezza essere-dentro-di-sé ed essere-altro (i due significati del limite) sono in unità; la determinatezza come limite (l'accento va posto ora sul limite come essere-altro) è un essere-altro che appartiene bensì

Così la determinatezza è *affezione*<sup>1\*</sup>.

Affetto così o altrimenti, il qualcosa non è come essente dentro di sé, ma è sotto influenza e in situazione esterne. Questa determinatezza, pur appartenendogli, è tuttavia il suo essere-altro, ma in quanto questo è in lui<sup>2\*</sup>. Il riferimento esterno, da cui l'affezione dipende, e il venire-determinato da un altro appaiono come qualcosa di casuale, perché appaiono come un altro, come un esterno. Ma il qualcosa *consiste* nell'essere dato in preda a questa esteriorità, e nell'avere un'*affezione*<sup>3\*</sup>. – La determinazione è l'essere-altro ripreso dentro di sé; proprio perciò l'essere-altro, invece di essere soppresso, è stato reso determinazione della determinatezza, suo essere-in-sé<sup>4\*</sup>.

### c) Qualità

Dapprima la determinatezza è dunque il limite semplice essente-dentro-di-sé. Ma così ha i due momenti considerati<sup>5\*</sup>. La determinatezza in questa riflessione più particolare è *qualità*, che unisce al suo interno il significato tanto di determinazione quanto di affezione<sup>6\*</sup>. Essendo questa unione, la qualità è la natura determinata del qualcosa, non come una natura quieta dentro di sé, ma in quanto il qualcosa ha nel contempo in lui un modo che si determina con il riferimento ad altro<sup>7\*</sup>.

al qualcosa, nondimeno gli è altro. Mentre nella determinazione, come primo momento del metodo, la contraddizione rimane latente (ossia è soltanto *in sé*), l'affezione è la contraddizione posta, l'essere-dentro-di-sé come *proprio* non-essere.

<sup>1</sup> «Affezione» traduce «Beschaffenheit». – I traduttori di Kant rendono «Beschaffenheit» con «costituzione» o «natura» senza pericolo di fraintendimento, perché dal contesto è sempre evidente che si tratta della costituzione *particolare*, sensibile dell'uomo. In questo contesto la traduzione con il solo termine «costituzione», adottata dal Moni nel suo lavoro già menzionato, è invece fuorviante, perché fa pensare all'essere-in-sé di un qualcosa, ciò che è proprio l'opposto della «Beschaffenheit», che è l'essere-altro come interno al qualcosa, la sfera della sua disuguaglianza da sé. Anziché appesantire ogni volta «costituzione» con l'aggettivo «particolare», preferiamo tradurre con il termine «affezione» perché fa pensare alla qualità esteriore di un qualcosa più che alla sua essenza. – Già Galilei lo usava con questo significato: «Perché o noi vogliamo speculando tentar di penetrar l'essenza vera ed intrinseca delle sostanze naturali; o noi vogliamo contentarci di venir in notizia d'alcune loro affezioni» (G. Galilei, *Opere*, Edizione nazionale, Barbera, Firenze 1890-1907, vol. V, p. 187).

<sup>2</sup> Come limite in cui domina l'essere-altro, l'affezione è interna al qualcosa, nondimeno è il suo essere congiunta, uguagliata, all'esterno, così che la determinatezza è la contraddizione di una esteriorità interna. In questo modo il qualcosa come determinatezza si scinde in due lati: è potere di piegare a sé l'essere-altro (determinazione) e impotenza che si degrada in essere-altro (affezione).

<sup>3</sup> L'affezione è esteriorità interna e fa dunque da medio tra l'interno e l'esterno, tra la determinazione e l'altro. Poiché gli è interna, non l'affezione, ma *avere un'affezione* è essenziale al qualcosa; dunque la dipendenza da altro si fonda nel contempo sulla determinazione. Per esempio, il vivente non è soltanto determinato causalmente da altro, ma è lui stesso che determina la causa estranea, riducendola a un *suo* stimolo.

<sup>4</sup> L'affezione è iscritta nella dialetticità della determinazione stessa. Questa è essere-dentro-di-sé come limite, cioè il limite che, come negazione dell'essere-altro, è uguale a sé stesso; ma il limite uguale a sé stesso è limite in sé, ossia ancora limite; così la determinazione introduce l'essere-altro nello stesso qualcosa, ma l'essere-altro interno al qualcosa è appunto l'affezione.

<sup>5</sup> La semplicità della determinatezza è subito confutata; essa si scinde nei suoi due momenti ma entrambi in unità con l'altro; la determinatezza con l'accento sul riferimento a sé è la determinazione, con l'accento sull'essere-altro è l'affezione.

<sup>6</sup> Attribuire una semantica così impegnativa a un termine tanto elementare è una forzatura che Hegel eviterà nella seconda edizione. – La determinatezza semplice è *l'unità immediata* del limite e dell'essere-dentro-di-sé del qualcosa; questa immediatezza si scinde in due modi opposti: la determinazione riconduce il limite all'essere-dentro-di-sé, così è un essere-in-sé *determinato*, l'affezione volge in limite l'essere-dentro-di-sé, così è un essere-altro *interno*. Il riferimento di determinazione e affezione come lati diversi è *l'unità riflessiva* della determinatezza, la *qualità*. Per come si è determinata, la qualità è dunque il qualcosa che ha essere-in-sé proprio e si modifica secondo i suoi riferimenti esterni.

<sup>7</sup> La qualità unisce l'essere-in-sé e il riferimento ad altro; dunque è la determinatezza *propria* del qualcosa, ma in quanto si determina anche in riferimento ad altro. Che la determinatezza in sé, ossia la determinazione, sia in unione con il riferimento ad altro, con l'affezione, implica che il qualcosa nell'essere sé stesso sia *nel contempo* altro da sé. Questa contraddizione contenuta nella qualità ne costituisce l'inquietudine e ne provoca l'*alterazione*.

In quanto il loro esame particolare ha differenziato la determinazione dall'affezione, il qualcosa secondo la sua determinazione è indifferente alla sua affezione<sup>1\*</sup>. Ma entrambe sono essenzialmente momenti di un medesimo, o meglio l'affezione è propriamente il limite contenuto nella stessa determinazione<sup>2\*</sup>. Per quanto appaia nel contempo come fondata su un esterno, su un altro in generale, l'affezione dipende dunque anche dalla determinazione, e la determinazione estranea è determinata nel contempo dalla propria, immanente<sup>3\*</sup>. Viceversa l'affezione appartiene a ciò che il qualcosa è in sé; il qualcosa cambia insieme alla sua affezione<sup>4\*</sup>.

## Nota

La qualità è *proprietà* soprattutto nel riguardo per cui si mostra come *determinazione immanente* in un *riferimento esterno*. Infatti con proprietà, per esempio dei vegetali, si intendono determinazioni che sono proprie di un qualcosa non soltanto in generale, ma in quanto il qualcosa, riferendosi con esse ad altre cose, si comporta in un modo proprio, e non lascia valere al suo interno gli influssi estranei posti in lui, ma mostra la sua barriera come un essere-dentro-di-sé, e la fa *valere* sul suo essere-altro – sebbene non lo tenga lontano da sé. Le determinatezze più quiete, per esempio figura, forma, grandezza, non si chiamano invece proprietà<sup>5\*</sup>.

Se si parla di buone e cattive qualità, la qualità ha il significato del suo momento, dell'affezione. Infatti *buono* e *cattivo* sono determinazioni di giudizio sull'*accordo dell'affezione* con la *determinazione*, col concetto<sup>6\*</sup>. Nel contempo, però, questa affezione non è un semplice esterno inessenziale, separabile, le, ossia un semplice *stato*, ma è determinatezza dell'essere dell'oggetto stesso. L'affezione non è separata dalla determinazione, anzi l'oggetto è come è *affetto*. La qualità è appunto ciò per cui la determinatezza, differenziata in determinazione e affezione, è essenzialmente l'unità dei due momenti<sup>7\*</sup>.

La *Qualierung* o *Inqualierung* [il tormento] di una certa filosofia che va in profondità, ma in una torbida profondità<sup>8\*</sup>, si riferisce alla determinatezza in quanto è *in sé*, ma in sé è nel contempo un *altro*; si riferisce cioè alla natura più particolare dell'opposizione quale è nell'essenza, in quanto costituisce la natura interna della qualità ed essenzialmente il suo automovimento. In quella filosofia la *Qualierung* significa quindi il moto di una determinatezza al suo interno, in quanto nella sua natura negativa (nella sua

<sup>1</sup> Essendo la riflessione del qualcosa, la qualità contiene due lati: è sì riferimento, ma tra indifferenti; dunque, per il lato dell'indifferenza, determinazione e affezione si presentano come momenti separati della determinatezza.

<sup>2</sup> La separatezza di determinazione e affezione è unilaterale, esse sono anche in riferimento. Come loro riferimento la determinatezza è la qualità. In quanto sono unite nella qualità, l'affezione è unita alla determinazione, e, poiché è limite, è il limite della determinazione.

<sup>3</sup> Poiché sono riferiti, gli indifferenti non sono indifferenti, ossia la loro indifferenza è confutata, e questa confutazione ha due conseguenze: sul qualcosa non si fa valere l'*altro* nella sua estraneità, ma mediato dall'affezione; poiché questa è in unità con la determinazione, l'essere-altro del qualcosa dipende tanto dall'altro quanto dal qualcosa stesso – questa è la *prima*.

<sup>4</sup> La *seconda* conseguenza del confutarsi dell'indifferenza nel riferimento è che la stessa unità per cui l'affezione è sottomessa alla determinazione, sottomette la determinazione all'affezione; così il cambiamento dell'affezione non vi si arresta ma si comunica all'in-sé del qualcosa: in forza dell'essere-altro proprio della sua affezione lo stesso qualcosa si altera.

<sup>5</sup> Mentre la qualità è determinatezza che nel suo riferimento ad altro si mostra cedevole, la proprietà è la determinatezza che la cosa *impone* ad altro: nel primo caso il mutamento ricade sulla qualità, nel secondo sull'altro. La cosa e la sua proprietà è dunque intermedia tra il qualcosa e la sua qualità da una parte e l'uno e la sua repulsione dall'altra.

<sup>6</sup> La determinazione è l'essere-in-sé della determinatezza; che l'affezione, cioè il limite come essere-per-altro del qualcosa, corrisponda al limite come essere-in-sé, questo è il buono.

<sup>7</sup> Buono e cattivo sono le relazioni di corrispondenza o di non-corrispondenza tra un'esistenza e il suo concetto; la non corrispondenza non deve far pensare all'indifferenza tra i due lati: qualcosa di cattivo resta nondimeno *un* qualcosa. Ciò è prescritto dalla natura riflessiva della qualità, che implica non soltanto l'indifferenza, ma anche il riferimento tra i suoi momenti.

<sup>8</sup> La filosofia in questione, come Hegel precisa nella seconda edizione, è quella di Jakob Böhme.

*Qual* [pena]) si pone e si fissa da altro, in quanto è in generale l'inquietudine sua in lei stessa, secondo la quale si produce e si conserva solo nella lotta<sup>1\*</sup>.

### 3.

## Alterazione

La determinatezza è qualità, determinatezza riflessa, in quanto ha i due *lati* della determinazione e dell'affezione<sup>2\*</sup>.

Quest'ultima è la determinatezza in quanto è in lei stessa l'essere-altro. Il limite, come essere di determinazioni esterne, costituisce l'affezione; ma è la determinatezza stessa che è questo limite, l'esteriorità è dunque esteriorità *propria di sé stessa*. Poiché dunque il qualcosa nella sua determinatezza è in lui stesso il suo non-essere, ossia poiché la sua determinatezza è sia il suo altro che la sua, allora qui è posto un divenire che è *alterazione*<sup>3\*</sup>.

L'alterazione è contenuta di necessità già nello stesso esserci; esso è unità di essere e nulla, è in sé divenire. Ma è il divenire divenuto unità immediata<sup>4\*</sup>. In quanto si sviluppa di nuovo in divenire, l'esserci non si separa nei momenti astratti di essere e nulla, non sono questi a costituire ciò che muta, ma i momenti che derivano dall'esserci, cioè dall'unità di essere e nulla, come tali che sono essi stessi queste unità<sup>5\*</sup>. Questi momenti sono l'essere-dentro-di-sé del qualcosa e l'altro; – non come momenti della riflessione esterna – quali erano essere-in-sé ed essere per altro – bensì come momenti immanenti dell'esserci stesso<sup>6\*</sup>. Nella determinazione l'essere-altro, che dapprima è come limite, è ripreso nella determinatezza semplice, ossia la determinazione è lei stessa l'unità semplice dei due momenti<sup>7\*</sup>. Ma

<sup>1</sup> Il gioco di parole di Böhme con l'apparente affinità tra la parola germanica *Qual* e la parola latina *qualitas*, per cui la qualità sarebbe nel contempo l'in-sé e l'altro, allude non all'opposizione quale si presente nell'esserci, ma a quella propria dell'essenza.

<sup>2</sup> Dalla fase della riflessione, ossia del riferimento tra due indifferenti, questo capitolo passa a quella dell'unità negativa, in cui i lati diventano momenti negativi.

<sup>3</sup> La contraddizione del limite è il centro dello sviluppo dell'esserci e ad essa bisogna sempre rifarsi. Il limite è negazione prima, cioè l'altro, del qualcosa, e *insieme*, è negazione dell'essere-altro, è l'essere-dentro-di-sé del qualcosa stesso. Essendo tale unità il limite ha dapprima il significato dell'essere del qualcosa, e in questo significato positivo esso è la determinatezza, anzi, più propriamente la determinazione; poiché nel suo coincidere con l'essere-dentro-di-sé il limite resta al tempo stesso non-essere ed essere-altro, il qualcosa ha anche un'affezione, un essere-altro che gli è proprio. A causa dell'affezione propria della sua determinatezza il qualcosa è *in lui stesso* altro da sé; la contraddizione per cui il qualcosa nella sua determinatezza è sé stesso e *insieme* il suo altro si risolve in maniera analoga alla contraddizione posta nella inseparabilità di essere e nulla: quella inseparabilità era divenire, questa, per la determinatezza che i lati dell'affezione hanno acquisito, è l'*alterazione*.

<sup>4</sup> Nell'esserci, essere e nulla sono soltanto negati, non hanno più indipendenza, come il bianco e il nero nel grigio; benché sia la tensione di unire due opposti, poiché questi opposti non sono più essere ma sono soltanto come nulli, l'esserci è dapprima in quiete.

<sup>5</sup> I momenti confluiti in unità non tornano mai a separarsi e a riemergere nella loro astrazione: essi non si sono mescolati esternamente, anzi la verità che li rendeva indipendenti è definitivamente confutata dal mostrarsi dell'identità al loro altro e non può più riemergere. Il metodo che ha generato quei momenti astratti da una precedente unità astratta corrode però anche l'unità più concreta in cui sono confluiti; così dall'unità più concreta emergono momenti altrettanto più concreti, che sono cioè la stessa unità di cui sono momenti, posta però secondo i diversi momenti che in precedenza vi si sono uniti.

<sup>6</sup> L'essere-dentro-di-sé e l'altro sono i momenti in cui si differenzia il limite: uno stesso limite è non-essere, essere-altro, e al tempo stesso non-essere dell'altro qualcosa, dunque essere-dentro-di-sé, del qualcosa stesso. Non è una riflessione esterna, il *nostro* punto di vista, che distingue nell'esserci due lati differenti, è il limite del qualcosa che, essendo differente da sé, è anche essere del qualcosa.

<sup>7</sup> Nella *determinatezza* i due momenti del limite, essere-dentro-di-sé ed altro, poiché sono momenti dello stesso limite, si uniscono; ma poiché nell'unione sono differenti, questa unione si scinde a sua volta in un'unione come di identici e in un'unione come di differenti. La *determinazione* esprime il momento del limite come essere-in-sé della determinatezza; essa è il limite ripreso nella semplicità, l'essere-altro ridotto all'essere-dentro-di-sé, dunque uguagliato come essere-in-sé. Così la determinazione è per adesso, cioè in quanto la si considera scissa dall'affezione, immune all'alterazione.

l'affezione ne è il riferimento come di momenti che sono altri tra loro, come di momenti differenti, e, in un medesimo riguardo, il loro riferimento; quindi è il loro sopprimere in loro stessi<sup>1\*</sup>.

## a) Alterarsi dell'affezione

L'alterarsi rientra dapprima soltanto nell'affezione; la determinazione è il limite sottratto al riferimento ad altro; invece l'affezione è il lato aperto all'altro, il lato in cui l'altro è come altro. Nella determinazione è presente finora un essere-dentro-di-sé che è diverso dall'affezione e dall'alterazione; il qualcosa è ancora presente e cede soltanto uno dei suoi lati<sup>2\*</sup>. – Qui, peraltro, il divenire è determinato più in particolare come *alterazione*, perché non sono in riferimento puri momenti astratti, ma momenti che sono loro stessi unità l'uno dell'altro, tramite i quali dunque, nel mutare, la determinazione anche si conserva, e qui non è posto uno svanire, ma soltanto un divenire-altro<sup>3\*</sup>.

Dapprima è dunque l'affezione che cambia così da diventare soltanto *un'altra affezione*; in quanto, cioè, un'affezione è *un'affezione determinata*, e la determinatezza muta in alterazione. Ma è proprio questa alterazione della determinatezza ciò che qui si considera più da vicino; la determinatezza muta in alterazione perché è affezione<sup>4\*</sup>.

È dunque l'affezione come tale che si altera; non *un'affezione*, così che l'affezione come tale permanga; dunque non tanto si deve dire che essa si alteri, ma è essa stessa l'alterazione<sup>5\*</sup>.

## b) Dover-essere e barriera

Il qualcosa si conserva nell'alterarsi della sua affezione; l'alterazione tocca solo questa superficie inquieta dell'essere-altro, non la determinazione del qualcosa stesso. Ad essere alterazione è però l'affezione del qualcosa: cioè il suo essere-altro che è *in lui stesso*. L'affezione del qualcosa non è soltanto superficie, anzi il limite è l'essere-dentro-di-sé del qualcosa; ossia l'affezione è la sua determina-

<sup>1</sup> Mentre la determinazione è l'unità semplice di essere-dentro-di-sé ed essere-altro, nell'affezione essere-dentro-di-sé ed essere-altro sono sia come differenti che come uguagliati; poiché vi sono in unità col loro opposto, nel loro essere essi sono anche come soppressi. Questo essere che è immediatamente il proprio nulla è un divenire che in virtù della concretezza dei momenti è alterazione.

<sup>2</sup> La determinazione è limite, ma limite nel senso dell'essere-dentro-di-sé, dunque è uguaglianza a sé stessa sottratta all'essere-altro. L'affezione è limite come essere-altro proprio del qualcosa, dunque è in riferimento sia alla determinazione, che all'altro come tale: essa è la contraddizione di *unirli* come *differenti*.

<sup>3</sup> Il qualcosa si altera perché ha un'affezione che è essere-altro; ma questo essere-altro in cui il qualcosa si è alterato è di nuovo un'affezione; dunque nell'alterarsi il qualcosa si conserva come qualcosa affetto.

<sup>4</sup> Se si considerasse l'alterarsi di *un'affezione* in *un'altra*, l'affezione, non la determinatezza, sarebbe posta come sostrato e ad alterarsi sarebbe soltanto la sua determinatezza. Ma non è la determinatezza momento dell'affezione, è invece l'affezione momento della determinatezza; dunque l'alterazione non è *da un'affezione in un'altra*, come se ci fosse l'affezione in sé che si conservasse in questo svanire della sua determinatezza; l'affezione è sinonimo di alterazione; il suo sostrato non è lei stessa, ma il qualcosa.

<sup>5</sup> «L'affezione si altera» può essere presa come una proposizione ordinaria, in cui il soggetto resta fermo di fronte al predicato; così l'affezione acquisisce un lato costante al di sotto della sua alterazione, *sotto* il quale c'è l'*ulteriore* lato costante della determinazione: tra l'alterarsi dell'affezione e la determinazione si pone il diaframma di un'affezione come nuovo sostrato che resta uguale a sé; così, però, la determinazione diventa inutile perché l'affezione, divenuta sostrato dell'alterazione delle determinatezze, è essa stessa subito determinazione. Stesso risultato di unità immediata tra determinazione e affezione se si resta al significato proprio dei termini: l'affezione è, nella determinatezza, l'alterarsi sulla base della determinazione; dunque «l'affezione si altera» ha il senso di una proposizione speculativa, in cui il soggetto svanisce nel predicato: l'affezione non si conserva nel proprio alterarsi, ma è l'alterazione stessa; dunque è la determinazione il sostrato proprio dell'alterarsi, ossia la determinazione stessa si altera, essa è immediatamente affetta – com'era necessario per la sua natura di limite. – Se, per esempio, preso il vivente come determinatezza, si considerano l'anima come determinazione e il corpo come affezione, ma poi si considera il corpo come sostrato dei propri stati mutevoli, l'anima diventa un ente metafisico non in rapporto al mutamento; proprio perciò perde il carattere di determinazione, si volatilizza nell'inutilità, così che è ora il corpo nella sua mutevolezza che si ritrova ad essere immediatamente anima. Questo stesso risultato di immediata unità tra affezione e determinazione emerge subito se si considera il corpo non come *qualcosa* che si altera, ma come *alterazione* dell'anima.

zione stessa<sup>1\*</sup>. Sopra sono emerse come *lati* disparati soltanto per la riflessione esterna; ma sono in sé unite e indivise nella qualità; l'esteriorità dell'essere-altro è l'interiorità propria del qualcosa. Il qualcosa è determinato, è dentro di sé solo mediante il suo limite; il limite è negazione dell'essere-altro, ma con ciò l'essere-altro è la determinazione essente-in-sé, immanente del qualcosa stesso<sup>2\*</sup>.

Nel qualcosa, cioè, l'essere-dentro-di-sé e il suo altro sono non soltanto presenti in generale, ma questo suo altro è la sua determinatezza essente-in-sé, è la stessa determinazione. Questa è dunque l'essere-dentro-di-sé che si riferisce a sé ma che, come questo essere-dentro-di-sé, è esso stesso il proprio limite<sup>3\*</sup>. L'essere-dentro-di-sé uguale a sé stesso si riferisce dunque a sé stesso come al proprio non-essere<sup>4\*</sup>. Il limite, che costituisce così la determinazione del qualcosa, ma così da essere nel contempo determinato come suo non-essere, è *barriera*<sup>5\*</sup>.

<sup>1</sup> Hegel riassume il paragrafo precedente: dapprima il qualcosa conserva la propria determinazione nell'alterarsi della sua affezione, perché questo alterarsi riguarda le determinatezze dell'affezione; così l'alterarsi è proprio soltanto della superficie del qualcosa, dove questo è essere-altro, non si diffonde alla sua determinazione che resta riferita a sé e stabile. Ma l'affezione *non ha* determinatezze, anzi è il mutevole *nella* determinazione, dunque non *ha* alterazione, ma ne è l'alterazione; inoltre se il limite è anche essere-dentro-di-sé, a *maggior* ragione l'affezione, che è il limite come *proprio* del qualcosa, è sì superficie, ma ne è anche determinazione. In altre parole: l'affezione è il limite proprio del qualcosa, *determinazione*; dunque la determinazione, che finora era come negazione seconda, è negazione *prima*, essere-altro, limite: l'essere-altro, che prima sembrava agitarsi in periferia, ha ora occupato il centro del qualcosa.

<sup>2</sup> Determinazione e affezione sono *lati* di un'unica *qualità*; poiché vi sono unite soltanto dal suo essere, questa loro unità è soltanto *in sé*. Esse sono però identiche anche *per sé*: il qualcosa non è essere semplice, ma è essere-dentro-di-sé, è *mediante* la *negazione* dell'essere-altro, e si è visto che questa negazione è il limite stesso: poiché il limite, che è *essere-altro*, è l'essere-dentro-di-sé del qualcosa, l'essere-altro è immanente al qualcosa, ne è la stessa determinazione. Il passaggio è tanto importante per la comprensione del paragrafo quanto breve fino all'oscurità: finora Hegel ha trattato il limite come limite volto dentro di sé, ossia come determinazione *uguale* a sé in virtù della negazione *seconda* propria dell'essere-dentro-di-sé; invece a questo punto l'essere-dentro-di-sé acquisisce di nuovo il carattere di essere-altro, cioè di negazione *prima*, e riceve la *disuguaglianza da sé* che della negazione prima è propria. In altri termini, benché sia *limite*, l'essere-dentro-di-sé è uguale a sé, perché il limite come negazione dell'altro si volge entro sé, perde il carattere di essere-altro; negando l'altro mutava da negazione prima in negazione seconda così da costituire la determinatezza; invece ora nell'essere-dentro-di-sé il limite si fa di nuovo valere come essere-altro e ne fa una negazione *prima*, così da renderlo in lui stesso disuguale da sé. Il contrasto tra essere ed essere-altro si acuisce contraendosi in un'unica determinazione che è disuguale da sé perché è in sé stessa il suo altro. – È quanto si è già visto nel mutare dell'essere-altro nell'essere-per-altro: l'altro *in sé* è altro anche *da sé*, quindi nella sua alterità è *anche* esserci, e questo esserci che è essere-altro è l'essere-per-altro.

<sup>3</sup> La separatezza tra determinazione e affezione è confutata. La conseguenza è che *l'affezione è la determinazione*, ossia che l'essere-altro si appropria dell'intero essere-dentro-di-sé, che la negazione *seconda* propria del qualcosa è ora soltanto come *negazione prima*. Poiché la determinazione assume il carattere di disuguaglianza da sé che è proprio della negazione prima, il suo riferimento a sé non è più l'essere immediato, ma la negazione di sé.

<sup>4</sup> L'essere-dentro-di-sé, ossia la negazione *seconda*, è una determinazione uguale a sé stessa, ma ora, come negazione *prima*, è disuguale da sé, dunque si riferisce a sé come al non-essere, al limite. Si tratta della contraddizione che definisce per esempio la coscienza, ma più in generale l'intero ambito della vita; questa infatti nel dolore è sentimento di sé, ma di sé come altro. – Che la determinazione sia negazione *prima*, comporta due conseguenze: la determinazione è occupata dal limite, ossia c'è un limite che è non più semplice non-essere, ma è *l'essere* della determinazione *come non-essere*, ossia la determinazione è *barriera*; l'altra conseguenza è che questa barriera è disuguale da sé, dunque si sottrae alla propria limitatezza, si supera. Come negazione prima, la determinazione uguale a sé è *anche* oltre di sé stessa.

<sup>5</sup> Il *limite* era negazione prima, ma poi escludeva il non-essere dal qualcosa, e questo *negare il non-essere* prevaleva a tal punto sul suo non-essere che il limite costituiva la determinatezza, poi la determinazione del qualcosa. Ora si è verificato il moto inverso per cui la determinazione positiva del qualcosa è il limite come negazione *prima*. Il limite non è più dunque un astratto non-essere, una linea ideale di confine, un margine che soltanto secondariamente sarebbe la cosa stessa; al contrario, *la cosa stessa è limite e negazione prima*. Hegel chiama *barriera* il qualcosa che è soltanto come limite. «Barriera» significa dunque: il limite del qualcosa non è un semplice confine, un cessare, ma è il qualcosa stesso in quanto è in lui stesso un non-essere – come è evidente nel significato letterale per cui *barriera*, che traduce *Schranke*, non è soltanto limite, ma *cosa* che fa da limite, non confine ma pietra di confine, recinto, palizzata, steccato. – Questo termine è distinto da «limite» («Grenze») nel § 57 dei *Prolegomeni* di Kant: «... in tutti i limiti c'è anche qualcosa di positivo (p. es. la superficie è il limite dello spazio corporeo, eppure è essa stessa uno spazio, la linea è uno spazio che è limite della superficie, il punto è il limite della linea, ma pur sempre un luogo nello spazio), invece le barriere contengono nude negazioni». Qui però Kant, forse confidando, come del resto anche Hegel, nell'evidenza che la concretezza conferisce al termine, non precisa meglio in cosa consista la barriera. In Italia è così accaduto che finora i traduttori sono restati intimiditi dalla parola e l'hanno resa con dei sinonimi ancora più deboli di *limite*: *confine*, o *termine* o *limitazione*, come se un sinonimo potesse esprimere un concetto differente.

In questo riferimento al limite, cioè a sé come a barriera, l'essere-in-sé della determinazione è, però, *dover-essere*<sup>1\*</sup>.

Il limite che è nell'esserci in generale non è barriera. Perché sia barriera, l'esserci deve nel contempo *superarlo*. Deve riferirglisi *come a un non-essente*. L'esserci del qualcosa riposa soltanto in quiete indifferenza, per così dire, *accanto* al suo limite. Il qualcosa supera però il suo limite solo in quanto ne è l'essere-soppresso. E poiché il *limite* è la *determinazione* stessa, il qualcosa supera così *sé stesso*<sup>2\*</sup>.

Il dover-essere contiene quindi la determinazione duplicata, *da una parte* come determinazione *essente-in-sé*; *d'altra parte* come un non-essere, come barriera. Il dover-essere è la determinazione e il suo stesso essere-soppressa, e così che appunto questo suo stesso essere-soppressa è *dentro di lei*. Il dover-essere è dunque il riferimento della determinazione a sé come al suo non-essere, ossia al non-essere che lei stessa è<sup>3\*</sup>.

Ciò che deve essere è e insieme *non è*. Se fosse, non soltanto *dovrebbe essere*. Dunque il dover-essere ha essenzialmente una barriera<sup>4\*</sup>. – Poi, però, questa barriera non è un estraneo. *Ciò che deve essere* è la *determinazione*, ossia a non essere è la *determinatezza* della determinazione stessa. Questo è ciò che si è appena espresso così: il dover-essere è la *determinatezza* ma anche *l'essere-soppresso di questa determinatezza* stessa<sup>5\*</sup>.

<sup>1</sup> La determinazione è l'essere-in-sé determinato del qualcosa; ora però la determinazione si è mostrata essenzialmente limite, è la barriera; ma la barriera è la determinazione come negazione prima, dunque è disuguale da sé: è la determinazione, ma ne è anche *oltre*. Così nell'essere una barriera il qualcosa ne è nel contempo l'altro; ma la barriera è anche *tutta* la determinazione, tutto *l'essere* del qualcosa; dunque riferendosi alla barriera come ad altro la determinazione è sia oltre l'essere della barriera che oltre il *proprio* essere. L'essere che nel contempo è oltre il proprio essere, come tutte le contraddizioni, è un divenire; in questo preciso contesto è un'alterazione che è un *superarsi*: il trascendere sé stesso che è il *dover-essere*. – In altri termini, il qualcosa ha non solo un limite che costituisce la sua determinazione; la determinazione è non soltanto determinazione, ma anche negazione *prima*, barriera. Così ora la determinazione si contraddice: consiste non nel limite quieto, ma nella barriera e nel *moto* del superarla, nel dover-essere. *Dapprima* dunque il qualcosa era quieto in sé in virtù della negazione *seconda*, in quanto limite negativo del suo altro; *poi*, come barriera, è negazione prima, dunque negativo *di sé*, cioè si protende oltre di sé stesso.

<sup>2</sup> Il limite è negazione prima, ma come non-essere dell'altro è soprattutto essere del qualcosa; dunque, nella *determinatezza* il limite assume il significato positivo di determinazione; e giacché il limite è la sua stessa determinazione, il qualcosa vi si acquieta. Poi però il significato di negazione *prima* del limite ritorna e si impadronisce della stessa determinazione; nasce così la contraddizione di una determinazione che *in sé stessa* è non-essere, che è la *propria* barriera, che dunque è anche il non-essere *di sé stessa*. In virtù di questa contraddizione, posta la barriera come non-essere della determinazione, è posto insieme *l'essere-in-sé* della determinazione come superamento della barriera, ossia nel suo non-essere la determinazione è anche come negare il suo non-essere. La barriera è limite *in sé*, dunque il limite è anche negato, così che il limitato è nel contempo illimitato, è essere-in-sé. Per effetto della contraddizione, questo negare è però duplice: negando la barriera la determinazione nega la stessa determinazione (infatti la barriera è anche determinazione); come dunque nel suo non-essere (nella barriera) la determinazione è oltre il suo non-essere, ossia è essere-in-sé oltre la barriera, così nel suo essere-in-sé è non-essere, ossia è barriera. Ossia, poiché la barriera, per quanto non-essere, è nel contempo la determinazione stessa, l'altro dalla barriera non solo nega la barriera, ma negandola nega la stessa determinazione, ossia è come non-essere; dunque l'essere-in-sé oltre il non-essere della barriera è anche un essere-in-sé oltre l'essere, un essere-in-sé negato, che è esso stesso barriera. Questo essere-in-sé negato è il *dover-essere*.

<sup>3</sup> Il dover-essere è la contraddizione della barriera nella sua completezza: essendo negazione prima nel suo non-essere è oltre il non-essere, nell'essere-in-sé, e come essere-in-sé è oltre il proprio essere; dunque il dover-essere è sia determinazione che non-essere della determinazione. Poiché la barriera è non-essere *proprio* della determinazione, il riferimento della determinazione alla barriera è non soltanto il *superarla*, ma anche il *superarsi*, dunque una determinazione-in-sé che è solo come non-essere, ossia come barriera.

<sup>4</sup> Già perché *deve* essere, il dover-essere è un essere che è *non-essere*, dunque una *determinazione-essente-in-sé* che ha in sé stessa il suo non-essere; ma la determinazione come non-essere è la barriera; così al dover-essere, quantunque sia determinato come in-sé, appartiene essenzialmente la barriera. – Il dover-essere non risolve la contraddizione tra la barriera e l'essere-in-sé, come Kant e Fichte credevano, ma si limita a celarla nell'in sé. Mentre la barriera è la determinazione posta come non-essere, quindi la negazione qualitativa nella sua evidenza, il dover-essere, in quanto è oltre la barriera, sembra un mondo di valori eterni al di sopra di ogni negazione; ma in realtà contiene la negazione: il dover-essere oltre la barriera è anche oltre l'essere che la barriera conserva, dunque è di nuovo non-essere.

<sup>5</sup> L'ultima proposizione equivale a quella che appare nel capoverso precedente: «Il dover-essere è la determinazione e il suo stesso essere-soppressa ...». Il dover-essere è la determinazione determinata come essere e in-

Ciò che quindi è emerso consiste in questo: il qualcosa ha una determinazione; cioè una determinatezza che sarebbe però non il suo limite, il suo cessare, ma, anzi, il suo stesso essere-dentro-di-sé. Ma così *ha* nel contempo un limite ossia è determinato; il limite soppresso è conservato. Questo limite è barriera, e la determinazione è dover-essere, in quanto nell'unità semplice dell'essere-dentro-di-sé la determinatezza è e insieme *non è*<sup>1\*</sup>.

Il riposare-dentro-di-sé del qualcosa nella sua determinazione si degrada dunque nel *dover-essere*, perché la stessa determinatezza che costituisce il suo essere-dentro-di-sé, in uno stesso riguardo, è insieme soppressa, è come *non-essere*. La barriera del qualcosa non è dunque un esterno, anzi la determinazione sua è anche la sua barriera<sup>2\*</sup>.

Come dover-essere il qualcosa supera inoltre la sua barriera, ossia: ciò che *non* vi è, ciò che è soppresso, vi è anche; cioè: la stessa determinatezza per cui il qualcosa è soppresso, è il suo essere-in-sé, e il suo limite, al tempo stesso, non è il suo limite<sup>3\*</sup>.

Come *dover-essere* il qualcosa è quindi *oltre la sua barriera*, ma, viceversa, solo come *dover-essere* ha la sua barriera. I due sono inseparabili. Il qualcosa ha una barriera in quanto ha una determinazione, e la determinazione è anche l'essere-soppresso della barriera<sup>4\*</sup>.

## Nota

Di recente<sup>5\*</sup> il dover-essere ha recitato una parte importante nella filosofia, soprattutto in riferimento alla moralità, e in generale anche come il concetto ultimo e assoluto dell'identità tra *uguaglianza a sé stesso e determinatezza*<sup>6\*</sup>.

sieme come non-essere; lo stesso non-essere della sua determinatezza appartiene dunque alla determinazione come dover-essere.

<sup>1</sup> Hegel ripercorre l'intero cammino. Il limite è la determinatezza; e in quanto coincide con l'essere-in-sé del qualcosa, la determinatezza è determinazione; poi, però, nella determinazione riemerge il limite come negazione prima, ed essa *si riferisce a sé come a un non-essere*. – Prima il limite si è negato come determinazione, poi la determinazione si è negata come limite; da queste successive negazioni è emerso un nuovo limite, tale che come determinazione è *insieme* negazione prima; e questa è la *barriera*. Dunque la determinazione, che, come già detto, è riferimento a sé, *si riferisce a sé come a barriera*, ossia è oltre questo suo non-essere. In quanto nel riferimento a sé è essere ma è anche la barriera, in quanto, cioè, la sua determinatezza è e non è, la stessa determinazione, che prima era soltanto essente, ora è *dover-essere*, ossia *è e non è*.

<sup>2</sup> La determinazione diventa dover-essere in quanto la sua determinatezza è e insieme non è; il dover-essere è la determinazione determinata nel contempo come non-essere, che contiene la barriera non meno che il superarla nel riferimento a sé.

<sup>3</sup> Il dover-essere esprime il superarsi della determinazione, è ciò per cui, nell'essere barriera, la determinazione è riferita a sé stessa, è dunque oltre il suo limite. Poiché consiste nel superare la barriera e la barriera è determinazione, il dover-essere è *nel* qualcosa ma anche *oltre* il qualcosa. Dunque in virtù del dover-essere, la determinatezza che non è nel qualcosa perché questo è una barriera, nel contempo vi è. Come dover-essere il qualcosa si riferisce a sé e supera il non-essere della barriera.

<sup>4</sup> La barriera è determinazione, ma così è uguaglianza a sé stessa della negazione, dunque è anche oltre la barriera, è dover-essere; mentre è oltre la barriera, poiché la barriera è determinazione, il dover-essere è oltre di sé stesso, è dunque il proprio non-essere, è barriera. Così nel dover-essere il qualcosa è in questa contraddizione: supera la barriera come altro e insieme ha la barriera. – Il riferirsi a sé come a barriera, cioè il soffrire, è al tempo stesso l'esigenza, il dover-essere, di una condizione diversa, ha già quindi in sé questa condizione. Ma il dolore è soltanto *esigenza* del sollievo; il suo superamento è già posto, ma soltanto come *non-essere*: l'esigenza, il dover-essere, non è ancora il proprio appagamento, non è essere, ma soltanto come negazione di un non-essere che si identifica alla determinazione.

<sup>5</sup> Nella filosofia di Kant e in quella di Fichte.

<sup>6</sup> La determinatezza nella sua forma estrema, la barriera, è la determinazione come negazione prima. Poiché la barriera è la determinazione come disuguale, la determinazione supera la barriera ed è uguale a sé. Il dover-essere esprime dunque l'uguaglianza a sé stessa della determinazione nella sua determinatezza, nella sua barriera. Tuttavia, giacché nega la barriera che è la *determinazione* stessa, il dover-essere è di nuovo soltanto barriera, determinatezza, cioè un essere soltanto soppresso.

*Puoi, perché devi*, – nel concetto di dover-essere è insita questa espressione che dovrebbe dire molto. Infatti il dover-essere è l'essere-oltre la barriera; il limite vi è soppresso<sup>1</sup>. – Ma viceversa è altrettanto giusto: *Non puoi, appunto perché devi*. Infatti nel dover-essere è contenuta anche la barriera come barriera; la determinatezza costituisce la determinazione come essere-dentro-di-sé; ma l'essere-dentro-di-sé è essenzialmente come l'essere-soppresso di questa determinatezza, che nondimeno è l'essere-dentro-di-sé, dunque è la determinatezza come non-essere, come barriera<sup>2\*</sup>.

Nel dover-essere iniziano in generale il concetto di *finitezza* e insieme il superarla, l'infinità. Il dover-essere contiene ciò che nello sviluppo successivo si espone come processo all'infinito, nel quale la natura dell'identità imperfetta contenutavi sarà considerata più da vicino<sup>3\*</sup>.

### c) Negazione

1. L'esserci, l'essere *determinato*, come unità dei suoi momenti, di essere-in-sé ed essere-per-altro, sopra era *realtà*.

La determinatezza divenuta libera, ugualmente come unità di determinazione e affezione, è *qualità*<sup>4\*</sup>. Alla realtà è opposta la *negazione*. La qualità costituisce il medio e il passaggio tra realtà e negazione; le contiene in unità semplice. Ma nella negazione il non-essere emerge come la verità in cui è mutata la realtà<sup>5\*</sup>.

Al *reale* è opposto anche l'*ideale*, e al *negativo* il *positivo*. L'opposizione di reale e ideale risulterà sotto, nell'essere-per-sé; l'opposizione di positivo e negativo appartiene invece alle determinazioni propriamente riflesse<sup>6\*</sup>, ossia è l'opposizione qual è nell'essenza, ed emergerà là. – In quanto la si oppone alla negazione in generale, la posizione non significa che realtà<sup>7\*</sup>.

<sup>1</sup> Hegel si riferisce al primo postulato della ragione pratica kantiana: poiché *devo* obbedire alla legge morale, so di essere libero, e in ciò sono sottratto alla barriera della mia necessità naturale. Barriera e dover-essere sono al tempo stesso uguali e differenti; dunque vale sia l'espressione della loro identità che della loro differenza. Chi sovravaluta il dover-essere fa valere soltanto la sua differenza dalla barriera, la sua capacità di negarla. Poiché il dover-essere è l'altro negativo della barriera, riferendomi come dovere alla barriera ne sono oltre; se dunque devo, già per questo il limite è una barriera che ho anche superato. Ma vale anche la loro uguaglianza, per cui nel dover-essere sono ancora nella barriera.

<sup>2</sup> Il dover-essere nega un non-essere che però è determinazione; nel superare il limite il dover-essere supera la sua determinazione, il suo essere, dunque il superamento resta inattuato. Così, appunto perché consisto non nel rispetto della legge morale, ma nel *dovere* di rispettarla, questo rispetto resta un ideale.

<sup>3</sup> La finitezza è l'esserci limitato che è *a sé stesso* il suo non-essere, così che per la propria disuguaglianza si supera in lui stesso, ma soltanto per approdare alla nuova disuguaglianza del dover-essere. In modo analogo al dover-essere, il progresso all'infinito è il superare il finito in modo finito, così che il finito vi si ripristina sempre; è il frutto velenoso dell'uguaglianza e della differenza tra barriera e dover-essere: per la loro differenza questo è oltre quella, per la loro uguaglianza questo è quella; così ogni superamento è raggiunto dalla ricaduta nella situazione da superare.

<sup>4</sup> Per introdurre l'unità riflessa della *negazione*, Hegel ricorda le diverse unità riflesse finora incontrate: la *realtà*, che riferisce essere-in-sé ed essere-per-altro, la *qualità*, che riferisce determinazione e affezione.

<sup>5</sup> Realtà e negazione sono opposti; poiché la realtà è passata nella qualità e la qualità nella negazione, la qualità è il medio tra realtà e negazione, è il concetto che unisce entrambe in un sillogismo. Tuttavia il passaggio dalla realtà per la qualità alla negazione non era una deduzione, ma una *dialettica*; dunque il significato di questo sillogismo è che, attraverso il suo *confutarsi* nella qualità e il *confutarsi* della qualità stessa, la realtà ritorna in sé come negazione: l'essere-in-sé si risolve in dover-essere, l'essere-per-altro in barriera, ed entrambi i costituenti sono ora non-essere.

<sup>6</sup> «Propriamente riflesse» allude al fatto che, mentre *ogni* determinatezza, comprese quelle dell'essere, dal suo inizio *immediato* muta nella *riflessione*, che a sua volta muta nel *concettuale*, nel libro dell'*essenza* le determinatezze sono riflesse (ossia nella loro indipendenza sono il loro altro) già nel loro essere immediato – proprio come il libro del *concetto* ha le determinatezze immediate già concettuali (ossia che sono un ritorno in sé dall'essere-altro). La differenza tra l'*essere*, l'*essenza* e il *concetto* non è rilevabile dall'esito dello sviluppo delle loro determinatezze – quello è infatti sempre concettuale –, ma soltanto dal loro inizio.

<sup>7</sup> *Realtà* e *negazione* si presentano qui come opposti. Poiché le categorie in generale subiscono una dialettica che le espone a un mutamento da cui esce smentita la loro univocità, ciascuno di questi termini può entrare in altra opposizione; in particolare, il *reale* è anche opposto all'*ideale*, e il *negativo* lo è al *positivo*; quell'opposizione si presenterà nell'*essere-per-sé*, questa nell'*essenza*.

Come la realtà è lo stesso che l'esserci in quanto questo abbia in lui i momenti dell'essere-in-sé e dell'essere-per-altro, così si può assumere anche la *negazione* come la determinatezza riflessa, ossia secondo ciò che è risultato come sua verità, di essere cioè l'unità di dover-essere e barriera<sup>1</sup>.\*

## Nota

*La determinatezza in generale è negazione*, (Determinatio est negatio) diceva Spinoza; – una proposizione che è di importanza generale, – che è risultata dall'esame della determinatezza. Infatti questa è essenzialmente il limite e ha per suo fondamento l'essere-altro; l'esserci è ciò che è soltanto mediante il suo limite; non sta fuori di questa sua negazione. Era dunque necessario che la realtà mutasse in negazione; così rende evidente il suo fondamento ed essenza<sup>2</sup>.\*

Nel contesto della realtà si è osservato che l'*insieme di tutte le realtà*, se le si pensa senza limiti, diventa il nulla puro<sup>3</sup>.\* Se invece le si conserva come realtà determinate, l'insieme di tutte le realtà diventa anche l'*insieme di tutte le negazioni*. Poiché la negazione si è appena determinata come barriera e finitezza, quell'insieme può anche significare l'insieme di ogni barriera e finitezza. Ma barriera e finitezza sono soltanto sopprimere sé stessi<sup>4</sup>\*; la negazione, invece, – che come negatività assoluta essa sia determinazione essenziale dell'essenza assoluta, e la determinazione superiore alla realtà, sarà provvisoriamente menzionata subito sotto<sup>5</sup>.\*

*L'unità della sostanza spinoziana*, cioè che soltanto Una Sostanza sia, – è una conseguenza necessaria del principio che la determinatezza sia negazione. In questa unità egli doveva unire pensare ed essere, perché, come realtà determinate, sono negazioni, la cui infinità o verità è soltanto la loro unità. Li concepì dunque come attributi, cioè come tali che non avessero un sussistere particolare, un essere-in-sé-e-per-sé, ma fossero solo come soppressi, come momenti. – Neanche la sostanzialità degli individui può sussistere contro quel principio. Infatti l'individuo è ristretto in barriere secondo tutti i riguardi; è riferimento individuale a sé solo col porre limiti a tutto l'altro; ma con ciò questi limiti sono anche limiti di sé stesso, riferimenti ad altro; egli non ha il suo esserci dentro di lui. L'individuo è comunque più che soltanto ristretto secondo ogni lato; ma in quanto lo si prenda come *finito*, contro il fatto che il finito come tale sia in sé e per sé come immobile, *essente*, la determinatezza si fa valere essenzialmente come negazione, e lo trascina nel moto negativo, da cui però emerge non il suo nulla vuoto, bensì la sua infinità e l'essere-in-sé-e-per-sé<sup>6</sup>.\*

<sup>1</sup> La barriera è determinazione come *negazione prima*; il dover-essere è determinazione in sé in quanto *nega* la barriera; l'una e l'altro sono negazioni in riferimento. Questo uguaglianza come di altri è l'unità riflessiva della *negazione*.

<sup>2</sup> La determinatezza, nel significato complesso che assume in questa prima versione della logica, si produce perché il limite, che di per sé è non-essere, essendo non-essere dell'altro, è anche essere del qualcosa; in quanto non-essere che è insieme essere del qualcosa, il limite è la determinatezza, per così dire, la forma sostanziale. Nella determinatezza l'accento è dapprima posto sull'essere, ma il momento del non-essere proprio del limite che la costituisce ne provoca il mutamento in negazione prima. Di qui il principio di Spinoza che la determinatezza è negazione.

<sup>3</sup> Per l'esattezza, nella nota a «Realtà», cui Hegel qui si riferisce, si diceva che la realtà, spinta oltre la sua determinatezza, diventa l'in-sé unilaterale, che è vuoto, e Dio, come insieme di tutte le realtà il privo di determinazione e di contenuto.

<sup>4</sup> Se nella prova ontologica le realtà sono prese in senso eminente per eliminarne la negazione che contengono, esse si svuotano di contenuto e Dio diventa l'essere puro equivalente al nulla puro. Viceversa, se delle realtà si conserva il momento della negazione, questa loro negazione si determina come barriera, e la barriera, ossia la nullità delle realtà, assorbe in sé ogni loro essere. Anche in questa seconda interpretazione la prova ontologica finisce col mostrare la nullità, anziché l'esserci, di Dio.

<sup>5</sup> Dall'inabissarsi della realtà, ossia dell'essere determinato, nella negazione deriva la natura dell'essenza assoluta, e più in generale della verità, non come aliquid positivo della negazione né come insieme, ma come essere che si produce nell'annullarsi del finito, come infinito che è negatività assoluta. In altri termini, occorre rassegnarsi alla dialettica dell'essere e del determinato; essi si confutano e si manifestano come negazioni; la negazione stessa, però, non è solo puro nulla o estraniarsi inquieto, ma anche negatività assoluta che come tale soddisfa tutte le esigenze che cercano soddisfazione nell'essenza assoluta.

<sup>6</sup> Spinoza ha fatto valere il suo principio contro il determinato in generale (la negazione *prima*) e contro l'individuo, ossia il determinato assoluto (la negazione *seconda*). Pensiero ed estensione sono determinati in generale, quindi sono una barriera, il loro essere è negazione prima, si superano e sono solo come momenti dell'unità risultante. L'individuo è un porre limiti all'altro, per esempio come proprietario è un escludere gli altri dal godimento delle sue cose; ma con il porre limiti egli si rinchioda in limiti che si determinano come suo essere, un essere che

2. La determinatezza è negazione in generale. Ma più in particolare la negazione è il momento dopo della barriera e del *dover-essere*<sup>1\*</sup>.

Primo: la negazione è non solo il nulla in generale, ma negazione riflessa, riferita all'essere-in-sé; è la *mancanza* come propria del qualcosa, ossia la barriera; la determinatezza *posta* come ciò che è in verità, come non-essere<sup>2\*</sup>.

Secondo: la negazione come *dover-essere* è la determinatezza essente-in-sé, ossia, viceversa, il dover-essere è la determinatezza, o negazione, come essere-in-sé. Essa è perciò la *negazione* di quella *prima determinatezza* che è posta come non-essere, come *barriera*. È quindi *negazione della negazione e negazione assoluta*<sup>3\*</sup>.

Così<sup>4\*</sup> la negazione è il reale ed essere-in-sé vero. Questa negatività è il semplice che, come sopprimere l'essere-altro, ritorna dentro di sé; è la base astratta di tutte le idee filosofiche e del pensare speculativo in generale, che, occorre dire, solo l'epoca moderna ha iniziato a comprendere nella sua verità. – Questa semplicità deve prendere il posto dell'essere, ossia di ogni determinatezza che sia presa in forma *immediata* come essente-in-sé-e-per-sé. Se in seguito si parlerà di negatività o di natura negativa, con ciò andrà intesa non quella negazione prima, il limite, la barriera ossia la mancanza, ma essenzialmente la negazione dell'essere-altro che come tale è *riferimento a sé stessa*<sup>5\*</sup>.

Qui la negazione essente-in-sé è soltanto dover-essere, è sì negazione della negazione, ma così che questo *stesso negare* è ancora la *determinatezza*. Esso è infatti il limite o negazione che come *essere-in-sé* si riferisce a sé come a *non-essere*<sup>6\*</sup>. Le due *negazioni*, che si riferiscono l'una all'altra, costitui-

dunque consiste nella negazione prima, nella barriera. Se l'individuo determinato si pone come essere, la sua determinatezza si rivela come barriera e questa lo trascina nella nullità. Il nulla dell'individuo determinato non è però il vuoto, è l'infinità come suo riconoscersi negli altri individui. Anche qui Hegel vuole sottolineare che se l'essere immediato, come barriera, scivola nella negazione prima, in nessun caso la negazione prima ha verità: essa è il proprio negarsi in lei stessa, e questa negazione del negativo è la verità.

<sup>1</sup> La determinatezza era limite come essere-dentro-di-sé, dunque limite essente. Con l'identità della determinazione all'affezione, la determinatezza è risultata unità riflessiva di due negazioni, unità e differenza di barriera e dover-essere.

<sup>2</sup> La determinatezza è limite *essente*; dapprima l'accento è posto sull'essere; ma il non-essere deve essere ugualmente posto. Il limite essente come determinazione, posto di nuovo come negazione prima, è la barriera; nella sua verità la determinatezza è mancanza, ossia non-essere riferito a un essere-in-sé, dunque posta come tale.

<sup>3</sup> Il dover-essere è determinatezza come essere-in-sé, ma è anche il non-essere della barriera; poiché la barriera è posta come negazione prima, il dover-essere è dunque altro (negazione prima) non di una realtà, ma di una negazione, cioè è anche negazione *seconda*, negatività assoluta.

<sup>4</sup> Cioè come negazione assoluta.

<sup>5</sup> Il passo è importante per la comprensione dell'intera filosofia hegeliana. In quanto l'esserci è considerato barriera, per la sua interna disuguaglianza lo si esclude giustamente dall'ambito della verità; così la verità per lo più si identifica con l'essere, sia quello semplice dell'inizio che l'essere dell'esserci preso soltanto come affermativo – in questo consiste la differenza tra le filosofie affermative e quelle negative. La filosofia speculativa mostra che la verità non è né l'affermazione semplice né il determinato; quella si confuta nel limitato, questo è il *proprio* limite; soltanto l'alterità dell'altro, cioè il confutarsi dell'essere-altro, è verità. Dal punto di vista logico, dunque, la verità non è né il vero né il falso, ma la falsità del falso, né il positivo né il negativo ma il negativo del negativo; e poiché Hegel schematizza i rapporti logici in moti, ciò equivale a dire che la verità non è né inerzia, né oltrepassare, ossia moto lineare, ma oltrepassare l'oltrepassare, ossia il moto circolare, che qui è espresso in una formula che tornerà ovunque, *ritorno-dentro-di-sé*. La negazione assoluta, l'essere come moto circolare, come ritorno dentro di sé, soddisfa l'esigenza filosofica centrale, dichiarata nella prefazione della *Fenomenologia*, di concepire la verità come sostanza che è insieme soggetto.

<sup>6</sup> Qui la negazione della negazione è scissa nei suoi momenti. Come assoluto, il limite si riferisce a sé stesso: è altro dell'altro. Questo riferimento a sé dell'altro è da una parte ritorno-dentro-di-sé, dunque essere-in-sé; d'altra parte questo essere-in-sé si degrada nella relatività del dover-essere perché l'altro che nega, la barriera, come determinazione del qualcosa, ha ancora il momento dell'immediatezza; come riferito alla barriera, l'essere-ritornato-dentro-di-sé è un in-sé che ha un altro fuori di lui; così è ancora negazione *prima*, determinatezza.

scono il *riferimento a sé stessa* della negazione, ma sono ancora *altre* tra loro; si limitano reciprocamente<sup>1\*</sup>.

Ora queste negazioni che si riferiscono l'una all'altra ancora come altre, – la negazione *posta* come *non-essere* e la negazione *essente-in-sé* –, la barriera e il dover-essere, costituiscono il *finito* (qualitativo) e l'*infinito* (qualitativo) e il *riferimento dell'uno all'altro*<sup>2\*</sup>.

---

---

<sup>1</sup> Le due negazioni sono il dover-essere e la barriera; insieme sono già la negazione assoluta, in quanto la barriera è la determinazione come negazione prima e il dover-essere la negazione di questa negazione prima; in virtù di questa loro essenza negativa, sono l'essere di nuovo semplice tramite il sopprimersi della determinatezza. Sono tuttavia anche determinatezze *altre* tra loro: la barriera è anche la determinatezza immediata del qualcosa, dunque il dover-essere nel sopprimerla è soltanto un essere-in-sé che è *altro* dall'immediato, quindi è posto ancora come negazione *prima*.

<sup>2</sup> Barriera e dover-essere sono in riferimento anche come *altri*: quantunque, come negazione in sé, sia la negazione della negazione ed abbia dunque la barriera in lui stesso, il dover-essere è anche *altro* dalla barriera, perché questa, proprio perché negazione soltanto *prima*, è anche l'intera determinazione *immediata*; ossia, sebbene sia come superata, dunque *essenzialmente* nel dover-essere, la barriera resta l'intera determinazione del qualcosa, così che il suo superamento, il dover-essere è anche non-essere, è *altro* dalla determinazione. In quanto non-essere che è come esserci, la barriera è il *finito*, un essere-negato nel dover-essere, e tuttavia *ancora* altro da questo; il dover-essere è la negazione della barriera, dunque, come negazione del non-essere, da una parte è l'*infinito*; d'altra parte, in quanto però questa negazione prima, di cui è negazione, è anche esserci immediato, il dover-essere è ancora negazione prima, non-essere semplice; così il dover-essere è sì infinito, ma un infinito che è *ancora* come essere-altro, come relatività, – un infinito che è finito. L'alterità tra barriera e dover-essere li muta in realtà indifferenti legate da un riferimento esterno: *finito e infinito*.

## C. Infinità (Qualitativa)

---

### 1. Finitezza e infinità

L'esserci è determinato; e la determinatezza si pone come negazione e barriera perché essa, come determinatezza essente-dentro-di-sé, nel contempo si supera, e si riferisce a sé come alla propria negazione. In questo modo l'esserci è non solo determinato, ma ha una barriera; è *finito*, e non è solo finito, ma è *la finitezza*<sup>1\*</sup>.

Se delle cose diciamo che sono finite, con ciò s'intende che non solo contengono una determinatezza – infatti la qualità si può prendere come determinazione o anche come realtà –, ma che la loro natura è costituita, anziché dall'essere, dal non-essere come barriera<sup>2\*</sup>.

Il determinato è però finito soltanto nel dover-essere; vale a dire, in quanto supera sé stesso come sua negazione. Il finito è negazione in quanto è negazione *a sé*, si riferisce a sé come a non-essere, dunque in quanto ugualmente *sopprime la barriera*. Il finito è infatti il limite in quanto questo costituisce l'essere-in-sé, ossia la determinazione, vale a dire: in quanto il finito si riferisce altrettanto a sé stesso, dunque è uguale a sé stesso. In questo riferimento a sé stessa della negazione sussiste però il sopprimere la negazione di sé, la sua ineguaglianza. La determinatezza è dunque negazione e finitezza solo in quanto vi sono insieme presenti il riferimento a sé stessa, l'uguaglianza a sé, il sopprimere la barriera. Dunque il finito stesso consiste in questo sopprimere sé, nell'essere *infinito*<sup>3\*</sup>.

Per come è risultato il suo concetto, l'*infinito* è l'essere-altro dell'essere-altro, la negazione della negazione, il riferimento a sé tramite soppressione della determinatezza. – In questo suo concetto semplice l'infinito può essere [considerato]<sup>4\*</sup> come la seconda definizione dell'assoluto; questo concetto è più profondo del divenire; ma qui è ancora affetto da una determinatezza; e l'importante è differenziare il concetto vero di infinità dall'infinità scadente, l'infinito della ragione dall'infinito dell'intelletto<sup>5\*</sup>.

---

<sup>1</sup> Il limite era non soltanto non-essere, era *anche* negazione dell'altro, dunque essere-dentro-di-sé; perciò è mutato in determinatezza. La determinatezza è dapprima limite come essere del qualcosa; poi però la determinatezza si mostra come intimamente *negata*, il suo essere consiste nella negazione *prima*, nella barriera; ma l'essere della barriera, essendo negazione prima, è disuguale da sé, quindi nel contempo si supera, è come non-essere per sé stesso. La determinatezza come barriera che ha il suo essere nel suo superarsi è la *finitezza*.

<sup>2</sup> Il qualcosa aveva una determinatezza che dapprima era la sua natura affermativa. Ma la determinatezza è nel contempo costituita di non-essere perché è *limite*. Risvegliatosi in lei il limite in virtù dell'identità tra determinazione e affezione, la determinatezza, pur restando la *natura* del qualcosa, diventa *soltanto* natura, dunque negazione prima differente da sé, barriera *per* lei stessa.

<sup>3</sup> La barriera è la determinazione, dunque è l'essere-in-sé del qualcosa; in quanto è negazione *prima* e tuttavia *in sé*, la barriera nel contempo è negazione *di sé*; così il finito è anche *dover-essere*: nega sé stesso come barriera, si supera, è *infinito*; ed è barriera solo in quanto è anche negazione della barriera; è finito solo in quanto nel dover-essere supera la sua finitezza. – In altre parole: poiché consiste *soltanto* nella disuguaglianza della *negazione prima*, la finitezza è anche disuguale dalla propria disuguaglianza, ne è oltre, dunque è dover-essere, *infinità*.

<sup>4</sup> Accolgo l'integrazione dell'edizione Meiner.

<sup>5</sup> Già per la sua stessa etimologia, l'infinito ha la natura di negazione assoluta: è il riferimento a sé che si produce in quanto la finitezza è il proprio negarsi. Il dover-essere è la barriera nel suo negarsi; la barriera è determinazione come negazione prima; il dover-essere, negando una determinazione negata, è infinità. Come definizione dell'assoluto l'*infinito* è superiore al divenire; mentre infatti il divenire è la negazione semplice, *prima*, cioè il mutare *in* altro, l'infinito è il mutare *dell'*altro, dunque mutare del mutare, negazione assoluta che si sopprime in essere semplice. Tuttavia dapprima lo stesso infinito è ancora finito, ossia è l'infinito dell'intelletto, l'infinito che appare come il divenire – un semplice essere-oltre. La sua origine è infatti il dover-essere, ossia il superarsi di una barriera che è nel contempo *determinazione*, ossia che è l'essere stesso della determinatezza che si supera. Questo infinito, dunque, nel superare il finito, resta anche fermo all'essere del finito; così il superamento appare negazione prima, che riferisce il finito al suo infinito, esso stesso finito. L'infinito dell'intelletto appare cioè come un aldilà *in riferimento* a un finito che, essendo la determinazione positiva, l'intelletto conserva come essere. L'infinito della ragione consiste invece nel considerare il trascendere il finito anche come un *ritorno* nel finito: poiché il superare la barriera

Dapprima si è mostrato che nel suo essere-in-sé l'esserci determinato si determina come finito, e va oltre di sé come barriera. Dunque la stessa natura del finito è di superarsi, negare la negazione e diventare infinito<sup>1\*</sup>. L'infinito non sta dunque come un per sé compiuto *al di sopra* del finito, cosicché il finito avrebbe e conserverebbe il suo persistere fuori o sotto di quello. Né noi come una ragione soltanto soggettiva superiamo il finito verso l'infinito. Così, quando si dice che l'infinito è il concetto razionale, e attraverso la ragione ci eleviamo oltre il temporale e il finito, ciò accade senza conseguenza per la finitezza, che non è sfiorata da quell'elevarsi a lei esterno. Al contrario, in quanto è sollevato nell'infinità, il finito stesso non subisce un potere estraneo, ma è sua natura riferirsi a sé come a barriera, e così superarla. Infatti, come si è mostrato, la barriera è solo in quanto la si supera. Dunque l'infinità in generale non consiste nel sopprimere in generale<sup>2\*</sup> la finitezza, anzi il finito è solo questo: divenire infinito per sua stessa natura. L'infinità è la *determinazione* del finito, ossia ciò che questo è in sé<sup>3\*</sup>.

## 2.

### Determinazione reciproca di finito e infinito<sup>4\*</sup>

L'infinità è la determinazione del finito, ma questa determinazione è il determinato stesso<sup>5\*</sup>. L'infinità stessa è dunque determinata, riferimento ad altro<sup>6\*</sup>. L'altro a cui l'infinito si riferisce è il finito. Sono però non soltanto altri in generale tra loro, sono anzi due negazioni, ma l'uno è la negazione essente-in-sé, l'altro è la negazione come non-essente-in-sé, la negazione come non-essere, come *soppressa*<sup>7\*</sup>.

è *suo* dover-essere, nel superarsi il finito ritorna in sé e soltanto questo superarsi che è un ritornare, questa circolarità propria del *finito*, è l'infinità.

<sup>1</sup> Il qualcosa ha il non-essere nel suo essere: la sua determinazione uguale a sé è anche interrotta, dunque è oltre di sé stessa: è barriera che nel suo essere disuguale nega il suo essere, ed è dover-essere. Poiché il superarsi è lo stesso essere della barriera, l'infinità non è un estraneo indifferente al finito, è invece l'estraneità *propria* del finito.

<sup>2</sup> «Sopprimere in generale la finitezza» significa negarla dall'esterno, cioè astrattamente, così che il finito si conserva come essere determinato e la negazione seconda, che in effetti gli è già immanente, ricade, per la sua esteriorità, essa stessa nell'essere determinato. Il finito, invece, non è una negazione negata soltanto dall'esterno; come negazione prima, la barriera è disuguale da sé.

<sup>3</sup> Che la natura del finito sia di diventare infinito, significa che la determinazione posta come barriera è negazione prima, cioè si supera ed è infinita. – Una manchevolezza implica la propria integrazione, altrimenti sarebbe semplice qualità: al difetto appartiene l'impulso del correggersi, senza questo moto la determinazione non sarebbe barriera: non sarebbe una negazione prima posta come tale, ma semplice limite coincidente con l'essere-dentro-di-sé e superabile soltanto in un riferimento esterno. – Sulla base di queste pagine si può valutare che forza abbia l'accusa, spesso portata contro Hegel, di giustificare il dato empirico con cinico ottimismo. In effetti Hegel raccomanda come atteggiamento filosofico lo stare a guardare la realtà; ma la realtà contiene non solo il determinato nella sua verità, ma anche il determinato nella sua falsità; e quest'ultimo è tale rispetto a sé stesso, così da essere ansia di superamento. Se l'atteggiamento filosofico è lo stare a guardare il dato, ma il dato, includendo la negazione prima, è il trascendersi, la sua cosiddetta *giustificazione* non è dunque cinica né ottimista, anzi coincide con la sua *critica*. Il fervore per la soggettività finita (ciò che Hegel chiama «vanità») ama contrapporre ai difetti delle cose il potere critico del punto di vista esterno che legifera sul loro dover-essere; ma ogni critica ha senso soltanto se sviluppa la differenza interna nella determinazione delle cose, se coglie nella determinatezza delle cose il non-essere che la esaspera fino a farla diventare manchevolezza in lei stessa; già essa contiene il dover-essere, l'impulso critico a oltrepassarsi nel suo altro.

<sup>4</sup> La *determinazione reciproca*, di cui parla il presente capitolo, è la forma soltanto qualitativa del progresso o regresso infinito: l'avvicinarsi degli opposti in virtù della loro unità interna, il loro eterno rinascere l'uno dall'altro; invece nel *progresso* (o regresso) infinito all'avvicinarsi si aggiunge la determinazione quantitativa, per cui nel suo riproporsi ogni opposto è più grande o più piccolo.

<sup>5</sup> Si ricordi che la determinazione è l'essere-dentro-di-sé uguale a sé stesso del limite; dunque la frase significa che il finito, come finito assoluto (barriera), è il proprio oltrepassarsi nell'infinito; ma questo superamento è di nuovo determinato, cioè finito; poiché la barriera si riferisce a sé negandosi, questo suo riferimento a sé, il dover-essere, è un riferimento a sé come ad *altro*: il finito è il proprio negarsi nell'infinito, ma l'infinito, come negazione del finito, ne resta anche determinato come suo altro.

<sup>6</sup> L'essere determinato è l'esserci e l'esserci è propriamente essere-per-altro, essere relativo: l'infinito determinato è dunque infinito relativo.

<sup>7</sup> Finito e infinito sono *nel contempo* identici e differenti: sono entrambi la negazione, ma questa stessa negazione è anche distinta in esserci differenti. Da un lato sono negazioni, ossia la stessa inquietudine del superare: il

Secondo questa sua determinatezza contro l'infinito, il finito è la negazione come la determinatezza nell'esserci; non è la negazione della negazione, ma la negazione *prima*, quella che, pur avendo soppresso dentro di sé l'essere, lo conserva dentro di sé, soltanto la *negazione immediata*<sup>1\*</sup>. Quindi il finito sta come l'esserci reale in opposizione all'infinito come sua negazione. Entrambi sono soltanto in riferimento tra loro; il finito non è ancora veramente soppresso, ma gli resta opposto; immediatamente neanche l'infinito ha veramente soppresso dentro di sé il finito, ma lo ha fuori di sé<sup>2\*</sup>.

Posto così, l'infinito è l'*infinito scadente*<sup>3\*</sup>, ossia l'infinito dell'intelletto<sup>4\*</sup>. Non è la negazione della negazione, ma è *scaduto nella negazione semplice, prima*. È il nulla del finito, che è il reale; è il vuoto, l'*aldilà* indeterminato dell'esserci. – In questo modo, benché diventare infinito ne sia la *determinazione*, il finito non ha questa sua determinazione in lui stesso; il suo *essere-in-sé* non è dentro il suo esserci, ma un *aldilà di sé*<sup>5\*</sup>.

Questo infinito è la stessa astrazione vuota che all'inizio stava come nulla di contro all'essere. Là l'infinito era il nulla immediato; qui è il nulla che ritorna ed emerge dall'esserci, e gli si riferisce come negazione soltanto immediata. Poiché così gli resta di contro il finito come esserci, l'infinito vi ha il suo limite, ed è quindi solo un determinato, *un infinito lui stesso finito*<sup>6\*</sup>.

Così alla rappresentazione il finito appare come il reale, e l'infinito, invece, come l'irreale che, in una lontananza opaca e irraggiungibile, sarebbe l'*in sé* del finito, ma nel contempo solo il suo *limite*; infatti entrambi sono fuori e al di là l'uno dell'altro<sup>7\*</sup>.

Sono l'uno fuori dell'altro, ma, secondo la loro natura, sono assolutamente riferiti tra loro; ciascuno è il limite dell'altro, e consiste soltanto nell'avere questo limite. Pur essendo isolati, dunque, ciascuno ha nel contempo in lui stesso questo suo altro, ma altrettanto immediatamente lo respinge da sé come il non-essere di sé stesso. La loro unità non è quindi il riferimento posto in loro; è invece il loro riferimento

finito un superarsi in infinito, l'infinito il superarsi del finito; nondimeno sono negazioni differenti, si riferiscono tra loro come *altri*: il finito è la negazione come non-essere, l'infinito è la negazione come essere-in-sé.

<sup>1</sup> Poiché è la determinazione in unità con l'affezione, dunque determinazione come non-essere, la barriera è un non-essere che è oltre di sé stesso; come tale è la finitezza; questa dunque contiene la negazione della negazione, è un superarsi. La barriera, tuttavia, benché essa stessa sia ciò che è oltre di sé, oltrepassandosi muta al contempo nell'altro da sé; dunque la finitezza non soltanto è il *proprio* superare sé stessa come dover-essere, è non solo il *proprio* farsi infinità, essa *anche* si riferisce all'infinito come a un *altro*, e così regredisce a esserci che è negazione *prima*. In questo secondo paragrafo dell'*infinità qualitativa*, come in tutti i secondi paragrafi, è anzi l'alterità tra infinito e finito a prevalere sulla loro unità.

<sup>2</sup> La finitezza nel suo negarsi è come un *altro* esserci; il suo alterarsi è ora un riferimento al suo *altro*, all'infinito; così è essa stessa un esserci relativo ed esterno all'esserci infinito, e le spetta la varietà dell'esserci reale. Anche l'infinito regredisce nella negazione *prima*: non è la soppressione assoluta del finito, ma soppressione esterna: un esserci al di là dell'esserci reale e a questo relativo. Così le due negazioni che erano soltanto come momenti di un unico alterarsi sono ora poste come due esserci in riferimento.

<sup>3</sup> Con «infinito scadente» traduco «Schlecht-Unendliches». Moni lo traduce invece «cattivo infinito»; «cattivo», però, contiene un richiamo al male morale che nel termine tedesco è secondario, e nell'uso che Hegel ne fa manca del tutto. Peraltro, sebbene al suo tempo «schlecht» significasse innanzitutto «scadente», Hegel lo usa con forte allusione al suo significato antico di «semplice», tant'è vero che, per esempio nella nota al § 267 dell'*Enciclopedia*, egli indica il moto rettilineo uniforme con «schlecht-gleichförmige Bewegung», dove «schlecht» corrisponde a «rettilineo».

<sup>4</sup> L'intelletto, infatti, consiste nel differenziare e nel restare fermo alla separazione tra i differenti, alla loro semplice relatività.

<sup>5</sup> L'infinito come relativo non è più negazione della negazione, ma negazione prima non meno del finito. Inoltre, poiché è l'altro del finito e il finito è la varietà del reale, l'infinito è determinato come vuoto. A causa della differenza qualitativa tra il variegato finito e l'infinito vuoto, l'infinito sembra non avere più nulla a che fare con il finito. Il finito consiste nella sua alterazione in infinito, l'infinito ne è la determinazione, il suo stesso essere-in-sé; ma, poiché il finito vi si *altera*, cioè vi è come *altro* da sé, l'infinito è posto come un essere-altro, come trascendente.

<sup>6</sup> L'infinito vuoto come il nulla iniziale e limitato dall'esserci reale, il dio di cui si sa solo che è, non ciò che è, o anche l'essenza immutabile della coscienza infelice, è la contraddizione dell'infinito *finito*.

<sup>7</sup> Poiché il finito è l'esserci reale, l'infinito sarebbe l'irreale. Esso è determinato *doppiamente*: da una parte è la determinazione, l'*in-sé* del finito, il suo stesso dover-essere, d'altra parte questo dover-essere è soltanto il suo altro; il finito è il suo trascendersi, così è identico all'infinito, ma d'altra parte questo trascendersi è un essere-altro che si mantiene differente e separato.

come di assolutamente altri, della finitezza come realtà, dell'infinità come negazione<sup>1\*</sup>. – La loro unità concettuale è la *determinazione*, in cui il dover-essere e la barriera erano come identici, e da cui sono scaturite la finitezza e l'infinità. Ma questa unità si è nascosta nel loro essere-altro; è *l'unità interna, che sta soltanto a fondamento*<sup>2\*</sup>; – quindi l'infinito sembra solo *uscire fuori* nel finito e il finito nell'infinito, l'altro nell'altro, cioè ciascuno sembra essere un proprio sorgere *immediato*, e il loro riferimento un riferimento soltanto esterno<sup>3\*</sup>.

Si va dunque oltre il finito nell'infinito. Questo andare oltre sembra un fare esterno<sup>4\*</sup>. In questo vuoto, che cosa sorge? Che cosa vi è il positivo? In virtù dell'unità di infinito e finito, ossia poiché questo infinito stesso ha una barriera, sorge il limite; l'infinito si sopprime di nuovo; è entrato il suo altro, il finito<sup>5\*</sup>. Ma questo entrare del finito appare come un fare esterno all'infinito, e il nuovo limite appare come tale che non sorge dall'infinito stesso. C'è quindi la ricaduta nella determinazione precedente, soppressa. Questo nuovo limite è però tale da dover essere solo soppresso, superato<sup>6\*</sup>. Quindi è di nuovo sorto il vuoto, il nulla, in cui però si può porre quella determinazione, un nuovo limite, e *così via all'infinito*<sup>7\*</sup>.

C'è la *determinazione reciproca di finito e infinito*; il finito è finito solo nel riferimento al dover-essere ossia all'infinito, e l'infinito è infinito soltanto in riferimento al finito. Sono assolutamente altri tra loro, e ciascuno ha in lui stesso il suo altro<sup>8\*</sup>.

Questa determinazione reciproca è ciò che nel quantitativo si presenta più in particolare come il *progresso all'infinito*, che in così tante forme e applicazioni vale come un *estremo* che non si supera più, anzi, arrivato a quell'«*così via all'infinito*», il pensiero ha raggiunto di solito la sua fine<sup>1\*</sup>.

<sup>1</sup> Finito e infinito sono ora esterni tra loro, ma non indifferenti; infatti l'infinito è soltanto come determinazione del finito, così che sono intimamente riferiti; l'identità interna diventa esterna, ed è il limite che congiunge i due qualcosa, perché è loro limite comune, ma nel contempo li tiene separati. Così ciascuno ha in sé l'altro, in quanto il limite tra lui e l'altro è il suo essere-dentro-di-sé; tuttavia lo respinge al suo esterno. Il loro riferimento si conserva, ma come un'unità di due esserci altri tra loro, come comunanza del limite con cui si escludono.

<sup>2</sup> Essendo in lei stessa affezione, la determinazione è differente da sé, ossia, nel suo riferirsi a sé è altra da sé; essa è nel contempo superata e superante, barriera e dover-essere. Come momenti dell'identica determinazione, barriera e dover-essere, finitezza e infinità, sono essi stessi identici; ma poiché questa identità consiste nel differenziarsi, sono anche come *altri*. Mentre dapprima l'accento era sulla loro unità, ora cade sulla loro differenza: essi sono esternamente indipendenti come finito e infinito, e in questa esteriorità l'unità interna della determinazione resta soltanto come loro escludersi.

<sup>3</sup> Poiché la sua determinazione è il non-essere di sé stessa, la barriera è oltre di sé, è il proprio dover-essere; viceversa, poiché il dover-essere è la determinazione come non-essere, il superarsi del qualcosa è esso stesso una barriera. Ora che il dover-essere è mutato in infinità e la barriera in finitezza, la loro alterazione è irrigidita in *alterità*, l'unità interna si nasconde nel riferimento tra enti esterni. Perché ci sia mutamento c'è dunque bisogno di una sollecitazione *esterna*, ciascuno viene fuori *nell'altro*, non *dall'altro*.

<sup>4</sup> Nella sua separazione, il finito appare, *contro* la sua natura, inalterabile; poiché presenta non una barriera, ma un limite, non è lui che si supera, ma siamo *noi* che scorgiamo l'inconsistenza del finito e lo oltrepassiamo. Così svanisce il finito e viene fuori *l'infinito*.

<sup>5</sup> Nella sua essenza *interna*, l'infinito è dover-essere: è il superarsi della barriera, ma poiché questa coincide con la determinazione nel superamento questa supera anche sé stessa, ossia il dover-essere è il proprio non-essere, ha esso stesso una barriera. Ora, però, in questa *esteriorità*, la barriera interna dell'infinito appare come limite – limite nel senso della vuotezza di questo infinito rispetto alla ricchezza del finito che esso supera. L'infinito limitato non è però infinito, anzi è il finito; dunque l'infinito è svanito ed è venuto fuori il *finito*.

<sup>6</sup> Poiché la soppressione dell'infinito non proviene dalla *sua* barriera, ma dalla *nostra* delusione per la sua vuotezza, il finito non appare il mutamento proprio dell'infinito, ma un esserci immediato. In altri termini, l'esteriorità del mutamento ha fatto svanire dal risultato il suo carattere di risultato, così il finito non appare per quello che è, ossia mutare proprio dell'infinito, ma come esserci *immediato*. Il finito è però il limitato, cioè suscita di nuovo la *nostra* esigenza di superarlo.

<sup>7</sup> Il finito riproposti ripropone in noi l'esigenza di superarlo nell'infinito; a sua volta nell'infinito si manifesta di nuovo il limite, ossia è di nuovo il finito, e così via all'infinito. Finito e infinito sono infatti la contraddizione di essere immediati e insieme riferiti, così che la loro immediatezza (*c'è il finito, oppure, c'è l'infinito*) col suo limite suscita il passaggio all'altra immediatezza.

<sup>8</sup> Finito e infinito sono la contraddizione tra la loro alterità esterna e il loro riferimento interno: sono altri, ma sono ciò che sono soltanto per il loro riferimento ad altro; così nella loro alterità per cui sono indipendenti sopravviene il loro riferimento interno, e nel loro riferimento per cui mutano nell'altro sopravviene l'alterità che sopprime il loro riferimento. Hegel parla di *determinazione reciproca* perché, in questo movimento manca il *progresso*, che si presenta soltanto nella sua versione quantitativa.

È risultato il motivo per cui non si *supera questo superare*. È presente solo l'infinito scadente; lo si supera, certo, perché si pone un nuovo limite, ma proprio con ciò si ritorna soltanto al finito<sup>2\*</sup>. L'infinità scadente è identica al perenne *dover-essere*; benché sia la negazione del finito, essa non riesce veramente a liberarsene; questo riemerge *in lei stessa* come il suo altro, perché tale infinito è solo come in *riferimento* al finito altro da lui<sup>3\*</sup>. Il progresso all'infinito è quindi soltanto la monotonia ripetitiva, un medesimo noioso avvicinarsi di questo finito e di questo infinito.

Questa infinità del progresso infinito<sup>4\*</sup>, che resta affetta dal finito, ha in lei stessa il suo altro, il finito; quindi ne è limitata ed è lei stessa *finita*; è l'infinità *scadente* perché non è in sé e per sé, ma solo come riferimento al suo altro<sup>5\*</sup>.

*Questo stesso infinito è finito*. – Così sarebbe in effetti l'unità di finito e infinito<sup>6\*</sup>. Ma su questa unità non si riflette. Tuttavia è soltanto essa a *evocare* l'infinito nel finito e il finito nell'infinito, ed è, per così dire, la molla del progresso infinito. Il progresso è l'*esterno* di quella unità; la rappresentazione resta ferma a questo esterno, a quella ripetizione perenne di uno stesso avvicinarsi, all'inquietudine vuota del proseguire oltre il limite, proseguire che in questo infinito *trova* un nuovo limite, ma non può fermarsi né a questo né nell'infinito. Questo infinito ha per sempre la determinazione fissa di un *aldilà*, che dunque non si può raggiungere perché non si *deve raggiungere*, perché ha la determinazione di un *aldilà*. Secondo questa determinazione ha di fronte a sé il finito come la determinazione di un *aldiquà*, che nemmeno può elevarsi all'infinito perché l'infinito ha per lui questa determinazione di un altro<sup>7\*</sup>.

### 3.

## Ritorno dentro di sé dell'infinità

In effetti, però, la verità di questo infinito è già contenuta in questo determinare reciproco che va e viene. Essendo tutto riferito al finito, l'infinito è infatti, come osservato, *lui stesso finito*. *L'unità di finito e infinito* è dunque non solo l'interno, ma è *presente*. L'infinito è solo come superare il finito;

<sup>1</sup> Nell'ambito della qualità lo scambio di finito e infinito è una semplice ripetizione inarrestabile, che esprime la contraddizione dell'alterità esterna e della relatività interna dei termini dello scambio. Il suo monotono persistere nella ripetizione fa perdere a questo scambio ogni pretesa di soluzione; tale pretesa nasce invece con lo scambio infinito *quantitativo*, perché il progresso che lo accompagna *sembra* contenere qualcosa in più dell'alternarsi dei termini opposti.

<sup>2</sup> La determinazione scambievole è inarrestabile a causa del pregiudizio da cui è avvolto l'infinito; poiché è preso come altro dal finito, non si scorge la sua unità con esso; il limite che riappare in lui e che manifesterebbe questa unità sembra invece farlo svanire, così che il finito lo sostituisce anziché risaltarne. Mentre si riconosce lo svanire del finito nell'infinito così che si avverte il bisogno di superarlo in questo, non si riconosce lo svanire dell'infinito nel finito perché il limite del suo vuoto non è riconosciuto come barriera; lo svanire dell'infinità e il subentrare del finito appaiono dunque un evento che le è esterno e non porta conseguenza sulla concezione della sua natura.

<sup>3</sup> L'infinito scadente è soppressione del finito, ma poiché il finito ha acquisito immediatezza, questa soppressione del finito è soltanto come riferimento al finito, come esserci. Esso è come il dover-essere: è il superarsi della barriera, ma in quanto la barriera è determinazione il suo superamento nega la stessa determinazione e scade nel non-essere.

<sup>4</sup> Cioè l'infinità scadente che nella determinazione reciproca si scambia con il finito.

<sup>5</sup> Proprio ciò che sembra il punto di forza dell'infinità, l'estraneità al finito, è la sua debolezza: in questa estraneità l'infinito è altro, cioè è finito.

<sup>6</sup> Ciò che sembra la debolezza dell'infinito è tuttavia la sua forza. Che l'infinito sia tale soltanto in riferimento, ne fa un infinito che è finito, ma lo rende al tempo stesso un infinito che non ha altro fuori di sé, che unendo sé stesso e l'altro è non più essere-altro, ma l'unità in cui è soppresso l'essere-altro, la finitezza in generale.

<sup>7</sup> Per la loro unità interna, il finito è barriera, un rendersi infinito, l'infinito è dover-essere, un rendersi finito; secondo questo lato interno nella loro differenza sono identici, sono cioè un mutare reciproco. Il progresso inarrestabile nasce quando ciascuno dei due è preso come *soltanto* separato da quell'unità. Poiché l'infinito deve restare trascendente il finito, ciascuno, invece di completarsi nell'altro, vi sparisce; la fissità della sua determinazione, impedisce a ciascuno l'integrazione con l'altro: il finito deve elevarsi, ma, anziché elevarsi nell'infinito, vi svanisce come nel suo altro, perché questo resta separato. La separazione di finito e infinito è però anche smentita dal loro riferimento; non è dunque un essere ma un dover-essere, e l'unità di finito e infinito che è già posta nella loro determinazione reciproca non è riconosciuta soltanto per il *dover-essere* della loro separazione.

così il finito è solo come ciò che è un limite e che deve essere superato. A ciascuno dei due inerte quindi quella determinazione che, nell'opinione del progresso infinito o del dover-essere, è soltanto esclusa da ciascuno e gli si oppone<sup>1\*</sup>.

L'unità di finito e infinito, però, *li sopprime*; infatti soltanto nella loro separazione sono propriamente finito e infinito<sup>2\*</sup>. Ciascuno è però in lui stesso questa unità e questo sopprimere sé stesso. La finitezza è solo come superarsi; dunque vi è contenuta l'infinità, l'altro di lei stessa. L'infinità è, ugualmente, solo come superare il finito; ha significato solo come riferimento negativo al finito, dunque contiene essenzialmente il suo altro, ed è quindi in lei l'altro di lei stessa. Il finito non è soppresso da un infinito fuori di lui, anzi la sua infinità consiste nel sopprimere sé stesso<sup>3\*</sup>. – Inoltre questo sopprimere non è l'essere-altro in generale; anzi, per la sua *determinazione*, quale deve essere *in sé*, il finito è *negazione*, è essere-altro, è l'esserci come un non-essere. Avendo dunque in lui stesso l'essere-altro della sua determinazione, il finito stesso è l'essere-altro dell'essere-altro<sup>4\*</sup>. – Allo stesso modo, l'infinità consiste non nel vuoto aldilà che viene limitato solo esternamente e acquisisce una determinazione, ma in lei stessa è ugualmente il proprio altro che si richiama dalla sua fuga, e quindi, come altro del vuoto essere-altro, come negazione della negazione, è ritorno a sé e riferimento a sé stessa<sup>5\*</sup>.

Né il finito come tale né l'infinito come tale hanno quindi verità. Ciascuno è in lui stesso il suo opposto e unità col suo altro<sup>6\*</sup>. La loro *determinatezza in contrasto* è quindi svanita. È entrata così la *vera infinità*, in cui sono sopprese sia la finitezza che l'infinità scadente. Essa è il superamento dell'essere-altro come *ritorno a sé stessa*; è la negazione come *in riferimento a sé stessa*; l'essere-altro in quanto è non essere-altro *immediato*, ma sopprimere l'essere-altro, *l'uguaglianza a sé riprodotta*<sup>7\*</sup>.

<sup>1</sup> Nel progresso infinito l'unità di finito e infinito non è soltanto interna, ma è presente nella loro inquietudine, nel mutamento che ne confuta l'alterità: non soltanto il finito, come è nella sua natura di barriera, vi è soltanto il superarsi nell'infinità, anche l'infinito vi è posto soltanto superarsi nel finito: ossia il carattere di barriera dello stesso dover-essere vi è immediatamente posto. Ognuno è definito dal suo riferimento all'altro, ognuno è sé stesso e l'altro. Restano così due unità che coincidono però nel movimento dell'estraniarsi.

<sup>2</sup> La verità dell'infinito e del finito è abolire la propria determinatezza e trascorrere nell'altro. Poiché il loro comporsi in unità risulta dall'estraniarsi, nell'unità essi sono come momenti negati, non più come esserci indipendenti. La loro unità non è la somma di finito e infinito scadente, non li contiene come indipendenti e separati, ma è il risultato del movimento del loro negarsi.

<sup>3</sup> Finito e infinito *sopprimono sé stessi*. La finitezza è soltanto il negarsi in infinità, dunque nell'esserne differente anche la contiene; l'infinità è soltanto come negare la finitezza, così anche la contiene ed è l'altro di sé stessa. – È importante notare che l'infinità vera era già presente nell'alterarsi della determinazione: per la sua identità con l'affezione, la determinazione del qualcosa era barriera, limite negativo; al tempo stesso, come essere-dentro-di-sé, la determinazione era negare la barriera, dover-essere. Barriera e dover-essere erano dunque entrambi negazioni seconde, negazioni negate, tuttavia si riferivano tra loro come negazioni *prime*, come altri; proprio per questo loro momento di immediatezza la barriera si è compattata come aldi là finito, e il dover-essere si è svuotato come aldi là infinito. In questa separazione, però, finito e infinito, in virtù della negazione *seconda* che pure contengono, si manifestano di nuovo come sopprimere sé stessi nell'unità con l'altro, come un'unica negazione *seconda*, che ha dunque negato ogni finitezza.

<sup>4</sup> Essendo sé stessi e il loro essere-altro, finito e infinito scadente sono il moto dell'alterarsi. L'essere-altro cui approdano non ha però il senso della negazione *prima*; infatti già il finito in generale (e l'infinito scadente, per il limite della sua vuotezza, è non meno finito del finito) è di per sé *essere-altro*. Se dunque il finito consiste nel sopprimere sé stesso, e questo «sé stesso» non è immediatezza, anzi è già essere-altro, il suo sopprimere sé stesso non è essere-altro, ma essere-altro dell'essere-altro, dunque negazione *seconda* come *negazione dell'essere-altro*.

<sup>5</sup> L'infinito scadente esprime il superamento del finito; finché il finito è considerato come esserci *immediato*, l'infinito è soltanto l'*altro* del finito, dunque è a sua volta una negazione soltanto *finita*. La finitezza dell'infinito è il suo essere-al-di-là, vuoto come il nulla iniziale; viceversa, è proprio la vuotezza il limite per cui si riporta alla finitezza. Lo stesso infinito scadente è dunque *in lui stesso* un essere-altro di sé stesso, il negare il proprio vuoto al di là, non solo il fuggire il finito ma anche il dare una scossa contraria alla propria alla fuga, così da essere ritorno dentro di sé dalla deriva, riferimento a sé.

<sup>6</sup> Ossia la contraddizione di essere sé stesso e il suo non-essere.

<sup>7</sup> Finito e infinito sono lo stesso processo del superare la propria determinatezza. Poiché l'esserci è essere-altro, la sua negazione è ora uguaglianza a sé riprodotta, cioè uguaglianza a sé della negazione. Come tale negazione della negazione l'esserci rifluisce in un'unità non solo immediata come l'essere iniziale, ma come *ritorno dentro di sé*. L'essere si supera ed è esserci ed essere-altro: la sua determinatezza gli impedisce di restare alla sua determinazione; ma l'esserci si supera a sua volta e questo suo superamento è un superare secondo, un superamento dell'essere-altro tale che *ritorna* a sé. La terza forma dello sviluppo è quella che contiene in unità sia l'alterazione che l'alterazione dell'alterazione; così con questo secondo impulso è soddisfatta non solo l'esigenza della mediazione, ma anche quella dell'immediatezza. – Il *primo motore* aristotelico non ha l'immobilità immediata dell'essere e-

L'esserci è dapprima essere *determinato*, essenzialmente riferito ad altro<sup>1\*</sup>. Nell'esserci il non-essere è come essere; ora, cioè come infinità, si è reso tale in lui stesso<sup>2\*</sup>. La determinatezza dell'esserci è svanita come riferimento ad altro; è divenuta la determinatezza che si riferisce a sé stessa, l'essere-determinato assoluto, senza barriera. Questo puro essere-determinato dentro di sé, non da altro, l'infinità qualitativa, l'essere uguale a sé stesso come riferimento a sé negativo è l'*essere-per-sé*<sup>3\*</sup>.

## Nota

L'infinito – nel senso ordinario dell'infinità scadente – e il progresso all'infinito, come il dover-essere, esprimono una *contraddizione* che scambia sé stessa per la *soluzione*, per risultato ultimo. Questo infinito è un primo elevarsi del rappresentare sensibile, oltre il finito, al pensiero, che però ha solo il contenuto del nulla, – una fuga oltre l'angusto, che non si raccoglie dentro di sé, e non sa ricondurre il negativo al positivo. Questa *riflessione incompleta* ha la negatività al di là, al di qua il positivo, il reale. Sebbene siano presenti l'elevarsi del finito all'infinito e il riportare l'aldilà nell'aldilà<sup>4\*</sup>, ossia il sopprimere queste due determinazioni imperfette, essa non riunisce questi due pensieri. La natura del pensare speculativo consiste soltanto nell'afferrare i momenti opposti nella loro unità. Poiché in sé ciascuno mostra di avere in lui stesso il suo opposto, la sua verità positiva è questa unità, lo stringere insieme i due pensieri, la sua infinità, il riferimento a sé stessa, non quello immediato, ma quello infinito<sup>5\*</sup>.

Quanti hanno già più dimestichezza col pensare hanno posto spesso l'essenza della filosofia nel compito di rispondere alla domanda di *come l'infinito esca da sé e arrivi alla finitezza*. – Nel seguito di questa esposizione l'infinito di cui siamo giunti al concetto si *determinerà ancora*<sup>6\*</sup>, e così mostrerà in lui come, se così ci si vuole esprimere, *arrivi alla finitezza*. Qui esaminiamo questa domanda soltanto nella sua immediatezza, e rispetto al senso sopra considerato che l'infinito ha di solito<sup>7\*</sup>.

leatico, è *pensiero* puro, non materia prima; se è pensiero ha contenuto, dunque è pensiero di altro, pensiero che è essere-altro; ma questo essere-altro è lui stesso un sopprimersi come tale, così è il pensiero stesso; dunque il pensiero puro è *un uscire da sé che ritorna in sé*, e soltanto perché *ritorna*, perché è sopprimersi del suo essere-altro, è pensiero puro. Per l'intuitività di questo acrobatico ritorno in sé dell'essere-altro già Aristotele rimanda al moto *circolare* delle sfere celesti.

<sup>1</sup> Già nella sua immediatezza l'esserci è determinato; questa sua negazione è l'essere-altro e in questa sua negazione immediata l'esserci è essere-per-altro, quindi il suo essere è un essere-rivolto a un esterno, un estraniarsi.

<sup>2</sup> Non-essere è la negazione prima, il limite; ma il limite non è vuoto nulla, anzi si è mostrato come determinatezza, anzi, come determinazione, è addirittura l'essere uguale a sé stesso dell'esserci. Nel limite come barriera ritorna il non-essere, ma come barriera il limite è il proprio superarsi, un superarsi che infine è ritorno in sé ed essere infinito. L'essere-altro, in cui l'essere negato è ancora conservato, come proprio non-essere è uguagliato a sé stesso ed è l'infinità.

<sup>3</sup> L'esserci è essere-altro, quindi immediatamente determinato e relativo ad altro. L'essere che è come negazione dell'essere-altro, essendo affetto da negazione, è sempre una determinatezza, ma poiché nel suo essere-altro è nel contempo negazione dell'essere-altro, esso è anche in riferimento a sé stesso; e poiché lo è tramite la negazione esso è riferimento *negativo* a sé stesso. Questo essere assoluto tramite la negazione del proprio essere-altro è l'essere-per-sé. «Essere-per-sé» significa *singolarità* esclusiva: l'immediatezza («essere») si riferisce a sé negando il suo mutare in altro, ossia l'uguaglianza all'esterno, il congiungersi con l'estraneo. Nella singolarità dell'essere-per-sé ritorna l'uguaglianza a sé dell'essere iniziale, ma in forma negativa, arricchita cioè di quella mediazione (il sopprimere l'alterità) che nell'essere era soltanto presupposta. – L'esempio più evidente di essere-per-sé è l'io come negativo dell'esserci naturale; nella storia della filosofia il suo primo apparire è nella determinazione di *atomo*, ma ancora più importante in questo contesto è la versione moderna dell'atomo, la *monade* leibniziana.

<sup>4</sup> Nella determinazione reciproca sono già presenti l'elevarsi del finito nell'infinito e il manifestarsi dell'infinito come limitato, il suo richiamarsi dall'aldilà; ma è una *riflessione incompleta*: sebbene vada oltre il finito, *non* va oltre l'infinito, ossia non ne ritorna.

<sup>5</sup> Il riferimento a sé immediato è l'essere. Hegel indica il semplice con questa espressione riflessiva perché ogni categoria è determinata, e in questa determinatezza è riferita ad altro, quindi è non semplice essere, ma esserci, essere riferito. Per indicarne il semplice essere, bisogna dunque staccare dall'altro il riferimento costitutivo e indirizzarlo ad esso. Questo astrarre dall'altro e indirizzare a sé è il riferimento a sé *immediato*, l'essere-in-sé che coincide con l'inizio del metodo; il secondo caso, il riferimento a sé *infinito*, o anche *essere-per-sé*, si verifica alla fine del macrometodo, quando i momenti mostrano di essere il medesimo negare la propria estraniamento.

<sup>6</sup> L'essere-per-sé, che è la determinazione positiva dell'infinito, si concretizzerà come *uno* ed entrerà nel suo esserci finito che è la *repulsione*.

<sup>7</sup> Il senso, cioè, di infinito scadente.

Dalla risposta a questa domanda dovrebbe dipendere *se si dia una filosofia*, e mentre si dà ancora a intendere di volerne riconoscere l'importanza, si crede insieme di avere nella domanda stessa un talismano invincibile con cui si starebbe fermi e sicuri contro la risposta e contro la filosofia in generale. – Anche con altri oggetti c'è bisogno di un'educazione per saper domandare, ancor più ce n'è però bisogno con gli oggetti filosofici, per non ricevere la risposta che la domanda non vale nulla.

Quanto all'espressione, in tali domande si usa far appello alla ragionevolezza per cui le parole non importino, ma ciò che importa sia comprensibile in un modo di esprimersi o in un altro. Espressioni del rappresentare sensibile come «uscire» e simili usate volentieri nella domanda destano il sospetto che il paese da cui essa proviene sia il terreno del rappresentare abituale, e che anche per la risposta ci si attendano rappresentazioni praticabili nella vita quotidiana e la figura di una similitudine sensibile.

Se, anziché l'infinito, si prende l'essere in generale, il determinarlo, una negazione nell'essere, sembra più facile da concepire. Infatti l'essere stesso è l'indeterminato, certo; e in quanto fosse determinato sarebbe l'indeterminato determinato, unità di determinatezza e indeterminatezza. Ma che sia l'opposto del determinato non vi è immediatamente espresso<sup>1\*</sup>. Invece l'infinito lo contiene espresso: è il non-finito. Così l'unità di finito e infinito sembra immediatamente impossibile; quindi la riflessione incompleta<sup>2\*</sup>, legata al rappresentare si oppone nel modo più ostinato a questa unità.

Si è però mostrato, ed è immediatamente chiaro, che l'infinito, proprio nel senso in cui lo prende ogni riflettere – cioè come opposto al finito –, poiché gli si oppone, ha in lui il suo altro, dunque è lui stesso limitato e finito. La risposta alla domanda *come l'infinito diventi finito* è, quindi, che non c'è un infinito che *prima* sia infinito, e solo poi abbia necessità di diventare finito, di arrivare alla finitezza, anzi l'infinito per sé stesso è già sia finito che infinito<sup>3\*</sup>. Oppure, poiché la domanda assume l'infinito per sé da un lato, e che sia veramente reale il finito che ne sia uscito nella separazione, isolato da lui, ossia che, quantunque non questo finito, tuttavia quell'infinito sia la verità, – allora si potrebbe dire che questa separazione sia affatto inconcepibile<sup>4\*</sup>. Infatti né tale finito né tale infinito hanno verità; il non-vero è però inconcepibile. Si può dunque dire che quella domanda formula un contenuto non-vero, e ne contiene un riferimento non-vero. Quindi non le si deve rispondere, ma vanno negati i presupposti falsi che contiene, ossia la domanda stessa. Ci si ricordi però quanto già sopra osservato sull'unità di essere e nulla: anche espressioni come «unità di infinito e finito» o «finito e infinito sono lo stesso» hanno un lato improprio, perché esprimono come essere quieto ciò che è un divenire<sup>5\*</sup>. Così anche l'infinito è il divenire il finito e, viceversa, il finito è il divenire l'infinito. Si può dire così che l'infinito esca nel finito, proprio perché in lui stesso non ha verità, non ha sussistere; così viceversa, per la stessa ragione della sua nullità, il finito entra nell'infinito. La domanda, invece, suppone come qualcosa di vero l'infinito che è opposto al finito; o anche l'infinito *senza-riferimento*, che, però, non dovrebbe chiamarsi infinito, bensì essere; ma nell'essere si è già mostrato che questa pura unità *immediata non ha verità*<sup>6\*</sup>.

---

<sup>1</sup> Determinare l'essere, che è l'indeterminato, comporta l'unità di determinatezza e indeterminatezza, cioè una contraddizione non meno forte dell'unità di infinito e finito; ma nell'essere l'indeterminatezza è una nostra riflessione, non è immediatamente espressa; di qui la possibilità di non scorgere contraddizione nel concepirlo determinato e il tollerarla.

<sup>2</sup> Ossia la coscienza del mutare del finito nell'infinito *senza* la coscienza del mutare dell'infinito nel finito.

<sup>3</sup> Non c'è un infinito che in sé sia soltanto *identico* a sé, e poi muti in altro – se così fosse il mutamento sarebbe inconcepibile; l'infinito è in sé *contraddittorio*, è dunque il suo essere-altro nella sua stessa identità.

<sup>4</sup> La separazione del finito dall'infinito implica la non verità dell'infinito, ossia l'inconcepibilità della sua verità. O che si consideri reale il finito separato, o che, in modo più corretto, non lo si consideri vero, ammettere che l'infinito in riferimento a un altro sia vero è sempre l'assurdità.

<sup>5</sup> Come il divenire non è *soltanto* l'unità di essere e nulla, l'essere-per-sé non è *soltanto* l'unità di finito e infinito, non è riferimento a sé immediato, ma riferimento a sé infinito, non riferirsi a sé, ma riferirsi dell'altro a sé come ad altro. L'unità degli opposti implica che la negazione della negazione si annulli semplicemente e non ne resti traccia – come quando in aritmetica si dice che meno per meno fa più. L'essere-per-sé non è il risultato quieto e separato dalla negazione dell'essere-altro, ma è direttamente come negazione dell'essere-altro.

<sup>6</sup> L'essere è, infatti, il suo mutare in nulla.

## Capitolo terzo

## L'essere-per-sé

Nell'*essere-per-sé* l'*essere qualitativo* è *compiuto*<sup>1\*</sup>; l'essere-per-sé è l'essere infinito<sup>2\*</sup>. L'essere dell'inizio è indeterminato. L'esserci è l'essere soppresso, ma soltanto l'essere immediatamente soppresso. Dapprima contiene dunque soltanto la negazione prima, immediata, l'essere è ugualmente come conservato, e la determinatezza è soltanto limite. Il moto dell'esserci consiste nello spostare questo limite dalla sua exteriorità al suo interno<sup>3\*</sup>. Nell'essere-per-sé questo rovesciamento è compiuto. Il negativo come essere-dentro-di-sé e il negativo come limite, come essere-altro, sono posti come identici; l'essere-per-sé è il *negativo che si riferisce a sé, l'essere-determinato assoluto*<sup>4\*</sup>.

Ora, come l'esserci si determina nell'essenteci, si rende tale, così l'essere-per-sé si determina, *primo*, nell'essente-per-sé, nell'*uno*.

*Secondo*, l'uno è *repulsione* e muta in *moltitudine di uno*.

*Terzo*, questo essere-altro dell'uno si sopprime con l'*attrazione*, e la qualità, che nell'essere-per-sé si spinge al suo estremo, muta in *quantità*<sup>5\*</sup>.

---

<sup>1</sup> *Compiuto* per Hegel è il terzo momento del macrometodo, il ritornare dentro di sé nell'alterarsi, perché costituisce il concetto in cui si compongono i moti dei primi due momenti. L'essere-per-sé è la qualità compiuta perché vi si sopprimono i due opposti in cui questa si differenziava, l'essere e l'esserci. L'essere si è negato e questa sua negazione era l'esserci, la negazione prima, ossia il riferimento ad altro; la negazione del riferimento ad altro è il ritorno dell'esserci nel riferimento a sé proprio dell'essere; così l'essere-per-sé è la doppia negazione: dell'essere semplice iniziale e dell'esserci, li contiene come *suoi* momenti; per questo suo risultare è l'essere compiuto.

<sup>2</sup> L'essere si dissolve nella negazione e nel limite, ed è la finitezza; questa è un dissolversi *all'infinito* – il dissolversi eterno che *non* si dissolve; poi, però, anche l'altro del finito, l'aldilà infinito, si nega nel finito; questo suo dissolversi con cui l'alterarsi ritorna in sé è l'infinità vera. L'infinità come essere-per-sé è dunque lo stesso finito che perdendosi in altro nel contempo si ritrova, perché l'altro è soltanto come soppresso. – La polemica contro la metafisica in favore della finitezza si trasforma in una metafisica della finitezza, esaltata o lacrimosa secondo i casi, perché trascura che il moto da cui i valori assoluti sono travolti non è una negazione *prima*, ma una negazione *seconda*, che con la loro caduta non è affatto ripristinata la finitezza come tale, ma si è prodotto l'infinito in cui questa e il suo aldilà sono assorbite.

<sup>3</sup> Il limite aveva il doppio significato di essere-altro e di negazione dell'essere-altro; come tale già nella sua exteriorità era l'essere-dentro-di-sé della determinatezza. L'interiorizzazione del limite si è compiuta nella dialettica della qualità (*stricto sensu*, come uguaglianza dell'affezione alla determinazione): la barriera era il limite come negazione prima divenuto determinazione; così non congiungeva più ad altro, ma era l'inquietudine del proprio alterarsi nel dover-essere.

<sup>4</sup> L'essere è l'indeterminato. L'esserci è essere con una determinatezza che dapprima lo esteriorizza, l'essere con un limite. Il limite ha però un doppio significato: essere-altro ed essere-dentro-di-sé. Questi due significati si identificano col sorgere di un esserci che è dentro di sé perché è l'essere-altro altro *di sé stesso*. L'essere-per-sé è negazione dell'essere-altro; è il determinato in riferimento a sé, il determinato assoluto che si libera dalla determinatezza, perché vi si riferisce a sé – la circolarità della negazione che ritorna nell'immediatezza.

<sup>5</sup> Il macrometodo segue sempre il cammino dall'universale al particolare suo opposto, fino all'opposto dell'opposto, al singolo. L'essere-per-sé *immediato* unisce il riferimento a sé infinito (cioè non immediato ma come ritorno-dentro-di-sé) e l'essere-altro negato; questi suoi momenti dapprima si emancipano dall'unità immediata e si pongono nella loro differenza, poi questa differenza si annulla nella negatività dell'*essente-per-sé*, nell'*uno*. La negatività dell'uno è negatività della propria immediatezza, che dapprima si proietta nel *vuoto*, poi nella *repulsione* da sé, ossia nel *molto*. La repulsione è riferimento negativo tra i molti; ma con gli uno respinge anche la loro repulsione, cioè nel respingere respinge sé stessa ed è il riferimento infinito dell'*attrazione*. L'attrazione è il ritorno dentro di sé della repulsione, il riferimento tra i molti repulsivi, la loro *continuità*. L'uno come soppresso nella continuità è il limite che non è limite, il limite indifferente – la *quantità*. In altri termini, poiché la repulsione è la differenza tra i molti, il sopprimersi della repulsione in attrazione è una differenza per cui i molti sono anche uguali tra loro, in cui la differenza è dunque soppressa, è differenza soltanto indifferente.

## A. Essere-per-sé come tale

---

Il concetto generale dell'essere-per-sé è emerso. Vi si differenziano i momenti del suo *riferimento infinito a sé stesso* e dell'*essere-per-uno*. Come questo essere-per-sé riflesso, l'essere-per-sé è *idealità*. Ma essendo l'unità dei suoi momenti che in lui stesso ritorna dentro di sé, l'essere-per-sé è l'uno<sup>1\*</sup>.

### 1. Essere-per-sé in generale

Ciò che è per sé lo è col sopprimere l'essere-altro, e il riferimento e la comunità con altro. L'altro è dentro di lui soltanto *come* un soppresso, come suo momento<sup>2\*</sup>. L'essere-per-sé non si supera così da essere a sé una barriera, un altro, ma consiste invece nell'aver superato la barriera, il suo essere-altro, e nell'essere, come questa negazione, il ritorno infinito dentro di sé<sup>3\*</sup>.

### 2. I momenti dell'essere-per-sé

Come negazione dell'essere-altro, l'essere-per-sé è riferimento a sé; uguaglianza a sé<sup>4\*</sup>. Ciò costituisce

---

<sup>1</sup> L'essere-per-sé è l'alterità dell'alterità. In questa espressione circolare si differenziano 1. il *riferimento infinito a sé* (il non-essere dell'alterità è *lo stesso*), ossia ciò che nella forma dell'esserci era il dover-essere, e 2. l'*alterità negata* come tale, cioè l'esserci come *ideale*, privato della sua immediatezza e ridotto a *essere-per-uno*, ciò che nell'esserci era la barriera. La loro unità riflessiva (cioè come riferimento di momenti estranei) è l'*idealità*; infatti il termine «ideale» contiene l'equivocità di significare, come riferimento infinito a sé, l'assoluto e, come esserci negato, l'irreale. La negazione *dialettica* dell'estraneità tra questi momenti è ritorno dentro di sé *speculativo* in un'immediatezza negativa che è 3. l'uno.

<sup>2</sup> A differenza dell'essere-dentro-di-sé che, essendo esserci, si congiunge all'essere-altro nel suo limite, l'essere-per-sé è in quanto sopprime l'essere-altro. «Soppressione dell'essere-altro» significa in *primo* luogo che viene a mancare il riferimento all'altro, la congiunzione, il contatto con esso, ossia quella disuguaglianza propria della negazione *prima* in cui essere e non-essere sono in unità; nello schema spaziale, il sopprimere l'essere-altro è un tenere lontano l'altro, un rifiutarne il contatto, un respingerlo facendo il vuoto attorno a sé, così da raggiungere l'uguaglianza a sé, l'immediatezza propria dell'essere. In *secondo* luogo, l'altro non è soltanto svanito nel nulla; poiché l'essere-per-sé è la sua soppressione, l'altro è *dentro* l'essere-per-sé come soppresso – nello schema spaziale: mentre l'esserci confina con altro, l'essere-per-sé contiene il respingere l'altro; così nel riferimento all'altro l'essere-per-sé è riferimento a sé stesso.

<sup>3</sup> La barriera era la determinazione come negazione *prima*, che si superava *alterandosi* nel dover-essere. Il momento dell'*alterità* tra dover-essere e barriera li ha differenziati in infinito e finito. Il *reciproco* mutare di finito e infinito, ossia che non soltanto il finito, come la barriera, sia il suo superarsi in infinito, ma anche lo stesso infinito, come *in sé* (ma soltanto in sé) il dover-essere, sia il suo ritornare nella finitezza, è il sopprimersi del loro essere-altro, l'infinità vera. L'infinità non è dunque un trascendente, ma è il moto circolare in cui la deriva propria dell'esserci e della negazione *prima* ritorna dentro di sé, in cui dunque l'uscire non è un perdersi in altro ma un restare presso di sé. L'espressione *determinata* di questa infinità, tale cioè che ne svanisce ogni aura di trascendenza, è l'*essere-per-sé*. L'essere-per-sé *in generale* è dunque superamento non soltanto della barriera, ma anche del dover-essere, è il ritorno dentro di sé dell'alterarsi: il superare la barriera che supera anche il superare, la circolarità in cui il trascendersi inquieto del finito ritorna dentro di sé. – Nella seconda edizione Hegel prende l'autocoscienza come esempio di questo ritornare a sé dell'alterazione. La coscienza sarebbe già un esempio di essere-per-sé in quanto si riferisca alle cose come a *sue* rappresentazioni. Mentre, però, la coscienza, sapendo le *sue* rappresentazioni come rappresentazioni di *altro*, conserva un riferimento alle cose come estranee da sé e così ricade nella forma dell'esserci, l'autocoscienza nel sé rappresentato – che corrisponde all'alterità – scorge soltanto il sé rappresentante, dunque nel rappresentato è non solo alterata, ma in questo alterarsi è ritornata a sé e non è che questo ritorno nell'alterarsi.

<sup>4</sup> Col secondo paragrafo le differenze già presenti nella nozione generale emergono nella loro particolarità. La negazione della negazione ha un *doppio* rilievo: *prima* essa è riferimento a sé, e *poi* è anche essere-altro negato:

a) il momento *del suo essere-in-sé*.

Questo essere-in-sé è però più determinato di quanto lo fosse nell'esserci. L'essere-in-sé dell'esserci è inerte, viene determinato, e non si conserva contro il limite e l'essere-limitato<sup>1\*</sup>; allo stesso modo, anche l'essere-in-sé come determinazione, benché sia uguale alla sua barriera, benché diventi a sé stesso la sua barriera, lo diventa così da esservi a sé il proprio non-essere assoluto<sup>2\*</sup>. Benché nell'essere-in-sé dell'esserci l'essere-per-altro sia ugualmente soppresso, questo sopprimere consiste soltanto nel differenziare e separare i due, e questo separare appartiene a una riflessione esterna<sup>3\*</sup>. – Sebbene *in sé* la determinazione, ossia il dover-essere, e la barriera siano una stessa determinatezza, questa, tuttavia, una volta è posta soltanto come l'essere-in-sé contro il non-essere<sup>4\*</sup>, e l'altra volta è posta soltanto come questo non-essere, come essere-altro assoluto<sup>5\*</sup>; sono lo stesso soltanto *in sé*, perché nella loro differenziazione non si sono ancora soppressi in loro stessi e *per sé* ancora non sono lo stesso<sup>6\*</sup>.

L'essere-in-sé dell'essere-per-sé ha invece la determinazione di questo sopprimere; perciò anche nella differenziazione, nell'esserci, l'essere-per-sé è quell'unità che il dover-essere e la barriera, ossia il progresso infinito, sono solo in sé<sup>7\*</sup>. È esserci racchiuso dentro di sé, riferimento infinito a sé stesso<sup>8\*</sup>. In quanto è riferimento ad altro, gli si riferisce solo come a un soppresso; dunque nell'altro è riferimento soltanto a sé<sup>9\*</sup>.

in quel primo lato ritorna l'essere, in questo secondo si conserva, benché negato e ideale, l'esserci. Il primo momento dell'essere-per-sé, per ragioni metodiche, è l'immediatezza, il riferimento a sé che come precedente il suo riferimento ad altro è il suo essere-in-sé.

<sup>1</sup> In generale, mentre l'essere-in-sé dell'*essere-per-sé* tramite la sua negatività assoluta resta uguale a sé nell'essere-altro, l'essere-in-sé dell'*esserci*, poiché la sua alterità dall'essere altro è immediata ed esso resta affetto da una negatività soltanto *prima*, resta mutato dal riferimento all'essere-altro. Così, mutato nell'essere-per-altro, l'essere-in-sé si rigenera non come *tale* ma come *essere-dentro-di-sé*; mutato nel limite del qualcosa, esso si rigenera invece come *determinazione*.

<sup>2</sup> L'essere-in-sé della determinazione come barriera è il dover-essere; sebbene sia soltanto la disuguaglianza da sé *propria* della barriera, così da avere la barriera in lui stesso, nella barriera il dover-essere appare non in unità con sé ma come l'altro assoluto di sé stesso. Queste prime due osservazioni concernono l'incapacità dell'essere-in-sé dell'esserci di conservarsi uguale a sé nel suo riferimento ad altro. Le altre due osservazione concernono la sua incapacità complementare di sopprimere il riferimento ad altro.

<sup>3</sup> L'essere-in-sé è l'altro dell'essere-per-altro, quindi è negazione della negazione come l'essere-dentro-di-sé; ma è questa doppia negazione solo per noi; poiché l'essere-per-altro gli è come essere immediato, la negazione con cui l'essere-in-sé vi si riferisce è una negazione soltanto *prima*, ossia è un tenersi separato e differente.

<sup>4</sup> Cioè: una volta è posta come dover-essere contro la barriera.

<sup>5</sup> Cioè come determinazione che è il proprio non-essere, come barriera.

<sup>6</sup> Barriera e dover-essere sono soppressi soltanto in-sé, cioè per noi. Come non-essere in sé stessa, la barriera è già l'oltrepassare la propria determinatezza, ossia il dover-essere; da parte sua il dover-essere non è che l'oltrepassarsi proprio della *determinazione*, dunque è determinazione come non-essere, proprio come la barriera. Tuttavia la barriera è la determinazione *immediata*, dunque il suo superamento è soltanto il suo altro; il dover-essere è posto invece soltanto come essere-in-sé, il suo non-essere è solo per noi, quindi la sua unità con la barriera resta *in sé*, non *per sé*, cioè non si attua attraverso il mutare proprio del dover-essere. Per questa loro alterità essi sono il finito e l'aldilà infinito. La loro identità si attua solo dopo che entrambi si mostrano in loro stessi come un mutare nell'altro. – Questa differenza tra in sé e per sé ritornerà ancora: se è soltanto immediata, l'unità dei momenti li sopprime soltanto *in sé*, ma se è il moto del loro mutare nell'altro così da formare una circolarità, essa è soppressione *per sé*.

<sup>7</sup> Nella dialettica della determinazione reciproca di finito e infinito non solo la determinazione come barriera perde il suo essere e si mostra come negazione di sé, anche il dover-essere è posto come tale che si sopprime: esso si richiama dalla sua fuga e dalla sua trascendenza muta in essere-finito. Così l'essere-altro è essere-altro di sé stesso; nel progresso all'infinito dall'uno all'altro è posto anche il ritorno dall'altro all'uno, è cioè posta la circolarità dell'essere-altro che si altera. Questa circolarità, il *λόγος* eracliteo come armonia che si genera dal disordine, l'essere-altro assoluto che è altro di sé stesso e quindi nell'essere-altro resta uguale a sé, è l'essere-in-sé proprio dell'essere-per-sé.

<sup>8</sup> L'essere-per-sé è la negazione compiuta dell'essere-altro. Così nell'essere-per-sé l'altro non è più un essere immediato, ma un esserci dall'estraneità negata; con il suo riferirsi l'essere-per-sé non si invischia dunque in relatività sempre nuove, ma si riconduce sempre di nuovo a sé, è quindi riferimento infinito a sé.

<sup>9</sup> Mentre l'essere-in-sé dell'esserci si riferisce a un essere-altro immediato, dunque gli si uguaglia e ciò ne provoca la disuguaglianza, l'essere-in-sé dell'essere-per-sé è il riferimento all'essere-altro soppresso; il riferimento a lui è un uguagliarsi tramite il ritorno in sé, dunque non turba l'uguaglianza di questo essere-in-sé.

## b) Essere per uno

Il riferimento infinito a sé dell'essere-per-sé consiste nell'uguaglianza a sé stessa della negazione<sup>1\*</sup>. L'esser-altro non è però svanito, come se l'essere-per-sé fosse il riferimento soltanto immediato a sé dell'essere, ma è un soppresso<sup>2\*</sup>. L'essere-altro non è diviso tra l'essere-per-sé e un altro; l'essere-per-sé non ha *in lui* il non-essere come limite, determinatezza, e con ciò neanche come un esserci altro da lui<sup>3\*</sup>. L'altro non è quindi in generale un esserci, un qualcosa; è soltanto dentro l'essere-per-sé, è nulla la fuori dal riferimento infinito a sé stesso di questo, e così ha soltanto questo esserci, di essere *per uno*<sup>4\*</sup>.

Questo secondo momento dell'essere-per-sé esprime com'è il finito nella sua unità con l'infinito. Anche l'essere-per-altro nell'esserci, ossia l'esserci in generale, ha questo lato di essere per uno; ma oltre a ciò è anche in sé, indifferente a questo suo limite<sup>5\*</sup>.

### Nota

L'espressione di primo acchito strana della lingua tedesca per chiedere la qualità: «*Was für ein Ding ist etwas?*» [Lett.: «*Che è qualcosa per una cosa?*», cioè: «*Che specie di cosa è?*»] mette in risalto soprattutto il momento qui considerato. La determinatezza vi è espressa non come un essente-in-sé, ma come tale che è solo *per uno*. Questa espressione idealistica chiede non che sia questa cosa A *per un'altra* cosa B, non che sia quest'uomo per un altro uomo, – ma che sia *ciò per una cosa, per un uomo*, così che questo essere per uno è nel contempo ripreso in questa stessa cosa, in questo stesso uomo, ossia in modo che ciò *che è e ciò per cui* esso è sono un tutt'uno, – un'identità che ora sarà considerata nell'idealità<sup>6\*</sup>.

## c) Idealità

L'essere-per-sé è l'uguaglianza semplice a sé<sup>7\*</sup>. Al suo interno ha i due momenti differenti, perché l'uguaglianza semplice a sé non è l'immediato, l'essere, ma è solo come sopprimere l'essere-altro; dunque contiene nel contempo una separazione, o essere-altro, ma come separazione evanescente, come essere-altro che si sopprime<sup>8\*</sup>. I due momenti sono quindi inseparabili. Il riferimento infinito a sé è sol-

<sup>1</sup> Nel negarsi la negazione si uguaglia a sé.

<sup>2</sup> Hegel muove ora verso l'esserci dell'essere-per-sé. L'essere-per-sé è riferimento a sé non semplice come l'essere iniziale, ma infinito, cioè come un ritornare a sé dall'essere-altro; l'infinità, il ritorno in sé, è l'annullarsi dell'essere-altro; dunque l'essere-altro non è soppresso esternamente così da ridursi a vuoto nulla, ma entra nell'essere-per-sé, vi è conservato nel suo essere negato – come le rappresentazioni all'interno della monade, il sé nella coscienza di sé, le parti nel corpo vivente, i cittadini educati di uno stato.

<sup>3</sup> Nell'esserci l'essere-altro era il connettivo con un altro separato. Nell'essere-per-sé la realtà dell'altro è invece svanita: l'essere-altro non è più limite che lo congiunge ad altro, ma l'altro è solo *in lui* in quanto *per lui*.

<sup>4</sup> «Essere-per-altro» è il riferimento di un esserci a un altro esserci; «essere-per-uno» esprime il fatto che la determinatezza è soltanto perché è per lei stessa, ossia per l'uno che si forma in questo riferirsi a sé della negazione. – L'espressione «essere-per-uno» abbrevia l'espressione improponibile «essere-per-l'essere-per-sé»; «uno» infatti è l'essere-per-sé nel suo esserci. L'essere-per-uno è la determinatezza dell'essere-per-sé, ma una determinatezza che non lo riferisce ad altro, che anzi è soltanto perché è per lui – per esempio le rappresentazioni della monade leibniziana. L'essere-per-sé è essere assoluto perché ciò che è, la sua determinatezza, è soltanto essere-per-uno, cioè è soltanto per lui.

<sup>5</sup> Mentre l'essere-per-altro è anche essere-in-sé indifferente al suo riferimento, l'essere-per-uno non presenta questo lato indifferente; poiché è *soltanto* essere-per-altro, non è essere-per-altro, cioè uno che è per un altro uno, ma essere-per-uno, cioè completamente assorbito nell'infinità dell'essere-per-sé.

<sup>6</sup> In tedesco per chiedere di che specie sia questa cosa si usa l'espressione: «*Che è questa cosa per una cosa?*»; la qualità vi è riferita non a un'altra, ma a lei stessa, è *perché* è per sé stessa.

<sup>7</sup> Come Hegel spiega subito dopo, «uguaglianza semplice a sé» non va confusa con «riferimento semplice a sé»: «uguaglianza» presuppone dei differenti che siano uguali, indica dunque non la semplicità immediata, ma il ritorno alla semplicità dalla differenza.

<sup>8</sup> La negazione della negazione equivale all'affermazione. Hegel ha reso fecondo questo dato logico tramite la sua ontologia della negazione. Prima di essere un'operazione ad arbitrio *sulle* proposizioni (ridurre dati logici a operazioni è un modo per rinunciare a conoscerli), la negazione significa precise categorie *delle* cose. Come si è os-

tanto come negazione della negazione, e questo sopprimere l'essere-altro è immediatamente unità in riferimento a sé<sup>1\*</sup>.

Determinato come ciò che si riferisce a sé perché l'altro dentro di lui è soltanto soppresso, l'essere-per-sé è *idealità*<sup>2\*</sup>.

L'*idealità* è dunque quello che l'*infinità* è, ossia ne è l'espressione determinata, positiva e riflessa. Ciò che è *infinito* è *ideale*; è senza barriera solo in quanto l'altro è solo *per* lui. L'altro non sarebbe soltanto *un per uno* se avesse un esserci, ma costituirebbe un limite<sup>3\*</sup>.

L'*idealità e la realtà sono lo stesso*, è una delle espressioni unilaterali già criticate. L'*idealità* è invece la verità della realtà, oppure, se con «realtà» si vuole intendere il sostanziale, il vero stesso, allora l'*idealità* è la vera realtà, in quanto cioè l'esserci, ossia la realtà, si è determinato nell'*idealità*<sup>4\*</sup>.

Come sembrava che la realtà avesse significati differenti secondo i suoi due lati, dell'essere-in-sé e dell'essere-per-altro, così sembra che anche l'ideale sia differenziato nel senso dell'essere-in-sé, come *ri-f'erimento infinito a sé*, e nel senso dell'essere-per-altro, cioè come *essere-per-uno*<sup>5\*</sup>.

– Così lo spirito, Dio, l'assoluto in generale, sono un *ideale* come riferimento infinito a sé stessi, come unità con sé che non è perduta nell'esteriorità e nell'essere-altro, ma *per* la quale è ogni determinatezza<sup>6\*</sup>. – L'ente *rappresentante di Leibniz*, la *monade*, è essenzialmente ideale. Il rappresentare è un essere-per-sé in cui le determinatezze non sono limiti, ma solo momenti. Benché sia una determinazione piuttosto concreta<sup>7\*</sup> che appartiene alla coscienza, qui «rappresentare» non ha significato più ampio di quello di *idealità*; infatti anche l'inconsapevole in generale è rappresentante. In questo sistema

servato già spesso, la prima negazione significa l'*alterità*, la seconda negazione è l'altro alterato; alterandosi, l'altro è soppresso come altro e si uguaglia a sé; questa soppressione dell'essere-altro è il riferimento a sé dell'essere-per-sé. Poiché il moto di soppressione dell'essere-altro non può essere trascurato, l'uguaglianza semplice dell'essere-per-sé è concreta: contiene una differenza evanescente, che differisce da sé, ed è uguaglianza come movimento circolare in cui l'essere-altro si libera della sua estraneità e ritorna dentro di sé.

<sup>1</sup> Già l'essere iniziale era negazione dell'immediato determinato; ma essa era accaduta prima della scienza, così l'essere era soltanto indeterminato. L'indeterminatezza dell'essere si è mostrata poi essa stessa determinatezza, così l'essere si è confutato nell'esserci. La confutazione dell'esserci in virtù del suo disuguaglianza è ripristino della semplicità dell'essere; ora, però, la semplicità non è più immediata, ma è posta come risultato, come esserci soppresso; quindi nell'essere-per-sé la semplicità del riferimento a sé è nel contempo la soppressione dell'essere-altro. I due momenti sono distinti, e tuttavia inseparabili: sono in unità riflessiva.

<sup>2</sup> Nell'essere-per-sé qual è immediatamente i suoi momenti sono ancora confusi nell'unità del concetto; questi momenti, l'essere-in-sé e l'essere-per-uno, si sono emancipati, così che l'essere-per-sé ora li riferisce come indipendenti. Come tale unità riflessiva, l'essere-per-sé è l'*idealità*.

<sup>3</sup> «Idealismo» significa che il finito, l'esserci, non ha essere; avendo estraniato la sua estraneità è soltanto come momento riconciliato dell'essere-per-sé. L'esserci è un essere che è negato; questo suo nulla è il suo altro; poiché unisce essere e nulla, l'esserci ha un significato inconciliato: la disuguaglianza dell'esserci si realizza come discordia eraclitea. Ma già in Eraclito la discordia assoluta è discorde da sé stessa, è armonia; questo riconciliarsi con sé del discorde per mezzo della negazione di sé sopprime l'essere dell'esserci, che così non costituisce più un limite per il riferimento a sé dell'essere-per-sé. Riferendosi all'essere-per-uno, l'essere-per-sé è in riferimento a sé perché il riferimento a sé dell'essere-per-uno è l'essere-per-sé, e nella duplicità che svanisce nell'uno di questi riferimenti consiste l'*idealità*.

<sup>4</sup> Reale e ideale non sono due sostanze né due attributi in corrispondenza biunivoca; ciò che si chiama «reale» è il finito; esso è essenzialmente essere-altro, per questa ineguaglianza si confuta e la sua verità è di essere ideale, ossia di essere per sé. Ideale non è una *res cogitans* accanto a una *res extensa*; piuttosto, la *res*, non importa se anima o corpo (importa invece la determinatezza che le contagia il non-essere), è alterazione, e il ritorno in sé di questo alterarsi (la negazione dell'essere-altro), la legge di questo moto è l'*idealità*, ossia la vera realtà. – Inoltre, parlare di unità di reale e ideale è unilaterale come parlare di unità di essere e nulla nel divenire: la verità degli opposti è il loro movimento, e questo risulta dalla loro differenza non meno che dalla loro unità.

<sup>5</sup> L'unità riflessiva rappresenta la forma equivoca di un concetto: i suoi momenti, l'in-sé e l'essere-altro, sono identici, ma al tempo stesso sono come differenti. Qui l'in-sé è il riferimento infinito a sé, l'essere-altro è l'essere-per-uno; essi sono identici e tuttavia hanno anche significati opposti: da una parte l'ente assoluto, dall'altra l'esserci annullato. Occorre dunque sviluppare questa differenza che si fa valere nel doppio significato dell'*idealità*.

<sup>6</sup> Nel primo significato «ideale» è il riferimento infinito a sé, cioè l'essere semplice nel quale l'essere-altro è soppresso, dunque è soltanto in quanto è per lui. Questo significato vale per tutti i nomi dell'assoluto.

<sup>7</sup> «Concreto» ha qui, come ovunque in Hegel, il senso di internamente *articolato*, non quello consueto di *tangibile*.

l'essere-altro è dunque soppresso in generale; spirito e corpo, ossia le monadi in generale, non sono altri tra loro, non si limitano, non hanno influsso gli uni sugli altri; cadono via in generale tutti i rapporti di cui stia a fondamento un essere-altro<sup>1\*</sup>. Che esistano *molte monadi*, che quindi siano determinate anche come altre, non riguarda le monadi stesse; è la riflessione di un terzo, loro esterna; *in loro stesse* non sono *altre*<sup>2\*</sup>. – Qui tuttavia si trova, insieme, l'imperfezione di questo sistema. Le monadi sono rappresentative solo *in sé*, ossia in *Dio* come monade delle monadi, o *anche nel sistema*<sup>3\*</sup>. Ma l'essere-altro è ugualmente presente; ricada dove voglia, nella rappresentazione stessa o comunque sia determinato il terzo che le osserva come altre. L'altro non è quindi soppresso in sé stesso; è solo escluso, e solo tramite l'astrazione le monadi sono poste come tali da essere non-altre. Ossia, se è un terzo che pone il loro essere-altro, è anche un terzo che sopprime il loro essere-altro; ma questo intero *moto che le rende ideali* ricade fuori di loro<sup>4\*</sup>.

Un altro idealismo, come per esempio quello kantiano e fichtiano, non arriva oltre il *dover-essere*, ossia il *progresso infinito*, e quindi non raggiunge l'idealismo e l'essere-per-sé<sup>5\*</sup>. È vero che in questi sistemi la cosa-in-sé o l'urto infinito entrano immediatamente dentro l'io e diventano solo un *per lui*; ma questo parte da un essere-altro libero. Benché quindi, dal lato dell'essere-in-sé, l'io, essendo l'ideale, sia determinato come riferimento infinito a sé, il lato dell'*essere-per-uno* non è compiuto, quindi non lo è neanche quel primo<sup>6\*</sup>.

*In secondo luogo* l'ideale è anche l'*essere-per-uno*. Questo senso viene differenziato dal primo, dal riferimento infinito a sé stesso. Nel primo senso, Dio, l'io ecc. sono detti un ideale, e il vero e proprio essere-per-sé, l'infinità, è ristretto a lui, cosicché Dio e l'io sarebbero un ideale solo perché non sarebbero affatto *per-uno*. – In quest'altro senso, una teoria vuota è detta *soltanto* ideale. L'ideale ha allora più o meno il significato di una mera immaginazione, per lo meno di una mera rappresentazione, cui non corrisponde nulla di effettivo, il cui contenuto è *per sé stesso* nullo<sup>7\*</sup>.

Se<sup>8\*</sup> però ci si tiene fermi a questa differenza, alla rappresentazione perdurano ancora l'*esserci* e un *qualcosa*, oppure le sono ritornati proprio con quello stesso determinare. Quasi ci fosse, cioè, un qualcosa che sussista come fondamento o soggetto, e *per il quale* l'altro sia come un qualcosa che sarebbe sol-

<sup>1</sup> Nella proposizione 11. della *Monadologia* si legge: «... i mutamenti naturali delle monadi derivano da un principio interno, perché una causa esteriore non può influire nel loro interno». L'essere-altro (i mutamenti naturali) nella monade è soltanto come soppresso (derivano da un principio interno).

<sup>2</sup> Nella proposizione 7. della *Monadologia* si legge: «... le monadi non hanno finestre attraverso le quali qualcosa possa entrare o uscire ... Perciò né sostanza né accidente possono entrare in una monade dal di fuori». La stessa pluralità delle monadi è per loro ideale, ed è reale solo da un punto di vista loro esterno.

<sup>3</sup> Le monadi non *sono* percezioni, sono sostanze semplici che *hanno* percezioni, cioè sono esse stesse cose, anime, dunque sono dei qualcosa e hanno limiti. Esse sono determinate come essere-per-sé soltanto *in sé*, dall'esterno; questo loro essere-per-sé non risulta dalla negazione di sé *propria* dell'essere-altro, ma è una decisione del sistema che fissa l'essere-per-sé delle monadi limitandosi ad astrarre dall'essere-altro, lasciandolo dunque sussistere altrove.

<sup>4</sup> L'essere-altro non *si* è negato per la dialettica che gli è propria; *il sistema* considera le monadi altre tra loro, per garantire il loro essere-per-sé si limita a renderle cieche all'essere-altro; dunque nella *Monadologia* l'essere-altro è, *soltanto* per le monadi non è.

<sup>5</sup> Il sistema kantiano e quello fichtiano sono costruiti sul prevalere della ragione pratica rispetto a quella teoretica, quindi conservano un'estraneità contro la ragione.

<sup>6</sup> In Kant e in Fichte le determinazioni dell'oggetto derivano tutte dal soggetto, sono essere-per-uno; nondimeno, esse presuppongono un essere-altro estraneo: sono un essere-per-uno che è anche essere-per-altro, cioè la barriera che nel suo essere negata si conserva tuttavia come determinazione essente; viceversa, per Kant e Fichte il riferimento a sé dell'io resta un dover-essere, anziché elevarsi all'essere-per-sé. – Il contrasto tra il realismo di Kant e Fichte e l'idealismo di Hegel non si gioca sulla consistenza dell'oggetto, ma sul rapporto tra teoria e prassi: contro l'idealismo trascendentale, Hegel rivendica la superiorità della teoria; solo in questa si dà conciliazione tra soggetto e oggetto, tra riferimento a sé ed essere-per-uno. Negazione dell'essere-altro non significa dunque distruzione dell'oggetto nella sostanza psichica, ma sopprimersi della loro estraneità.

<sup>7</sup> Il secondo significato di ideale è quello di un esserci *soltanto* interno all'essere-per-sé, a un'autocoscienza, a un soggetto, dunque un essere irreali, illusorio.

<sup>8</sup> Comincia con questo capoverso il ritorno dentro di sé dei momenti che nell'unità riflessiva avevano acquisito un momento di indifferenza, in modo che l'essere-per-sé non resti unità immediata di momenti soppressi soltanto in sé, ma ritorni all'immediatezza tramite il sopprimersi *per sé* dei momenti; questa immediatezza come ritorno non è più l'universalità dell'essere-per-sé ma la singolarità dell'uno.

tanto il riferito; quello il qualcosa essente-per-sé, questo il qualcosa soltanto essente per-altro<sup>1\*</sup>. Ma l'essere-per-uno e l'essere-per-sé non costituiscono vere determinatezze opposte. L'essere-per-uno esprime l'essere-soppresso dell'essere-altro; è dunque essenzialmente uno con l'essere-per-sé. L'essere-per-sé è riferimento infinito a sé perché è l'essere-altro soppresso<sup>2\*</sup>. In quanto per un attimo si si assuma la differenza, e già qui si parli di un *essente-per-sé*, allora è lo stesso essente-per-sé cioè a cui esso si riferisce come all'altro soppresso, ciò che è dunque *per-uno*<sup>3\*</sup>. L'essere-per-sé è riferimento a sé, ma riferimento infinito; vi è dunque contenuta la negazione<sup>4\*</sup>. Ossia, l'essente-per-sé è non immediato, è non essente<sup>5\*</sup>; ma questo non-essere è semplicemente soppresso<sup>6\*</sup>; l'essente-per-sé è dunque que a sé stesso l'altro soppresso, l'essere-per-uno; perciò nel suo altro si riferisce solo a sé. L'ideale è dunque necessariamente *per-uno*, ma non è per un *altro*; ossia l'uno per cui è è soltanto lui stesso<sup>7\*</sup>.

Dunque l'io, lo spirito in generale, o Dio, sono degli ideali, perché sono infiniti; ma, come essente-per-sé, sono ideali non diversi da ciò che è per-uno. Infatti così sarebbero solo immediati, o meglio sarebbero esserci, un essere-per-altro, perché ciò che sarebbe per loro sarebbe non loro stessi, ma un altro, se non dovesse spettare loro il momento di essere per-uno. Dio è quindi *per sé*, in quanto egli stesso è ciò che è *per lui*<sup>8\*</sup>.

Essere-per-sé ed essere-per-uno sono, dunque, non significati disparati dell'idealità, ma ne sono momenti essenziali, inseparabili<sup>9\*</sup>.

### 3. Divenire dell'uno

L'essere-per-sé è idealità; e, come è appena emerso, c'è l'unità semplice dei suoi momenti, e propriamente non c'è una loro differenza. Contiene l'essere-altro come soppresso; il sopprimere l'essere-altro e il riferimento a sé stesso sono lo stesso; c'è solo Una Determinazione, il riferimento-a-sé-stesso

<sup>1</sup> La differenza nell'idealità non deve essere confusa con la differenza nell'esserci: l'essere-dentro-di-sé era sia *negazione della negazione*, cioè, come l'essere-per-sé, era l'altro soppresso, sia *negazione prima*, dunque essere-altro di un altro qualcosa a lui esterno. Nell'essere-per-sé il finito non è un altro esserci, ma altro che è negato; infatti il finito è il proprio dissolversi e questo dissolversi è l'essere-per-sé. In altri termini: l'essere-per-sé non è un soggetto *finito* di fronte a un oggetto estraneo – questo era l'essere-dentro-di-sé –, è l'uguaglianza che nasce dal confluire di soggetto finito e oggetto finito.

<sup>2</sup> Il riferimento infinito a sé dell'essere-per-sé è, al pari del suo essere-per-uno, soltanto essere-altro come soppresso: la loro definizione è identica.

<sup>3</sup> Se, cioè, consideriamo l'essere-per-sé, invece che come unità astratta di soggetto e oggetto, come soggetto, il suo oggetto è di nuovo lui stesso, il soggetto. Dunque l'essere-per-sé è per sé perché è lui stesso l'altro che è per lui.

<sup>4</sup> L'infinità consiste in ciò, che non l'immediatezza, ma la negazione è riferita a sé stessa; essa conserva perciò il momento dell'esserci.

<sup>5</sup> L'essente-per-sé non è pura immediatezza; contiene negazione, ma neanche è un esserci immediato, perché la negazione è negata ed è dunque per sé stessa.

<sup>6</sup> Questo essere-altro che sembrerebbe riportarlo all'esserci, è negato, cioè non è più estraneo, è lui stesso per lui stesso.

<sup>7</sup> L'essente-per-sé non è un determinato, un essere-altro; posto tuttavia nella forma dell'esserci, esso stesso è come essere-altro; ma poiché resta essere-per-sé, è determinato ed è essere-altro soltanto per sé stesso; così quella determinatezza è essere-per-uno, e poiché non è per altro è solo per sé stessa.

<sup>8</sup> L'essente-per-sé è infinito solo in quanto non è il semplice essere immediato iniziale; la mancanza della negazione assoluta lo ridurrebbe subito a un essere-per-altro, lo riferirebbe a un altro che lo ridurrebbe a un finito; l'infinità dell'essente-per-sé implica il riferimento, dunque il riferimento a un altro, ma a un altro che è sé stesso. Poiché l'altro è essere-per-uno e l'essente-per-sé vi si riferisce a sé, l'essere-per-uno è l'essere-per-sé.

<sup>9</sup> L'opposizione tra essere-per-sé ed essere-per-uno nasce dal fraintendere l'essere-per-sé come esserci. Anche se lo si prendesse però come esserci, il suo carattere di essere-per-sé si conserverebbe comunque, in quanto l'altro di questo esserci è lo stesso esserci. Questo riporta essere-per-sé ed essere-per-uno nell'unità che l'essere-per-sé già era; ma poiché è un'unità che contiene il ritornare, non è più l'unità astratta dell'essere-per-sé, ma un essere-per-sé in forma singolare, cioè un qualcosa *essente-per-sé*, l'uno.

del sopprimere<sup>1\*</sup>. Di fatto i *momenti* interni dell'essere-per-sé sono dunque collassati in *indifferenziazione*<sup>2\*</sup>.

L'essere-per-sé è dunque un semplice essere-uno con sé, un essere-dentro-di-sé che non ha limite o determinatezza, ossia la cui determinatezza è il negare puro<sup>3\*</sup>. Essendo in generale il sopprimere *che si riferisce a sé*, essendo questa semplice uguaglianza a sé stesso, l'essere-per-sé è dunque un essere-dentro-di-sé che ha la forma dell'immediatezza; qualcosa, ma un indeterminabile<sup>4\*</sup>.

In virtù di questa immediatezza, questo essere-dentro-di-sé non è un riferire, bensì un *essere*<sup>5\*</sup>. Ma come *immediatezza* che si fonda sul negare, è, insieme, essenzialmente riferimento; ciò costituisce la sua determinazione<sup>6\*</sup>. La sua immediatezza e questa sua determinazione si differenziano l'una dall'altra<sup>7\*</sup>. Nella sua immediatezza semplice, come essere, è nel contempo negare puro, un riferimento all'esterno in generale, un puro riferire negante; ma non a un altro; infatti qui non c'è più un altro, è anzi assolutamente soppresso<sup>8\*</sup>. Inoltre questo riferimento non è ancora in riferimento all'immediato, anzi, dapprima ma questa immediatezza non è altro che il semplice riferire a sé stessa della negazione<sup>9\*</sup>.

Dunque ciò che è posto è il ritorno dell'idealità nel semplice essere-dentro-di-sé, in una uguaglianza-a-sé che ha la forma di immediatezza, e che è un riferire solo negativo, un riferire a nulla in generale. Essendo questo immediato che è negare puro, l'essere-per-sé è *l'essente-per-sé, l'uno*<sup>10\*</sup>.

<sup>1</sup> Questa terza fase dell'essere-per-sé è il sopprimersi della differenza sviluppata nella fase del suo esserci. L'essere-per-sé è il riferimento a sé come negare la negazione, dunque è il sopprimere in riferimento a sé stesso, un essere che consiste nel negare la negazione così da acquisire immediatezza *positiva*. Per questa sua *immediatezza* anche l'essere-per-sé attraversa una dialettica che prima lo differenzia nei suoi momenti e poi li mostra come mutevoli l'uno nell'altro; in questo modo lo stesso riferimento a sé del sopprimere esce dalla sua positività immediata e assume la forma negativa della singolarità.

<sup>2</sup> L'idealità era l'unità *riflessiva* dei momenti differenti dell'essere-per-sé, era idealità come riferimento a sé puramente positivo e idealità come essere-per-uno puramente negativo; ma l'essere-per-sé si riferisce a sé soltanto se ciò che esso è, il *riferimento a sé*, è per lui, ossia è *essere-per-uno*. Così l'indipendenza dei due momenti è confutata e l'idealità muta in unità *negativa*, in un nuovo qualcosa, un essere-dentro-di-sé che contiene il riferimento a sé e l'essere-per-uno come negati e uguagliati, che dunque è non soltanto la semplicità iniziale immediata, ma una semplicità puramente negativa.

<sup>3</sup> Hegel riprende l'intero percorso dell'essere-per-sé. Come negazione della negazione, esso è un essere-dentro-di-sé, ma, a differenza di quello interno all'ambito dell'esserci, la sua immediatezza non è determinata in modo da essere al di qua della determinatezza; la determinatezza non ne è negazione prima, come riferimento ad altro, bensì negazione *seconda*, un negare assoluto che è come immediatezza. Ossia l'essere-per-sé è altro dell'altro, essere semplice come negazione della determinatezza; non *ha* dunque una determinatezza, una congiunzione ad un altro essente, ma è un essere che consiste *soltanto* nel negare.

<sup>4</sup> Il riferimento a sé del sopprimere è immediatezza risultante dal negare la negazione prima, ossia la determinatezza; perciò è *indeterminabile*. Ossia, poiché è un negare, l'essere-per-sé è un qualcosa negativo, ma poiché è un negare l'essere-altro in generale, è anche *indeterminabile*, così che dapprima ha la forma dell'essere immediato iniziale.

<sup>5</sup> L'essere-dentro-di-sé dell'essere-per-sé è essere-in-sé come negazione dell'essere-altro, del limite; poiché non è in riferimento ad altro, perché l'essere-altro è soltanto come soppresso, l'essere-per-sé è dapprima l'immediatezza semplice dell'essere.

<sup>6</sup> L'essere-per-sé non è però soltanto immediatezza semplice, *riferimento a sé*; esso è in *secondo* luogo riferimento a sé della *negazione*; la sua immediatezza è quella del negare, quindi il negare è la sua determinatezza, anzi, come determinatezza uguale a sé, infinita, è la sua determinazione.

<sup>7</sup> L'idealità rappresentava la differenza interna tra immediatezza e negatività dell'essere-per-sé.

<sup>8</sup> Con il sopprimersi della differenza gli elementi separati si compongono in una *immediatezza* nel contempo *negativa*. Nell'esserci la negazione è un riferimento a un altro immediato; qui però l'altro manca e la negazione è semplicità immediata.

<sup>9</sup> Il riferimento del qualcosa che è negazione semplice non è né ad altro né all'immediatezza del qualcosa, perché questa immediatezza non è che il riferirsi a sé di questo riferimento negante, è cioè posteriore alla negazione. L'uno non è un essere immediato che ha il negare come una determinatezza ulteriore, ma è l'essere, l'immediatezza propria dello stesso negare.

<sup>10</sup> L'uno è un *essere* semplice, ma la sua semplicità è negazione; dunque è una semplicità sopprimente. Come sopprimere, l'uno è riferimento ad altro; ma, in virtù della sua semplicità, il riferimento non può essere né all'alterità, perché è soppressa, né all'immediatezza, perché è posta dalla sua negatività; esso è quindi un riferire a *nulla*. L'essere-per-sé è diventato una semplicità che consiste nel negare, cioè nel riferire al nulla, cioè *l'uno* che è soltanto come un emanare da lui il suo *vuoto*. Mentre il qualcosa aveva un essere al di qua del limite e il limite separandolo lo congiungeva ad altro, l'uno, come essente-per-sé, è immediatezza soltanto come sopprimere, il suo essere consiste *soltanto* in questa sua attività.



## B. L'uno

### 1. L'uno e il vuoto

L'uno è il riferimento semplice a sé stesso dell'essere-per-sé; poiché i momenti dell'essere-per-sé sono crollati dentro di sé, tale riferimento ha la forma dell'*immediatezza*. L'uno, dunque, è in generale, senza avere un esserci; nell'essere-per-sé l'essere determinato, l'esserci, è ritornato all'essere puro.

Non avendo un esserci e una determinatezza come riferimento ad altro, l'uno non è neanche capace di affezione<sup>1\*</sup> e quindi di essere-altro; è *inalterabile*<sup>2\*</sup>.

L'uno è indeterminato, ma non come l'essere; la sua indeterminatezza è, anzi, la determinatezza che è riferimento a sé stessa, l'*essere-determinato assoluto*<sup>3\*</sup>. – L'essere-determinato assoluto è la determinatezza, ossia la negazione, come riferimento non ad altro, ma a sé. L'uno ha dunque questa sua uguaglianza a sé solo in quanto è negare, è una direzione da sé in fuori verso altro, direzione, però, che è immediatamente soppressa, invertita, perché non c'è altro verso cui andare, e che è ritornata in sé<sup>4\*</sup>.

Poiché per la semplicità di questo *essere-ritornato-dentro-di-sé* l'uno ha la figura di un immediato, di un *essente*, il suo sopprimere, la negazione, appare come altro *fuori di lui*, che è non qualcosa, ma il nulla che ha lui stesso la figura dell'immediatezza contro quell'essente, nel contempo, tuttavia, *in sé* è non il primo nulla, non è immediato, ma il *nulla come qualcosa soppresso* – ossia è il nulla come *vuoto*<sup>5\*</sup>.

<sup>1</sup> Considero «keine» un refuso per «keiner».

<sup>2</sup> Il metodo ricomincia dalla sua prima fase, dunque fa valere il concetto nella sua immediatezza in cui i momenti sono annullati: *dapprima* l'uno è immediatezza semplice come l'essere iniziale, perché risulta dal coincidere dei momenti della mediazione (riferimento-a-sé ed essere-per-uno) che costituivano l'essere-altro dell'essere-per-sé. Per questa sua immediatezza l'uno è privo di essere-altro, cioè dell'affezione; dunque è anche privo dell'alterarsi di questa, è immutabile. L'uno è la massima estraniamento del concetto (infatti il concetto si riferisce a sé solo in quanto è anche estraniato nel suo essere-altro, è la conciliazione, non l'essere impenetrabile), l'ottusa fissità dell'atomo solitaria considerato per adesso come anteriore al suo confutarsi nei molti. Attraverso una dialettica che lo muta nei molti e muta i molti nell'attrazione, l'uno acquisirà quella continuità per cui da *qualitativo* diventa *quantitativo*.

<sup>3</sup> Questa è già la seconda fase del metodo, quella dell'esserci, in cui si fa valere la negazione prima. L'immediatezza dell'uno è *come* quella dell'essere, ma non è *quella* dell'essere: è un'immediatezza che è determinatezza assoluta, dunque determinatezza *infinita*. – Si ricorderà che la vera infinità è determinatezza (finitezza) che ha volto contro sé stessa la sua negazione, dunque determinatezza che è riferimento soltanto a sé, determinatezza *assoluta*. Ora l'infinità, dopo aver assunto forma determinata nell'essere-per-sé, è diventata immediata nell'uno; l'essere semplice dell'uno è dunque immediatezza soltanto come ritorno in sé della negazione, un'immediatezza che derivando dall'infinità è affatto negativa.

<sup>4</sup> L'indeterminatezza dell'essere-per-sé non è la semplicità immediata dell'essere ma è negazione della determinatezza, dunque determinatezza assoluta. Come negativo l'uno si estrania nell'altro, al pari di quanto succedeva all'esserci; ma questa direzione ad altro è negata perché nell'essere-per-sé l'altro è svanito, così l'estraniarsi è subito un ritorno in sé nella sua immediatezza. Questa immediatezza semplice non è dunque quella dell'essere, ma è come negazione.

<sup>5</sup> L'essere-per-sé era sia riferimento a sé che essere-per-uno; questi due momenti coincidono, così l'essere-per-sé è immediato, cioè *uno*. Nell'uno si fanno però valere di nuovo, come abbiamo visto, l'essere e la negazione; l'uno è infatti immediatezza come negazione assoluta. In modo in tutto analogo al qualcosa, la semplicità dell'uno implica che la negazione gli sia esterna. Ora, però, poiché è la negazione assoluta costitutiva dell'uno, cioè dell'essere-altro soppresso, questo esterno è lui stesso essere-altro soppresso, dunque non un qualcosa ma il nulla del qualcosa: come negazione della negazione *propria* dell'essere-per-sé, anch'esso è negazione dell'essere-altro. Questo esterno, come nulla dell'uno essente, è il *vuoto*. – Trattando il nulla Hegel aveva già evidenziato la sua differenza dal qualcosa per difenderne la significatività e mostrarne il mutamento nell'essere; ora questa differenza non è solo un'osservazione esterna, ma è posta nella stessa natura del nulla, che così è nulla non solo immediato ma come negazione del qualcosa, dunque il nulla in forma infinita, il vuoto.

<sup>1\*</sup>In verità il vuoto non è dunque immediato, indifferente per sé rispetto all'uno, ma ne è il riferirsi-ad-altro, ossia il limite. Essendo però l'essere-determinato assoluto, l'uno è esso stesso il limite puro, la negazione pura, ossia il vuoto. Rapportandosi al vuoto, l'uno è dunque il riferimento infinito a sé. Lui stesso è, però, la negazione pura come immediatamente uguale a sé stessa, come *essente*; il vuoto è invece la stessa negazione come *non-essere*<sup>2\*</sup>.

Essendosi in questo modo determinato come l'uno e il vuoto, l'essere-per-sé ha riacquisito un esserci<sup>3\*</sup>. Mentre però il qualcosa e un altro hanno, per dir così, l'essere come loro terreno su cui ne è posta la determinatezza, l'uno e il vuoto hanno il nulla come loro terreno comune o meglio semplice<sup>4\*</sup>. Dapprima l'essere-per-sé ha la differenza al suo interno, e i differenti come suoi momenti, l'essere-per-sé come essere-in-sé, e l'essere-per-uno, l'unità dei quali è l'idealità<sup>5\*</sup>. Da questa unità escono, ossia diventano gli esterni a sé, l'uno e il vuoto, perché, con l'unità semplice dei momenti stessi, sopraggiunge la determinazione dell'essere, per cui ciò che prima era momento prende la figura di un essente<sup>6\*</sup>. – Ossia, ci sono due momenti, l'essere-per-sé semplice e l'essere-per-uno; considerato per sé, e ciascuno è anche per sé perché ciascuno è anche l'intero, ciascuno, nel riferimento semplice a sé, collassa nell'immediatezza, e dunque nell'esserci l'uno contro l'altro, in un riferimento di tali che sono non soltanto come riferiti, ma anche *immediati*<sup>7\*</sup>.

## Nota

L'uno in questa forma di esserci è il grado di categoria che negli antichi si è presentato come il *principio atomistico*, secondo cui essenza delle cose sono l'*atomo* e il *vuoto* (*τὸ ἄτομον* ossia *τὰ ἅτομα καὶ τὸ κενὸν*). Progredita a questa forma, l'astrazione ha guadagnato una determinatezza maggiore dell'*essere* di Parmenide e del *divenire* di Eraclito. Tanto alta sta l'astrazione nel fare di questa semplice determinatezza di uno e di vuoto il principio di tutte le cose, nel ricondurre la molteplicità infinita del mondo a questo semplice contrasto e nell'ardire di conoscerla da esso, altrettanto facile per il riflettere rappresentativo è rappresentarsi *qui* l'atomo e *accanto* il vuoto<sup>8\*</sup>. Non è strano dunque che il principio atomistico si sia conservato sempre; il rapporto non meno ovvio ed esterno di *composizione*, che deve ancora ag-

<sup>1</sup> Inizia qui la terza fase del metodo, quella dell'unità delle prime due categorie, qui il riferimento di uno e vuoto.

<sup>2</sup> Mentre l'essere-per-sé e l'essere-per-uno erano momenti interni di un'unica idealità e la loro differenza era soltanto evanescente, uno e vuoto sono quegli stessi momenti ma esteriorizzati. Il rapporto tra uno e nulla contiene momenti opposti: da una parte, essendo in riferimento tra loro come opposti, sono in forma di *esserci*, e il vuoto è dunque il limite dell'uno; d'altra parte la forma dell'esserci è anche negata, così che il riferimento come di esterni è evanescente: pur nella loro alterità, entrambi sono la *stessa* negazione dell'essere-altro; l'uno è dunque ciò che il vuoto è, e riferendosi al vuoto si riferisce a un esterno come a sé: vi è in riferimento infinito a sé stesso. L'opposizione dei momenti assume dunque questa forma: uno e vuoto sono uguali perché sono lo stesso essere-per-sé; ma al tempo stesso si fa valere l'esserci; così, mentre l'uno è negazione *infinita* uguale a sé stessa, cioè essente, nel vuoto si mostra invece la disuguaglianza della *negazione* infinita, il suo non-essere.

<sup>3</sup> Uno e vuoto sono l'immediatezza differenziata di una stessa negatività, quella dell'essere-per-sé; questa differenza esteriore, essendo essere-per-altro, porta l'uno nella fase del suo esserci.

<sup>4</sup> Mentre il qualcosa e l'altro sono categorie dell'esserci, cioè della negazione *prima*, uno e vuoto sono entrambi *negazioni seconde*, il cui essere non è immediato ma risulta dal loro riferimento a sé stesse.

<sup>5</sup> Nell'idealità ai momenti dell'essere-per-sé, ossia il riferimento a sé e l'essere-per-uno, era dato un esserci soltanto interno allo stesso essere-per-sé.

<sup>6</sup> L'uno è la negatività *semplice*, l'essere-per-sé con l'accento sul riferimento a sé. Poiché l'essere-per-sé vi è come essente, l'altro suo momento, il negativo, è ugualmente come essente. Poiché sono essenti, i momenti diventano esterni; così ci sono due essenti-per-sé in forma di esserci, cioè in riferimento, l'uno e il vuoto. In questo modo entrambi i momenti dell'essere-per-sé, il suo essere-in-sé e il suo essere-per-uno, entrano nella fase dell'esserci come riferimento esterno di uno e vuoto. Si forma così la contraddizione per cui uno e vuoto, pur essendo *lo stesso* essere-per-sé, sono nel contempo come *altri*; per adesso di questa contraddizione è in evidenza solo il momento della differenza.

<sup>7</sup> È questo un diverso percorso con lo stesso risultato. L'essere-per-sé si differenziava in essere-in-sé (dell'essere-per-sé) ed essere-per-uno; ognuno di questi momenti è però l'intero essere-per-sé, dunque è riferimento a sé: l'essere-in-sé riferito a sé si irrigidisce in uno, l'essere-per-uno riferito a sé si irrigidisce in vuoto. Poiché però sono anche uno stesso essere-per-sé, questo due interi sono in riferimento reciproco: sono due esserci immediati in riferimento.

<sup>8</sup> Il riflettere vede solo la differenza esteriore tra uno e vuoto, trascura il pensiero che sono la *stessa* negatività.

giungersi perché si arrivi alla parvenza di una diversità e di una molteplicità, è altrettanto popolare quanto gli stessi atomi e il vuoto. L'uno e il vuoto sono l'essere-per-sé, il supremo essere-dentro-di-sé<sup>1\*</sup>, scaduto in esteriorità completa; infatti nell'uno c'è l'immediatezza, ossia l'essere che, essendo la negazione di ogni essere-altro, non è più determinabile e alterabile, neanche sembra dunque poter tornare di nuovo dentro di sé, per il quale anzi, nella sua puntualità assoluta, ogni determinazione, molteplicità, collegamento resta riferimento del tutto esterno<sup>2\*</sup>.

Il principio atomistico non è però rimasto così esteriore in chi per primo lo pensò, anzi, oltre la sua astrazione, aveva anche la profondità speculativa nel conoscere il *vuoto* come la *sorgente del movimento*; e questo è un riferimento tra atomi e vuoto in tutto altro dalla semplice vicinanza e dall'indifferenza tra queste due determinazioni. Che il vuoto sia la sorgente del moto, non ha però il significato angusto che qualcosa si può muovere solo in un vuoto e non in uno spazio già riempito; in questa interpretazione il vuoto sarebbe soltanto il presupposto, la condizione, non la *ragione* del moto, così come anche il moto stesso sarebbe presupposto come dato, e l'essenziale, il pensiero di una sua ragione, sarebbe dimenticato<sup>3\*</sup>. Invece la concezione che il vuoto costituisce la ragione del moto contiene il pensiero profondo che che la ragione del divenire, dell'inquietudine del muovere-sé si trova nel negativo in generale. Qui però il negativo non va preso come il nulla caro alla rappresentazione, ma come la negatività vera, come l'infinito<sup>4\*</sup>.

## 2. Molti uno (Repulsione)<sup>5\*</sup>

L'uno e il vuoto costituiscono l'essere-per-sé nel suo esserci<sup>6\*</sup>.

Ciascuno di questi momenti è nel contempo la negazione; l'uno e il vuoto costituiscono dunque il riferimento della negazione alla negazione. Ma la determinatezza di questo esserci, qual è risultata, è che l'uno è la negazione determinata come essere, il vuoto la negazione determinata come non-essere. Questa differenza dapprima astratta deve determinarsi ancora<sup>7\*</sup>.

---

<sup>1</sup> Sono l'essere-dentro-di-sé senza più essere-altro.

<sup>2</sup> L'*esserci* è riferimento all'altro, uguaglianza di sé all'altro, e come tale comporta la contraddizione e il mutamento. L'*uno*, invece, da una parte è sopprimere l'essere-altro, cioè negazione della determinatezza, d'altra parte è ricaduto nell'immediatezza; dunque è un'immediatezza senza determinatezza, e come il riferimento ad altro gli è del tutto estraneo, così non sembra suscettibile di mutamento né secondo alterazione né secondo il ritorno dall'alterazione.

<sup>3</sup> Gli antichi atomisti non si sono fermati all'immagine della composizione o dell'associazione; per loro il vuoto era connesso non solo alla separazione e all'indifferenza tra gli atomi, ma anche al loro movimento; questa connessione era però superficiale: il vuoto era pensato soltanto come condizione, non come ragione del moto. – Il negativo in generale, cioè la negazione *prima come barriera*, è la *ragione* del moto e dell'alterazione, perché, come *disuguaglianza da sé*, è il dover-essere delle cose.

<sup>4</sup> Il negativo in generale è la ragione del moto; ossia la negazione *prima* nella sua forma estrema, la barriera, è l'immediatezza negata che in sé stessa è il suo oltrepassarsi; infatti l'immediatezza negata è altra da sé stessa: il suo essere, proprio perché è nel contempo essere-altro, dà al qualcosa l'infinità del dover-essere, lo spinge fuori di sé, lo muove.

<sup>5</sup> Il titolo del paragrafo è significativo: per Hegel *molti* è sinonimo di *repulsione*. Occorre tener sempre presente questa identità, che nonostante la sua deduzione continua ad apparire tutt'altro che ovvia, per comprendere con facilità l'esposizione.

<sup>6</sup> L'*uno* è l'esserci dell'essere-per-sé; nella sua forma immediata questo esserci è il riferimento tra l'uno e il vuoto. L'uno stesso muta dalla sua forma immediata nel *suo* esserci: poiché l'uno e il vuoto sono *altri* tra di loro e *nel contempo* sono la *stessa* negazione, il loro riferimento si confuta nella repulsione, ossia nei *molti*.

<sup>7</sup> Da una parte l'uno e il vuoto sono lo *stesso*, cioè sono entrambi la stessa negazione dell'essere-altro; dall'altra essi sono *altri* tra di loro: l'uno è negazione come essere e il vuoto negazione come non-essere. Questi primi due capoversi riassumono il risultato del paragrafo precedente; rendono però subito evidente che se uno e vuoto sono la *stessa* negazione, le loro determinazioni non possono restare spartite tra loro: l'uno, che ora è soltanto essere, è anche non-essere, cioè vuoto, e il vuoto, che ora è non-essere, è anche essere, cioè l'uno. Ne segue che l'uno e il vuoto raddoppiano, ossia repellono, cioè si *moltiplicano*.

L'uno ha immediatezza; è riferimento a sé e per sé indifferente al nulla che ne è fuori. Ma l'uno è essenzialmente non indifferente al vuoto; infatti è riferimento a sé solo come negazione in riferimento, ossia come ciò che il vuoto al suo esterno deve essere<sup>1</sup>. *Primo*, in quanto l'uno come immediato si riferisce dunque al vuoto che ha ugualmente la forma di un immediato, c'è il riferimento dell'esserci, l'uno si riferisce così al vuoto *come a un altro da lui*, e va oltre di sé nel vuoto. Ma, *secondo*, giacché nell'idealità dell'essere-per-sé non c'è un altro, giacché il riferimento al suo non-essere è essenzialmente riferimento a sé stesso, allora l'altro essenteci è nel contempo l'uno stesso e il suo non-essere. Così l'uno è *divenire molti uno*<sup>2\*</sup>.

Questo moto di uno verso molti uno, tuttavia, è non tanto un divenire; infatti divenire è un mutare nell'opposto, da essere in nulla, ed è un riferimento che non è immediatamente il riferito stesso. Qui invece uno diviene soltanto uno; inoltre uno, il riferito, è questo stesso riferimento negativo<sup>3\*</sup>.

Infatti l'uno è riferimento a sé come riferire negativo; così è essere-per-sé in generale, un riferire senza riferito. Ma in quanto è uno, è immediato; ed è perciò essenzialmente riferimento a sé come *a un immediato*; c'è perciò un *riferito*, ma tramite riferimento assolutamente negativo, che è infinito sopprimere l'essere-altro. L'uno *non* muta dunque *in un altro*; *ma spinge sé stesso via da sé*. Il riferimento negativo a sé dell'uno è *repulsione*<sup>4\*</sup>.

La repulsione è quindi divenire di molti uno, ma tramite l'uno stesso<sup>5\*</sup>.

L'uno non è perciò neanche come un *divenuto*; il divenire molti svanisce subito come divenire; i divenuti sono uno, non sono per altro, ma si riferiscono infinitamente a sé stessi. L'uno respinge soltanto sé da sé stesso, quindi non diventa, ma è *già*; questo divenire non è dunque un mutare<sup>6\*</sup>.

<sup>1</sup> Uno e nulla sono negazione *prima*, esserci, e negazione *seconda*, infinità. Come esserci, ciascuno è riferimento a sé ed è indifferente all'altro; come infinità, l'uno è il riferimento a sé della *negazione*, quindi è negazione della negazione proprio come il vuoto; dunque il vuoto gli è non soltanto esterno, è anche lui stesso. Questa esteriorità tra elementi essenzialmente uguali provoca una specie di *progresso all'infinito*. L'uno si riferisce al vuoto come ad altro; ma il vuoto è un altro che è l'uno stesso; dunque l'uno è un riferimento a un altro uno, un divenire i molti.

<sup>2</sup> L'uno e il vuoto hanno sia il riferimento dell'esserci che l'idealità dell'essere-per-sé, sono sia *altri* tra loro che la *stessa* negatività assoluta. Per il riferimento dell'esserci l'uno è riferito al vuoto come ad altro; per l'uguaglianza del loro essere-per-sé il vuoto è *l'uno* e insieme un altro dall'uno, ossia è un altro uno. Il riferimento dell'uno al vuoto è confutato in riferimento dell'uno all'uno. L'uno è dunque il suo divenire *molti uno*. – In altri termini, poiché l'uno è non solo diverso dal vuoto ma gli è anche identico, e il vuoto è non solo diverso dall'uno, ma gli è anche identico, un'identità è sdoppiata nella diversità, l'uno si riferisce a un altro che nel contempo è uno, in modo che l'uno e il vuoto si determinano come *molti uno* nel vuoto.

<sup>3</sup> Il divenire riferisce differenti: l'essere non diviene *essere* e il nulla diviene *nulla*, ma entrambi diventano il loro *altro*; inoltre il divenire è una categoria ulteriore rispetto a ciò che diviene, cioè nel mutare dall'essere al nulla e dal nulla all'essere il divenire è una terza categoria che non è né il nulla né l'essere (essere, nulla e divenire). Il divenire dell'uno è invece *diverso* da quel primo divenire; infatti l'uno diviene non un altro *in generale*, ma un altro *uno*, cioè l'alterità di questo suo altro è *anche* soppressa; inoltre, come Hegel spiega subito sotto, l'uno, come essere-per-sé, è già in sé stesso riferimento a sé della *negazione*; in quanto poi è immediato, l'uno è immediatezza che si altera da sé, quindi è in lui stesso i molti. Non c'è un mutamento che sopravviene a turbarne la quiete, l'uno è subito il suo confutarsi in molti, nella sua immediatezza è il contraccolpo della *repulsione* da sé.

<sup>4</sup> Mentre l'essere-per-sé è riferimento della negazione *a sé stessa*, non a un suo altro, a un riferito, l'uno da un lato è immediatezza, dall'altro contiene la negatività di sé propria dell'essere-per-sé; è dunque un'immediatezza che è negazione di sé: l'uno è il suo non-essere, è come alterarsi da sé, *repulsione* di sé da sé. – In altre parole, l'essere-per-sé è la *negazione* che nega sé stessa, così da essere immediatezza; l'uno, invece, è l'*immediato* che, in virtù del suo essere-per-sé, nega sé stesso; e l'uno immediato che nega sé stesso è l'estraniarsi da sé, il respingersi, è i *molti*. – Contraendosi nell'immediatezza dell'uno l'essere-per-sé vi inculca anche la sua inquietudine interna; mentre però l'essere-per-sé è l'inquietudine del negare la negazione nell'immediatezza, l'uno è l'inquietudine opposta del negare la sua immediatezza nella repulsione, del rovesciarsi nei molti.

<sup>5</sup> In virtù della sua negatività assoluta che eredita dall'essere-per-sé, l'uno *diviene* un altro *uno*. Poiché però in questo divenire il *primo* uno non svanisce, perché vi resta uno, né l'*altro* uno nasce, perché come uno è negazione di ogni riferimento, compreso quello al nulla immediato che il nascere comporta, *questo* divenire non è mutamento in altro, un perire e un nascere, ma repulsione, *moltiplicarsi* dell'uno – che preannuncia il mutamento indifferente proprio della *quantità*. Il molto non è l'altro dell'uno, ma il riferimento negativo a sé stesso che lo costituisce, per cui è fuori di sé restando in sé stesso.

<sup>6</sup> Poiché per così dire è un divenire di enti immutabili, la repulsione appare come molti uno originari e senza riferimento di alterità. La repulsione è l'uno che si respinge da sé per la *propria* negatività; così è i molti; ma poiché i molti sono l'uno stesso, nei molti quell'uno resta riferito soltanto a sé, senza riferirsi ad altro. I *molti* sono dunque

La moltitudine è dunque non un *essere-altro* e una determinazione del tutto esterna all'uno. Nel respellere sé stesso, l'uno resta riferimento a sé, non diventa riferimento ad un altro. Che gli uno siano altri tra loro, che siano riuniti nella determinatezza della moltitudine, non riguarda quindi gli uno. Se la moltitudine fosse un riferimento tra di loro, si limiterebbero, avrebbero un essere-per-altro<sup>1\*</sup>. In quanto sono rappresentati come immediati, il loro riferimento è il vuoto, ossia nessun riferimento. Il limite è ciò in cui i limitati *sono* e non sono; ma il vuoto è determinato come il non-essere puro, e solo questo costituisce il loro limite<sup>2\*</sup>.

La repulsione dell'uno da sé stesso è dunque l'infinità pervenuta fuori di sé; è tanto un semplice riferire dell'uno all'uno, quanto l'assoluta mancanza di riferimento tra gli uno<sup>3\*</sup>. Ossia, la moltitudine dell'uno è il porre proprio dell'uno; l'uno non è che il riferimento negativo a sé dell'uno, e questo riferimento, dunque l'uno stesso, è il molto uno. Ma la moltitudine neanche riguarda l'uno, gli è affatto esterna; infatti l'uno è appunto il sopprimere l'essere-altro, la repulsione è il suo riferimento a sé e semplice uguaglianza a sé stesso<sup>4\*</sup>.

## Nota

Poco fa si è menzionato l'*idealismo leibniziano*. Qui si può aggiungere che dalla *monade rappresentativa*, dall'essere-per-sé, nell'ulteriore determinazione di questo essere-per-sé, esso avanzò soltanto fino alla repulsione appena considerata, in verità alla *moltitudine* in cui gli uno sono ciascuno soltanto per sé, indifferenti all'esserci e all'essere-per-sé di altri, ossia in generale gli altri non sono affatto per l'uno. Per sé la monade è l'intero mondo racchiuso; nessuna ha bisogno dell'altra. La molteplicità interna che ha nel suo rappresentare qui non ci riguarda; infatti non cambia nulla alla sua determinazione di essere per sé; poiché la molteplicità è ideale<sup>5\*</sup>, la monade rimane riferita solo a sé stessa, le alterazioni si sviluppano al suo interno, e non sono riferimenti reciproci tra le monadi; ciò che, secondo la determinazione reale, si prende come riferimento tra loro delle monadi, è un divenire indipendente, soltanto simultaneo<sup>6\*</sup>. Peraltro, l'idealismo leibniziano assume immediatamente la *moltitudine* come *data*, e non la

---

non un divenuto dall'uno, ma, in virtù della *negazione* di questo divenire dall'uno, un dato originario. In altri termini, non è che la repulsione *generi* i molti dall'uno, ma l'uno è la sua repulsione e questa repulsione è direttamente i molti, così tra uno e molti non c'è un mutare e l'uno nei molti resta riferito soltanto a sé. È per questo che le filosofie pluralistiche iniziano direttamente dal molto, anziché riconoscerlo come originaria repulsione dell'uno da sé.

<sup>1</sup> Nella *Monadologia* di Leibniz, cui qui Hegel allude, le monadi restano riferite solo a sé stesse, la loro semplicità le libera da ogni riferimento alle altre monadi; la moltitudine delle monadi, poiché è la repulsione e la repulsione è un mutamento *soppresso*, non è un essere-altro per loro, non è una determinazione che le riguardi.

<sup>2</sup> La mancanza del riferimento per cui le monadi sarebbero altre tra loro è rilevabile anche nella *rappresentazione* dei molti quale è offerta dall'atomismo di Democrito. Poiché il limite in generale è essere-altro, negazione prima in cui l'essere è anche conservato, *qualcosa* vi sono sia separati che congiunti. Il vuoto, però, non è un essere-altro, ma la negazione dell'essere-altro; l'averlo per limite significa avere un riferimento ad altro come a un *soppresso*, dunque un riferimento ad altro che è riferimento soltanto a sé. Il vuoto tra gli atomi è così un limite che separa soltanto, senza congiungerli in un riferimento in cui sarebbero per altro.

<sup>3</sup> Ci si presenta in definitiva un sillogismo, di cui l'uno e i molti sono gli estremi, e la repulsione è il medio; questa, infatti, da una parte è il riferimento a sé dell'uno, d'altra parte è i molti irrelati, ossia è nel contempo l'interiorità dell'uno e l'esteriorità dei molti. Dunque, poiché il suo riferimento a sé è repulsione, l'uno è i molti; viceversa, poiché sono repulsione ossia il riferimento a sé dell'uno, i molti non sono altri tra loro, l'uno vi resta il suo riferimento soltanto a sé.

<sup>4</sup> In quanto è la negatività propria dell'uno, la repulsione è un divenire con cui l'uno nel generare l'uno immutabile si conserva uno immutabile, quindi un divenire senza alterazione (come essere-per-sé l'uno è negare l'alterazione); ma allora i molti repulsi neanche sono altri tra loro; così privi di riferimento sono soltanto uno, non molti, e la categoria di *molti* è per ora soltanto esterna, ossia non è ancora una categoria, una qualità dell'essere, ma un *nostro* radunare. Poiché la repulsione è l'uno stesso, nel respingersi l'uno non si altera, non si riferisce ad altro, resta riferimento a sé; ma la repulsione è anche i molti; dunque i molti non sono altri tra loro, sono soltanto il riferimento a sé stesso dell'uno.

<sup>5</sup> Cioè è soltanto un rappresentare interno alla monade.

<sup>6</sup> Hegel fa il punto sul rapporto tra il suo concetto di repulsione e la *Monadologia*. Questa fissa nella monade l'essere-per-sé e arriva ai molti, senza però coglierli come repulsione della monade; solo il concetto di *repulsione* che deduce una moltitudine senza che i molti diventino essere-altro tra loro, poteva però far convivere i molti e il loro essere-per-sé, rendendo giustizia alle intenzioni di Leibniz. Per lui, infatti, l'essere-altro è soltanto nel rappresentare *interno* alle monadi; ma poiché non ha causa esterna (è soltanto *simultaneo* al divenire della totalità grazie al

comprende come una *repulsione* della monade. Ha dunque la moltitudine solo secondo il lato della sua esteriorità assoluta, non secondo il lato per cui il riferimento a sé della monade, essendo negativo, è altrettanto la moltitudine; – la repulsione comprende dentro di sé questi due momenti<sup>1\*</sup>. L'*atomismo* da un lato non ha il concetto di idealità; intende l'uno non come tale che contiene in lui stesso i due momenti dell'essere-per-sé e dell'essere-per-uno; dunque non come ideale, ma solo come essente-per-sé semplice, immediato<sup>2\*</sup>. Supera invece la moltitudine soltanto indifferente; gli atomi arrivano a un'ulteriore determinazione tra loro, sebbene non tramite la repulsione stessa<sup>3\*</sup>; al contrario, come già notato sopra, in quella indipendenza indifferente delle monadi, la moltitudine, che è *determinazione fondamentale*, è contenuta forse soltanto nella monade delle monadi, ossia nella considerazione del filosofo, e non è una determinazione delle monadi in sé. Ossia, appunto in quanto la moltitudine non è una determinazione delle monadi *in sé*, in quanto non sono altre l'una per l'altra, questa determinazione appartiene solo al fenomeno, è esterna alla *loro essenza*, e la loro verità è solo la *sostanza*, che è *una*<sup>4\*</sup>.

### 3.

## Repulsione reciproca

1. La repulsione costituisce il riferimento a sé stesso dell'uno, ma è altrettanto il suo uscire-da-sé. Questo uscire-da-sé, la moltitudine degli uno, è la repulsione da sé stesso dell'uno; dunque non è una determinazione esterna all'uno, non è diverso dalla repulsione come riferimento semplice a sé<sup>5\*</sup>. Considerato ciò più da vicino<sup>6\*</sup>, l'uno si riferisce a sé come a un immediato; ma l'immediatezza è essere; la repulsione invece, essendo la negazione che si riferisce a sé, non è immediatezza o essere<sup>7\*</sup>. Dunque l'uno si riferisce a sé, nel contempo, come al suo non-essere assoluto; è respingersi da sé stesso; il respinto, benché da un lato sia lui stesso, è altrettanto il *suo non-essere*<sup>8\*</sup>. Questo respinto stesso, come

---

miracolo dell'armonia prestabilita), con il suo essere-altro il rappresentare non rende le monadi *altre* tra loro; così si conservano come individualità per sé.

<sup>1</sup> Poiché manca nella *Monadologia* il concetto di repulsione, che è nel contempo sia la negatività interna dell'uno sia i molti nella loro esteriorità, i molti vi sono solo presupposti e solo esterni tra di loro; in questo modo il sistema, a costo della sua incompletezza, salva il loro essere-per-sé.

<sup>2</sup> Neanche l'*atomismo antico* ha concepito la repulsione. Né poteva; gli atomi infatti non hanno la negatività delle monadi, sono negazione dell'essere-altro soltanto nel significato di riferimento a sé, non in quello di essere-per-uno.

<sup>3</sup> Gli atomi degli antichi uscivano dal loro assoluto essere-per-sé e si aggregavano formando il mondo; ma questa aggregazione non risultava dal concepire i molti come repulsione propria dell'uno, consisteva dunque nel degradarli in essere-per-altro.

<sup>4</sup> Poiché Leibniz non ha concepito i molti come repulsione dell'uno, il molto è un riferimento soltanto esterno alle monadi, un'apparenza per *altri* (per Dio, per il sistema); poiché è un'apparenza, la moltitudine, come accadeva in Spinoza e contro le intenzioni di Leibniz, non ha verità e si perde nella sostanza unica di Dio. Se dunque da una parte l'esteriorità della moltitudine non offende l'essere-per-sé delle monadi, d'altra parte neanche le difende dall'unità sostanziale.

<sup>5</sup> Hegel riassume il risultato del paragrafo precedente. La repulsione da sé, per cui l'uno è il *molto*, è lo stesso riferimento a sé dell'*uno*, perché questo riferimento è un riferimento a sé negativo. Poiché la natura dell'uno si esprime come *sua* repulsione in molti, i molti sono *soltanto* il riferimento dell'uno a sé stesso, dunque non sono *altri* tra loro. Ossia, repellendo nei molti in virtù del *proprio* riferimento a sé, l'uno resta uno assoluto in riferimento soltanto a sé; il molto è un riferimento estraneo, non un legame come tra esseri che sarebbero altri tra loro: è soltanto per un punto di vista esterno che il molto è un riferimento tra uno. Gli atomi, i molti, sono avvolti dal loro nulla, non hanno contatti; così nei molti ciascuno resta l'uno riferito soltanto a sé.

<sup>6</sup> L'espressione suggerisce un voler precisare dei dettagli; in realtà qui Hegel inizia a confutare la repulsione quale si è mostrata nel paragrafo precedente, così che essa muta in una nuova forma di repulsione, l'*escludere reciproco*.

<sup>7</sup> La perfetta identità tra la semplicità dell'uno e la repulsione, dunque i molti, è anche *falsa*; infatti l'immediatezza è essere semplice, l'uno, invece, è riferimento a sé come negativo di sé, e questa negatività assoluta è un che di altro dal suo riferimento a sé, dalla sua immediatezza. Questa alterità *interna* tra il suo riferimento a sé, per cui l'uno è immediato, e la sua negatività assoluta, per cui si repelle, fa della stessa repulsione un essere-altro; ma la repulsione è i molti; così ora si presenta la contraddizione che i molti, pur essendo tutti lo stesso uno, nel contempo sono *altri* tra loro.

<sup>8</sup> La prima repulsione è data dal riferimento negativo a sé dell'uno; poiché l'uno nega soltanto sé stesso, ne risultato i molti sono tutto uno, dunque non sono altri tra loro: qui la contraddizione è che l'uno è il non-essere di sé stesso, ed è interpretata sottolineando il momento dell'uguaglianza a sé e facendo della differenza una considerazione esterna. Ma è necessaria anche l'interpretazione opposta: l'uno è immediato come riferimento *negativo* a sé, come *altro* da sé; dunque la repulsione è il *negativo* contro il riferimento a sé dell'uno, è l'*altro* dell'immediatezza; qui

uno, è un immediato, e nel contempo è determinato come non-essere dell'uno che si riferisce a sé stesso; ossia come un assolutamente *altro*<sup>1\*</sup>. Dapprima la moltitudine non conteneva essere-altro; il limite era soltanto il vuoto, soltanto ciò in cui gli uno *non sono*. Ma nel limite anche *sono*; sono nel vuoto, ossia la loro repulsione è il loro riferimento comune<sup>2\*</sup>.

\_\_La repulsione dell'uno, dunque, mentre è il respingersi da sé stesso, è nel contempo *respingere da sé l'uno come un altro*, e perciò un *repellere reciproco* dei molti uno<sup>3\*</sup>.

In questo modo i molti stanno in riferimento tra loro respingendosi l'un l'altro; nella repulsione si conservano come essenti-per-sé; il loro riferimento consiste nel *negare il loro riferimento*<sup>1\*</sup>.

si sottolinea la differenza tra l'uno e sé stesso, così che diventa un rapporto tra altri, e si trascura la loro uguaglianza. – In diversi termini, l'uno è identico dapprima alla propria repulsione, e poiché la repulsione è i molti, i molti sono lo stesso uno; poiché non costituiscono una determinazione *altra* dalla sua, i molti *non sono* altri neanche tra loro, l'uno vi resta immediato, riferito soltanto a sé, e l'alterità tra i molti, pur presente, è soltanto *in sé*, per un terzo. Poi, però, se si osserva ancora, la prima repulsione, l'identità tra uno e molti si confuta; infatti l'uno è immediatezza *negativa*, ossia è nel contempo sé stesso e il suo essere-altro; e la repulsione, cioè il molti, come *negazione* nel riferimento a sé, è *altro* dall'immediatezza del riferimento a sé. Poiché la repulsione è altro dal riferimento a sé, l'uno repulso è lo stesso uno repellente (dunque esso stesso repellente) e nel contempo è il suo *non-essere*, ossia i molti, nel loro essere lo stesso uno, sono altri tra loro.

<sup>1</sup> Dapprima la repulsione è il moltiplicarsi dell'uno, e che i molti siano molti *uno*, ossia che il moltiplicarsi non sia un mutare, ha assorbito l'alterità tra gli uno nel riferimento a sé di ciascuno. Ora si fa valere che l'uno divenuto, pur essendo riferimento negativo a sé stesso non meno dell'uno diveniente, ne è comunque l'*altro* assoluto. *Manca* a questo punto un passaggio indispensabile alla comprensione della repulsione reciproca (quando Hegel nella *prefazione* si scusa per i difetti dell'esposizione non sta obbedendo a un *topos*): che gli uno siano altri tra loro significa, dal punto di vista spaziale preso da Hegel con la scelta del termine *repulsione*, che si limitano, ossia che la repulsione di ciascuno, il vuoto che ciascuno crea (che il vuoto sia la repulsione stessa si trova nella nota al § 98 dell'*Enciclopedia*) non solo li separa, ma li porta anche in *congiunzione* come *non-essere* l'uno dell'altro, li *aggrega*, li mette *in contatto*. In altre parole, ora il vuoto non è più la repulsione propria di un uno attraverso cui resta riferito solo a sé, ma la repulsione *comune* dei molti, emanazione di questo uno e *nel contempo* dell'altro uno, dunque il limite in cui sono congiunti. – Nell'atomismo antico è il movimento meccanico, fondato a sua volta sulla casualità, che aggrega gli atomi e li congiunge in contatti precari; Hegel doveva superare questa debolezza di spiegare con la casualità, e lo fa ricordando che l'uno è il congiungersi a sé del negativo; in quanto si fa valere il negativo l'uno si disgiunge, si repelle in molti; in quanto nei molti si fa valere di nuovo la congiunzione, essi sono altri tra loro, cioè si *aggregano nella loro diversità*. Prima la repulsione dell'uno produceva i molti, ma questo produrre, privo com'era di essere-altro, era una moltitudine di monadi così irrelate da restare sole con sé stesse; quel produrre, riconosciuto come alterarsi, è in *primo* luogo l'essere-altro degli uno, l'aggregazione attraverso il vuoto divenuto ora limite comune. Ma, in *secondo* luogo, l'aggregarsi degli uno nel limite comune è *incompatibile* con il loro essere-per-sé, che consiste nel negare il limite, nel rapportarsi all'essere-altro solo sopprimendolo. Dall'aggregarsi degli atomi in virtù del loro essere-altro e dalla negazione di questo aggregarsi in virtù del loro essere-per-sé si genera la *seconda* repulsione, che non produce più gli uno, ma si esercita tra i molti preesistenti come altri tra loro, ossia come aggregati nel limite del vuoto *comune*, perché si repellano, ossia ciascuno emani il *suo* vuoto che allontani l'altro, distrugga l'essere-altro così da conservare il suo essere-per-sé.

<sup>2</sup> Dapprima nei molti l'uno restava riferimento soltanto a sé stesso, ossia restava monade la cui repulsione, il vuoto con cui respingeva i molti, era soltanto la *sua* negatività, la *sua* repulsione, che la riferiva soltanto a sé, che dunque non lo esponeva al riferimento ai molti. Poi la sua negatività si è mostrata anche *altra* da lui, ossia il *suo* vuoto è nel contempo vuoto degli *altri* atomi, quindi non più un isolante, ma un conduttore, nel quale l'uno perde il suo essere-per-sé ed è essere-per-altro, ossia nel quale gli uno vengono a contatto, si aggregano. L'uno conserva il suo essere-per-sé emettendo il *suo* vuoto, con cui sopprime l'aggregazione con gli altri uno, con cui cioè li allontana, li repelle; ma così *li* pone nel *suo* vuoto. Ossia è essere-per-sé negando gli altri uno; così ora i molti sono altri negati da lui, sono nel suo vuoto, nella sua negatività, quindi, se si ricorda che l'altro soppresso è essere-per-uno, sono *altri* ridotti a *suoi* essere-per-uno. – Il vuoto è la repulsione degli atomi, ma ha la natura contraddittoria propria del limite: è ciò che li separa ma è anche ciò in cui sono essere-per-altro, ossia si aggregano, vengono a contatto perdendo il proprio essere-per-sé; poiché questa *prima* repulsione è riferimento non meno che separazione, l'essere-per-sé dell'uno, che è, come si ricorderà, soppressione dell'essere-altro, produce una *seconda* repulsione, un secondo vuoto con cui l'uno nega l'altro uno, ossia rompe l'aggregazione, nega il contatto, allontana i molti, così da conservarsi come essere-per-sé.

<sup>3</sup> Per la sua negatività assoluta l'uno repelle sé stesso con una *prima* repulsione; ma poiché questa repulsione è in secondo luogo riferimento comune degli uno in cui il loro essere-per-sé è degradato in essere-per-altro, in cui cioè l'assoluto isolamento dell'uno deve soffrire il contatto, sempre per la sua negatività assoluta l'uno nega con una *seconda* repulsione quel riferimento comune agli uno, li esclude dal proprio essere, ossia li pone nel *proprio* vuoto, ciò che Hegel indica più sotto come riduzione degli altri uno ad essere-per-uno. Mentre la prima repulsione moltiplicava l'uno, questa seconda nega l'essere-altro tra molti che sono *presupposti*, ed è propria dei molti in quanto sono tutti uno; quindi è una loro repulsione *reciproca*.

Solo questa repulsione reciproca costituisce l'esserci dei molti uno; è infatti non il loro essere-per-sé che sarebbe differente solo in un terzo, ma il differenziare loro proprio che si conserva<sup>2\*</sup>. Determinata più da vicino, in quanto ciascuno vi si conserva contro gli altri, essa è un *escludere* reciproco. Ossia, questo riferimento è una repulsione soltanto *relativa*. Si negano infatti a vicenda, ossia si pongono come tali che sono soltanto *per-uno*. Ma nel contempo *negano* anche di *essere soltanto per-uno*; *repellono* questa loro *idealità*<sup>3\*</sup>.

2. In questo esserci dei molti uno si separano quindi i momenti che nell'idealità sono affatto uniti. Nel suo essere-per-sé l'uno è in verità anche *per-uno*, così che questo essere-soppresso dell'essere-altro è il suo riferimento a sé stesso. Ma qual è determinato nella repulsione relativa, nell'escludere, l'essere-per-uno è nel contempo un essere-per-altro. Ciascuno è repulso dall'altro, soppresso e reso tale che è non per sé, ma per-uno. Il suo essere-per-uno appartiene perciò non soltanto allo stesso uno come tale, ma anche a un altro uno, ed è essere-per-altro<sup>4\*</sup>.

L'essere-per-sé dei molti uno è dunque la loro repulsione reciproca, tramite cui si conservano così da sopprimersi a vicenda, e da porre gli altri come un semplice essere-per-altro. Ma nel contempo la repulsione consiste nel repellere questa idealità, e nel porsi come tale da non essere per-un-altro<sup>5\*</sup>. Ma entrambi sono un medesimo riferimento; la repulsione reciproca è sopprimere reciproco; ciascuno si conserva solo ponendo gli altri come un essere-per-altro, come un non-esserci, e, altrettanto, solo sopprimendo di essere per un altro<sup>6\*</sup>.

<sup>1</sup> La repulsione reciproca consiste nel negare il riferimento, l'essere-altro, l'aggregazione degli atomi: è un emanare il vuoto in cui assorbire l'altro e restaurare il proprio isolamento. È ovvio però che la negazione di un riferimento è di nuovo un riferimento. La repulsione reciproca è dunque la contraddizione per cui gli atomi sono in riferimento negando il loro riferimento. Così l'universo ingenuamente armonico delle monadi *leibniziane* muta nel girone infernale dei superbi, il cui essere-per-sé (l'individualità) consiste nel negare l'essere-per-sé degli altri.

<sup>2</sup> L'alterità, cioè l'esserci, dei molti della prima repulsione era una determinazione *evanescente*, dipendente soltanto dal punto di vista esterno. Ora l'uno si conserva come tale solo sopprimendo il riferimento ad altri, quindi il riferimento che è negazione del riferimento è il suo conservarsi; in questo modo il riferimento non è più evanescente, ma è lo stesso conservarsi degli uno; l'esserci, dunque, ossia il riferimento ad altro, dei molti è posto.

<sup>3</sup> Nella repulsione reciproca gli uno conservano il loro essere-per-sé negando gli altri, ossia staccandoli da sé e immergendoli nel *proprio* vuoto; in questo modo gli altri sono degradati da essere-per-sé ad essere-per-uno, cioè sono come un'alterità negata in un altro essere-per-sé, sono degli atomi in un vuoto che non è il loro vuoto. Ma tutti gli atomi sono altri per gli altri; da una parte, dunque, tutti sono repulsi, ossia posti nel vuoto altrui, negati in essere-per-uno; d'altra parte, tuttavia, nel negare gli altri ciascuno nega, insieme agli altri, anche l'altrui negare, il vuoto altrui; così nega il *proprio* essere-per-uno, il *proprio* essere nel vuoto altrui, e si conserva come essente-per-sé. Questo negarsi reciproco degli uno contro il quale essi però si conservano determina la repulsione reciproca come *escludere*.

<sup>4</sup> La seconda fase del macrometodo è l'approfondirsi della differenza che nella prima era come negata: qui Hegel rileva come l'essere-per-uno degli uno sia determinato come essere-per-altro. – L'uno era l'identità di essere-per-sé ed essere-altro negato, ossia essere-per-uno; l'idealità dell'essere-per-uno era la stessa del riferimento a sé dell'essere-per-sé. Ora, invece, nell'*escludere*, l'essere-per-uno non è soltanto identico all'essere-per-sé dell'uno, ma è essere-per-altri-uno di questo uno, che così cessa di essere per sé. Gli uno sono riferimento infinito a sé in quanto pongono gli *altri* uno come essere-per-uno. L'uno negato dall'altro uno è essere-per-uno in questo *altro uno*; quindi ora l'essere-per-uno è anche l'essere-per-altro.

<sup>5</sup> Qui Hegel ripete per l'essere-per-altro degli uno ciò che ha già detto alla fine del numero precedente per il loro essere-per-uno. – Poiché i molti sono tutti lo stesso uno, il loro riferimento negativo è il proprio sopprimersi; questa contraddizione ha due forme. Nella repulsione reciproca gli uno si conservano come essere-per-sé, ponendo gli *altri* come essere-per-altro; ma poiché sono tutti *altri*, gli uno sopprimono mediamente il proprio l'essere-per-sé facendone un essere-per-altri. Viceversa, siccome con la negazione degli altri uno è negato anche il loro negare, la negazione degli altri uno è *nel contempo* la negazione dell'essere-per-altri di ciascuno, cioè è la conservazione del loro essere-per-sé; ma così in ogni uno è mediamente soppresso il sopprimere gli altri uno, dunque lo stesso essere-per-sé. Sia il negare gli altri uno, sia il negare le negazioni da parte degli altri uno sono il conservarsi e il sopprimersi dell'essere-per-sé dei molti.

<sup>6</sup> L'uno della repulsione reciproca si conserva come essere-per-sé riducendo gli altri uno ad essere-per-altro. Tutti gli uno si conservano però riducendo gli altri ad essere-per-altro, dunque tutti sono ridotti ad essere-per-altro. L'uno deve dunque difendere il suo essere-per-sé negando la sua riduzione a essere-per-altro da parte degli altri; ma appunto negando l'esserci degli altri ciascuno nega anche la propria riduzione a essere-per-altro. La negazione degli altri uno è negazione di tutti gli uno, la conservazione di ogni uno è la conservazione di tutti gli uno; e tuttavia solo la negazione degli altri è conservazione dell'uno e viceversa. Tutto questo comporta l'annullamento dialettico della repulsione, il suo mutamento in equilibrio; ma l'annullamento dialettico è nel contempo un salto speculativo.

3. In tutto ciò l'essere-per-altro è sia soppresso che presente. Ma è posto e soppresso in riguardi diversi. Gli uno sono immediati; si riferiscono repellendo, l'uno sopprimendo l'altro; così abbassano a vicenda l'essere-per-sé degli altri in essere-per-altro; questo momento ha quindi luogo in *riferimento ad altri*. Ma l'uno sopprime questo suo essere-per-altr[i]<sup>1\*</sup>; questo momento è il suo *riferimento a sé stesso*. L'uno è essere-per-altro solo in altri; ma questo essere-soppresso dell'uno non riguarda l'uno; in lui gli altri sono non come altri essenziali, immediati, ma soltanto come soppressi, perciò si riferisce a sé<sup>2\*</sup>.

L'uno era repulsione perché respinge sé da sé, e così, poiché il respinto è solo lui stesso, l'uno è ritorno dentro di sé immediato<sup>3\*</sup>. Ma questo repellere è mutato nella repulsione da sé degli altri e dell'essere-per-altri. L'uno si conserva per sé solo perché si riferisce ad altri negando, e, siccome questa negazione è vicendevole, perché sopprime l'essere-per-uno che vi acquisisce. Così la repulsione, il respingere l'uno da sé, è mutata in respingere gli altri, nel porre gli altri come essenti soltanto per-uno, e con ciò il sopprimere il suo essere-per-altr[i] è mutato nell'*attrazione*<sup>4\*</sup>.

---

<sup>1</sup> Più sotto il testo fa differenza tra *Sein-* o *Seiender-für-Anderes* e *Sein-* o *Seiender-für-Anderer*, ossia tra *essente-* o *essere-per-altro* ed *essente-* o *essere-per-altri*, in un modo che però appare a volte incoerente dal punto di vista logico. L'edizione della *Meiner* ha reso tutto al singolare cancellando questa differenza. Sembra invece più opportuno *conservarla*, perché la logica del discorso la consente o addirittura la esige, e *intervenire* sulle incoerenze per accordarvela. Si può ipotizzare infatti che la differenza risalga al manoscritto, che il tipografo, il quale difficilmente poteva capire quanto copiava, sia stato approssimativo nel trascrivere e che le incoerenze, che comunque non sono errori grammaticali, siano sfuggite anche a Hegel durante la correzione delle bozze, che, a giudicare dalla presenza di parecchi refusi, fu frettolosa. Gli interventi sono segnalati con le parentesi quadre.

<sup>2</sup> Il salto speculativo si verifica nel passare dalla prospettiva dei molti a quella del singolo uno. I molti sopprimono gli altri e li degradano ad essere-per-altri. In riferimento *agli altri* l'essere-per-altro è dunque posto, e i molti sono tutti degradati in essere-per-altro. Ma i molti sono molti uno, e l'uno è in riferimento negativo *a sé*; in questo riferimento negativo a sé il negare gli altri uno è nel contempo il negare il loro negarlo: lo stesso repellere nega la sua degradazione a essere-per-altri che è negli altri; dunque in riferimento *a sé*, al *singolo uno*, l'essere-per-altri è soppresso, così che il singolo uno si conserva come essere-per-sé che è soppressione dell'essere-altro.

<sup>3</sup> Hegel si sta rifacendo da capo: questa è la *prima* repulsione, quella identica all'essere-per-sé dell'uno, il suo riferimento negativo a sé stesso per cui è repellersi in molti.

<sup>4</sup> La *prima* repulsione era identica all'uno: poiché il respinto era lui stesso uno, l'uno vi era relativo non ad altro ma soltanto a sé stesso; così il respingere era un *immediato* ritornare dentro di sé. Poi, però, l'esserci dell'uno si è consolidato, e il respinto si è mostrato come *altro* uno; in questo modo l'esserci dell'uno è non più repulsione che è il suo ritorno immediato in sé: la *prima repulsione* è mutata in repulsione *reciproca*, nell'escludere gli altri uno da sé. Anche nella repulsione reciproca si fa però valere il momento del ritorno dentro di sé; infatti essa da una parte è il proprio vanificarsi in equilibrio; d'altra parte, dal punto di vista speculativo, l'uno si conserva come essere-per-sé non solo escludendo gli altri uno, ma anche la *loro* esclusione, cioè 1) ponendoli come essere-per-uno e 2) negando il *proprio* essere-per-altri cui la *loro* esclusione lo riduce. L'uno, dunque, che dapprima era il repellere in molti, è ora mutato nel respingere gli altri uno, cioè nel negare il *loro* essere-per-sé in essere-per-altro: questo è il mutamento dalla *prima* repulsione alla repulsione *reciproca*; inoltre, nel negare l'essere-per-sé degli altri uno, l'uno nega il *suo* essere-per-altri, cioè respinge il loro respingere; questo repellere la repulsione, che dapprima è l'equilibrio inerte in cui la repulsione si annulla, è ora mutato nell'*attrazione*. – L'uno pone gli altri nel suo vuoto; in quanto così impedisce di essere posto nel vuoto altrui, egli è anche soppressione del vuoto; la soppressione del vuoto è però l'opposto della repulsione, ossia l'*attrazione*.

## C. Attrazione

---

La repulsione è il frantumarsi dell'uno prima in molti, e poi, a causa della loro immediatezza, in altri. Poiché però gli uno in generale sono molti e ugualmente altri, tra loro non v'è differenza, e l'essere-determinato assoluto dell'uno in sé stesso non è ancora realizzato. Essendo infatti l'ideale che è per sé e per uno in una sola identità, per questa mancanza di differenza l'uno crolla nell'immediatezza dell'essere<sup>1\*</sup>. Poiché in questa idealità non c'è un vero altro, non ha luogo neanche un vero sopprimere l'essere-altro, e con ciò nessuna reale idealità<sup>2\*</sup>. Questa nasce ora nell'attrazione. È vero: la repulsione contiene altri; ma poiché i molti uno in generale sono tutti altri a sé, la loro repulsione si ferma in<sup>3\*</sup> equilibrio; gli stessi uno sopprimono il loro reciproco essere-per-uno. Repellono la repulsione, ossia l'essere-altro<sup>4\*</sup>.

Ora, però, poiché cessa di essere il riferimento soltanto semplice della negazione a sé stessa, e giunge dentro di sé a una differenza determinata, l'uno diventa la totalità, ossia l'identità di idealità e realtà<sup>5\*</sup>. L'essere-determinato assoluto ha allora raggiunto il suo culmine, è ritornato dentro di sé<sup>6\*</sup>; e la qualità, l'immediato essere-determinato da un altro, ossia l'essere-altro in generale, diventa un indifferente; in questa unità internamente compatta, la qualità diventa la quantità<sup>7\*</sup>.

### 1.

---

<sup>1</sup> Questa breve introduzione disegna il posto che nel sistema spetta all'attrazione e prende il punto di vista del previsto esito finale dello sviluppo; non ha dunque un valore metodico ma solo informativo. L'esito dello sviluppo, come sempre, è che il concetto considerato sia come ritorno dentro di sé dalla sua estraniamento in altro; *qui* l'uno, che è essente-per-sé *immediato*, deve essere dunque un essente-per-sé *posto* come essente-per-sé. Si pone però il problema che l'uno non si è ancora estraniato in un essere-altro *reale*, quindi non si può ancora parlare neanche di un *reale* ritorno dentro di sé. Poiché infatti il disperdersi dell'uno nei molti non è un suo alterarsi *esterno*, dunque neanche un *alterarsi*, ma un moltiplicarsi tale che i molti non sono altri tra loro, l'essere-altro è una determinazione soltanto esterna: questo era il risultato del punto 2. *Molti uno (Repulsione)*. Vi sarebbe, tuttavia, l'alterità tra l'immediatezza dell'uno e la sua repulsione nei molti, che produce l'alterità tra i molti; *tutti* i molti sono però sia uno che altri; dunque neanche questa alterità riesce a costituire una differenza reale: questo era l'argomento del punto 3. *Repulsione reciproca*). Infatti, poiché *tutti* gli uno sopprimono l'altrui essere-per-sé e l'altrui repulsione, l'essere-per-sé e la repulsione *in generale* sono soppressi. Ne consegue che, stando alla sola prospettiva generale della repulsione, sia la determinazione dei *molti* che quella dell'uno si vanificano, così che si regredirebbe all'immediatezza dell'*essere iniziale* indifferenziato. Il negarsi della repulsione è tuttavia, come si è visto, *dialettico*, ossia leggibile non solo come equilibrio, ma anche, in senso *speculativo*, come attrazione

<sup>2</sup> Questo svanire dell'uno e dei molti per l'inconsistenza della loro differenza è un'idealità, certo, ma raggiunta troppo a buon mercato, senza una vera soppressione di una vera differenza. I molti sono *tutti* altri tra loro; dunque in questo sono tutti identici e il loro essere-altro e la repulsione reciproca erano solo un'apparenza. Perché l'ideale (ossia l'unità degli opposti) non ricada nell'indifferenziato, sia anzi vera idealità, sia uno *essente-per-sé*, l'uno deve ritornare dentro di sé come soppressione di un vero essere-altro. Finché l'essere-altro non è una vera differenza, l'idealità dell'uno è immediata, non reale idealità, non negativa dei suoi momenti.

<sup>3</sup> Considero il «das» del testo come un refuso per «im».

<sup>4</sup> Hegel ripete il problema già prospettato poche righe sopra. Poiché gli uno sono tutti altri, nel repellere gli altri repellono la loro repulsione; così la repulsione è nel contempo la propria negazione, il suo porsi in equilibrio e questo equilibrio non è la reale idealità. Ma la repulsione della repulsione non è soltanto il proprio negarsi in equilibrio. Con un salto *speculativo*, questa repulsione della repulsione è anche attrazione, e l'attrazione ha la forza di differenziare un vero essere-altro.

<sup>5</sup> Dal riassunto di quanto precede Hegel passa all'annuncio di ciò che seguirà. Tramite l'attrazione l'uno non sarà più unità semplice e immediata di riferimento a sé ed essere-per-uno qual era all'inizio, ma conseguirà la mediazione con sé: sarà unità di attrazione e dei molti repulsi, non solo idealità, ossia un collapsare della differenza nell'unità, ma anche realtà della differenza, la totalità dell'una e dell'altra.

<sup>6</sup> Alla fine del suo sviluppo l'essere determinato assoluto, ossia l'essere-per-sé, non è più *solo* negazione dell'essere-altro, ma è l'*unità sia* del negare l'essere-altro *che* dell'essere-altro.

<sup>7</sup> Con il ritorno dentro di sé dell'essere-per-sé, l'essere-altro è identico alla negazione dell'essere-altro. Con questa identità dell'essere-altro alla sua negazione è però soppressa l'intera qualità, perché questa era il limite, l'essere-altro come essente. Si presenta così un limite, un essere-altro che è anche soppresso, che è essere-altro esterno a sé, dunque non più coincidente con la determinatezza, ma determinatezza *indifferente*. La determinatezza indifferente, il limite soppresso, è la *quantità*.

## Unico Uno

La repulsione rende essenti-per-altro i molti uno. Ma sono i molti ciò cui spetta questo repellere, e in verità spetta loro come a degli uno. Ma, come uno, i molti sono riferimento infinito a sé stessi; come tali repellono anche questo essere-per-altr[i], ossia quel repellere. Questa repulsione della repulsione, come sopprime sé stessa, è così attrazione<sup>1\*</sup>.

Entra qui però la differenza menzionata; l'uno infatti pone come essere-per-altro gli *altri* uno, e – in quanto questo repellere sarebbe vicendevole – sopprime il *suo* essere-per-altr[i] che vi acquisirebbe; conserva però l'essere-per-altro degli altri<sup>2\*</sup>.

L'attrazione è, infatti, repulsione della repulsione. L'uno pone gli altri uno come ideali, come essere-per-altro, ma altrettanto risopprime questo essere-per-altro. Così il ritorno dentro sé stesso dell'uno, ossia quel riferimento infinito a sé che l'uno è *in sé*, è posto<sup>3\*</sup>. Ma così ci sono due specie di uno, cioè l'uno *immediato*, l'uno qual è in sé, e poi l'uno *che ritorna dentro di sé* dalla sua dispersione, *dalla moltitudine*<sup>4\*</sup>.

Questo uno si può chiamare l'uno *reale*, in quanto ritorna dentro di sé dalla moltitudine e dall'essere-per-altro, e ha in lui questo momento, ma come soppresso; ossia in quanto il momento dell'essere-per-uno, che l'uno contiene nella sua idealità, non è più soltanto questo momento astratto, anzi lo costituiscono gli uno immediati<sup>5\*</sup>. L'altro uno è invece questo uno immediato che non ritorna dentro di sé, che è essenzialmente come soppresso, e resta nell'essere-per-altro<sup>6\*</sup>.

Quell'uno è l'uno *attraattivo*; che negli uno immediati si dà il suo momento di essere-per-uno. Questi *sono attratti*. Sono immediati; ma l'uno è essenzialmente questo, di non essere un essente imme-

<sup>1</sup> In generale la repulsione reciproca nega i molti, li muta in essere-per-altro; ma i molti sono repulsivi perché sono uno; come tali, nel repellere gli altri repellono anche la repulsione altrui, cioè nel degradare gli altri ad essere-per-altro sopprimono anche il *proprio* essere-per-altri a cui sono degradati dagli altri uno. Per conservarsi come essere-per-sé, ciascuno repelle dunque gli altri uno e repelle la loro repulsione; questa repulsione repulsa non è solo equilibrio, contiene anche l'*attrazione*. – La repulsione relativa nega gli altri uno; ma gli altri uno sono anch'essi repulsione; quindi la negazione degli altri uno è repulsione della repulsione. La repulsione della repulsione è, da una parte, un equilibrio quieto; in questo senso essa è l'annullamento della repulsione; ma si tratta di un annullamento *dialettico*: in questa espressione riflessiva occorre rilevare non soltanto la negazione del moto, ma anche il suo conservarsi speculativo; ne risulta così il moto contrario dell'attrazione.

<sup>2</sup> È la differenza di riferimenti che permette l'uscita dall'equilibrio generale e il prodursi speculativo dell'attrazione. Il singolo uno respinge gli altri uno, cioè li degrada ad essere-per-altro, ma così respinge anche la loro repulsione, cioè il proprio essere degradato ad essere-per-altri; dunque, mentre degrada gli altri uno in essere-per-altro, conserva come essere-per-sé *soltanto sé stesso*. Così si genera l'uno attraattivo che non tanto si *conserva* come essere-per-sé immediato, quanto è *posto* come essere-per-sé che ritorna dentro di sé, è dunque uno realizzato, perché l'essere-per-uno che vi è soppresso non è più solo l'uno stesso, ma i molti che sono altri da lui. D'altra parte, gli altri uno che sono soltanto come essere-per-altro, poiché sono la contraddizione tra l'essere-per-sé che spetta loro come uno e l'essere-per-altro cui sono ora ridotti, sono uno differenti da sé stessi, essere-altro in loro stessi: sono essere-altro realizzato così come l'uno attraattivo è essere-per-sé realizzato.

<sup>3</sup> L'uno è essere-per-sé, riferimento infinito a sé stesso, è ritorno in sé stesso dall'essere-altro; ma dapprima lo è *soltanto in sé*, soltanto in forma non sviluppata. L'immediatezza semplice dell'uno si è però confutata: esso contiene una repulsione che lo disperde nei molti; la repulsione, divenuta repulsione reciproca tra molti che sono altri, si è confutata a sua volta, essa repelle sé stessa. Questo equilibrio si è mostrato come attrazione, e questa è il ritorno dentro di sé dell'uno, il suo riferimento a sé *infinito*, non è più soltanto in sé, ma come ritorno dal *suo* essere-altro; essendo cioè come negazione dei molti altri, l'uno attraattivo è ritorno-in-sé *posto*, realizzato.

<sup>4</sup> Raggiunta una realtà non più immediata, ma mediata dal negare il *suo* essere-altro, l'uno è come ritorno-in-sé infinito; gli altri uno da cui ritorna in sé, poiché non ritornano in loro da lui, sono *soltanto* immediati, sono essere-per-sé degradato in essere-per-altro. Così la differenza e l'essere-altro che finora si erano sempre rivelate evanescenti sono poste e ci sono *due* specie di uno.

<sup>5</sup> L'uno attraattivo è l'uno non immediato, ma quale risulta dalla soppressione del suo essere-altro, ossia dei molti repulsivi. Il suo essere-per-uno non è più soltanto lui stesso, ma è costituito dai molti; esso li contiene come annullati, sono nel *suo* vuoto.

<sup>6</sup> Ci sono ora due specie di uno: l'uno attraattivo, che è come infinito reale, come ritorno dentro di sé dai molti altri, e l'uno attratto, soltanto essere-per-altro, che è soltanto momento negato nell'uno reale.

diato; anzi è la negazione che si riferisce a sé. Essendo dunque immediati, sono solo disuguali da sé stessi, *altri in sé stessi*<sup>1\*</sup>.

Così c'è anche *l'essere-altro essente-in-sé*, e l'essere-altro precedente, solo esterno, è svanito. L'uno immediato è solo come uno soppresso che è solo per-altro. L'essere-per-sé che è solo per-altro, è, però, proprio *l'essere-altro in sé stesso*<sup>2\*</sup>.

Inoltre l'uno attrattivo che sopprime dentro di sé l'essere-per-altro e ne ritorna dentro di sé, proprio perciò è non più il *semplice* essere-per-sé, ma quello che ha dentro lui stesso anche l'essere-altro come momento.

L'uno attrattivo, in quanto ritorna dentro di sé dalla moltitudine, *determina* dunque sé stesso come uno; è uno come non-essere del molto, *Uno Unico*<sup>3\*</sup>.

## 2.

### Equilibrio tra attrazione e repulsione

L'essere-per-sé, che si è determinato come uno, dapprima si perde come moltitudine in esteriorità assoluta, e non tanto vi si *conserva* secondo la sua immediatezza – in quanto i molti sono anche uno –, quanto se ne *restaura* come Uno Unico<sup>4\*</sup>.

Questo uno ritornato dentro di sé è non solo il riferimento semplice a sé stesso, ma il riferimento a sé come a essere-altro soppresso\*. – Inoltre l'essere-altro, quale si presenta qui, è non l'essere-altro immediato dell'esserci come tale, ma l'essere-altro proprio dell'uno, la moltitudine. In verità, per il suo divenire dall'esserci, l'essere-per-sé *in sé\** è già essere-altro soppresso; ma qui doveva di nuovo *porsi in lui stesso* il suo altro, per essere ciò che esso è *in sé* anche all'interno dell'essere-per-sé come tale\*. L'essere-altro vi ha però un'altra forma che nell'esserci. Poiché l'essere-per-sé è riferimento infinito a sé, l'essere-altro vi è soltanto la moltitudine, è *lui stesso* come altro\*.

Poiché però l'essere-per-sé ha così soppresso la sua immediatezza, ed è essere-per-sé essente-per-sé, è vero che l'essere-determinato vi si è reso l'essere-determinato assoluto in lui stesso, il qualitativo assolu-

<sup>1</sup> Gli uno attratti, ridotti a essere-per-altro, sono ridotti a immediatezza; ma l'essere-per-sé non è immediatezza, è infinità; ridotto alla semplicità è l'altro di sé stesso, la contraddizione di non essere ciò che è. Questo uno che è altro da sé stesso è il reale essere-altro che permette all'uno attrattivo di essere ritorno *infinito* dentro sé stesso dell'uno.

<sup>2</sup> L'uno attratto è solo immediato; ma non l'immediatezza bensì la negatività è propria dell'uno. Questo uno dalla natura negata realizza nell'essere-per-sé la vera natura dell'essere-altro: finora esso era soltanto confuso nell'essere-per-sé, ora è essere-per-sé posto come altro da sé, come altro in sé stesso.

<sup>3</sup> L'uno non è più idealità immediata, è idealità reale, cioè è come negazione della *sua* negazione, del *suo* essere-altro, come negazione dell'alterità dei molti: come negazione dell'alterità l'uno è nella forma attiva della singolarità, è Uno Unico.

<sup>4</sup> Nella repulsione l'essere-per-sé dell'uno va in effetti perduto. L'uno si repelle ed è molti; i molti sono *anche* uno; ma nella repulsione *reciproca* l'uno sopprime l'essere-per-sé degli altri uno, ne fa un essere-per-altro e, poiché *tutti* sono altri, tutti perdono il loro essere-per-sé. L'uno repulsivo recupera l'essere-per-sé solo in quanto nel repellere gli altri uno sopprime la *loro* repulsione, e in quanto questo repellere la repulsione è attrazione. Dunque l'uno è essere-per-sé soltanto come Uno Unico attrattivo.

<sup>5</sup> Esso è attrattivo come repulsione della repulsione, negazione dei molti, cioè dell'essere-altro proprio dell'uno; dunque è l'uno (già in sé l'uno è l'immediatezza dell'essere-per-sé) in forma di essere-per-sé: l'immediatezza semplice è divenuta immediatezza infinita.

<sup>6</sup> Ossia *per noi* che sappiamo la genesi del suo essere.

<sup>7</sup> Il metodo si ripete per ogni concetto. L'essere-per-sé è già negazione dell'essere-altro, perché è il sopprimersi dell'esserci; ma lo è soltanto *in sé* (cioè non in atto, come negatività assoluta, ma soltanto per noi che sappiamo la sua genesi); affinché lo sia anche *per sé* (affinché sia negatività assoluta, essere-per-sé non immediato ma *infinito*) è necessario che sia il ritorno dal *suo* essere-altro, cioè negazione dei molti.

<sup>8</sup> Rispetto all'essere-altro dell'esserci, che è alterità assoluta, l'essere-altro dell'essere-per-sé (cioè i molti) è l'uno stesso come altro, cioè un essere-altro *uguale* a ciò di cui è altro; infatti l'essere è per sé solo in quanto è a lui stesso il suo altro; dunque l'altro è soltanto come moltiplicarsi dell'uno.

to; ma in questa realtà ha già superato la qualità\*. L'uno è Uno *Unico* solo in quanto vi è *soppressa* la moltitudine, cioè l'*uno* stesso. – Ossia, come Uno Unico, l'*uno* è *confluito con sé stesso*; dunque, invece di essere esclusivo, si è posto in *continuità*\*.

A una più stretta considerazione, infatti, l'Uno Unico, ossia l'*attrazione*, è *determinato in sé stesso*, perché non è uno dei molti, perché ha soppresso dentro di sé la moltitudine; dunque non è un determinato contro altro, ma ha in lui stesso l'altro e il riferimento ad altro. Come Uno *Unico*, però, la sua determinatezza assoluta è altrettanto ritornata nell'*immediatezza*, e si riferisce come *esclusivo* ai *molti* come contro altri, come contro il suo non-essere che sarebbe esso stesso immediato. Ma c'è solo un *Uno Unico*; i molti non sono affatto, si sono soppressi; così sono *posti in uno con l'uno*, e questo non è più uno come tale<sup>3\*</sup>.

L'Uno Unico è in sé attrazione, repulsione soppressa; ma quest'uno stesso inizia con l'essere un immediato; è un *uno*, e la sua riflessione dentro di sé consiste nel sopprimere proprio l'*immediatezza*<sup>4\*</sup>. La repulsione della repulsione sopprime\* soltanto il *proprio* essere-per-altr[i], conserva però l'essere-per-altra degli altri; ma un essere *proprio*, tale da differenziarsi da altri, presuppone una *differenza originaria, immediata* degli uno, che non c'è\*. La repulsione è dunque un essere-per-uno dei molti in generale, e in quanto è repulsione della repulsione, è anche conservazione dei Molti Uno, il cui essere-per-uno è re-

<sup>1</sup> L'essere-per-sé è la forma assoluta dell'essere-determinato, ossia della *qualità*; in quanto è giunto al suo compimento, al ritorno dentro di sé dell'uno attrattivo tramite la negazione dei molti, la qualità è non soltanto compiuta, ma anche superata.

<sup>2</sup> L'uno attrattivo è soppressione del *suo* essere-altro, cioè dei molti esclusivi; poiché però i molti sono lo stesso uno, con la loro soppressione l'uno attrattivo sopprime la stessa esclusività dell'uno; ma l'esclusività è la forma estrema dell'essere-altro, della qualità; dunque l'Uno Unico, come soppressione dell'*esclusività* propria dell'uno, è soppressione dell'essere-altro qualitativo. In quanto *dialettica* questa soppressione è il proprio immediato mutare *speculativo*: l'essere-altro soppresso, il qualitativo soppresso, non è nulla indeterminato, ma essere-altro che non è essere-altro, dunque essere-altro indifferente, *quantità*. L'uno e i molti erano categorie potenzialmente quantitative, perché i molti sono la repulsione dell'uno e la repulsione dell'uno è lo *stesso* uno, quindi tra i molti e l'uno c'è non un divenire, un essere-altro, ma un divenire che è indifferente, un mutare in altro *soppresso*; tuttavia l'essere-altro *si conservava*, dapprima come punto di vista esterno sulla repulsione, poi come repulsione relativa tra gli uno; così l'uno e i molti si sono conservati come forme *qualitative*. Infine, col suo sopprimere l'esclusività, l'uno attrattivo è soppressione definitiva dell'essere-altro, ossia passaggio dall'essere-altro immediato all'essere-altro soppresso – passaggio dalla qualità alla quantità.

<sup>3</sup> Il capovero intende spiegare perché l'uno unico sia non più esclusivo, quindi continuo. L'uno unico attrae gli altri uno, quelli immediati, dentro di sé; poiché gli uno immediati sono soppressi, esso, non avendo più riferimento ad altro, ritorna proprio l'uno immediato della repulsione che pone i molti e che, come repulsione reciproca, li esclude da sé. Questi altri uno, però, non sono più, l'uno è attrattivo solo perché li ha già soppressi dentro di lui; proprio perché dunque la sua attrattività gli permette di sopprimere gli uno esclusivi e di essere unico, l'Uno Unico sopprime la stessa esclusività, dunque non è più l'uno iniziale che era immediatamente il suo escludersi. Nondimeno questo suo sopprimere l'esclusività va sempre inteso *dialetticamente*, ossia esso si lascia il residuo *speculativo* dell'esclusività soppressa, dunque di un escludere che resta *interno* all'Uno Unico.

<sup>4</sup> Nel capovero precedente Hegel ha considerato l'*esito* della riflessione dentro di sé dell'uno (ossia del suo estraniarsi nei molti tramite la repulsione e del suo ritorno dentro di sé tramite l'attrazione), ossia l'Uno Unico, e ha mostrato che il suo non è un ritorno all'*immediatezza* iniziale, soltanto repulsiva, ma all'*immediatezza* infinita in cui la repulsione è bensì presente, ma soltanto come soppressa. In questo capovero egli mostra che lo *stesso* risultato, ossia l'unità infinita di attrazione e repulsione, emerge dal considerare l'*inizio* della riflessione dentro di sé dell'uno. L'uno che repellendo in molti e sopprimendoli si riflette dentro di sé come Uno Unico, all'inizio di questa riflessione è un uno *qualsiasi* dei molti, *identico* agli altri uno. La riflessione dentro di sé che subisce, per cui è infine come uno attrattivo, va dunque *generalizzata* ai molti.

<sup>5</sup> Il testo presenta *heben, sollevare*, non *aufheben, sopprimere*; aggiungo *auf* perché la proposizione che questo verbo regge è seguita da una avversativa retta dal verbo *erhalten, conservare*, e il contrario di *conservare* è *sopprimere*.

<sup>6</sup> L'attrazione è finora apparsa come epifenomeno della repulsione del singolo uno: uno sopprime i molti in essere-per-altro e sopprime anche il *loro* sopprimere con cui *lo* ponevano come essere-per-altri; dunque sopprime il *proprio* essere-per-altri e conserva il *loro*. Questa soppressione del proprio essere-per-altri è l'Uno Unico, e finora è sembrato che la riflessione dentro di sé per cui l'uno immediato è infine come Uno Unico riguardi soltanto un uno immediato. L'uno immediato, però, è uno repulsivo, e la repulsione è la negatività di *ogni* uno. Dunque non c'è nessuna differenza tra gli uno immediati per cui solo *questo* uno abbia il privilegio di riflettersi dentro di sé e diventare Uno Unico; tutti i molti sono questo uno che è repulsione e repulsione della repulsione, dunque si riflettono tutti dentro di sé, e sono tutti come Uno Unico.

pulso da loro stessi\*. Sono dunque tutti ugualmente attrattivi; tutti nello stesso modo si pongono tra loro come essere-per-altro e lo repellono, lo sopprimono dentro sé stessi nel loro riferimento infinito. Così i Molti Uno sono conservati\*.

– Già nella rappresentazione sensibile dell'attrazione spaziale la corrente dei punti attratti perdura; al posto degli atomi che svaniscono nel singolo punto attrattivo, esce dal nulla un'altra moltitudine. Questo divenire non torna al risultato dell'Uno Unico così che ci sia soltanto l'Uno Unico e null'altro; in questo modo sarebbe posta solo la determinazione iniziale, l'uno e il vuoto, e sarebbe svanita la realtà dell'uno, il ritornare dentro di sé dal molto. Al contrario, divenendo a sé come Uno Unico tramite questo ritorno, l'Uno Unico è escludente, Un Uno contro molti, e con ciò anche li conserva. Ma la conservazione dei molti significa soltanto che sono attrattivi, che sopprimono il loro essere-per-altro\*.

In questo modo attrazione e repulsione non soltanto sono in equilibrio, ma in effetti sono proprio identiche e indistinguibili. La repulsione appare dapprima come l'escludere gli altri; ma questo escludere è porli come essenti-per-altr[o]. Ma l'attrazione è lo stesso, infatti consiste appunto nel conservarsi dell'uno contro gli altri, nel sopprimerli, nel porli come essenti-per-altr[o]\*. Viceversa, la repulsione è inoltre il sopprimere questo essere-per-altr[i]; per suo tramite l'uno si conserva sopprimendo il suo venir-negato; ma l'attrazione è proprio questo sopprimere l'essere-per-altri dell'uno, sopprimere che lo conservava\*. La rappresentazione sensibile conserva la differenza tra attrazione e repulsione soltanto perché fissa un punto *immediato* e fa svanire l'immediatezza degli altri, ma di fatto la fa anche risorgere\*.

Come la repulsione repelle sé stessa\*, così l'attrazione attrae sé stessa, è attrazione dell'attrazione. Infatti, secondo la sua determinazione, è porre-come-ideali i molti uno, e perciò è il divenire dell'Uno Unico, che rimarrebbe per sé, e sopprimerebbe il suo essere-per-altr[i]. Ma tra i molti uno, che dovrebbe-

<sup>1</sup> Ogni uno è repulsione, ogni uno è anche repulso dagli altri uno, e poiché nel repellere ogni uno repelle nel contempo la repulsione altrui, ogni uno repulsivo si conserva. Ma la repulsione della repulsione con cui gli uno si conservano è attrazione; i molti, dunque, si attraggono tra loro, e poiché sono tutti attrattivi, nell'attrarsi reciproco con cui si annullano gli uno nel contempo si conservano. Con la repulsione reciproca l'essere-altro tra uno e molti appare come essere altro tra attrazione e repulsione; ma questo essere-altro è il proprio sopprimersi: la repulsione è il sopprimere e conservare gli uno esattamente come l'attrazione.

<sup>2</sup> Riconosciuto l'Uno Unico come riflessione dentro di sé propria non di un uno ma dei *molti*, i molti sono tutti ugualmente attrattivi, dunque si conservano tutti come essere-per-sé contro l'essere-per-altro cui cercano di degradarsi: attraendosi i molti si conservano mentre si sopprimono tra loro.

<sup>3</sup> Già l'immagine dell'attrazione contiene non soltanto l'assorbimento dei molti uno immediati nel Singolo Uno, ma anche che il molto si conserva, ossia che i molti si rigenerano alla periferia, affinché l'immagine dell'attrazione non muti in quella del punto nel vuoto: anche nell'immagine dell'attrazione è contenuta la moltitudine, dunque la repulsione. L'attrazione, l'Uno Unico, a differenza dell'uno come immediato che è soltanto repulsivo, ma esattamente come l'uno della repulsione reciproca che nel repellere repelle la repulsione, cioè anche attrae, attrae e repelle, cioè annulla in sé e pone fuori di sé i molti, è la soppressione dei molti ed anche la loro conservazione.

<sup>4</sup> In questo modo, se la repulsione era un sopprimere i molti con cui i molti si conservavano perché nel contempo sopprimevano la soppressione altrui, la stessa attrazione è un sopprimere i molti da parte dell'uno con cui i molti si conservano perché sono tutti uno, ossia attrazione e repulsione sono perfettamente identiche, perché ciascuna è nel contempo negare e negare il negare. Repulsione e attrazione sono entrambe due movimenti contrari: il primo movimento della repulsione è quello del respingere gli altri, del porli nel proprio vuoto, dunque del negarli in essere-per-uno; ma anche l'attrazione è un conservarsi ponendo gli altri nel proprio vuoto, così da negarli in essere-per-uno.

<sup>5</sup> Il secondo moto della repulsione relativa, contrario al primo, garantisce il conservarsi dell'essere-per-sé all'uno negando l'essere-per-altri a cui esso era degradato negli altri uno, cioè repellendo la loro repulsione; ma questa repulsione della repulsione è appunto l'attrazione, che, infatti, come attrazione propria di tutti gli uno, è il loro conservarsi. Poiché sono sé stesse e l'altro, repulsione e attrazione non sono altre, ma sono lo stesso differenziare soppresso.

<sup>6</sup> La nostra rappresentazione sensibile recalcitra a questa identità di attrazione e repulsione perché tenendo fisso un punto considera la repulsione un allontanarne altri punti, dunque qualcosa di affatto differente dall'attrazione che consiste invece in un avvicinarli; di fatti però l'allontanare della repulsione implica che i punti allontanati, finché sono allontanati, siano *anche* in relazione con il punto che li allontana, ma questa relazione è appunto l'attrazione; invece l'avvicinare dell'attrazione, se non si vuol finire nell'immagine del punto fermo nel vuoto, implica che ci sia *anche* distanza tra il punto attraente e i punti attratti; ma questa distanza è appunto la differenza che è repulsione. In altri termini, attrazione e repulsione sono movimenti; ogni movimento è però contraddizione, dirimersi dell'identico; di qui la presenza dell'una nell'altra e la loro identità.

<sup>7</sup> La repulsione dell'uno respinge i molti e la repulsione dei molti; poiché l'uno è uno dei molti, la repulsione respinge anche sé stessa.

ro essere soppressi, sono compresi tutti gli uno; l'attrazione sopprime anche l'Uno Unico di cui deve essere il divenire\*. Oppure, viceversa, l'attrazione, poiché come divenire dell'Uno Unico sopprime l'essere-per-altr[i] dell'uno, sopprime anche il porre con cui gli uno diventano essere-per-altro, cioè, di nuovo, sé stessa\*.

Questa identità di repulsione e attrazione ha così per risultato che il riferimento infinito a sé dell'uno è il suo essere-per-altro; il suo essere-per-sé è negazione infinita di sé stesso, essere-fuori-di-sé infinito, e questo essere-fuori-di-sé è, viceversa, infinito essere-ritornato dentro sé stesso\*.

L'uno è *in sé* solo questo riferimento infinito a sé, il cui risultato è l'identità di attrazione e repulsione; – l'uno è nulla fuori da repulsione e attrazione. Ma in quanto l'uno ha conservato la forma di immediatezza, esse appaiono come suoi riferimenti, così che l'uno si conserverebbe per sé fuori di esse; come se il suo essere-per-un-altro fosse differente dal suo essere-per-sé, o meglio dal suo essere-in-sé, dal suo riferimento infinito a sé stesso\*. L'uno, però, preso come *in sé*, differente dal suo riferimento negativo, è l'uno immediato, il molto\*. Ma il molto collassa in uno altrettanto immediatamente, ossia il molto è la negazione di sé stesso. Infatti del molto ciascuno è uno, ossia ciascuno è un molto, ossia ciascuno si differenzia assolutamente dagli altri e li esclude da sé. Ma appunto in ciò sono uguali tra loro; ciascuno ha esattamente le stesse determinazioni dell'altro; che l'uno dei molti non sia ciò che l'altro è, in ciò, essi sono lo stesso\*.

Repulsione e attrazione dapprima relative, che erano solo un *riferimento tra gli uno*, dal quale si *differenziava, come riferimento a sé stessa, la loro immediatezza*, sono dunque in effetti repulsione e attrazione assolute; repulsione e attrazione che sono identiche. Ciò che è presente è che l'uno, riferendosi infinitamente a sé stesso, si riferisce al suo *esser-altro* assoluto, e, riferendosi a *questo suo non-essere*, appunto in ciò si riferisce a sé stesso, e che l'uno stesso è soltanto questo riferire. La sua immediatezza, il suo *essere* è anzi il suo *essere-altro*, e questo suo *essere-fuori-di-sé* è il suo *essere*\*.

<sup>1</sup> Come la repulsione repelle sé stessa ed è attrazione, così l'attrazione attrae sé stessa ed è repulsione. Infatti, l'uno attrattivo è un *risultato* dell'attrazione e questa, come attrazione di tutti gli uno, pone come ideali *tutti* gli uno, dunque lo stesso Uno Unico. L'attrazione dunque, proprio mentre annulla gli uno nell'Uno Unico, lo annulla, cioè si sopprime.

<sup>2</sup> Mentre il sopprimersi dell'attrazione appena descritto è dovuto al suo sopprimere tutti gli uno compreso quello attrattivo, questo secondo sopprimersi si verifica perché l'Uno Unico sopprime l'essere-per-altro in generale. Sopprimendo l'essere-per-altri dell'uno attrattivo, l'attrazione sopprime il porre, ossia la repulsione prima, da cui nascono gli altri uno, così che non c'è più nulla da attrarre ed essa è soppressa da lei stessa – è questo il caso dell'immagine sopra menzionata, per cui, se non è anche repulsivo, l'Uno Unico ingoia tutti gli uno, e resta solo nel vuoto cessando di essere attrattivo.

<sup>3</sup> Hegel ricapitola in termini astratti la dialettica di attrazione e repulsione: l'Uno Unico (cioè il *riferimento infinito a sé stesso dell'uno*) è il conservarsi dei molti (è il suo *essere-per-altro*); l'essere-per-sé dell'Uno Unico è il suo *repellersi infinito*, cioè in molti in cui è anche conservato. Viceversa, i molti (*questo essere-fuori-di-sé*) sono un ritornare *infinito* (cioè, un esservi soppressi e *anche* conservati) nell'Uno Unico.

<sup>4</sup> L'uno è l'immediatezza del riferimento a sé negativo, ossia è *immediatamente* repulsione; la repulsione, cioè, non *si aggiunge* all'immediatezza dell'uno, ma è il suo diretto *confutarsi*. Alle vicende di attrazione e repulsione l'uno non è quindi sottratto in alcun modo; esso è questo separarsi nei due movimenti la cui differenza è immediatamente soppressa. Il capoverso sottolinea il superamento della repulsione reciproca, che era una repulsione relativa tra uno presupposti, e introduce la polemica, che poi sarà sviluppata nella nota successiva, contro l'immagine di attrazione e repulsione come di due forze separate dall'uno e tra loro.

<sup>5</sup> La frase è molto condensata: l'uno immediato è riferimento a sé non positivo, ma negativo; dunque è il suo immediato *repellersi* in molti – qui il *repellersi* è la repulsione *prima*. È come voler indicare un punto: qualunque piccolezza risulterà troppo grande, dunque il punto sarà il rimpicciolire del piccolo, ossia il repellere da sé il sovrappiù, il molto.

<sup>6</sup> I molti hanno tutti la stessa immediatezza; la loro negatività, ossia la repulsione, è la stessa repulsione in tutti; dunque i molti non si differenziano, sono lo stesso uno, e questo loro immediato mutare nell'uguaglianza è l'attrazione. Come l'uno immediato è subito repulsione, molti, così i molti immediati sono subito uno, sono attrazione. Attrazione e repulsione non si applicano all'uno dall'esterno, sono un medesimo dilatarsi dell'uno.

<sup>7</sup> Attrazione e repulsione ciascuna differente da sé, dunque sono identiche: come repulsivo o come attrattivo, l'uno che si riferisce a sé stesso si riferisce al suo non-essere assoluto e viceversa. L'uno è così questo riferimento a sé *tramite* il suo essere-altro: riferendosi a sé è altro da sé e l'essere-altro da sé è il suo riferimento a sé. Poiché l'uno è un essere-altro che nell'essere-altro si conserva come uno, l'essere-altro non è un restare tale ma è un sopprimersi. Mentre la qualità è la determinatezza immediata, essente, un essere-altro che è essere ed è non-essere di ciò di cui è altro, l'essere-altro che risulta dalla dialettica dell'uno è il proprio non-essere e la propria uguaglianza a ciò di cui è altro.

## Nota

È noto che attrazione e repulsione sono viste di solito come *forze*. In questa rappresentazione le si considera così indipendenti che esse non si riferiscono l'una all'altra per la natura loro, e ciascuna, anziché essere soltanto un momento mutante nel suo opposto, deve persistere ferma contro l'altra. Inoltre sono rappresentate come tali che s'incontrano in un *terzo*, nella *materia*; ma così che questo unirsi non vale come loro verità, anzi ciascuna è un primo e un essente-in-sé-e-per-sé, mentre la materia ne è posta e prodotta. Se si dice che la materia *abbia* queste forze *al suo interno*, allora si intende questa loro unità come un collegamento malgrado cui nel contempo sono presupposte come essenti-dentro-di-sé, libere l'una dall'altra\*.

È noto che Kant ha *costruito* la *materia* con la *forza repulsiva* e con la *forza attrattiva*, o almeno, com'egli si esprime, ha stabilito gli elementi metafisici di questa costruzione. – Sarà non privo interesse chiarire più in dettaglio tale costruzione. Questa esposizione *metafisica* di un oggetto che, non solo di per sé, ma nelle determinazioni sue, sembra appartenere solo all'*esperienza*, merita attenzione da un lato perché ha dato almeno l'impulso alla più recente filosofia della natura, – alla filosofia che a fondamento della scienza pone la natura non come un dato sensibile della percezione, anzi conosce le sue determinazioni a partire dal concetto assoluto; d'altro lato anche perché spesso si è restati ancora fermi a quella costruzione kantiana e la si è ritenuta un inizio filosofico e una base della fisica.

In verità, non è ancora questo il luogo per trattare un'esistenza quale la materia sensibile o lo spazio e le determinazioni spaziali. Ma la forza attrattiva e quella repulsiva, in quanto sono viste come forze della materia sensibile, poggiano anche sulle determinazioni pure qui considerate di uno e molti, e sui loro riferimenti reciproci, che ho chiamato ugualmente repulsione e attrazione\*.

Il procedere di Kant nel dedurre la materia da queste forze, che egli chiama una *costruzione*\*, considerato più in dettaglio, non merita questo nome, a meno che non si chiami una costruzione ogni specie di riflessione, perfino quella analitica, come infine i successivi filosofi della natura hanno in verità chiamato anche il ragionamento più superficiale e la più infondata mistura di un'immaginazione arbitraria e di una riflessione sconsiderata – che usava in particolare e presentava ovunque i cosiddetti fattori di forza attrattiva e forza repulsiva, – un *costruire*.

Il procedere di Kant è in fondo *analitico*, non costruttivo. Egli *presuppone la rappresentazione della materia*, e chiede poi di quali forze ci sia bisogno per ottenere le sue determinazioni presupposte\*. Così da una parte postula la forza attrattiva, *perché con la sola repulsione, senza attrazione, non potrebbe esserci propriamente nessuna materia* (*Principi metafisici della scienza della natura*, p. 63 sgg.). D'altra parte deriva la repulsione ugualmente dalla materia, e come sua ragione indica *perché ci rappresentiamo la materia come impenetrabile*, cioè perché questa si presenta così determinata al *senso del tatto* con cui ci si manifesta. Dunque nel *concetto di materia* si penserebbe subito la repulsione, perché sarebbe *data*

<sup>1</sup> È risultato che attrazione e repulsione non sono indipendenti, ma il mutare reciproco. In genere le si considera invece come *forze*, cioè come indipendenti tra loro, e si incontrano nella materia in modo tale non la loro indipendenza non si annulla, così che la materia stessa risulta una miscela che le unisce solo esternamente. La *costruzione della materia* a partire dalla forza attrattiva e dalla forza repulsiva, che Kant ha intrapreso nei «Principi metafisici della scienza della natura», soffre proprio di questo difetto.

<sup>2</sup> L'opera di Kant si muove a un livello più concreto di quello proprio dell'essere-per-sé, perché concepisce attrazione e repulsione non come dialettica dell'uno, ma come *forze*, e concepisce la loro unità non come quantità, ma come *materia*. Ma le categorie di forza e di materia, che qui ancora non si sono presentate e che si presenteranno nella logica dell'essenza, non sono l'essenziale del discorso kantiano; esso tentava di superare l'abitudine di identificare la materia con l'impenetrabilità per rivendicarle anche l'attrazione e il movimento immanente. Hegel condivide l'obiettivo kantiano, trova, però, che potesse essere raggiunto a partire dalla dialetticità delle semplici attrazione e repulsione; di qui la sua critica alla loro trasformazione in forze.

<sup>3</sup> *Costruzione* è il procedimento, per cui dalla rappresentazione dei concetti nell'intuizione pura e dalla loro elaborazione si ricavano conoscenze sintetiche a priori non ancora contenute nei singoli concetti.

<sup>4</sup> Scambiandolo per sintetico, Kant chiama «costruzione» il suo procedimento che invece è analitico: parte dal concreto della materia per rilevarne le sue condizioni di possibilità, cioè i suoi elementi astratti; a causa del procedimento stesso, il concreto della materia appare come un risultato precario, mentre gli astratti, anziché suoi momenti, appaiono solida realtà.

immediatamente con la materia; invece l'attrazione le sarebbe aggiunta tramite *sillogismi*. E questi sillogismi si fondano su quanto appena detto, che cioè una materia che avesse soltanto forza repulsiva non esaurirebbe ciò che ci rappresentiamo con «materia»\*.

È questo, com'è chiaro, il procedere della conoscenza ordinaria che riflette sull'esperienza\*, che prima *percepisce* determinazioni nel fenomeno, poi le mette a fondamento, e per darne la cosiddetta *spiegazione* assume *materie fondamentali*, anche *forze*, che devono produrre quelle determinazioni del fenomeno\*.

Inoltre, riguardo alla differenza menzionata tra i modi in cui il conoscere troverebbe nella materia la forza repulsiva e la forza attrattiva, Kant osserva ancora che in verità la forza attrattiva *appartiene* quanto l'altra al *concetto di materia, sebbene non vi sia contenuta*. Kant sottolinea quest'ultima espressione. Non si riesce però a capire che differenza possa esserci; infatti una determinazione che appartiene al *concetto* di una cosa *deve esservi* veramente *contenuta*. –

Ciò che crea difficoltà, e provoca questa scappatoia inconsistente, è che al concetto di materia Kant attribuisce solo la determinazione di *impenetrabilità*, che dovremmo *percepire* col *tatto*, in virtù del quale la forza repulsiva sarebbe immediatamente data come tener-lontano da sé un altro. Tuttavia, se la materia senza forza attrattiva non deve poter *esserci*, di ciò è a fondamento una rappresentazione della materia presa dalla percezione\*; anche la determinazione di attrazione deve quindi essere di fatto attinta dalla percezione e potervi essere dunque reperibile. Ma si può percepire benissimo che, oltre al suo essere-per-sé che sopprime l'essere-per-altro, la materia ha anche un *riferimento reciproco tra gli essenti-per-sé*, ha *estensione* spaziale e *coesione*\*. Da questa percezione, altrettanto direttamente di come faceva con la forza repulsiva, la riflessione può derivare la forza attrattiva, ossia assumerla come *data*. In effetti, se si osservano i sillogismi da cui si dovrebbe derivare la forza attrattiva (vedi la dimostrazione del teorema che la possibilità della materia esige una forza attrattiva come seconda forza fondamentale, *ibidem*), essi contengono soltanto che con la sola repulsione la materia non sarebbe *spaziale*. Poiché la materia è presupposta come capace di riempire lo spazio, con ciò le è attribuita la continuità, a fondamento della quale si assume la forza attrattiva\*.

Benché questa cosiddetta costruzione della materia abbia un merito al massimo analitico, diminuito per di più dall'esposizione spuria, bisogna pur sempre apprezzare molto il pensiero di fondo, di conoscere la materia da queste due determinazioni opposte come sue forze fondamentali. A Kant preme soprattutto l'abbandono del modo di rappresentare meccanico-ordinario, che resta fermo alla prima determinazione di impenetrabilità, di *puntualità essente-per-sé*, e rende qualcosa di *esterno* la determinazione opposta, il *riferimento* dentro di sé della materia o quello tra loro di più materie che sono considerate a loro volta come uno particolari; – quel modo di rappresentare che, come dice Kant, non vuole ammettere altre forze motrici che quelle solo per pressione e urto, dunque solo per influsso dall'esterno. Questa *esteriorità* del conoscere presuppone sempre il moto come già presente, e non pensa a coglierlo come qualcosa di interno e a concepirlo nella materia, ma assume questa come per sé immota e come inerte. Sebbene Kant sopprima questa esteriorità in quanto rende l'attrazione, il *riferimento* o tra materie assunte come diverse

<sup>1</sup> Kant trae dalla materia la forza attrattiva da quella repulsiva e le differenzia dal punto di vista *conoscitivo*: quella sarebbe *dedotta*, questa immediatamente *intuita* nell'impenetrabilità della materia.

<sup>2</sup> Come per Kant, anche per Hegel la riflessione risale dal particolare dato all'universale; contro Kant, Hegel attribuisce però il carattere di riflessione non al finalismo interno, che egli identifica al concetto, ma al procedimento delle scienze empiriche, alla *spiegazione* dei fenomeni concreti in termini di materie e forze.

<sup>3</sup> Infatti Kant è partito dal fenomeno della materia, vi ha percepito la determinazione dell'impenetrabilità e l'ha spiegata con

<sup>4</sup> Se l'attrazione riguarda l'*esserci* della materia, poiché l'esserci è essere-per-altro, dunque anche essere per il percepire, l'attrazione deve essere percepibile non meno della repulsione.

<sup>5</sup> Hegel fa valere la prospettiva risultata dalle pagine precedenti, che repulsione e attrazione siano indistinguibili; in effetti, perché si dia la percezione dell'impenetrabilità c'è bisogno non soltanto del respingere-altro proprio degli uno, ma anche che questi essenti-per-sé rinuncino alla loro ritrosia, si riferiscano tra loro e acquisiscano così compattezza; l'esperienza dell'impenetrabilità implica dunque repulsione e attrazione; nel percepirvi l'una, vi si percepisce altrettanto bene anche l'altra.

<sup>6</sup> L'argomentazione di Hegel è la seguente. Già dall'analisi nasce una falsa differenza tra queste «forze» che impedisce a Kant di comprendere la loro natura identica: egli pretende che la repulsione sia immediatamente *data* alla percezione, mentre l'attrazione sarebbe solo *dedotta*; questa pretesa lo costringe ad espressioni infelici come quella per cui l'attrazione *appartiene* alla materia ma non vi è *contenuta*. Invece nell'esperienza dell'impenetrabilità della materia il tatto trova immediatamente sia la «forza» repulsiva sia la «forza» attrattiva, perché soltanto i molti che hanno continuità possono avere potere repulsivo, e la continuità è un sinonimo di attrazione.

o della materia in generale nel suo essere-fuori-di-sé, una *forza della stessa materia*, d'altra parte le sue due forze fondamentali restano tuttavia *tra loro* esteriori e indipendenti per sé all'interno della materia\*.

Com'era inconsistente la differenza che si attribuiva a queste due forze rispetto al conoscere, così deve mostrarsi inconsistente ogni altra differenza che si fa rispetto alla loro determinazione di contenuto, perché, quali sono state considerate sopra nella loro verità, sono solo momenti che svaniscono l'uno nell'altro. Considero queste ulteriori determinazioni di differenza come le formula Kant\*.

Egli determina la forza attrattiva come *penetrante*, la forza repulsiva come *superficiale*\*. La ragione addotta per cui l'ultima debba essere solo superficiale è la seguente: «Le parti *in contatto* tra loro, limitano l'una lo spazio d'azione dell'altra, e la forza repulsiva non può muovere nessuna parte più distante se non per mezzo di quelle intermedie; un effetto immediato di una materia su un'altra, passante attraverso le parti intermedie, sarebbe impossibile tramite forze espansive (qui significa forze repulsive)»\*.

Non voglio indugiare sul fatto che, assunte parti di materia *più vicine o più lontane*, anche *rispetto all'attrazione* sorgerebbe la differenza che un atomo agirebbe, certo, su un *altro*, ma un *terzo*, più lontano, così che *l'altro* si troverebbe tra lui e il primo attraente, gli verrebbe più vicino innanzitutto nella sfera d'attrazione di quello intermedio, dunque il primo non eserciterebbe una semplice azione *immediata*; se ne potrebbe sviluppare un'azione mediata tanto per la forza attrattiva quanto per la forza repulsiva\*; – né sul fatto che in generale il *vero penetrare* della forza attrattiva dovrebbe consistere solo in ciò, che tutte le parti della materia sarebbero attrattive *in sé e per sé*, non che una certa moltitudine si comporterebbe passivamente e solo Un atomo attivamente\*. Rispetto alla forza repulsiva osservo però immediatamente che nel passo citato si presentano parti *in contatto*, dunque una *compattezza* e una *continuità* di una materia compiuta che non permetterebbe al respingere di passare attraverso; questa compattezza della materia, in cui le parti sono *in contatto*, non sono separate dal vuoto, già presuppone però *l'essere-soppressa della forza repulsiva*. Per la rappresentazione sensibile, qui dominante, della repulsione, parti in contatto vanno prese come tali che non si repellono. Dunque segue in modo del tutto tautologico che dove si assume il non-essere della repulsione, non può trovare luogo alcuna repulsione. Non ne segue però altro per la determinazione della forza repulsiva\*.

<sup>1</sup> Hegel condivide l'intenzione di fondo di Kant: bandire dalla fisica la concezione che separando la materia dalla forza le rende entrambe inesplicabili, e fare della materia il concreto delle forze. Dopo aver posto attrazione e repulsione all'interno della materia, Kant le ha però mantenute indipendenti; ma soltanto se si concepisce l'inseparabilità degli opposti si può effettivamente superare l'esteriorità tra movimento e materia e la concezione della materia come di un inerte.

<sup>2</sup> Come è infondata la differenza tra il modo di conoscere l'attrazione e quello di conoscere la repulsione, così devono essere infondate le differenze secondo il contenuto.

<sup>3</sup> Kant pensava all'attrazione gravitazionale, che è penetrante perché agisce a distanza.

<sup>4</sup> Secondo Kant, mentre la forza attrattiva si esercita nel vuoto, quella repulsiva nel pieno, quindi *soltanto* come pressione diretta di una parte sull'altra, e non come pressione a distanza. Nel pieno le parti repulsive sono a contatto così stretto da formare come una serie di involucri impenetrabili; ogni azione repulsiva delle parti di un involucro sottostante incontra un involucro di parti sovrastanti che non lascia orifizio dove possa infilarsi la repulsione a distanza delle parti inferiori. Hegel evidenzia con il corsivo che il blocco della repulsione a distanza delle parti sottostanti è un effetto del *contatto* tra le parti sovrastanti, ossia della loro continuità, che dunque la superficialità non appartiene alla sola repulsione, ma all'unità attrazione-repulsione.

<sup>5</sup> Come A che spinge via B che spinge via C, esercita una repulsione diretta (su B) e una indiretta (su C), così A che attira B che attira C, esercita un'attrazione diretta (su B) e una indiretta (su C); dunque la forza attrattiva non esercita soltanto l'azione diretta come vorrebbe la determinazione kantiana di «forza penetrante», ma anche quella indiretta, proprio come fa la forza repulsiva.

<sup>6</sup> Mentre Kant per mostrare la superficialità della forza repulsiva riconosce la repulsione a tutte le parti, per considerare penetrante la forza attrattiva deve presupporre una differenza tra un uno attraente e i molti attratti; se infatti sono tutte attrattive, le parti formano quel contatto continuo che impedisce alle parti sottostanti l'azione a distanza e rende superficiale la stessa attrazione. Ma, come ha mostrato la dialettica del paragrafo precedente, è proprio questo ciò che si verifica: non c'è alcuna differenza tra gli uno, dunque neanche quella di attivo e passivo, e l'attrazione che spetta a uno spetta a tutti. Così la forza attrattiva non è meno superficiale di quella repulsiva.

<sup>7</sup> Per Kant, mentre la repulsione sarebbe solo *superficiale*, l'attrazione sarebbe *penetrante*. La repulsione è superficiale perché in una massa di materia gli atomi si toccano, così la forza repulsiva degli atomi interni può esternarsi solo tramite gli atomi più esterni e non può sgusciare attraverso questi ultimi a causa del contatto tra di loro. Se la repulsione degli atomi interni non può penetrare attraverso gli atomi esterni, ma può solo agire su quelli più esterni, la repulsione può manifestarsi solo in superficie, in parte come repulsione diretta degli atomi superficiali, in parte come repulsione ricevuta da quelli interni e rimandata all'esterno. Secondo Hegel, l'argomento è una *tautologia*: dice che il contatto tra gli atomi esterni impedisce alla repulsione degli atomi interni di penetrare all'esterno; ma «con-

Allo stesso modo al rappresentare sensibile, poiché presuppone un punto attrattivo e altri che non attraggono ma sono soltanto attratti, è naturale assumere che quel punto col suo attrarre mandi qualcosa avanti a sé, e si metta attorno uno spessore, come una sfera, cosicché dentro di questa, poiché sta sotto il dominio dell'attrazione dell'uno, la repulsione sia soppressa, quindi possa avere luogo solo all'esterno, contro la superficie di questa sfera. – Da una parte la superficie appare come ciò che sta ancora in rapporto a un altro non riferito. D'altra parte, però, *la repulsione stessa è all'interno di quella sfera di attrazione*. Cioè quegli atomi, o parti materiali, che per il rappresentare sono come attratti, per lui sono di fatto altrettanto repulsi (– se cioè facciamo valere repulsione come allontanamento, attrazione come avvicinamento a un punto determinato –). Infatti gli attratti, se fossero solo attratti, sarebbero svaniti nel punto di attrazione; ci sarebbe solo questo atomo, non un atomo *attratto, differente da lui*, così non ci sarebbero parti in contatto, cioè tenute nel contempo anche l'una fuori dall'altra. In quanto però sono assunte tali parti, in effetti la repulsione non è esclusa da quella sfera di attrazione, ma è presente al suo interno\*.

Inoltre Kant assume l'ulteriore determinazione che con la forza attrattiva la materia *si limita a occupare uno spazio, senza riempirlo*. «Poiché con la forza d'attrazione la materia non riempie lo spazio, questa forza può agire attraverso lo spazio vuoto, perché nessuna materia che fosse nel mezzo le pone limiti». – Questa differenza è all'incirca come quella sopra per cui una determinazione dovrebbe appartenere al concetto di un oggetto, ma non dovrebbe esservi contenuta. Con la forza d'attrazione la materia non deve riempire lo spazio, ma, rispetto a questa forza, deve rapportarsi a sé attraverso lo spazio vuoto; – così non si capisce come essa debba occuparlo se è vuoto\*. Inoltre, con la *repulsione*, se restiamo alla sua prima determinazione, gli uno si respingono e *si riferiscono* tra loro solo negativamente, il che qui significa: *attraverso lo spazio vuoto*. Qui, invece, la *forza attrattiva* si conserva vuoto lo spazio, *non riempie* lo spazio con il riferire gli atomi, vale a dire, *conserva gli atomi* in un *riferimento negativo* tra loro. – Così vediamo che qui a Kant capita inconsapevolmente ciò che è contenuto nella natura della cosa, nella nullità della differenza tra repulsione e attrazione, vediamo che attribuisce alla forza attrattiva proprio ciò che, secondo la prima determinazione, attribuiva alla forza opposta. Mentre egli era indaffarato a fissare la differenza tra le due forze, è accaduto che l'una è mutata nell'altra. – Così, di contro, tramite la repulsione la materia deve *riempire* uno spazio, quindi per suo tramite deve svanire lo spazio vuoto che la forza attrattiva lascia. Sopprimendo lo spazio vuoto, la repulsione sopprime in effetti il riferimento negativo tra gli atomi, ossia tra gli uno, cioè la loro repulsione; ossia la repulsione è posta come il contrario di lei stessa\*.

A questo cancellarsi di differenze appena mostrato si aggiunge ancora la confusione per cui, come osservato subito all'inizio, questa esposizione delle forze opposte è analitica, e nell'intera trattazione la materia, che dovrebbe essere prima derivata dai suoi elementi, si presenta come già pronta e costituita.

---

tatto» significa né più né meno che il non verificarsi della repulsione; così gli effetti repulsivi penetranti degli atomi interni si annullano per l'annullamento della repulsione degli atomi esterni. In altri termini, inconsapevole dell'unità di attrazione e repulsione, Kant elimina senza accorgersene la repulsione dagli atomi esterni facendovi valere l'attrazione, e poi, creato questo involucro senza repulsione, vi paralizza la penetrazione della forza repulsiva degli atomi interni; l'argomento afferma dunque non che la repulsione sia superficiale, ma che la repulsione non c'è dove non c'è.

<sup>1</sup> L'argomentazione difettosa di Kant nasce da un'immagine dell'attrazione, secondo cui in una massa c'è *un solo* punto attrattivo che si circonda con uno spessore di punti di cui sopprime la repulsione, che così può riemergere solo sulla superficie esterna. Questa immagine distribuisce attrazione e repulsione: una dentro e una fuori; ma attrazione e repulsione sono sempre in unità; dunque, da una parte la superficie repulsiva, ossia che sopprime il riferimento ad altro, è ancora in riferimento ad altro, ossia, poiché l'attrazione è riferimento, è superficie ugualmente attrattiva; dall'altra, poiché gli atomi attratti sono *attorno* all'atomo attrattivo, cioè ne sono *distanti* e non vi sono svaniti, l'atomo non solo li attrae, nel contempo li respinge; così la sfera che sembra dominata soltanto dall'attrazione è altrettanto repulsiva.

<sup>2</sup> Anche questo pensiero di Kant nasce dall'assumere l'attrazione come riferimento tra Un uno attivo e i molti passivi: poiché i molti non si attraggono la materia che costituiscono presenta pori attraverso cui può passare la forza attrattiva dell'uno Unico. Ma se occupa lo spazio lasciando vuoti la materia in effetti non occupa lo spazio. L'unico modo con cui una materia può occupare uno spazio è riempirlo.

<sup>3</sup> Infine Hegel mostra come la verità si imponga in Kant senza che se ne avveda: l'attrazione risulta agire in modo da non riempire lo spazio, da lasciarlo vuoto; ma in questo modo essa fa sua la determinazione che dapprima era propria della repulsione: anziché avvicinare le parti e farne un tutto coeso, l'attrazione lascia vuoto lo spazio, agisce cioè in modo repulsivo. E, viceversa, riempire lo spazio cacciandone il vuoto tocca alla repulsione, che, nella sua determinazione primitiva, doveva invece *generare* il vuoto.

Nella definizione della forza superficiale e della forza penetrante sono assunte entrambe come forze motrici, perciò le *materie* dovrebbero poter agire nell'uno o nell'altro modo. – Dunque qui le forze sono esposte non come forze con cui la materia verrebbe dapprima ad esistere, ma come forze da cui essa, già pronta, sarebbe solo mossa. Parlare però di forze con cui materie diverse agiscono l'una sull'altra e si muovono, è qualcosa di affatto diverso dalla determinazione e dal riferimento che esse dovrebbero avere come momenti della materia\*.

In una determinazione più ampia, *forza centripeta* e *forza centrifuga* formano lo stesso contrasto di forza attrattiva e forza repulsiva. Esse sembrano garantire una differenza essenziale, poiché nella loro sfera sta fermo un Uno Unico, un centro, contro il quale gli altri uno si rapportano come non essenti-per-sé. In quanto si usano per la spiegazione, – e a questo scopo, proprio come la forza repulsiva e la forza attrattiva, le si assume in rapporto quantitativo inverso, così che l'una cresce quando l'altra decresce –, il fenomeno e la sua disuguaglianza dovrebbero risultare soltanto da loro. Basta però avere davanti una qualsiasi esposizione di un fenomeno a partire dal contrasto di quelle forze, per esempio la velocità disuguale di un pianeta nella sua orbita attorno al suo corpo centrale, per riconoscere subito la confusione che vi domina e l'impossibilità di separare le loro grandezze, così che va sempre assunta come crescente proprio quella che nella spiegazione si assume come decrescente, e viceversa\*.

### 3.

### Passaggio alla quantità

Per sua determinazione di fondo il qualitativo ha l'essere e l'immediatezza in cui essere e nulla sono uno; il limite e la determinatezza sono così identici all'essere del qualcosa, che con la loro alterazione svanisce anche questo\*. Per l'immediatezza di questa unità in cui la differenza è svanita, ma vi è presente *in sé* perché è l'unità di *essere* e *nulla*, la differenza ricade come *essere-altro* fuori di quella unità\*. Questo riferimento ad altro contraddice però l'immediatezza in cui la determinatezza qualitativa è. Essa sopprime questo essere-altro, si sopprime nell'infinità dell'essere-per-sé, che è il riferimento a sé stesso dell'essere-determinato, l'essere-determinato in sé\*.

In questa uguaglianza a sé il qualitativo, che dapprima aveva l'altro come un esterno, si è innalzato alla sua vera unità. Ma la sua determinatezza, l'immediatezza, è al tempo stesso svanita\*.

Dapprima l'essere-per-sé è solo il concetto di riferimento infinito a sé stesso del negativo, senza nel contempo contenere in questa unità il negativo come differenza reale\*, cosicché, per questa stessa unità

<sup>1</sup> Kant voleva dedurre la materia da attrazione e repulsione; in realtà applica attrazione e repulsione come forze *diverse* a una materia che *per lui* è già data; quindi, anziché dedurre, Kant accosta determinazioni che gli restano essenzialmente separate.

<sup>2</sup> Questo argomento è ripreso alla fine della «misura», dove si mostra che la forza centripeta e quella centrifuga contengono ciascuna l'altra, non meno di quanto la forza repulsiva sia anche attrattiva e viceversa.

<sup>3</sup> Hegel riassume l'intero percorso della qualità. La dialettica dell'essere ne ha mostrato l'unità col nulla; l'unità di essere e nulla è l'esserci, nel quale il limite, ossia il nulla *nell'esserci*, è l'essere del qualcosa, ossia l'essere *nell'esserci*; per questa coincidenza, con l'alterazione del suo limite svanisce anche il qualcosa.

<sup>4</sup> L'unità di *essere* e *nulla* è unità di differenti, dunque è *anche* la loro differenza; ma il qualcosa è semplice; così la differenza è un *essere-altro* all'esterno del qualcosa.

<sup>5</sup> Il limite che separa il qualcosa dall'altro è non soltanto l'altro, ma anche il non-essere dell'altro; essendo questa negazione positiva, il limite è la determinatezza; lo sviluppo della determinatezza è il suo mostrarsi come negazione, come barriera e superamento della barriera, finito e infinito. Entrambi, finito e infinito, sono però il loro mutare nell'altro, dunque il loro ritorno dentro di sé come soppressione dell'essere-altro in generale. Questo sopprimere l'essere-altro è il vero infinito, l'essere-per-sé, ossia l'essere-determinato non più riferito ad altro ma a sé mediante la negazione della determinatezza, la determinatezza che nega il riferimento ad altro ed essendo essere-altro soltanto di sé stessa è come ritorno dentro di sé.

<sup>6</sup> L'essere-per-sé è riferimento *negativo* a sé, cioè non è più immediato, ma è ritorno dentro di sé, negazione dell'essere-altro, negativo in riferimento a sé.

<sup>7</sup> Dapprima l'essere-per-sé è soltanto riferimento a sé del negativo, essere-altro dell'essere-altro; l'essere-altro, cioè l'esserci, soppresso è soltanto essere-per-uno che come negazione della negazione è *identico* al riferimento infinito a sé dell'essere-per-sé, quindi non vi rappresenta una differenza reale.

semplice, si contrae di nuovo nell'immediatezza, e fuori di lui ha l'altro come molto\*. Ma questo molto è esso stesso uno, ossia l'uno è moltitudine in lui stesso\*. Il moto dell'essere-per-sé è consistito nel realizzarsi, ossia nel porre dentro sé stesso l'essere-altro soppresso in lui, e con ciò nell'esporsi come l'identità a sé nell'essere-altro\*.

Ciò che ormai si presenta è dunque l'uno che è in unità con sé, ma non immediatamente, anzi, lo è nel riferirsi al suo non-essere, ma con ciò a sé stesso; il suo riferimento infinito a sé stesso tramite il suo non-essere\*. L'uno, così, è dilatato nell'unità; l'essere-altro è diventato un limite che è ritornato dentro di sé nella propria negazione, che non è più determinatezza come riferimento ad altro, quindi è un limite indifferente\*. L'unità *immediata* con sé del qualitativo è quindi mutata nell'unità con sé tramite il suo essere-altro\*. Questa unità, in cui l'essere-altro è ripreso dentro di sé, e la determinatezza è perciò indifferente, la qualità soppressa è la *quantità*\*.

---

<sup>1</sup> Proprio a causa della mancanza di differenza reale tra di loro, i momenti dell'essere-per-sé, da una parte il suo essere-in-sé e dall'altra il suo essere-per-uno, coincidono; così l'essere-per-sé si contrae nell'immediatezza semplice ma nel contempo negativa – l'*uno*. Poiché nell'uno immediato resta la negatività di sé propria dell'essere-per-sé, l'uno si repelle ed è *molti* uno.

<sup>2</sup> Questo era la prima repulsione.

<sup>3</sup> La realizzazione dell'essere-per-sé consiste nel ritornare dentro di sé dalla negazione del suo essere-altro. L'essere-altro era dapprima l'essere-per-uno, un essere-altro in tutto *identico* all'essere-in-sé dell'essere-per-sé; poi è stato la moltitudine di uno, essa stessa di nuovo *identica* alla repulsione dell'uno, dunque alla negatività con cui questo si riferiva soltanto a sé. Hegel indica con *essere-altro soppresso nell'essere-per-sé* questa identità all'essere-per-sé delle prime due forme del suo essere-altro. L'essere-per-sé può essere però infinito *reale* soltanto come soppressione di un essere-altro *reale*. Questo essere-altro reale si è prodotto con la repulsione relativa e con l'estraneità tra repulsione relativa ed attrazione. Con il mutare nell'identità di repulsione e attrazione relative, l'uno non è più immediatamente il suo altro, ma è il ritorno dentro di sé nel suo essere-altro reale, riferimento *infinito* a sé dell'essere-per-sé.

<sup>4</sup> L'uno non è più unità immediata ed esclusiva, ma riferimento infinito a sé, unità che nei molti ritorna dentro di sé, riferimento a sé tramite il suo non-essere, ossia i molti.

<sup>5</sup> In virtù del riferimento infinito a sé stesso, l'uno non è più soltanto repulsione, ma repulsione in molti che si attraggono, dunque è uno dilatato in *unità*. L'essere-altro, ossia la determinatezza, è ora i molti repulsivi che si attraggono, una negazione che è negazione di sé stessa e ritorno dentro di sé, un essere-altro che è altro di sé stesso, dunque un essere-oltre l'uno che è uno, un limite sì, ma che non congiunge con altro, in cui, anzi, il limitato resta congiunto a sé, dunque un limite soppresso e *indifferente*. La determinatezza indifferente è l'essere-oltre che è riferimento a sé stesso; così la quantità che ne è definita ha per suo essere il superarsi senza alterarsi.

<sup>6</sup> Il qualitativo è l'unità immediata tra l'essere e il limite: limite essente, dunque l'uguaglianza del limite a sé stesso; ora invece si presenta una determinatezza (i molti, la repulsione) che nel suo non-essere ritorna dentro di sé (è uno, è attrazione), un limite che nel suo non-essere è essere, che dunque non riferisce più ad altro, anzi, in quanto è ritornato dentro di sé, interrompe il limitato e insieme lo continua. Così l'unità non ha più nel limite soltanto la sua negazione, ma anche il suo riferimento a sé; il limite in cui il limitato è interrotto ma si continua è il limite indifferente, quantitativo.

<sup>7</sup> Come l'essere-per-sé nell'altro resta sé stesso perché l'altro è altro soppresso, così la quantità, che è l'essere-altro è ripreso dentro di sé, è essere-altro e negazione dell'essere-altro, è la determinatezza indifferente, soppressa, in cui il determinato che vi è soppresso altrettanto vi si conserva nel suo essere.

## Seconda sezione

## Grandezza

## (Quantità)

La differenza tra quantità e qualità è stata appena indicata. La qualità è la determinatezza prima, immediata, la quantità è la determinatezza divenuta indifferente all'essere, un limite che non è un limite\*.

L'essere ha acquisito la determinazione di avere l'uguaglianza semplice a sé nel suo essere-altro e solo tramite il sopprimere il suo essere-altro\*.

L'essere-altro e la determinatezza, in quanto essa riemerge all'interno di questa sfera, non sono più dunque come immediati, permanenti, ma come soppressi, sono qualcosa che non è in riferimento semplice a sé stesso, anzi è un affatto esterno a sé\*. La quantità è la determinatezza ritornata infinitamente in sé\*; essa non è più essere come riferimento ad altro e come non-essere di un altro\*; la determinatezza si è soppressa nel suo essere-altro con cui è in unità; e la quantità è l'indifferenza della determinatezza\*. – In quanto però si presenta di nuovo come differente da questa sua unità, la determinatezza si presenta come ciò che in verità è, cioè assolutamente solo come in unità con il suo essere-altro\*. Come qualità doveva essere una determinatezza essente, che sta in riferimento semplice a sé; come quantità, invece, essa è come la determinatezza soltanto soppressa, esterna, che è non dentro di sé, ma nell'altro\*.

Ma dapprima la *quantità pura* va differenziata da sé come da quantità determinata, dal *quanto*\*.

<sup>1</sup> La determinatezza *qualitativa* è la negazione prima, il non-essere immediatamente essente, dunque una determinatezza immediata uguale a sé stessa, di contro a un non-essere esterno, che nella sua forma estrema era *esclusione*. Invece la *quantità* è la qualità soppressa, una determinatezza che consiste nel proprio superarsi, che dunque è unità di sé e della sua negazione, è esterna a sé stessa. L'essere-soppresso proprio della determinatezza quantitativa, la sua incapacità di differenziare l'essere cui inerisce in quanto contiene al suo interno il proprio essere-altro, è ciò che Hegel indica con il termine di «indifferenza» (*Gleichgültigkeit*).

<sup>2</sup> L'uno esclusivo si è determinato come *unità continua*: l'identità di repulsione e attrazione è l'uno in riferimento a sé *infinito*, che nel suo essere-altro, cioè nei molti, resta uguale a sé, perché i molti, ossia l'essere-altro, sono soppressi in uno (questo è il significato della criptica espressione hegeliana); proprio in virtù di questa continuità che fa del disperdersi un dilatarsi, l'uno è unità. L'essere-altro della quantità, i molti, è subito negata in attrazione perché i molti sono un essere-altro riflesso dentro di sé, sono lo stesso uno. In questo modo, mentre la determinatezza come *qualità* era uguale a sé e disuguale dal suo altro, la *quantità*, che è l'essere-per-sé negato dalla continuità, è l'essere uguale a sé in un essere-altro che è al tempo stesso soppresso.

<sup>3</sup> La determinatezza qualitativa è uguale a sé stessa, ed è un non-essere, un altro dal determinato – per quanto questa alterità si mostri come dialettica. La determinatezza qualitativa è il risultato speculativo di questa dialettico, dunque la determinatezza che non *ha* un esterno, un non-essere, ma è il *proprio* esterno, che è sé stessa e il proprio essere-soppressa. A causa di questa exteriorità il suo essere è al tempo stesso il suo superarsi.

<sup>4</sup> La quantità è «la determinatezza ritornata infinitamente in sé», ossia è l'uno che nel molto è uguale a sé, dunque l'uno dilatato come unità: l'uno si respinge nei molti, ma essi si attraggono e così si compattano in un'unità che è uno (determinatezza) e oppressione dell'uno.

<sup>5</sup> Tale era la determinatezza qualitativa che, come essente, era uguale a sé e differente da altro, dunque in riferimento a lui come esterno.

<sup>6</sup> L'uno («la determinatezza») è i molti («si è soppressa nel suo essere-altro»); così la quantità non è più riferimento ad altro, ma è altra da sé *in lei stessa*: l'*indifferenza* è questo essere nel contempo sé stessi e l'altro, così da esaurire la totalità e da non dover entrare in riferimento, da non dover congiungersi ad un altro esterno.

<sup>7</sup> Anche quando la determinatezza recupera l'uguaglianza a sé stessa qualitativa, l'essere-altro le è così essenziale che essa è soltanto come riferimento ad altro – questo accade nel rapporto quantitativo.

<sup>8</sup> Hegel ripropone infine il confronto tra qualità e quantità: la determinatezza qualitativa è immediata, dunque una determinatezza essente, che poi, *contro* sé stessa, è in riferimento esterno; la determinatezza di quantità, come uno che è il suo altro, cioè i molti, è invece soltanto come riferimento *esterno* a sé, senza immediatezza propria separata dal riferimento all'altro.

<sup>9</sup> Come nella *qualità* l'essere puro differenzia da sé l'essere-determinato prima di svilupparsi come essere-per-sé, così nella *quantità* la quantità *pura* differenzia da sé la quantità determinata e poi confluisce con questa nel rapporto quantitativo.

La *quantità* è, *in primo luogo*, l'essere-per-sé ritornato dentro di sé, reale, che ancora non ha una determinatezza in lui; l'unità infinita compatta\*.

Questa, *in secondo luogo*, muta nella determinatezza, ma in una determinatezza che nel contempo non è tale, che è soltanto esterna. Diventa *quanto*\*. Il quanto è la determinatezza indifferente, cioè che si supera, che nega sé stessa; come questo essere-altro dell'essere-altro diventa *infinito*. Il quanto infinito è però la determinatezza indifferente soppressa, ossia è la riproduzione della qualità\*.

*In terzo luogo*: il quanto in forma qualitativa è il *rapporto* quantitativo\*. Il quanto si supera soltanto in generale; nel rapporto, però, si supera nel suo essere-altro così da avervi la determinazione, dunque da ritornare al tempo stesso dentro di sé, così che è presente il riferimento a sé nel suo essere-altro\*. Nel rapporto il quanto è quindi ritornato nella quantità, che con ciò è stata determinata nel contempo come qualità\*.

Questo rapporto si fonda ancora sull'indifferenza del quanto, ossia è unità soltanto formale di qualità e quantità. Il moto del rapporto è il suo mutamento nella loro unità assoluta, nella *misura*\*.

## Nota

Nell'essere qualitativo il limite appariva dapprima tale da essere differente dall'essere-dentro-di-sé del qualcosa, come un esterno al quale il qualcosa stesso è indifferente. Ma questa exteriorità del limite si è subito soppressa, e il limite si è mostrato come uno con l'essere-dentro-di-sé del qualcosa e come determinatezza\*. Ma quel limite non era ancora il limite quantitativo; infatti l'essere-dentro-di-sé del qualcosa è soltanto immediato, l'altro gli si mantiene opposto; esso non è ancora l'essere-ritornato infinito della quantità, in cui l'essere-altro si è soppresso in sé e per sé. Nel qualcosa il suo limite è quindi essenzialmente la sua determinatezza\*.

<sup>1</sup> L'essere-per-sé si rende immediato come uno esclusivo dei molti; poiché però i molti sono solo il proprio sopprimersi in uno, nei molti l'uno ritorna dentro di sé: la sua esclusività è soppressa, dunque è i molti sono *unità* infinita, non più dispersa nel vuoto, priva di lacune – la *quantità pura*.

<sup>2</sup> L'essere-determinato della quantità, il *quanto*, non è non è il non-essere che coincide con l'essere del qualcosa come la determinatezza qualitativa, ma è limite esterno di un limitato che resta internamente esterno.

<sup>3</sup> La determinatezza posta nella quantità è, come la quantità, unità di sé e dell'altro, dunque indifferenza. Poiché però nell'essere sé è altro da sé, il quanto si supera; il superamento del quanto indifferente è il progresso quantitativo all'infinito; l'infinito quantitativo, come altro del quanto, è altro della determinatezza soppressa, dunque quanto *qualitativo*.

<sup>4</sup> In modo analogo a ciò che si produceva nella qualità, l'infinito *al di là* del quanto finito è di nuovo un quanto finito; dunque il quanto è in riferimento *qualitativo*, ossia è come *essere-altro*, di un quanto; così si produce il *rapporto quantitativo*.

<sup>5</sup> Il quanto è una determinatezza esterna a sé, dunque il suo essere è in generale il suo superarsi. Nel rapporto quantitativo, però, il valore di ciascuno dei quanti dipende dall'altro quanto, così che il quanto nell'essere-altro ritorna in sé ed è in riferimento a sé stesso, ha cioè un essere che dipende in tutto dal rapporto.

<sup>6</sup> Nel rapporto quantitativo il quanto supera il proprio superarsi, la propria indifferenza, ed è così in uguaglianza a sé stesso come lo era la quantità pura; ma lo è come riferimento al proprio *essere-altro*, dunque riferimento qualitativo, di quanti che sono non quanti indifferenti, ma *momenti* quantitativi; dunque il ritorno del quanto alla quantità la mostra nel contempo come *qualità* ripristinata.

<sup>7</sup> Il rapporto quantitativo è rapporto, ossia riferimento *qualitativo*, tra due *quanti*, per i quali l'essere momenti qualitativi è una determinatezza ulteriore. Lo sviluppo del rapporto quantitativo è il sopprimerne l'esteriorità tra il lato qualitativo e quello quantitativo, dunque è nel contempo il divenire del loro riferimento assoluto, della *misura*.

<sup>8</sup> Il limite *qualitativo* è essente, riferito a sé, dunque è o l'*altro* del qualcosa limitato oppure il qualcosa stesso. Dapprima è il non-essere, l'altro, il fuori dal qualcosa; ma l'esteriorità tra il qualcosa e il limite è svanita subito: il limite qualitativo è non soltanto essere-altro esterno del qualcosa, ma, come negazione dell'altro, è anche essere-dentro-di-sé del qualcosa; come si è visto, questo coincidere dell'essere con il non-essere immediato, cioè con il limite, è espresso nella categoria della *determinatezza*.

<sup>9</sup> Il limite *qualitativo* è negazione essente; per questa ineguaglianza è legato indissolubilmente all'altro esterno: anche divenuto la determinatezza propria, la determinazione, del qualcosa, il qualcosa rigenera l'essere-altro come affezione, come riferimento all'esterno. Lo sviluppo dell'essere-per-sé ha però spinto l'essere-altro a sopprimersi; come essere-per-sé realizzato, la determinatezza quantitativa è l'essere-altro soppresso e ritornato in sé: molti non più esclusivi ma uguagliati all'uno; così essa è unità di sé e dell'altro, indifferente all'altro. Mentre dunque il

Se pertanto con «limite» intendiamo il limite quantitativo, e per esempio un campo altera il suo limite, cioè quello quantitativo, esso resta campo dopo come prima\*. Se però si altera il suo limite qualitativo, questo è la sua determinatezza per cui è campo, ed esso diventa prato, foresta ecc. – Un rosso, che è più intenso o più tenue, è sempre rosso; se però cambiasse la sua qualità, cesserebbe di essere rosso; diventerebbe blu ecc.\* – Il concetto vero e determinato di grandezza, quale è risultato qui, per cui a fondamento c'è un permanente che è *indifferente alla determinatezza che ha*, risulta da ogni altro esempio\*.

Di solito si definisce una grandezza come qualcosa che si può *aumentare* o *diminuire*. «Aumentare» significa però «rendere qualcosa più *grande*», «diminuire» «rendere meno *grande*», e il «*più*» si risolve a sua volta in «*più grande*», e il «meno» in «*meno grande*». In queste espressioni c'è una *differenza* della grandezza in generale da lei stessa, e la grandezza sarebbe quindi ciò di cui si può alterare la grandezza. La definizione si mostra inadeguata perché vi si usa quella stessa determinazione che si dovrebbe definire. In questa espressione imperfetta bisogna tuttavia non trascurare il momento che conta; cioè l'indifferenza dell'alterazione, per cui nel suo stesso concetto si trova il più-meno suo proprio; la sua indifferenza a sé stessa\*.

---



---

limite qualitativo è determinatezza in riferimento, il limite quantitativo è determinatezza soppressa, senza riferimento, dunque indifferente.

<sup>1</sup> Questo è il limite quantitativo in senso estensivo, il *piccolo* e il *grande*, entrambi identità dell'uno e dei molti, dunque differenti di una differenza che è uguagliata.

<sup>2</sup> Questo è il limite quantitativo in senso intensivo, quello cui ci si riferisce con «più» e «meno».

<sup>3</sup> Il limite quantitativo non è essere-altro semplice, è sé stesso ed è soppresso, cioè è indifferente. Poiché esso è determinatezza soppressa, cioè negazione della negazione, ciò che ne è limitato resta sé stesso; quindi il suo alterarsi non è un'altra determinatezza; così l'alterazione quantitativa non minaccia la qualità del qualcosa in cui decorre. Il limite qualitativo è, invece, la determinatezza essente; il suo alterarsi fa del qualcosa un altro qualcosa.

<sup>4</sup> La definizione abituale di *grandezza* è questa: «Grandezza è ciò che si può aumentare o diminuire»; essa è difettosa perché contiene il termine da definire, perché «aumentare» significa «rendere più *grande*», «diminuire» «rendere meno *grande*», «più» significa «più *grande*», «meno» «meno *grande*». Che il termine da definire si presenti nella definizione rende la definizione inutile. Eppure vi è qualcosa di vero: ciò che in quella divisione coglie l'essenziale è l'*o*, nel senso del *vel* latino, con cui l'alternativa più-meno perde la drasticità qualitativa e diventa indifferente. E l'alternativa, il limite, indifferente è appunto la quantità.

## Capitolo primo

### La quantità

#### A.

#### La quantità pura

1. La grandezza è l'essere-per-sé soppresso; l'uno repulsivo, che si rapportava solo negativamente ad altro, è mutato nel riferimento ad esso, si rapporta in modo identico all'altro, e così ha perso la sua determinazione\*. L'essere-per-sé è diventato attrazione; ma l'attrazione non è restata il divenire uno dei molti; infatti la differenza dell'Uno Unico rispetto agli altri è ugualmente svanita e questo divenire è divenuto quiete\*. *Attrazione e repulsione* sono sopresse in una unità, sono *scadute a momenti*. Tramite l'attrazione l'uno è in riferimento a sé stesso, e tramite la repulsione è nel contempo in riferimento a sé come a un altro. Essendo questo uno confluito con gli uno che nondimeno si repellono, l'uno ha quindi acquisito, per dir così, un'ampiezza, e si è dilatato nell'unità. La scontrosità assoluta dell'uno repulsivo è fluita in questa unità, che però, come contenente questo uno, è insieme determinata dalla repulsione immanente, e quindi è *unità con sé stessa come unità dell'essere-fuori-di-sé*. In questo modo l'attrazione è diventata il momento della *continuità* nella grandezza\*.

La *continuità* è dunque riferimento a sé semplice, uguale a sé stesso, non interrotto da limite o da esclusione, ma non è unità immediata, bensì unità degli uno essenti-per-sé. Vi è quindi contenuta *l'estraneità reciproca della moltitudine*, ma nel contempo come non differenziata, *ininterrotta*. Nella continuità il molteplice è posto come è in sé; i molti sono infatti uno ciò che è l'altro, ciascuno è uguale all'altro, e la moltitudine è quindi uguaglianza semplice, indifferenziata. La continuità è questo momento di *uguaglianza-a-sé-stesso* dell'essere-l'uno-fuori-dall'altro\*.

2. La grandezza ha dunque il momento della *discrezione* immediatamente nella continuità. La continuità è uguaglianza-a-sé-stessa, ma lo è del molto, che tuttavia non diventa esclusivo; e la repulsione non fa che estendere in continuità l'uguaglianza-a-sé-stesso. Da parte sua la discrezione è dunque discrezione confluyente, i cui uno hanno per loro riferimento non il vuoto, il negativo, e non interrompono la continuità, l'uguaglianza a sé stesso nel molto. La differenza del repellere è quindi presente solo come possibilità della differenza\*.

<sup>1</sup> Ha perso, cioè, la determinazione di essere esclusivo, che era la forma estrema dell'essere-altro. Poiché l'essere-per-sé è riferimento all'essere-altro *soppresso*, il riferimento *positivo* ad altro come a sé stessi, l'attrazione dell'altro respinto, costituisce a sua volta la soppressione dell'essere-per-sé.

<sup>2</sup> La repulsione che *genera* ed *esclude* i molti muta in attrazione che li dapprima *annulla* nell'Uno Unico; ma ciascuno dei molti è Uno Unico, così tutti attraggono e lo svanire dei molti nell'Uno Unico è diventato il conservarsi dei molti repulsivi nel loro riferimento attrattivo. Con l'identità di attrazione e repulsione il duplice moto dell'uno è acquietato nell'unità dilatata, quantitativa.

<sup>3</sup> Repulsione e attrazione sono unite dalla loro dialettica nell'unità quantitativa, non sono più i molti immediati e l'uno immediato, ma sono momenti essenzialmente in riferimento all'altro. L'unità quantitativa è dunque uno in riferimento a sé per il momento dell'attrazione, e uno in riferimento a sé come ad altro per il momento della repulsione; poiché contiene gli uno repulsivi, essa non è l'uno esclusivo, ma è uno dilatato; viceversa, i molti repulsivi che vi sono confluiti a causa dell'attrazione sono in *continuità*.

<sup>4</sup> La continuità è un riferimento *semplice* a sé, ma non *immediato* (come l'essere) perché contiene i molti; questi sono l'uno all'esterno dell'altro, ma al tempo stesso non sono interrotti; poiché sono tutti lo stesso uno, sono continui. La continuità è dunque il carattere primitivo della grandezza: *i molti* esclusivi della repulsione vi si compattano e diventano uguaglianza ininterrotta. Questa proposizione va però intesa nella sua speculatività: essa non indica soltanto una uguaglianza di soggetto e predicato, ma un uguagliarsi dalla loro differenza, che è altrettanto posta. Di qui il riemergere nella continuità della repulsione, che però, abbassata a momento, è ora discrezione.

<sup>5</sup> La continuità contiene i molti uno. I molti vi sono generati da una repulsione identica all'attrazione; questa repulsione scaduta a momento dell'unità quantitativa, dunque essenzialmente riferita all'unità, è la *discrezione*. Essa non abolisce la continuità creando vuoto tra gli uno: estende l'uno fuori di sé, senza che in questo esternarsi si crei un'alterità qualitativa. Inoltre la discrezione, poiché è la stessa attrazione con l'accento sull'uno piuttosto che

3. Essendo l'unità di questi momenti, di continuità e discrezione, la grandezza si può chiamare *quantità*; infatti alla rappresentazione la parola «grandezza» suggerisce soprattutto l'immediato della quantità e la grandezza limitata, il quanto, mentre «quantità» ne ricorda più il riflesso e il concetto\*.

La quantità è dunque essere-per-sé, qual è in verità. Esso era il riferire a sé stesso che si sopprimeva, perenne uscire-fuori-di-sé\*. Ma il respinto è lui stesso; la repulsione è quindi il fluire progressivo che genera sé stesso. In virtù dell'identità del respinto, questo discernere è continuità ininterrotta; e, in virtù dell'uscire-fuori-di-sé, questa continuità, senza essere interrotta, è nel contempo moltitudine, che altrettanto immediatamente permane nella sua uguaglianza a sé stessa\*.

## Nota 1

La quantità pura non ha ancora limite, ossia non è ancora quanto; – anche diventando quanto, non è sbarrata dal limite, perché consiste proprio nel non essere sbarrata dal limite, nell'avere dentro di sé l'essere-per-sé come un soppresso\*. Che la quantità pura sia la discrezione soppressa si può esprimere anche così: la quantità è ovunque dentro di lei l'assoluta *possibilità reale* dell'uno, ma viceversa l'uno è, altrettanto assolutamente, soltanto come continuo\*.

Alla *rappresentazione* aconcettuale la continuità diventa facilmente *composizione*, cioè un riferimento *esterno* degli uno tra di loro, in cui l'uno resta conservato nella sua puntualità ed esclusione assolute\*. Nell'uno, però, si è mostrato che esso muta in sé e per sé stesso nell'attrazione, nella sua idealità, e che quindi la continuità non gli è esterna, ma appartiene a lui stesso, ed è fondata sulla sua essenza. Questa *esteriorità* della continuità per gli uno è in generale ciò a cui l'atomismo resta attaccato; abbandonarla ed entrare nell'interno, nel concetto, è, per il rappresentare, il difficile\*.

---

sull'unità, esclude che si possa parlare di *composizione* del continuo, quindi della possibilità di dividerlo fino a isolare atomi repulsivi. Questi sono svaniti nel passaggio dall'essere-per-sé alla grandezza e ora sono come soppressi nella continuità; vi sono quindi presenti non *actu*, ma soltanto come possibilità di dividerla sempre; dunque, come già sostenne Aristotele a proposito dell'infinito, la divisione che pone il continuo come uno *discreto* non approda nell'uno *repulsivo*, resta nel continuo – il limite quantitativo è indifferente, contiene in sé l'essere-altro, dunque non vi muta.

<sup>1</sup> Mentre chiama «grandezza» la quantità come identità semplice di repulsione e attrazione, Hegel indica con «quantità» l'unità *riflessa* di continuità e discrezione. Continuità e discrezione si richiamino subito l'una l'altra, ma questo richiamarsi non è tautologia: esse sono *anche* come differenti, al punto da poter apparire come esclusive, e generare l'antinomia kantiana della divisibilità del mondo. Il loro riferimento nella differenza fa della «quantità» una categoria riflessiva.

<sup>2</sup> L'essere-per-sé si riferiva a sé *negativamente*, quindi dapprima emanava il vuoto, poi repelleva da sé i molti.

<sup>3</sup> La quantità è la verità dell'essere-per-sé; ora si mostra cosa fosse effettivamente la sua repulsione: un uscire da sé restando uguale a sé, un proseguirsi senza alterarsi, un'unità così compatta che *può* essere infinitamente divisa senza mai venir meno; un differenziare in cui si producono dei differenti uguali tra loro, e un'uguaglianza a sé che si differenzia soltanto dilatandosi.

<sup>4</sup> La quantità è il risultato della dialettica dell'essere-per-sé e lo conserva al suo interno; come l'essere-per-sé si riferisce a sé nel suo limite, cioè nell'essere-per-uno, così nella quantità l'uno, soppressa l'esclusività che gli era propria nell'ambito dell'essere-per-sé, si riferisce a sé nei molti che sono il suo limite. Poiché è *attraverso* il suo limite, la quantità pura non ne è sbarrata, vi resta uguale a sé stessa.

<sup>5</sup> La grandezza unisce continuità e discrezione; nella quantità pura, che è la forma immediata della grandezza, l'accento è posto sulla continuità, così che la discrezione è come soppressa, cioè è soltanto come *possibilità* di dividere, non come divisione attuale. Con questo Hegel è arrivato alla nozione aristotelica di infinito potenziale.

<sup>6</sup> Questa regressione dalla quantità all'atomismo accade, come si vedrà nella nota successiva, anche nella tesi della seconda antinomia cosmologica kantiana.

<sup>7</sup> La quantità è *il* molto, non *i* molti, non è composta da uno repulsivi come dalla sua verità ultima, perché la repulsione non ha consistenza indipendente dall'attrazione, anzi è attrazione (perché nel respingere gli altri respinge anche la loro repulsione, così che la repulsione si annulla da sola in attrazione, perché nel respingere si mantiene in riferimento al respinto, perché gli uno della repulsione sono tutti lo stesso uno). L'atomismo non riesce a superare questo passaggio, gli atomi gli restano sempre dispersi nel vuoto, così possono raggiungere un'unità che è al massimo *composizione* (o anche *associazione* nel caso dello psicologismo lockiano).

Parlando della quantità nel modo seguente (Eth. P. I, Prop. XV. Schol.), *Spinoza* ha in mente, contro la nuda rappresentazione, il concetto della quantità pura, che per lui aveva importanza primaria:

Quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet sive superficialiter, prout nempe ipsam imaginamur; vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et facilius a nobis fit, reperietur finita, *divisibilis* et *ex partibus conflata*, si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, – *infinita, unica et indivisibilis* reperietur. Quod omnibus, qui inter imaginationem et intellectum distinguere sciverint, satis manifestum erit\*.

Esempi più determinati di quantità pura, se li si esige, si hanno in spazio e tempo, anche nella materia in generale, nella luce ecc., perfino nell'io; solo che, come già osservato, non vi si devono intendere il quanto oppure, se essa ricorda innanzitutto il quanto, la grandezza in generale. Spazio, tempo ecc. sono estensioni, moltitudini che sono un uscire-fuori-di-sé, un fluire, che però non muta nell'opposto, nella qualità o nell'uno, ma, come uscire-fuori-di-sé, sono un *prodursi* perenne. Lo spazio è questo *essere-fuori-di-sé* assoluto, che è altrettanto assolutamente ininterrotto, un essere-altro e -di-nuovo-altro che è identico a sé; il tempo è un *uscire-fuori-di-sé* assoluto, un divenire-nulla che è sempre di nuovo il divenire-nulla di questo perire, così che questo generarsi del non-essere è anche uguaglianza semplice e identità a sé\*.

Per ciò che concerne la *materia* come quantità, tra le *sette proposizioni* che si conservano della prima dissertazione di *Leibniz* (ultimo foglio della I parte delle sue opere), se ne trova una su questo tema, la seconda, che dice così: «Non omnino improbabile est, materiam et quantitatem esse realiter idem». – In effetti questi concetti sono diversi solo in questo, che la quantità è la determinazione pura di pensiero, la materia è invece la quantità in esistenza esterna. – Anche all'io spetta la determinazione della quantità pura in quanto è un assoluto divenire-altro, un allontanamento infinito, ossia una repulsione onnilaterale verso la libertà negativa dell'essere-per-sé, repulsione che però resta quantità assolutamente semplice\*. – Coloro che recalcitrano a concepire la *moltitudine come unità semplice*, e, oltre al concetto per cui ciascuno dei molti è ciò che è l'altro, cioè uno dei molti, – giacché qui non si parla di un molto ulteriormente determinato, del verde, del rosso ecc., ma del molto considerato in sé e per sé –, esigono anche una rappresentazione di questa unità, ne troveranno a sufficienza in queste continuità, la cui semplice intuizione dà subito il concetto di quantità dedotto.

## Nota 2

Alla natura della quantità, per cui è questa unità semplice di discrezione e continuità, appartiene il conflitto, ossia l'*antinomia*, della *divisibilità infinita* dello spazio, del tempo, della materia ecc.

Questa antinomia consiste soltanto nella necessità di affermare la discrezione non meno della continuità. L'affermazione unilaterale della discrezione dà come principio l'*essere-diviso* infinito, ossia assoluto, quindi un indivisibile; l'affermazione unilaterale della continuità dà invece come principio la *divisibilità infinita*\*.

<sup>1</sup> Spinoza ha rilevato il *concetto* di quantità, secondo il quale questa è «infinita, unica e indivisibile», cioè determinata non come moltitudine di atomi esclusivi ma come continuità di uno discreti, e ha degradato la quantità «divisibile e composta di parti», la quantità composta di uno esclusivi, a quantità dell'*immaginazione*.

<sup>2</sup> La quantità pura appare nello spazio, nel tempo, nella materia; poiché l'essere-altro è loro interno, essi nell'uscire fuori di sé non si alterano, come ancora sembrava fare la repulsione dell'uno nei molti, ma restano identici a sé, come la repulsione dell'uno *nella sua verità*; in ciò consiste la loro continuità. Lo spazio è il suo essere-altro che gli resta identico; nel tempo l'essere-altro è l'annullarsi, dunque il tempo è come annullare l'annullarsi, cioè nel suo nulla è uguale a sé.

<sup>3</sup> L'io è autocoscienza, coscienza della coscienza, dunque coscienza che nel suo respingersi, nell'essere-altro da sé, resta in continuità semplice con sé stessa.

<sup>4</sup> La quantità è unità semplice di discrezione e continuità. Se sono immaginate non come momenti ma come indipendenti ed esclusive, la quantità (in Kant: il mondo) diventa o un composto di atomi o una continuità in cui è impossibile porre limiti; ma poiché l'una è per sua natura in unità con l'altra, è dimostrata sia la falsità della discrezione assoluta che quella della continuità assoluta, cioè il loro essere non come indipendenti ma come momenti.

La «Critica della ragione pura» kantiana formula, com'è noto, *quattro antinomie* (cosmologiche); la *seconda* concerne l'*opposizione* che costituisce i *momenti della quantità*.

Queste antinomie kantiane restano sempre una parte importante della filosofia critica; soprattutto loro hanno provocato il crollo della metafisica precedente, e si possono considerare come un passaggio principale alla filosofia più recente\*. Nonostante il loro grande merito, la loro esposizione è però molto imperfetta; in parte impacciata e involuta al suo interno, in parte erronea quanto al suo risultato. Per la loro importanza meritano una critica più precisa, che chiarirà più in dettaglio il loro punto di vista e il loro metodo, e libererà il punto principale, da cui dipende tutto, dall'inutile forma in cui è costretto.

Osservo innanzitutto che Kant voleva dare un'apparenza di completezza alle sue quattro antinomie cosmologiche tramite il principio di divisione tratto dal suo schema delle categorie. Tuttavia la visione più profonda della natura antinomica, o meglio dialettica, della ragione afferra ogni concetto in generale come unità di momenti opposti ai quali si potrebbe dare la forma di affermazioni antinomiche. Divenire, esserci ecc. e ogni altro concetto potrebbero quindi produrre le loro antinomie particolari, e dunque si potrebbero formulare tante antinomie quanti sono i concetti formulabili\*.

Inoltre Kant ha colto l'antinomia non nei concetti stessi, ma nella forma già *concreta* di determinazioni cosmologiche. Per avere l'antinomia nella sua purezza e trattarla nel suo concetto semplice, egli non doveva prendere le determinazioni di pensiero applicate e mischiate alla rappresentazione di cosmo, di spazio, di tempo, di materia ecc., ma le doveva considerare pure per sé, senza questo materiale concreto che qui non ha forza né potere, perché esse soltanto costituiscono l'essenza e il fondamento delle antinomie\*.

Kant dà questo concetto delle antinomie, che «non sono artifici sofisticati, ma contraddizioni in cui la ragione deve necessariamente *urtare* (secondo l'espressione kantiana)», – che è una concezione importante. – «Dall'apparenza naturale delle antinomie, la ragione, quando ne scorge il fondamento, benché non sia più ingannata, è pur sempre illusa». [Cfr. B 449] – La soluzione critica tramite la cosiddetta idealità trascendentale del mondo percettivo, infatti, non ha altro risultato che di rendere il cosiddetto contrasto qualcosa di soggettivo, nel che il contrasto resta pur sempre la stessa apparenza, cioè resta irrisolto come prima\*. La loro vera soluzione può consistere solo in ciò: che due determinazioni, essendo necessarie allo stesso concetto e opposte, non possono valere nella loro unilateralità, ognuna per sé, ma hanno la loro verità soltanto nel loro essere-soppresse\*.

Considerate più in dettaglio, le antinomie kantiane non contengono altro che la semplicissima affermazione categorica di ciascuno dei due momenti opposti dell'antinomia. Eppure, come si mostrerà all'esame più dettagliato, questa semplice affermazione categorica, ossia propriamente assertoria, vi è dissimulata in uno schema distorto, confuso di ragionamenti, con cui deve prodursi un'apparenza di prova, e si deve rendere nascosta e inconoscibile la nuda assertività dell'affermazione.

<sup>1</sup> Hegel ha già accennato nell'introduzione che con la scoperta kantiana delle antinomie la ragione si è mostrata come intimamente contraddittoria; così la filosofia successiva si è sentita spinta a pensare la ragione come non solo contraddittoria, ma nel contempo come risoltrice delle sue contraddizioni.

<sup>2</sup> Non soltanto le quattro categorie indicate da Kant, tutti i concetti non sono altro che unità di momenti opposti che sono esprimibili in forma antinomica. – Questo passaggio è di grande importanza per la comprensione dell'opera di Hegel nel quadro della storia della filosofia e del suo rapporto con Kant: da un lato egli ha inteso generalizzare la scoperta kantiana delle antinomie a tutte le determinazioni, liquidando così in modo definitivo il pregiudizio della tautologicità della logica; il secondo lato è la soluzione delle antinomie tramite il concetto come unità concreta di *momenti opposti*.

<sup>3</sup> Quelle che in Kant appaiono antinomie del *cosmo* sono in realtà già presenti nell'elemento astratto della quantità pura.

<sup>4</sup> Secondo Hegel la soluzione che Kant dà alle antinomie si limita a spostare la contraddizione dall'oggetto al soggetto; quindi l'espressione kantiana significa che il soggetto resta prigioniero di questa contraddizione, ma si consola pensando che il cosmo ne va esente. La soluzione hegeliana è l'opposto: la contraddizione è nel cosmo, ma vi è anche risolta.

<sup>5</sup> L'unità con l'opposto nega l'indipendenza di entrambi gli opposti; ma questo negarsi non è il nulla semplice, è l'unità degli opposti come di momenti. In questo caso il concetto in cui gli opposti sono negati e uniti è la quantità; l'uno repulsivo e l'uno attrattivo (ciò che Kant chiama il semplice e il composto) vi confluiscono unendosi tra loro, così che la repulsione vi è come repulsione attratta: discrezione, e l'attrazione vi è come attrazione repulsa: continuità.

L'antinomia da esaminare qui concerne la cosiddetta *divisibilità infinita della materia*, e si fonda sull'opposizione dei momenti di continuità e discrezione che il concetto di quantità contiene dentro di sé.

Nell'esposizione kantiana la sua *tesi* è formulata così:

*Nel cosmo ogni sostanza composta consiste di parti semplici, e non esiste che il semplice, o ciò che ne è composto.* [B 462]

Qui al semplice, all'atomo, si oppone il *composto*, che è una determinazione molto inferiore al continuo\*. – Il sostrato dato a queste astrazioni, cioè le sostanze empiriche nel cosmo, ciò che qui non significa altro che le cose percepibili dai sensi, non ha influsso sull'antinomico stesso; si potevano benissimo prendere anche spazio e tempo. – Ora, poiché parla solo di *composizione* invece che di *continuità*, la tesi è una proposizione propriamente analitica, ossia *tautologica*. Che il composto sia non in sé e per sé, ma solo un esternamente aggregato, e *consista di altro*, è la sua determinazione immediata\*. – Ma l'altro del composto è il semplice. È dunque una proposizione tautologica che il composto consista del semplice\*. – Se si chiede *di che consista* qualcosa, si desidera un *altro*, la cui *unione* costituirebbe quel qualcosa\*. Se si fa consistere l'inchiostro di nuovo di inchiostro, il senso della domanda sul consistere viene ignorato, questa non riceve risposta. Allora resta soltanto la domanda se ciò di cui si parla debba o no *consistere di qualcosa*. Ma il composto è assolutamente tale da non essere immediato, da non essere in sé e per sé, ma da essere un mediato, un riunito, e da consistere di altro. Se quindi il composto deve consistere di nuovo del composto, la domanda: «Di cosa consiste il composto?» permane dopo come prima, perché è insita nel composto stesso\*. – Se il semplice, che è l'altro del composto e ciò di cui si domanda, è preso solo per un *relativamente-sempllice* che per sé è di nuovo composto, la risposta si trasforma di nuovo in quella sopra: che l'inchiostro consiste di inchiostro, e quindi la domanda viene solo ripetuta\*. Di solito la rappresentazione si immagina solo questo o quel composto, di cui si indicherebbero anche questo o quel qualcosa come *suo* semplice che per sé sarebbe di nuovo un composto. Ma il problema è il *composto come tale*. Dunque non si può ancora una volta domandare di che cosa consista di nuovo il semplice che sia esso stesso un composto; infatti il semplice non è un composto, anzi è l'altro del composto\*.

<sup>1</sup> Mentre nel continuo gli uno sono soppressi, sono solo possibili, nel composto sono in atto; passando dal composto al semplice la tesi resta all'interno del molto esclusivo, senza toccare la tesi opposta che pone il continuo. Poco sotto Hegel le rimprovera di essere soltanto una tautologia.

<sup>2</sup> La prima critica di Hegel all'esposizione kantiana è che cerca di dimostrare una proposizione analitica, mentre ha senso dimostrare soltanto le proposizioni sintetiche.

<sup>3</sup> Kant segue la terminologia di Leibniz, ma in questo modo si rende impossibile una vera dimostrazione. La tesi sarebbe stata dimostrata dalla confutazione del suo opposto, ma per confutarlo avrebbe dovuto esprimerlo come tale; l'opposto del semplice è non il composto, che è fatto di uno esclusivi in atto, ma il continuo in cui gli uno sono solo come soppressi, come unità. Se dunque Kant avesse parlato di sostanza continua, la confutazione di questa avrebbe dimostrato il semplice; invece la sostanza composta è già la confutazione del continuo; risalire da essa alla sostanza semplice non è una dimostrazione, ma un'analisi.

<sup>4</sup> Se avesse affermato che il *continuo* consiste di parti semplici, la tesi sarebbe stata una proposizione sintetica da dimostrare, perché la sostanza semplice è l'*altro* del continuo. Ma poiché si riduce ad affermare che il composto consiste del semplice, la tesi è una tautologia, un proposizione analitica che non ha senso dimostrare.

<sup>5</sup> Formulando la tesi in termini di *composto*, non di *continuo*, Kant pretende che l'antitesi, alla domanda in che cosa consista un certo composto, possa rispondere indicando il composto stesso; però questa sarebbe non una risposta, ma il rifiuto di rispondere, perché rifiuterebbe di mostrare un costituente *altro* dal costituito che la domanda sulla consistenza del composto presuppone. Se fosse legittimo non rispondere, l'antitesi avrebbe ancora una sua plausibilità e l'antinomia sarebbe autentica; ma il composto è esplicitamente posto come mediato, quindi la domanda sulla sua consistenza è ineludibile, come lo è la risposta che esso consista del semplice. Se però *deve* rispondere e *può* rispondere soltanto come la tesi, l'antitesi è falsa sul nascere, e l'antinomia è una parvenza.

<sup>6</sup> Poiché per definizione il composto consiste di altro, se alla domanda di che cosa esso consista l'antitesi risponde che consiste di altre parti composte, la risposta equivale a quella data sopra, che il composto è composto; poiché la risposta è nulla la domanda ha il diritto di riproporsi.

<sup>7</sup> Se alla domanda di cosa consista l'inchiostro si risponde che consiste di un *relativamente* semplice, allora si risponde senza rispondere perché si dà a «semplice» un significato contraddittorio. Rispondere alla domanda accettando la non contraddittorietà del composto, significa però ammettere che il semplice sia sostanziale. La tesi, insomma, è formulata così da non permettere la formulazione dell'antitesi; essa quindi non consente neanche la formulazione di un'autentica antinomia.

La *prova kantiana* della tesi, come tutte le prove kantiane delle altre proposizioni antinomiche, prende la *via indiretta* dell'apagoge, che si dimostrerà del tutto superflua\*.

«Se assumete» – inizia – «che le sostanze composte non consistano di parti semplici, allora, se si sopprimesse nel pensiero ogni composizione, non resterebbe alcuna parte composta e, poiché (per l'assunzione appena fatta) non esistono parti semplici, non resterebbe neanche alcuna parte semplice, quindi non resterebbe più nulla, dunque non si sarebbe data alcuna sostanza». – [ibid.]\*

Questa conseguenza è giustissima: se non esiste null'altro che il composto, e si astrae da tutto il composto, non si ha più nulla; – lo si concederà, ma si poteva evitare questa sovrabbondanza tautologica e la dimostrazione poteva iniziare subito con quanto segue:

«O è impossibile sopprimere nel pensiero ogni composizione, o dopo la sua soppressione deve rimanere qualcosa di sussistente senza composizione, cioè il semplice».

«Nel primo caso, però, il composto non consisterebbe a sua volta di sostanze (*perché in queste la composizione è solo una relazione casuale di sostanze\**, senza la quale queste sussistono necessariamente come enti persistenti per sé). – Ora poiché questo caso contraddice il presupposto, rimane solo il secondo: che cioè il composto sostanziale nel cosmo consiste di parti semplici». [B 462, 464]\*

La ragione posta accessoriamente in una parentesi è di fatto l'elemento principale, rispetto al quale quanto detto finora è del tutto superfluo. Il dilemma è questo: o il composto è il permanente, o non lo è, ma lo è il semplice. Se il primo, cioè il composto, fosse il permanente, il permanente non sarebbe le sostanze, perché per queste la composizione è relazione soltanto casuale; ma le sostanze sono il permanente, quindi sono semplici\*.

È chiaro che, senza il giro apagogico, alla tesi: «La sostanza composta consiste di parti semplici» si poteva subito connettere come prova quella ragione: «*Perché* la composizione è soltanto una relazione casuale di sostanze, che dunque è loro esterna, e non riguarda le sostanze stesse». – Se è giusta la casualità della composizione, l'essenza è certamente il semplice. Questa casualità, da cui tutto dipende, non è però provata, ma assunta direttamente, anzi di passaggio in parentesi, come qualcosa che si capisce da sé, come qualcosa di secondario. Certo, va da sé che la composizione sia la determinazione della casualità e dell'esteriorità; tuttavia con «composizione» si doveva intendere la continuità, e allora questa non doveva essere certo sbrigata in una parentesi\*.

Nel giro apagogico vediamo così presentarsi la stessa affermazione che ne deve risultare. La prova si può riassumere come segue.

Si assuma che le sostanze composte non consistano di parti semplici. Ora, però, si può sopprimere nel pensiero ogni composizione (perché è una relazione casuale); dunque dopo la sua soppressione non

<sup>1</sup> Dopo aver criticato la formulazione della tesi, Hegel passa alla critica della sua dimostrazione; il difetto di questa, come di tutte le dimostrazioni kantiane nell'antinomia, è che presuppone la verità della tesi, che dunque è in realtà una sua affermazione diretta.

<sup>2</sup> Prima Kant dice che esistono solo *sostanze* composte; poi però concede che il pensiero possa sopprimere il composto, cioè ne nega la sostanzialità appena affermata; segue in modo del tutto tautologico che la negazione del composto cancella ogni cosa.

<sup>3</sup> \* Al superfluo della stessa dimostrazione qui si aggiunge anche il superfluo del linguaggio, – «*perché in queste* (cioè nelle sostanze) la composizione è solo una relazione casuale *di sostanze*». (Nota di Hegel)

<sup>4</sup> Il dilemma è questo: o il composto è indivisibile o è divisibile in sostanze semplici. Se però fosse indivisibile non sarebbe fatto di sostanze, perché per le sostanze la composizione è casuale. Ma un composto non fatto di sostanze è per ciò stesso non sostanziale, nullo; dunque, poiché deve esserci un sostanziale e il composto non è sostanziale per la sua divisibilità, è sostanziale il semplice in cui esso si divide. – Si vede subito che la casualità della composizione per le sostanze, che impedisce la sostanzialità del composto, presuppone la verità della tesi che bisogna ancora dimostrare.

<sup>5</sup> Hegel interpreta correttamente l'esposizione kantiana: le sostanze sono il permanente; il composto non è sostanza, perché le sostanze vi sono composte in modo casuale, dunque non è neanche permanente, e ciò che permanente è il semplice.

<sup>6</sup> La dimostrazione kantiana consiste soltanto nel dire che il composto è fatto del semplice perché è casuale e dunque non sussiste in sé – il che è una tautologia; per evitare la tautologia Kant avrebbe dovuto intendere il composto come continuo; a questo punto, però, non avrebbe potuto limitarsi ad assumere la casualità.

rimarrebbero sostanze, se non consistessero di parti semplici. Dobbiamo però avere sostanze, perché le abbiamo assunte; non ci dovrebbe svanire tutto, ma dovrebbe rimanere un qualcosa, perché abbiamo presupposto un persistente che chiamavamo sostanza; questo qualcosa deve quindi essere semplice\*.

Per completezza c'è ancora bisogno di considerare la proposizione conclusiva; così dice:

«Ne segue immediatamente che le cose del mondo sono tutte enti semplici, che *la composizione è solo un loro stato esterno\**, e che la ragione deve pensare come ente semplice le sostanze elementari». [B 464]

Qui vediamo la casualità della composizione portata come *conseguenza*, dopo che la si era prima introdotta tra parentesi e usata nella dimostrazione.

Kant protesta con forza che, nelle proposizioni in conflitto dell'antinomia, egli non cerca inganni per portare una prova (come si direbbe) da avvocati. La prova considerata non si deve accusare tanto di inganno, quanto di artificiosità inutile e tormentata, che era necessaria solo per produrre l'aspetto esterno di una prova, e per non lasciare in piena trasparenza che quanto doveva emergere come conseguenza era in parentesi la pietra angolare della prova.

L'*antitesi* dice:

«Nel cosmo nessuna cosa composta consiste di parti semplici, e non vi esiste nulla di semplice». [B 463]

Lo svolgimento della *prova* è ugualmente apagogico e, in un altro modo, altrettanto difettoso quanto quello precedente.

«Ponete» – dice – «che una cosa composta (come sostanza) consista di parti semplici. Poiché ogni *rapporto esterno*, quindi anche ogni composizione di sostanze, è possibile solo nello *spazio*, così, di quante parti consiste il composto, di tante parti deve consistere anche lo spazio che occupa. Ora, lo spazio consiste non di parti semplici, ma di spazi. Dunque ogni parte del composto deve occupare uno spazio».

«Le parti assolutamente prime di ogni composto sono però semplici».

«Dunque il semplice occupa uno spazio».

«Poiché però ogni reale che occupi uno spazio, contiene dentro di sé un molteplice estrinseco, quindi è composto, il semplice sarebbe un composto sostanziale, e ciò si contraddice\*». [ibid.]

Questa prova si può chiamare un intero *nido* (per usare un'espressione kantiana che compare altrove) di procedimenti erronei.

Innanzitutto, lo svolgimento apagogico è un'apparenza affatto infondata. Infatti l'assunto che *ogni sostanziale sia spaziale*, ma lo *spazio non consista di parti semplici*, è un'affermazione diretta, che costituisce la ragione immediata del *demonstrandum* e con cui l'intero dimostrare è già finito\*.

<sup>1</sup> Il ragionamento assume l'essere di sostanze; se sono composte queste sostanze vanno pensate come non-essere perché la composizione è casualità; poiché il composto non è e si è assunto l'essere di sostanze, queste sostanze devono essere semplici. La dimostrazione si riduce a un'analisi del concetto di «composto».

<sup>2</sup> Hegel interpreta giustamente «un loro stato esterno» come sinonimo di «una loro relazione casuale»; perciò subito sotto rileva che il dimostrato era già stato presupposto come vero nel corso della dimostrazione.

<sup>3</sup> La composizione della cosa è un rapporto esterno tra le sue parti, quindi è spaziale; ogni parte occupa uno spazio e, viceversa, a ogni parte dello spazio corrisponde una parte della cosa; ma lo spazio non ha parti semplici (questa, come Hegel nota subito sotto, è un'affermazione diretta della continuità del mondo, che doveva invece risultare dalla prova); le parti semplici della cosa, se esistessero, occuperebbero dunque uno spazio divisibile in parti sempre più piccole, perciò sarebbero esse stesse, pur semplici, divisibili in parti sempre più piccole, e questo è contraddittorio.

<sup>4</sup> Secondo Hegel i difetti di questo argomentare sono tre. 1) Il primo consiste nel fatto che ciò che doveva essere dimostrato, mediato, è elemento immediato di dimostrazione, vi appare dunque come semplice asserto. 2) Che la composizione della cosa possa essere solo rapporto esterno di parti è un'affermazione gratuita e unilaterale;

Poi, questa prova apagogica inizia con la proposizione per cui ogni composizione di sostanze è un rapporto *esterno*, ma, piuttosto sorprendentemente, la dimentica subito. Si conclude, infatti, che la composizione è possibile solo nello *spazio*, lo spazio non consiste però di parti semplici, dunque il reale che occupa uno spazio è composto. Una volta che la composizione sia assunta come un rapporto esterno, la spazialità, nella quale soltanto deve essere possibile la composizione, è proprio perciò un rapporto esterno, che non riguarda le sostanze, e non sfiora la loro natura, come non la sfiora il resto che si può ancora derivare dalla determinazione della spazialità\*.

Inoltre è presupposto che lo spazio, in cui qui sono state spostate le sostanze, non consista di parti semplici perché sarebbe un'intuizione, cioè, secondo la determinazione kantiana, una rappresentazione che potrebbe essere data solo tramite un unico oggetto, e non sarebbe un concetto discorsivo. – È noto che da questo differenziare kantiana tra intuizione e concetto sono nate molte sciocchezze sull'intuizione, e per risparmiarne il concepire ne sono stati allargati all'infinito il valore e l'ambito. A questo contesto compete soltanto l'esigenza che, se si vuole in generale concepire, si debbano nel contempo concepire tanto lo spazio quanto l'intuizione stessa. Così sorgerebbe la domanda se lo spazio, benché come intuizione sia semplice continuità, non debba essere colto, secondo il suo concetto, come consistente di parti semplici; in altri termini lo spazio entrerebbe nella stessa antinomia in cui è stata spostata solo la sostanza. In effetti, se la si coglie astrattamente, l'antinomia riguarda, come ricordato, la quantità in generale e quindi anche spazio e tempo\*.

Una volta però che nella prova si assuma che lo spazio non consiste di parti semplici, ciò avrebbe dovuto essere una ragione per non spostare il semplice in questo elemento, che non è adeguato alla determinazione del semplice.

Nella nota alla prova dell'antitesi viene ancora addotta espressamente la solita rappresentazione di fondo della filosofia critica: dei corpi abbiamo un *concetto* solo come *fenomeni*, come tali essi presuppongono però necessariamente lo spazio come condizione di possibilità di ogni fenomeno esterno. Se dunque con «sostanze» si intendono solo corpi quali li sentiamo, tocchiamo, gustiamo ecc., propriamente non si parla di ciò che essi sono nel *pensiero*; si tratta solo del percepito dai sensi. La prova dell'antitesi andava dunque così abbreviata: l'intera esperienza del nostro sentire, toccare ecc. ci mostra solo il composto; anche i migliori microscopi e le misure più sottili non ci hanno ancora fatto *imbattere* in nulla di semplice. Dunque neanche la ragione dovrebbe volersi imbattere in qualcosa di semplice\*.

Se quindi consideriamo più attentamente l'opposizione tra questa tesi e antitesi, e liberiamo le loro prove da ogni inutile profusione e rigiro, la prova dell'antitesi contiene – con lo spostare le sostanze nello spazio – l'assunzione assertoria della continuità, così come la prova della tesi – con l'assumere la composizione come il modo di riferimento del sostanziale – contiene l'assunzione assertoria della *casualità di questo riferimento*, e quindi l'assunzione delle sostanze come *uno assoluti*. L'intera antinomia si riduce quindi alla separazione e all'affermazione diretta dei due momenti della quantità in quanto sono separati. Presi secondo la sola discrezione, la sostanza, la materia, lo spazio, il tempo ecc. sono affatto separati, l'uno è il loro principio. Secondo la continuità, quest'uno è solo un soppresso; il dividere resta divisibilità, la *possibilità* di dividere resta possibilità, senza arrivare in atto all'atomo. – Così, però, la stessa continuità contiene il momento dell'atomo\*; così come quell'essere-diviso ha soppresso ogni dif-

---

p. es. il pensiero è composto di pensieri, ma questi non sono esterni tra loro, né sono spaziali. 3) Che lo spazio sia soltanto continuo è un'affermazione altrettanto gratuita e unilaterale: nello spazio possiamo segnare punti e tracciare linee.

<sup>1</sup> La spazialità delle cose composte deriva dal fatto che la composizione è un rapporto *esterno* alle parti; proprio perché è esterna, la composizione è dunque estranea all'essenza delle parti e questa estraneità permette (per esempio a Leibniz) di pensarle come semplici e estranee allo spazio.

<sup>2</sup> L'argomento dell'antitesi consiste nel dissolvere la semplicità delle cose mostrando che esse sono spaziali e lo spazio è continuo. Ma chi concepisce il mondo come fondato sul semplice non può che concepire ogni suo elemento, dunque lo stesso spazio, come ugualmente fondato sul semplice. Ecco perché il richiamo dell'antitesi alla continuità dello spazio non scalfisce la tesi. In realtà, lo spazio non può essere considerato soltanto continuo, ma, come forma della quantità, unisce continuità e discrezione; senza la discrezione esso non potrebbe estendersi e non vi si potrebbero porre limiti.

<sup>3</sup> La plausibilità dell'antitesi poggia, in questo modo, soltanto su una constatazione empirica, anziché sulla precedente dimostrazione.

<sup>4</sup> Come possibilità di essere divisa, la continuità ha un riferimento necessario all'uno.

ferenza tra gli uno – infatti gli uno semplici sono uno ciò che è l'altro –, quindi contiene la loro assoluta uguaglianza e con ciò la loro continuità\*. Poiché ciascuno dei due lati opposti contiene in lui stesso il suo altro, e nessuno si può pensare senza l'altro, ne segue che, presa da sola, nessuna di queste determinazioni ha verità, ma l'ha soltanto la loro unità\*. Questa è la loro vera considerazione dialettica e il vero risultato\*.

Infinitamente più significativi e profondi delle antinomie kantiane considerate sono gli esempi dialettici dell'antica *scuola eleatica*, in particolare quelli riguardanti il moto, che si fondano ugualmente sul concetto di quantità, e vi hanno la loro soluzione. Sarebbe troppo lungo considerarli qui; sono più vicini ai concetti di spazio e tempo, e vanno trattati nell'ambito di questi e della storia della filosofia. Essi fanno sommo onore alla ragione del loro scopritore; hanno per *risultato* l'essere puro di Parmenide perché mostrano la dissoluzione al suo interno di ogni essere determinato, e sono così in loro stessi il *fluire* di Eraclito. Sono perciò degni anche di una considerazione più radicale della spiegazione abituale, per cui sarebbero solo sofismi. Questo giudizio si attiene alla percezione, secondo la pratica di Diogene così chiara all'intelletto comune: quando un dialettico dimostrò la contraddizione che il moto contiene, egli non sforzò più la sua ragione ma, camminando muto su e giù, rimandò all'evidenza sensibile, – un giudizio e una confutazione certo più facili da eseguire della vera conoscenza e soluzione, che presuppongono una visione della natura dialettica dei concetti.

La soluzione kantiana delle antinomie consiste soltanto nell'esigere che la ragione *non* debba *volare oltre la percezione sensibile* e debba prendere il fenomeno qual è. Questa soluzione mette da parte il contenuto della stessa antinomia, non raggiunge la natura del concetto, che è essenzialmente l'unità di opposti, ciascuno dei quali, isolato per sé, è nullo ed è in lui stesso solo il mutamento nel suo altro, come qui la quantità è questa unità e perciò la verità delle due determinazioni che costituiscono l'antinomia.

---

<sup>1</sup> Allo stesso modo, la discrezione divide uno identici, dunque è in riferimento necessario alla continuità.

<sup>2</sup> Cioè la quantità.

<sup>3</sup> Questa è la soluzione hegeliana della seconda antinomia kantiana.

## B. Grandezza continua e discreta

---

1. La quantità contiene i due momenti della continuità e della discrezione. Essa ne è, dapprima, unità *immediata*. Così è essa stessa nella determinazione della continuità, ed è *grandezza continua*\*.

In altre parole, sebbene dapprima sia soltanto uno dei momenti della quantità, e la quantità sia completa solo con l'altro, con la discrezione, la continuità è altrettanto essenzialmente anche l'intero; infatti è l'unità connessa, compatta, soltanto come unità del discreto. Così la continuità è non soltanto momento, ma anche quantità intera; e in questa unità immediata, essa stessa continua, la quantità è non quantità, ma grandezza, – dunque grandezza continua\*.

2. La quantità *immediata* è grandezza continua. Ma in generale la quantità non è un immediato; ossia l'immediatezza è una sua determinatezza, una sua qualità, di cui essa stessa è l'essere-soppresso\*. Dall'immediatezza, dall'indeterminatezza, muta dunque nella determinatezza; ma la determinatezza a lei immanente è l'uno\*. – In altre parole, la quantità immediata, la grandezza continua, non è la *quantità come tale*, bensì come *determinata*; ma la sua vera determinatezza è l'uno, e la quantità è come *grandezza discreta*\*.

In generale la discrezione è momento della quantità, ma è anche la quantità intera, perché questa, essenzialmente mediata, negativa dentro di sé stessa, è nella determinatezza dell'uno, è una moltitudine dapprima indeterminata di uno. La quantità è essere-l'uno-fuori-l'altro, e la grandezza continua è questo essere-l'uno-fuori-l'altro tale che si prosegue senza negazione, come una connessione uguale dentro di sé stessa. La grandezza discreta è questo uno-fuori-l'altro come non continuo, come interrotto\*. Con questa moltitudine di uno, però, non si ripresentano la moltitudine di atomi e il vuoto. Anzi, poiché la grandezza discreta è quantità, la continuità soppressa al suo interno è essa stessa continua. Questa continuità nel discreto consiste in ciò: che gli atomi sono l'uguale tra loro, ossia che hanno la stessa *unità*.

---

<sup>1</sup> Il paragrafo contiene il passaggio dal generale al particolare. – L'immediatezza della quantità pura, il suo essere indeterminata, ne è già la determinatezza; così la quantità pura è mutamento in quantità determinata, in *grandezza*, ed è una grandezza *immediatamente* determinata, dunque *grandezza continua* in quanto la continuità è l'uguaglianza semplice in cui la differenza tra gli uno è soppressa. Il *genere* quantità pura è direttamente la prima delle sue due *specie*; in termini di metodo: la positività dell'inizio è già la negazione *prima*.

<sup>2</sup> Il mutamento dalla quantità alla grandezza continua è evidente anche dall'interno della grandezza continua. Mentre l'attrazione è *dapprima* indipendente dalla repulsione e soltanto nella sua dialettica le si mostra identica, la continuità è il risultato di quella dialettica; dunque l'identità con il suo opposto, con la discrezione, vi è posta sin da principio; ma l'identità di continuità e discrezione definisce la quantità; dunque la continuità non è soltanto *momento* della quantità, è altrettanto l'intera *quantità*, e poiché è una quantità determinata è, per l'esattezza, *grandezza continua*.

<sup>3</sup> La quantità è la realtà dell'essere-per-sé, ossia della *negazione assoluta*, dunque è limite non immediatamente essente, ma indifferente, unità di sé e dell'altro.

<sup>4</sup> Poiché è la *quantità pura* posta come determinatezza, la grandezza continua è una determinatezza *indeterminata*, dunque una contraddizione, un confutarsi. Non per questo però la quantità pura è l'immediatezza dell'essere; essa è determinata, dunque non secondo la determinatezza indeterminata della continuità, ma secondo la determinatezza dell'altro suo momento, dell'uno. Così la grandezza continua, la prima specie di quantità cui la quantità pura è ridotta, è il suo mutare nella seconda specie di quantità, nella *grandezza discreta*, che è quella posta secondo la determinatezza dell'uno.

<sup>5</sup> Come l'esserci non può essere considerato semplice essente perché è determinato dal contenere anche il nulla, così la grandezza continua è quantità *determinata* secondo uno dei suoi momenti, quello dell'unità; ma è determinata soltanto come indeterminata. L'indeterminatezza è però *una* determinatezza, dunque la grandezza continua è determinata. La determinatezza propria della grandezza è l'uno; dunque in virtù della sua determinatezza la grandezza continua è mutata nella grandezza discreta. Soltanto la grandezza discreta è grandezza posta come tale: la grandezza del continuo deve essere rilevata con l'applicazione della grandezza discreta.

<sup>6</sup> Si sono presentate dunque *tre* forme di esteriorità reciproca: la *quantità*, la *grandezza continua* come esteriorità reciproca che si prosegue senza negazione, la *grandezza discreta* come esteriorità reciproca interrotta. Sopra, nel capitolo della quantità pura, Hegel ha scritto che gli uno della discrezione non interrompono la continuità dei molti; infatti la quantità pura è quantità immediata che equivale alla grandezza continua. Con il mutare della grandezza continua in quella discreta come nella sua verità, l'esteriorità reciproca tra gli uno si presenta ormai interrotta, *senza* però che il momento della continuità si perda del tutto e che si ritorni ai molti uno esclusivi e al loro vuoto.

La grandezza discreta è dunque l'uno-fuori-l'altro *del molto uno come dell'uguale*, non il molto uno in generale, ma come il *molto di una unità*\*.

## Nota

Nella rappresentazione abituale di grandezza continua e discreta si trascura che ciascuna di queste grandezze ha in lei entrambi i momenti, la continuità e la discrezione, e che la loro differenza si costituisce solo perché uno dei due momenti vale come la determinazione fondamentale, che però non è la sola presente in tale grandezza\*. Inoltre, però, la grandezza continua ha in lei la discrezione non così da consistere di uno, perché gli uno sono soppressi al suo interno, bensì l'ha come essere-l'uno-fuori-dall'altro; non è semplice uguaglianza a sé stessa, ma grandezza che ha essenzialmente soppresso e conservato in lei l'uno, è l'uguaglianza dell'essere-fuori-di-sé della repulsione\*. Spazio, tempo, materia ecc. sono quantità che hanno una grandezza continua essendo repulsioni da sé stessi, un fluido uscire-da-sé, che non è un mutare in un altro. Hanno la possibilità assoluta che l'uno sia posto ovunque in loro; hanno questa possibilità non come la possibilità vuota di un semplice essere-altro (come se si dicesse: sarebbe possibile che al posto di questa pietra si trovi un albero), ma contengono in loro stessi il principio dell'uno\*.

Viceversa, nella grandezza discreta non va trascurata la continuità; questo momento è, come mostrato, l'uno come unità\*.

Le grandezze continue e discrete possono essere considerate come *specie* di grandezza, ma solo se la grandezza non è posta sotto una determinatezza esterna qualunque, ma sotto *la determinatezza* dei momenti *suoi propri*. Nel passaggio abituale da genere a specie, al genere si fanno pervenire determinazioni esterne, secondo un qualunque fondamento di divisione a lui esterno\*. – Inoltre, la grandezza continua muta nella grandezza discreta perché, sebbene quella sia la grandezza in una determinazione, tuttavia l'immediatezza, ossia la continuità, non è la determinatezza propria, immanente della quantità, ma lo è l'uno. In altre parole, solo come discreta la grandezza ha una determinazione reale, perché così vi si presenta la differenza, ossia l'essere-altro. La grandezza continua è solo continua, indifferenziata in lei stessa, differente solo contro la grandezza discreta a lei opposta\*. – Tuttavia nella grandezza discreta

<sup>1</sup> La discrezione non è soltanto momento della quantità, ma è anche la quantità intera determinata, che dunque è, nella sua verità, grandezza discreta, una moltitudine interrotta. La grandezza discreta, essendo quantità intera, contiene però anche l'altro momento della quantità, la continuità. Essa non ritorna ai molti uno della repulsione; la continuità, infatti, vi si fa valere nel fatto che i molti uno non sono più esclusivi, che sono dunque la stessa *unità*. In questa uguaglianza degli uno interrotti, nel fatto che la grandezza discreta sia moltitudine di *unità*, è contenuto il momento della sua continuità.

<sup>2</sup> Grandezza continua e grandezza discreta, pur essendo determinate, sono entrambe il tutto della *quantità*. Nella prima la determinatezza è soltanto in sé, nella seconda è posta; nondimeno sono entrambe l'intero della quantità; accanto al momento determinante contengono dunque anche l'altro momento.

<sup>3</sup> Nella grandezza continua il momento della repulsione, dunque quello della discrezione, è presente come interna esteriorità, come estensione.

<sup>4</sup> La grandezza continua ha il momento della discrezione in due forme: come l'uscire da sé ed espandersi dell'unità, e come possibilità (possibilità non astratta, ma che realizza l'uno soppresso nella continuità) che vi si ponga ovunque l'uno: nessuno spazio, nessun tempo è troppo piccolo da non poter essere ancora diviso all'infinito.

<sup>5</sup> La grandezza discreta ha il momento della continuità nell'uguaglianza dei suoi uno, nel suo essere moltitudine di *unità*.

<sup>6</sup> Grandezza continua e grandezza discreta si possono anche considerare come *specie* del *genere* quantità; questa considerazione contiene però un pericolo, in quanto di solito le specie sono ricavate dal genere a partire da una prospettiva che gli è esterna. Invece il concetto particolare si ricava dal concetto generale, in quanto l'indeterminatezza del generale è la sua stessa determinatezza, in quanto cioè il generale è il particolare di sé stesso. Così le specie della grandezza sono le determinazioni *interne* della quantità in generale che si fanno valere anche su di essa.

<sup>7</sup> La grandezza continua uguaglia gli uno e si riduce a tale immediatezza che l'essere-altro, la differenza, è solo come un riferimento esterno; essa cancella l'uno, così da essere determinata come indeterminata. Poiché, essendo grandezza, è determinata, la grandezza continua è però già oltre la sua indeterminatezza, quindi da continua muta in discreta. Soltanto nella grandezza discreta la determinatezza è reale, perché soltanto questa contiene la differenza – non quella degli uno, certo – ma quella delle unità.

come tale, negli uno che sono continui per la loro unità, la determinazione reale non è ancora compiuta; a tale fine occorre ancora determinare con l'uno questa loro continuità\*.

---

---

<sup>1</sup> La frase allude al contenuto del prossimo paragrafo. La grandezza discreta contiene i molti uno che sono la stessa unità; poiché gli uno discreti sono la stessa unità, la grandezza discreta muta nella grandezza continua, che così si mostra come essenziale e non soltanto evanescente. La grandezza continua è già mutata però in quella discreta: la continuità è ormai come momento soppresso dell'uno discreto; in virtù della sua essenzialità essa però vi acquisisce essere, così che l'uno discreto è ora come determinazione (limite) delle molte sue unità.

## C. Limitazione di quantità

---

La grandezza discreta, in primo luogo, ha per principio l'uno, in secondo luogo è essenzialmente continua, è l'uno nel contempo come soppresso, come *unità*, l'uno, per dir così, ampio, continuato\*. In quanto però l'uno, ossia i molti uno, in modo ugualmente essenziale e immediato, sono unità, è posta con ciò soltanto la quantità in generale, ossia, in quanto l'uno è soppresso nell'unità e come molti uno collassa\* nell'unità, è posta la quantità continua\*. Ma questa, viceversa, è mutata in grandezza discreta, e la continuità è il momento soppresso dentro l'uno\*. Così da un lato l'uno è bensì dilatato nell'unità, e questa, anziché essere svanita, è essenzialmente presente, ma essa è posta con una negazione; l'uno diventa il *limite* nell'unità\*. La continuità è momento essenziale, e ha la negazione in lei, ma è nel contempo differente da questa sua negazione, che in questa determinazione è limite\*. Questo limite, oltre a essere riferito all'unità e a esservi la negazione, è *anche riferito a sé*; esso è come ciò che è in sé, cioè come uno, come limite comprensivo, racchiudente. Qui il limite non si differenzia dapprima dall'essere-dentro-di-sé, ossia dal qualcosa del suo esserci, ma, come uno, è immediatamente questo stesso punto negativo\*. Dall'altro lato l'essere che è limitato è qui essenzialmente come continuità che supera il limite e questo uno. La vera quantità discreta è dunque *una* quantità, ossia *quanto*\*.

---

<sup>1</sup> Grandezza continua e grandezza discreta sono entrambe l'*unità* di continuità e discrezione; la loro differenza è dunque anche soppressa in unità; in questo modo la quantità pura, dopo essere mutata dalla forma generale a quella particolare, muta nella soppressione della differenza, ossia nella singolarità del quanto in cui uno discreto e unità continua non sono più indipendenti ma sono momenti. – La grandezza discreta, da una parte, è il moltiplicarsi dell'*uno*; poiché però la discrezione non è repulsione, i suoi molti sono unità uguali; così l'uno discreto è anche soppresso e continuato: è *unità*. Dunque la grandezza continua è *nel contempo* uno e unità.

<sup>2</sup> Il testo presenta «zusammensinken», cioè «collassano», che è terza persona plurale; il suo soggetto potrebbe essere «molti uno» e «als» si dovrebbe allora intendere come una congiunzione temporale. Poiché però ne risulterebbe una proposizione opaca, ma essenzialmente con lo stesso significato, e considerando che nella *Scienza della logica* «als» non appare mai come congiunzione ma solo come avverbio, preferiamo considerare «zusammensinken» come un refuso per «zusammensinkt».

<sup>3</sup> Poiché i molti uno discreti sono tutti la stessa unità, la grandezza discreta muta in *quantità continua*, ossia l'uno muta in unità.

<sup>4</sup> Come ha però mostrato il secondo punto del paragrafo precedente, la grandezza continua è *mutata* nell'uno discreto perché la determinatezza propria della quantità è l'uno. Da una parte, dunque, la grandezza continua è essenziale, non è soltanto svanita, perché è in lei stessa quantità intera, e l'uno discreto, essendo moltitudine di unità, vi muta; d'altra parte questa moltitudine, in virtù del mutare della *quantità* continua nell'uno, non è indipendente ma soppressa e conservata nell'uno.

<sup>5</sup> Con questo doppio mutare l'uno discreto e l'unità continua hanno perduto la loro precedente indifferenza di grandezze; questa è confutata, e la grandezza discreta e quella continua sono l'una nell'altra, l'uno e l'unità sono congiunti come momenti. – Da una parte l'uno, sebbene sia *la* grandezza, si sopprime dilatandosi in quantità continua; dall'altra la quantità continua, sebbene sia anch'essa essenziale, è come soppressa nell'uno discreto. Uno e unità sono dunque entrambi reali ma entrambi negati e riferiti all'altro; così la quantità in generale è non soltanto *potentia* continua e discreta, ma è *actu* come grandezza continua e *insieme* discreta, dunque come *unità* continua *limitata* dall'*uno* discreto. – Nell'uno la grandezza continua è sia una realtà che una realtà negata: è una realtà limitata, è soltanto un momento in riferimento; anche l'uno è però sia il tutto sia il proprio mutare, è dunque momento in riferimento, *limite* di questa continuità ormai presente in lui.

<sup>6</sup> La grandezza continua non è soltanto momento della quantità, è *quantità* continua, quantità intera, perché contiene al suo interno la sua negazione, cioè l'uno. D'altra parte la grandezza continua stessa è il suo mutare nell'uno discreto. Poiché è quantità intera, la grandezza continua non soltanto svanisce nell'uno; soppressa nell'uno, essendo però momento non evanescente ma essenziale, essa conserva l'essere in questo essere-negata, dunque non è soltanto essere, ma esserci, essere limitato.

<sup>7</sup> Il limite della quantità è l'uno, cioè la grandezza discreta che come tale è anche quantità intera; esso non è dunque soltanto riferimento immediato ad altro, è riferimento a sé della negazione, è così un discreto-continuo identico all'essere-dentro-di-sé, al continuo-discreto che esso limita. Ossia, nell'essere diventato limite, negazione *prima*, l'uno si conserva infinito, negazione *seconda*; di qui il riferimento a sé infinito del limite quantitativo e il fatto che, in quanto infinito, coincida con il suo altro, con il limitato.

<sup>8</sup> La grandezza continua, essendo anche grandezza intera, è posta come negata dall'uno discreto che le è come limite; viceversa, come grandezza intera essa è anche continua, dunque nega il limite e lo supera; così la grandezza ha un limite che separa una continuità *interna* da una continuità *esterna*; come tale essa è *una* quantità determinata, il *quanto*.

In altre parole, la grandezza è dapprima unità immediata di continuità e discrezione. Come quantità, essa è l'unità *ritornata in sé* di questi momenti; come questa loro unità negativa, ha in lei la differenza che nella grandezza immediata ossia continua era solo svanita ossia solo possibile\*.

In primo luogo, questa unità *negativa* è non solo unità di continuità e discrezione come di momenti astratti, ma è anche unità di continuità e discrezione considerate come grandezze continue e discrete. In generale non c'è una differenza vera tra grandezza continua e discreta\*. – In secondo luogo, questa unità negativa non è una determinatezza in cui la grandezza muta, ma che la grandezza ha in lei stessa; essa è l'uno in cui la quantità si pone come nella determinatezza sua propria. Essendo in generale la qualità soppressa, essendo in sé stessa infinita, nel suo moto la quantità non è un mutare nell'essere-altro assoluto, anzi il suo determinare consiste altrettanto solo nell'emergere dei momenti già presenti al suo interno\*.



<sup>1</sup> La *quantità* (meglio di *grandezza*, come dice Hegel con una certa libertà) dapprima contiene continuità e discrezione come suoi momenti solo in potenza. Poi essa si è separata in specie differenti, così che continuità e discrezione sono diventate grandezze, cioè quantità intere e nel contempo determinate. Poiché sono determinate come differenti, ma sono ognuna l'intera quantità, le grandezze sono un mutare l'una nell'altra; da questo mutare risulta la loro unità *negativa*, il quanto; esse vi sono unite non più come momenti in potenza, ma come momenti in atto. Nel quanto, cioè, l'uno limita l'unità, così che, pur essendo infiniti, si rapportano come negazione prima.

<sup>2</sup> Grandezza continua e grandezza discreta sono altre tra loro, ma di un'alterità evanescente, perché entrambe sono l'intera quantità; il sopprimersi della loro differenza è il loro confluire nel quanto; ma la loro differenza anche è; dunque mentre la quantità astratta era l'unità positiva di continuo e discreto, il quanto è la loro unità *negativa*, soggettiva, in cui il momento della differenza è anche conservato.

<sup>3</sup> Mentre nella qualità la negazione si impone come mutamento in altro, la quantità deriva dall'essere-per-sé che è come alterità soppressa; i suoi sviluppi sono dunque non un'alterazione, ma il manifestarsi dell'essere-altro già presente all'interno delle determinazioni iniziali. Il quanto era già contenuto nella quantità; questa infatti era unità di continuità e discrezione, ma continuità e discrezione erano a loro volta la quantità intera; di qui il prodursi del quanto, in cui quantità continua e quantità discreta sono unite perché sono la stessa quantità intera, ma sono unite come altre tra loro.

## Capitolo secondo

### Quanto

---

Il quanto è la quantità reale, come l'esserci è l'essere reale\*. È dapprima quantità con una determinatezza, con un limite in generale, ma nella sua determinatezza compiuta è *numero*\*. Il quanto si differenzia,

*in secondo luogo*, in quanto *estensivo* e quanto *intensivo*, la cui differenza è però, da un lato, indifferente, così che la stessa determinatezza numerica è presente sia nell'uno che nell'altro modo\*. D'altro lato vi è contenuta la differenza in sé stessa del quanto, che,

*in terzo luogo*, come in sé esterno a sé stesso, muta nell'*infinità quantitativa*\*.

---



---

<sup>1</sup> La *realtà* implica in Hegel l'essere-altro, dunque; il concetto nella sua forma iniziale è unità astratta, è solo con sé stesso e specificato da momenti altrettanto astratti; la sua mediazione è il mutare. La sua forma reale è l'unità riflessiva per cui i momenti dapprima astratti acquisiscono la consistenza dell'intero e nel contempo restano differenti. Il terzo momento è il confluire dei reali nell'unità negativa.

<sup>2</sup> Come accadeva nel qualcosa qualitativo, la quantità limitata dall'uno è nello stesso uno limitante; questo dunque, come la quantità in generale, è continuo e discreto. Se nel quanto domina la discrezione, la continuità è presente come unità dei molti nel limite; se invece vi domina la continuità, il limite ne è la negazione soltanto indeterminata. Dunque solo come discreto il quanto ha un limite continuo e nel contempo differenziato dalla discrezione, è limite determinato non esternamente ma in sé, è *numero*.

<sup>3</sup> Il numero, il quanto determinato secondo la discrezione, presenta a sua volta i momenti della continuità e della discrezione: è *un* numero, la sua moltitudine è in *unità*; ma è un numero *determinato*, e lo è da una moltitudine interna, cioè dalla *cardinalità*. Il numero determinato dalla cardinalità è il *quanto estensivo*, che contiene l'esteriorità del molto al proprio interno; il numero determinato dall'unità è il *quanto intensivo*, ossia il *grado*, la cui determinatezza in sé è il riferimento agli *altri* gradi. In questo modo la determinatezza in sé del quanto è la sua differenza da sé.

<sup>4</sup> Il grado è determinato in sé dal suo riferimento agli *altri* gradi, dunque è l'altro di sé stesso, il suo essere è il suo alterarsi nell'altro grado; poiché questo si altera a sua volta, si produce il *progresso quantitativo all'infinito*.

## A. Il numero

---

La quantità è quanto, ossia ha un limite. Se si considerano la grandezza continua e quella discreta come specie di grandezza, allora la grandezza<sup>1\*</sup>, sia l'una che l'altra, è come limitata; ossia, ognuna di loro ha un limite; nella grandezza continua il limite è come limite della continuità, in quella discreta è come negazione nella moltitudine, che per sé è moltitudine indifferenziata in generale. Ma qui la differenza tra queste specie non ha più significato<sup>2\*</sup>.

Dapprima, come unità negativa della differenza, della continuità e della discrezione, la quantità è un essere-dentro-di-sé in cui la differenza è soppressa, ossia un essere-dentro-di-sé che si differenzia dalla differenza. La quantità è in sé l'essere-per-sé soppresso; già in sé e per sé è quindi indifferente al suo limite\*.

Ma proprio come il qualcosa non aveva un limite differente dal suo essere-dentro-di-sé, così accade qui. Il limite è ciò con cui il qualcosa si separa da altro, e si riferisce a sé stesso; tramite il suo limite il qualcosa è dunque dentro di sé e non in altri; il suo limite è dunque il suo essere-dentro-di-sé. In generale alla quantità è immediatamente non indifferente il limite, ossia essere un quanto; infatti contiene in sé stessa, come proprio momento, l'uno, l'essere-determinato assoluto\*.

Questo uno è il principio del quanto\*; non è però l'uno astratto, è l'uno *come della quantità*\*. Perciò è, *in primo luogo*, continuo; l'uno è *unità*; *in secondo luogo* è discreto; pertanto dentro di sé è una

---

<sup>1</sup> Il testo presenta «das Quantum» che non è compatibile grammaticalmente e non ha senso: le successive specificazioni al femminile smentiscono il suo neutro; la determinazione per cui il quanto è come limitato è appena stata trattata come una tautologia nella prima frase, dunque non può diventare conseguenza – com'è implicato dalla congiunzione «so» con cui è introdotta in questa seconda frase. È dunque opportuno considerare «das Quantum» un errore e sostituirlo con «die Größe» che meglio sembra accordarsi al senso generale.

<sup>2</sup> Il quanto non è un *nostro* limitare una collezione che in sé è infinita, è il risultato della dialettica propria della quantità: le due specie di grandezza, continua e discreta, sono la quantità intera e al tempo stesso sono momenti dell'altro; dunque grandezza continua e grandezza discreta, in cui la quantità si era determinata, si contraggono nel quanto come limitato e limite. Se si ritorna a distinguere grandezza continua e grandezza discreta come specie, entrambe hanno ora il limite e il quanto è sia come limite della continuità che come limite dei molti discreti. Ora però le due specie di grandezza sono sopresse nel quanto, ossia, per l'identità del quanto con il suo limite che Hegel ricorderà poco più sotto, nel limite del quanto, e la loro differenza vi è posta in unità, così che la loro separazione non ha più significato. – Naturalmente questa irrilevanza dell'opposizione tra *grandezza* discreta e *grandezza* continua non riguarda l'opposizione tra *discrezione* e *continuità*; questa, che è l'opposizione caratterizzante la quantità, si riproporrà in questo stesso paragrafo non solo come differenza tra quanto discreto e quanto continuo (cioè tra quanto aritmetico, numero, e quanto geometrico), ma anche, all'interno del numero, come differenza tra cardinalità e unità.

<sup>3</sup> Come l'essere-dentro-di-sé, la quantità è l'uno che è al tempo stesso il suo altro, i molti; poiché è *soltanto* come negazione dei molti, non è riferimento positivo all'altro, al limite. La quantità pura quale si è presentata all'inizio *sarebbe* dunque indifferente alla negazione, al limite che essa assume come quanto. In questo senso il limite *sarebbe* soltanto esterno, un *nostro* limitare le unità senza che queste ne siano mutate.

<sup>4</sup> Anche il qualcosa qualitativo, *dapprima*, aveva il suo essere-dentro-di-sé al di qua del limite; *poi*, però, il limite, essendo negazione dell'*altro* qualcosa, si mostrava come essere-dentro-di-sé del *primo* qualcosa. La dialettica propria del limite è dunque di rientrare dall'esteriorità all'essere-dentro-di-sé. Questo si verifica anche nella quantità; *dapprima* essa, come essere-per-sé, contiene il limite come soppresso, gli è indifferente così che il limite sembra soltanto risultato di un'operazione esterna che la lascia essenzialmente indifferente; *poi*, però, giacché contiene come suo momento l'uno, la quantità è il *proprio* limitarsi, il *proprio* mutare in quanto. In altre parole, il limite della quantità, che *sembra* un nostro ritagliarla, mentre quella di per sé proseguirebbe imperterrita, è invece ciò in cui la quantità stessa muta in forza della sua differenza interna tra grandezze e del sopprimersi della differenza. L'uno limite del quanto non è dunque esterno alla quantità; poiché la quantità muta in quanto e il quanto è l'uno-limite, tra quantità e limite non c'è differenza: l'uno-limite è la verità della quantità.

<sup>5</sup> Ossia, il quanto *appare* come una varietà di elementi limitata esternamente – così lo rappresenta per esempio la teoria degli insiemi; *in verità* l'uno-limite stringe nella propria semplicità quegli elementi che alla rappresentazione appaiono esteriori, e compendia in sé stesso la realtà dispersa del quanto.

<sup>6</sup> L'uno che fa da limite non è più quello qualitativo escludente, ma l'uno quantitativo quale si è determinato nel passaggio al quanto, dunque l'uno continuo, discreto e unità negativa di continuità e discrezione

moltitudine di uno, che hanno però l'uguaglianza tra loro, quella continuità, la stessa unità<sup>1\*</sup>. In terzo luogo questo uno è negazione della continuità e della discrezione<sup>2\*</sup>; e poiché costituiscono i suoi momenti, l'uno è così negazione di sé stesso; poiché però l'uno altrettanto immediatamente è, questa negazione di sé è insieme un escludere da sé il suo non-essere, una determinazione di sé contro altri quanti<sup>3\*</sup>. L'uno è, pertanto, limite che si riferisce a sé, che racchiude, e che esclude altro<sup>4\*</sup>.

Si è detto che i momenti della continuità e della discrezione sono contenuti nell'uno limitante<sup>5\*</sup>. In quanto in questo limitare l'uno è il *determinante*, in quanto l'intero in generale è nella forma della discrezione, la continuità è presente come l'*unità* dei molti uno; essa è l'uno in quanto questo è il *principio*, in quanto i molti sono tutti uno<sup>6\*</sup>. In ciò, questa unità si differenzia nel contempo dai molti come tali\*. La continuità è però anche l'*indeterminato* della moltitudine in generale, e l'uno è perciò come limite in essi\*. I molti, come molti discreti, come uno, non sono limitabili, perché come essenti-per-sé contengono il limite come un momento soppresso, e rispetto a esso sono la negatività assoluta. Una moltitudine come tale non è un limite nei molti stessi; è una determinazione a loro del tutto esterna\*. Il limite è in loro soltanto come nei molti che sono uguali a sé nell'essere molti; questa loro continuità è l'essere indeterminato in cui la negazione è come limite\*. Nel contempo il limite non è limite nella continuità in

<sup>1</sup> L'uno-limite principio del quanto ha gli stessi momenti della quantità in generale: nella sua immediatezza esso è continuo, nella sua negazione è discreto – in senso quantitativo per cui è sì repulsione di molti uno, questi però sono la stessa unità, hanno dunque in ciò anche il momento della continuità.

<sup>2</sup> Infatti l'uno-limite è il quanto, l'unità *negativa* di grandezza continua e grandezza discreta.

<sup>3</sup> In terzo luogo il quanto è uno-limite repulsivo. Il quanto è la negazione di grandezza continua e discreta, dunque le contiene; poiché è unità negativa di continuità e discrezione, negandole il quanto nega sé stesso. Questa negazione di sé non è un confluire con sé stessa della negazione, come l'*essere-per-sé*: il quanto è immediato come l'uno; è dunque la *negazione* di sé *come di un immediato*, l'escludersi come altro. Come l'uno si respingeva nei molti che *non* erano altri tra loro, allo stesso modo il quanto si moltiplica in quanti senza riferimento, indifferenti tra loro. – In altri termini, negando continuità e discrezione l'uno-limite, che è la negatività di grandezza continua e discreta, nega sé stesso; ma l'uno quantitativo ha un essere immediato, la negazione di sé come di un essere immediato è la *prima* repulsione, dunque l'escludersi in moltitudine di quanti indifferenti. Se fosse essere negato, la negazione di sé sarebbe confluire con sé stessa nell'immediatezza; poiché è già immediato, si esclude come molti quanti immediati. – Si aggiunge ora, come discrezione interna degli uno-limite, la determinatezza interna, che mancava alle monadi della *prima* repulsione quali Hegel le ha considerate (quella che Leibniz indicava come *rappresentazione*).

<sup>4</sup> Come *continuo*, l'uno del quanto è limite in riferimento a sé: il quanto è *un* quanto; poi, come *discreto*, l'uno-limite, ossia il quanto, è una moltitudine di uno uguali tra loro, dunque racchiusi così che il quanto sia *quel determinato* quanto; infine, come *negativo* della propria immediatezza, il quanto si esclude in una pluralità di quanti che *non* sono altri tra loro.

<sup>5</sup> Continuità e discrezione sono state dapprima le determinazioni della quantità; nel capoverso precedente esse, come peraltro tutta la quantità, si sono ritirate nell'uno-limite, cioè nel quanto.

<sup>6</sup> Come la quantità si poneva sotto le proprie determinazioni e si distingueva in grandezza continua e grandezza discreta, così il quanto, cioè l'uno limitante, si differenzia, secondo le sue determinazioni interne, come quanto continuo e quanto discreto. Il quanto determinato secondo l'uno è limite *discreto* che ha la *sua* continuità perché i suoi molti costituiscono la stessa unità; per questa continuità dei suoi discreti il quanto discreto è *un* limite, ma determinato dalla sua discrezione.

<sup>7</sup> L'unità che si produce nei molti *del* limite discreto lo differenzia dai molti in generale, che dunque gli sono esterni. – Il quanto discreto 3 esprime non solo tre uno ma anche la loro l'unità, dunque è anche differente da quegli stessi uno presi nella loro separatezza (da 1, 1, 1) e dai molti 1 in generale.

<sup>8</sup> Qui Hegel introduce il quanto continuo. La continuità non è soltanto come *unità* dei molti che compongono il limite discreto, è anche il molto quantitativo nella sua indeterminatezza immediata; per la sua indeterminatezza questo molto è limitato *non* da un uno-limite che è il continuo della loro discrezione, ma *ha* un limite, ossia il limite è *in esso*. – Benché il quanto geometrico, per esempio un triangolo, *sia* il suo limite, cioè le tre linee congiunte secondo le note regole, nondimeno vi è una differenza tra il perimetro e il continuo dello spazio che esso contiene; così la determinatezza del quanto del triangolo non è data nello stesso suo limite (come fa, per esempio, il numero 3, ma dal suo confronto con altri triangoli).

<sup>9</sup> Queste frasi regrediscono nel qualitativo. I molti *soltanto* discreti sono, come gli uno repulsivi nell'ambito della qualità, *indifferenti* al limite perché l'uno che è loro principio si costituisce proprio in base alla negazione del limite; per loro l'essere-molti non è un connettersi come altri, ma una determinazione del tutto esterna come per le monadi.

<sup>10</sup> Soltanto in quanto sono lo stesso uno, in quanto sono *unità*, gli uno discreti formano un molto uguale a sé stesso e suscettibile di essere limitato. Il loro è però un limite che, a differenza del limite discreto, non è più discreto e insieme continuo così da essere lo stesso limitato: non è più determinato immanentemente, ma è soltanto come discreto *relativo* al continuo.

quanto questa è come l'unità, perché l'unità costituisce proprio il momento differente dal molto, dal discreto e quindi dal negativo in generale\*.

*Nel suo essere-determinato-in-sé il quanto appare dunque grandezza discreta*, non continua, come si è mostrato anche nel passaggio ad esso\*. Come grandezza continua limitata, il quanto è un limite indeterminato; infatti non contiene il continuo come molto uno, quindi neanche nella forma dell'essere-determinato-in-se-stesso\*. – Essendo invece nel quanto come nella loro unità, i *momenti* di continuità e discrezione sono essi stessi quell'essere-determinato-in-sé che costituisce la loro unità\*. La continuità è sia come unità che come molto uno\*. La discrezione poi, ossia la differenza, vi è non solo la differenza indeterminata della moltitudine in generale, ma vi è come la differenza determinata dell'unità di contro alla moltitudine. Ciò, però, è nel contempo non una differenza soltanto qualitativa perché i molti sono uno, hanno la stessa unità\*. – Inoltre il molto non è differente dal limite, ossia dall'uno limitante; il molto costituisce sia la continuità che la discrezione dello stesso uno racchiudente, perché è lui stesso continuo e discreto; il quanto, ossia il limite come tale della quantità, è lui stesso quantità\*.

Determinato in sé stesso in questo modo, il quanto è il *numero*. Il numero è il quanto nella sua determinatezza, perché è solo un rapportare a sé stesso dell'uno, dell'assolutamente determinato-in-sé, che nella sua differenza da sé, quindi nell'essere-determinato come da altro, resta uguale a sé stesso, ossia nel quale questa differenza è altrettanto immediatamente una differenza soppressa\*.

<sup>1</sup> Si è visto che l'uno non può limitare gli uno soltanto discreti; devono essere la stessa unità, devono essere continui. In effetti, però, l'uno non può neanche limitare il soltanto continuo, perché questo è il suo altro indifferente; può dunque limitare soltanto la *discrezione* che il continuo contiene: il continuo come semplice unità sarebbe indeterminabile dal limite se non contenesse come possibilità l'uno. Nel limitare il continuo l'uno limita dunque la discrezione del continuo, ossia lo prende come discreto, e solo perciò può determinarlo. – Nella nota successiva Hegel ricorderà che il metodo autenticamente geometrico rifiuta i numeri e conosce solo tramite il confronto delle figure; ma proprio per questo si restringe entro barriere anguste che può superare solo con l'esplicita traduzione delle figure (dei quanti continui) in numeri (in quanti discreti). Dunque il limite determinato del quanto è essenzialmente limite discreto.

<sup>2</sup> Il quanto discreto è determinato in sé, ossia è un limite che ha in lui stesso entrambi i momenti della quantità e che dunque è determinato senza bisogno di confronto con altro. Nella sua discrezione presenta l'essere-altro, l'esteriorità dei molti; ma nella loro unità questi molti sono *un* quanto, che, avendo in lui l'esteriorità, è indifferente ad altro quanto. – Qui Hegel fa riferimento al punto del passaggio al quanto che mostra la discrezione come vera determinatezza della quantità; esso è contenuto nel secondo punto del paragrafo *B. Grandezza continua e discreta* del primo capitolo *A. La quantità pura*.

<sup>3</sup> Poiché la continuità del quanto continuo non è i molti *anche* discreti, il limite del quanto continuo regredisce nella semplicità dell'uno *soltanto* discreto, ed è quantitativamente indeterminato. Così, mentre la grandezza geometrica deve essere determinata da altre grandezze geometriche o dalla grandezza numerica, questa, poiché contiene in unità i molti *discreti*, è invece determinata in sé stessa.

<sup>4</sup> Nel limite *discreto*, in cui sono in unità, continuità e discrezione sono anche in loro stesse l'unità che il limite discreto è, sono ciascuna l'unità di sé e dell'altra. – Si ricorderà che la quantità, che conteneva discrezione e continuità come momenti, si è determinata in grandezza discreta e grandezza continua, che contengono entrambe anche l'altro momento; questo si ripete ora nel limite discreto: la sua continuità è anche discreta, la sua discrezione è anche continua. Con questa osservazione e con quelle che seguono, Hegel vuole anticipare che il discreto *nel* quanto, ossia, come si vedrà, la *cardinalità*, è *anche* continuità che, come *unità*, appare *anche* come suo altro, e viceversa.

<sup>5</sup> La continuità del quanto discreto è sé stessa ed è anche la discrezione, è unità della moltitudine differenziata di uno che sono come uno-limite.

<sup>6</sup> La discrezione del quanto discreto non è moltitudine di uno repulsivi, ossia di uno qualitativi, ma è la moltitudine di uno in unità *di contro* alla moltitudine indeterminata di uno fuori dall'unità; questo riferimento, inoltre, non è un puro essere-altro qualitativo, perché i molti esterni sono essi stessi unità, ossia la loro esteriorità è anche soppressa, e il riferimento tra unità *nel* limite e unità *fuori* del limite è anche un *non*-riferimento ad altro, è anche indifferente. – Insomma: i momenti del quanto discreto, la sua continuità e la sua discrezione, quelli che poi saranno *cardinalità* e *unità*, sono unità di sé e dell'altro: la continuità del quanto discreto è sia unità (continuità) che molti; la discrezione non è quella qualitativa dei molti repulsi, ma quella quantitativa dei molti che sono nel contempo la stessa unità sia tra loro sia con la moltitudine estranea.

<sup>7</sup> Poiché è discreto e continuo, l'uno limitante del quanto discreto è sia il quanto discreto che la stessa quantità. La quantità dunque, il limite indifferente e *indeterminante*, raggiunge la sua determinatezza in sé nel limite discreto, ossia nel *numero*.

<sup>8</sup> È necessario correggere «das», che non dà senso ed è scorretto grammaticalmente, con il genitivo «des».

<sup>9</sup> Il numero è la monade leibniziana, individuata, anziché da rappresentazioni, dagli uno discreti in unità come suo limite, che nella sua determinatezza resta assolutamente irrelata (indifferente) alle altre. – Il numero è il limite determinato assolutamente in sé dall'esteriorità dei suoi molti e non è in riferimento ad altro, ma soltanto a sé

*In primo luogo* il numero ha come *principio l'uno*, che perciò è l'uno continuo, ossia l'unità\*. *Inoltre*, questa unità è repulsa da sé; è come *molti uno*; ma questi molti costituiscono essi stessi soltanto l'uno in quanto esso è il limitante\*. I molti del numero costituiscono il quanto; la moltitudine è momento dell'uno limitante; i molti, che sono separati e racchiusi dal limite, *non sono fuori dal loro limite*; questo è l'uno stesso, e questo uno è la quantità, ossia\* è il discreto e il continuo stesso che i molti sono\*. Questi molti costituiscono la *cardinalità* del numero\*. Da un lato essa si differenzia dall'uno come dall'unità, ma nel contempo è una cardinalità soltanto di tali unità\*. D'altro lato essa non è una moltitudine *contro* l'uno racchiudente, limitante; anzi la cardinalità stessa costituisce questa limitazione che è un determinato quanto; i molti costituiscono *un* numero, *Un due, Un dieci, Un cento ecc.*\*

Il numero ha dunque per suoi momenti l'unità e la *cardinalità*, ed è esso stesso la loro unità. Quella costituisce il momento della continuità, questa il momento della discrezione, quali sono nel quanto come numero. L'unità si differenzia dalla cardinalità, e nel contempo esse sono unite nel numero stesso come nell'uno *negativo*, nel dieci, nel cento, che è tanto l'unità stessa quanto questa cardinalità\*.

L'uno limitante è l'essere-determinato di contro ad altro, la differenziazione del numero da altri. Ma questa differenziazione non diventa determinatezza qualitativa, resta invece quantitativa, appartiene solo al confronto della riflessione *esterna*; il numero stesso resta ritornato dentro di sé, e indifferente all'altro, ossia non gli è riferito\*.

stesso. È un riferimento di uno che restano esterni e indifferenti tra loro, dunque un riferimento soltanto esterno tra uno, che *tuttavia* resta un riferimento perché gli uno, come quantitativi, sono la stessa unità; inoltre, poiché la loro exteriorità è anche soppressa, è soltanto come interna, il numero è determinato in modo da non diventare riferimento esterno, così da restare indifferente. Il numero realizza dunque nell'esserci della quantità il carattere di determinatezza indifferente che è proprio della quantità in generale.

<sup>1</sup> Hegel passa alle determinatezze del numero, *unità e cardinalità*. Il testo non mette in corsivo la parola *unità*, ma è necessario farlo altrimenti non si capirebbe il significato specifico che il termine qui prende, di carattere immediato del numero, e la confusione farebbe apparire la *cardinalità*, che invece nel testo è evidenziata col corsivo, come *prima* determinatezza. – Come il *quanto in generale* si specifica in quanto continuo e quanto discreto, così il *quanto discreto* si determina secondo i momenti della continuità e della discrezione che esso unisce. Il numero è nella sua immediatezza uno continuo, dunque *unità* di molti uno: l'unità, pur esprimendo come continuità *tutto* il numero, è *anche* essenzialmente l'altro della sua discrezione.

<sup>2</sup> Il secondo momento del numero è la discrezione degli uno: l'uno che è principio del numero è il proprio respingersi, dunque una molteplicità; ma questa molteplicità di uno è *un* uno, cioè è a sua volta continua, così da essere l'uno limitante. – L'uno del numero è il proprio respingersi in molti; questi molti sono la discrezione dell'uno; poiché però questa è anche continua, essi sono l'uno-limite che determina il numero.

<sup>3</sup> L'espressione «... und dieses Eins ist die Quantität und das Diskrete oder das Kontinuierliche selbst...» sembra opaca; è opportuno modificarla scambiando i posti di «und» e «oder».

<sup>4</sup> Hegel ribadisce ancora che il discreto del numero non è fuori l'uno limitante. Poiché è continua, la moltitudine discreta degli uno è un uno, cioè l'uno limitante.

<sup>5</sup> L'uno limitante è *cardinalità* (parola con cui traduciamo «Anzahl» che il Moni rese con «le volte») considerato secondo il suo momento della discrezione, della differenza; essendo anche continua, la discrezione della cardinalità coincide con il limite dunque con *tutto* il numero, ma nel contempo si riferisce alla continuità, ossia all'*unità* come ad altro.

<sup>6</sup> Come discrezione e continuità si differenziano ma sono anche lo stesso, così la cardinalità si differenzia dal numero inteso come unità e ne costituisce il momento della differenza, ciò per cui è *quel* numero determinato, piuttosto che un altro. Già in questa differenza dall'unità si fa però valere la loro identità: gli uno della cardinalità sono la stessa unità, ossia sono in unità.

<sup>7</sup> La cardinalità non è discrezione come uno astratto, qual è quella che si è mostrata nel quanto continuo, e non è come il contenuto di un sacco, ma è una moltitudine di unità, dunque *un* unità; solo così costituisce l'uno determinato e coincide con il limite del numero. Poiché è moltitudine di *unità*, la cardinalità muta immediatamente in *unità*; così i molti della cardinalità sono un *solo* numero.

<sup>8</sup> Da un lato la cardinalità è differente, ossia è *qualitativamente* altra, dall'unità del numero: per la sua unità un numero è *un* numero, per la sua cardinalità un numero è *quel* numero; in una moltiplicazione, benché possano assumere sia la parte dell'unità che quella della cardinalità, i fattori devono comunque spartirsi in modo esclusivo i due momenti;  $2 \times 5$  significa l'unità 2 ripetuta 5 volte (nella cardinalità 5) o viceversa. D'altro lato la cardinalità *non* è differente dall'unità perché sono entrambe lo stesso limite del numero. Questa differenza che è nel contempo uguaglianza è però il *mutare*. Poiché risulta dalla loro uguaglianza e dalla loro differenza, poiché è il loro mutare l'una all'altra, il numero è l'unità *negativa* di cardinalità e unità; in questo modo la prima unità negativa delle grandezze, ossia il quanto, si determina più in profondità.

<sup>9</sup> Finora Hegel ha esposto l'essere-in-sé del numero; qui passa alla sua relatività. – Essendo limite *determinato*, l'uno differenzia il numero da altri numeri – come accadeva per il limite qualitativo; ma l'uno limitante è limi-

Questa indifferenza ad altro del numero ne è la determinazione essenziale; l'indifferenza costituisce il suo essere-determinato-in-sé, ma anche l'esteriorità sua propria\*. – Per ciò che riguarda il primo\*, la quantità stessa non è indifferente al limite; ha in lei stessa il limite nel suo momento della discrezione. Ma questo limite è non il riferimento ad altro come altro, bensì gli è indifferente\*. Questa indifferenza consiste in ciò: che l'uno, la negazione della quantità, è riferito a sé infinitamente, e ha in lui stesso l'essere-altro come soppresso; inoltre anche la repulsione propria dell'uno essente-per-sé si è soppressa\*. L'uno del numero è perciò uno *numerico*, un assolutamente determinato in sé e per sé, che nel contempo ha la forma dell'immediatezza, e a cui il riferimento ad altro è dunque affatto esterno\*. Come uno che è numero, ha inoltre dentro lui stesso, nella sua *differenza tra l'unità e la cardinalità*, la *determinatezza* in quanto questa è *riferimento ad altro*. Questa differenza, però, è nel contempo quantitativa, perché la cardinalità è moltitudine *delle unità*, e la moltitudine è il momento discreto del numero stesso, ossia è il suo *uno*\*.

Ma la quantità stessa è altrettanto la determinatezza soppressa, la differenza divenuta esteriore\*. L'uno è *principio* del numero come uno numerico, cioè come indifferente, a cui il riferimento ad altro è del tutto esterno\*. Il numero è però il riferimento di questo uno; è l'unità che ritorna in sé come molti uno. Ma poiché essi sono uno numerici, questo riferimento e questo ritorno in sé sono loro anche un indifferente. Il limite del quanto consiste nella cardinalità, nella moltitudine esterna a sé che per suo principio, o unità, ha l'uno indifferente\*. In questo modo il numero è l'essere-determinato-in-sé, ma l'essere-determinato dell'esteriorità, ossia un essere-determinato-in-sé che altrettanto immediatamente è completa esteriorità dell'essere-determinato\*. La quantità è dentro di sé l'infinità. Il numero è, più in

---

te determinato *in sé*, indifferente, non è riferito ad altro come quello qualitativo, perché ha l'essere-altro *in* lui stesso, nella sua cardinalità. Mentre il qualitativo è essere-per-altro, dunque inconoscibile senza il contesto di cui è soltanto un momento, il numero, benché determinato, è determinato *in sé*: ha in lui stesso l'essere-altro che la sua determinatezza implica. – Poiché ogni numero ha la sequenza dei suoi uno nella sua unità, non c'è bisogno di mettere in sequenza i numeri e confrontarli, per conoscere il loro valore. – Inoltre, in virtù del loro principio, che è l'uno indifferente, i numeri non si alterano; il riferimento e l'alterazione loro, le *operazioni*, sono movimenti non immanenti, ma messi in atto dalla riflessione *esterna*.

<sup>1</sup> L'indifferenza ad altro è determinazione essenziale, è il suo essere-determinato-in-sé; ma il non avere riferimento ad altro esterno comporta che l'alterità gli sia interna, dunque il numero è determinato come essenzialmente esteriore, come essenzialmente inessenziale.

<sup>2</sup> Cioè l'indifferenza ad altro.

<sup>3</sup> La quantità non è come il puro essere, senza limite; essa contiene l'uno, dunque è quanto, è un limite, così che il limite non le è indifferente; è piuttosto il suo limite ad essere esteriore in lui stesso, quindi indifferente all'essere-altro, senza riferimento.

<sup>4</sup> Come uno essente-per-sé, l'uno quantitativo contiene l'essere-altro come soppresso, inoltre, come continuo, è il sopprimersi in attrazione della repulsione dell'uno essente-per-sé; esso dunque nega entrambe le forme di essere-altro qualitativo: l'essere-altro stesso e l'esclusione.

<sup>5</sup> Tre sono perciò i caratteri del numero: è *determinato* in sé dalla sua cardinalità, questa cardinalità coincide con l'unità, dunque la determinatezza non fa del numero un ente limitato, non disturba la sua *immediatezza*, e poiché nella sua determinatezza è immediato, ossia è riferito soltanto a sé, l'altro gli è del tutto *indifferente*.

<sup>6</sup> La determinatezza *qualitativa* del numero, cioè la determinatezza che è anche riferimento ad altro, è all'interno del numero, come differenza tra l'unità e la cardinalità. Questo sono i momenti qualitativi del numero su cui poggiano le tre operazioni (somma-sottrazione, moltiplicazione-divisione, potenza-radice) con cui i numeri sono posti in riferimento dalla riflessione *esterna*. Tuttavia questa differenza qualitativa è, di nuovo, anche quantitativa, perché la cardinalità è una moltitudine non di uno che sono altri tra loro, né è altro dall'unità, ma una moltitudine di unità che con la loro continuità costituiscono l'uno, una moltitudine interna.

<sup>7</sup> Qui Hegel, nel riprendersi alla quantitatività della differenza qualitativa propria del numero, sviluppa il secondo punto preannunciato nel capoverso precedente, cioè che l'indifferenza interna ed esterna, benché propria ed essenziale del numero, sia nondimeno responsabile della sua esteriorità ed inessenzialità – certo non nel senso che la quantità e la sua scienza siano irrilevanti: esse sono anzi momento essenziale della logica, ma nel senso che il concetto è irriducibile al numero e che l'*aritmetica* non è la regina delle scienze.

<sup>8</sup> L'esteriorità del numero ha la sua radice, in primo luogo, nell'indifferenza dell'uno numerico che è suo principio.

<sup>9</sup> Anche il secondo momento del numero, il suo riferimento ad altro, è indifferente, perché è costituito dai molti indifferenti.

<sup>10</sup> Non perché sia l'essenza del numero l'indifferenza diventa essenziale; anzi il numero è un essere-determinato-in-sé che è anche completa esteriorità e inessenzialità.

particolare, questa infinità come determinata in sé all'interno di lei stessa, e come altrettanto assoluto essere-soppresso, ossia esteriorità, dell'essere-determinato\*.

## Nota 1

Di solito grandezza spaziale e grandezza numerica sono considerate due specie, come se la grandezza spaziale per sé fosse una grandezza determinata quanto la grandezza numerica; come se la loro differenza consistesse solo nelle diverse determinazioni di continuità e discrezione, ma come quanti fossero sullo stesso piano. È vero che nella grandezza spaziale la geometria ha in generale per oggetto la grandezza continua, e nella grandezza numerica l'aritmetica ha per oggetto la grandezza discreta. Ma in questa disuguaglianza di oggetto esse non hanno un uguale modo e un'uguale compiutezza della limitazione, cioè dell'essere-determinato\*. La scienza considera le determinatezze di questi oggetti essenzialmente nella misura in cui sono quanti, e si rapportano secondo questo lato. Il modo della limitazione è, però, diverso nei due oggetti. La grandezza spaziale ha una limitazione soltanto in generale; se la si deve considerare come quanto determinato in sé, essa ha bisogno del numero. Inoltre la geometria considera le figure spaziali non secondo una grandezza determinata in sé e per sé; non le *misura*; non è arte della misura; ma le *confronta* soltanto, cioè le considera solo come quanti relativi, secondo una determinazione di grandezza che hanno rispetto alle altre. Anche nelle sue definizioni le determinazioni sono prese in parte\* dall'*uguaglianza* di lati, angoli, dall'*uguale* distanza. Così il cerchio, poiché si basa soltanto sull'*uguaglianza* della distanza da un centro di tutti i punti possibili in lui, non ha bisogno di numero per la sua determinazione. Queste determinazioni che si basano su uguaglianza e ineguaglianza sono autenticamente geometriche. Ma non bastano, e per altre, per esempio il triangolo, il quadrato, c'è bisogno del numero, che contiene l'essere-determinato-in-sé, non l'essere-determinato mediante aiuto di un altro, quindi mediante confronto\*.

Il numero, però, contiene questa determinatezza in sé, perché l'uno è il suo principio. È vero che la grandezza spaziale ha nel punto la determinatezza corrispondente all'uno; ma il punto, uscendo fuori di sé, diventa un altro, diventa linea; essendo essenzialmente soltanto come uno dello spazio, nel riferimento esso diventa una continuità, in cui la puntualità, l'essere-determinato-in-sé, l'uno, è soppressa\*. Se l'essere-determinato-in-sé deve conservarsi nell'essere-fuori-di-sé, la linea va rappresentata come un aggregato di uno, e il *limite* deve contenere dentro di sé la determinazione dei *molti* uno, ossia la grandezza della linea – e anche delle altre determinazioni spaziali – va presa come numero\*.

## Nota 2

Com'è noto, *Pitagora* ha raffigurato *rapporti razionali, filosofemi*, con *numeri*, e in tempi moderni si è considerato il calcolare come equivalente al pensare, ossia, come ci si esprime con più precisione, al pensare *reale* puro. – Anche nel riguardo pedagogico si è giudicato il numero come l'oggetto più appropria-

<sup>1</sup> Poiché è nel contempo infinità e determinatezza, il numero è indifferenza della determinatezza, sia come sua esteriorità interna sia come mancanza di riferimento ad altro.

<sup>2</sup> Ossia: aritmetica e geometria hanno un oggetto diverso – quella il numero, dunque la grandezza discreta, questa lo spazio, dunque grandezza continua; mentre però l'aritmetica ha un oggetto determinato in sé, che ha in lui il proprio essere-altro, nelle grandezze continue la geometria ha per oggetto determinatezze dapprima qualitative; tramite il confronto esterno essa ne rileva la determinatezza quantitativa, ma la loro conoscenza ulteriore implica che le si riduca a numero.

<sup>3</sup> Il correlativo di questo «in parte» è il «ma» con cui inizia l'ultimo periodo del capoverso.

<sup>4</sup> La grandezza spaziale ha un limite soltanto in generale, ossia qualitativo, in cui è riferimento, uguaglianza o disuguaglianza, ad altro. Il numero, invece, non è un limite rispetto ad altro, ma un limite determinato in sé: contiene in lui stesso la differenza che lo determina. Per allargare le conoscenze che le derivano dal solo confronto tra figure, la geometria deve ricorrere al numero.

<sup>5</sup> Mentre l'uno è un moltiplicarsi identico perché ha in lui stesso il suo essere-altro, il suo corrispondente spaziale, il punto, poiché è in riferimento di alterità allo spazio, è esserci è un qualcosa *qualitativo*; così, mentre nel suo repellere l'uno resta uguale a sé, il repellere del punto è alterazione: il suo svanire e mutare in altro.

<sup>6</sup> Il limite qualitativo di una grandezza spaziale, ossia la linea, diventa quantitativo se lo si considera come una moltitudine di uno e se non soltanto interrompe le unità ma ha *in lui stesso* la moltitudine di uno indifferenti che sono la sua esteriorità. L'essere-altro (i molti) cessa di essere qualitativo e diventa soppresso e indifferente, se rientra nel limite, che dunque è ora come aggregato di indifferenti, cioè è appunto numero.

to dell'intuizione interna, e l'operare con rapporti numerici come l'attività dello spirito nella quale lascerebbe intuire i suoi rapporti più propri e in generale i rapporti fondamentali dell'essenza. – In che misura al numero possa spettare questo alto valore, emerge dal suo concetto qual è risultato.

Il numero è la determinatezza assoluta della quantità; il suo elemento è la differenza divenuta indifferente. Esso è quindi la determinatezza in sé, che nel contempo è posta soltanto come affatto esterna. L'aritmetica è dunque scienza analitica perché tutte le connessioni e le differenze che si presentano nel suo oggetto non vi si trovano già, ma vi sono fatte dall'esterno. L'oggetto aritmetico non è concreto, non ha in sé rapporti interni che sarebbero dapprima celati al sapere, non dati nella sua rappresentazione immediata, ma da portare fuori solo con lo sforzo del conoscere\*. I suoi rapporti vi sono immessi soltanto dalla riflessione; nella sua attività calcolante questa ha quindi a che fare solo con tali determinazioni immesse. Poiché in questi riferimenti non è dunque contenuto un vero essere-altro, la riflessione non ha a che fare con l'opposto; non ha in generale il compito del concetto, avanza solo sul filo dell'identità sua propria, e nella sua attività si comporta in modo solo analitico\*.

A causa dell'indifferenza del collegato al collegamento, cui manca la necessità, qui il pensare si trova in un'attività che è nel contempo la propria estrema estraniamento, nell'attività forzata di *muoversi nel senza-pensiero* e di collegare l'incapace di necessità. Infatti l'oggetto, il numero, è solo il pensiero, e il pensiero astratto dell'esteriorità stessa. In ogni altro oggetto concreto il pensare è ugualmente esterno a sé, ma nel contempo l'oggetto è in lui stesso un internamente collegato e necessario; il pensiero vi trova dunque riferimenti essenziali; il numero, invece, ha come principio ciò che è per essenza senza riferimento\*.

A causa di questa pura esteriorità e mancanza di propria determinazione, il pensare ha nel numero un'infinita materia determinabile, che non fa resistenza con riferimenti propri. Essa è, nel contempo, l'astrazione da ogni molteplicità sensibile, e del sensibile non ha conservato nulla se non la determinazione astratta dell'esteriorità stessa. Attraverso questa astrazione quella materia sta, per così dire, in prosimità del pensiero; è soltanto il *pensiero puro* dell'estraniamento sua propria\*.

Lo spirito che si eleva al di sopra del mondo sensibile e conosce la propria essenza, cercando un elemento per la propria *rappresentazione* pura, per l'*espressione della sua essenza*, prima di cogliere il pensare stesso come questo elemento e di acquisire l'espressione puramente spirituale per la propria esposizione, può quindi essere tentato di eleggere questa esteriorità interna, astratta. Nella storia della scienza, dunque, prima che il pensare trovasse l'espressione contenente solo il pensiero astratto stesso, vediamo il numero usato per l'espressione di filosofemi. Esso costituisce l'ultimo grado dell'incompiutezza di questa espressione; insieme a questo grado il pensare, che per la sua esposizione ha già abbandonato la rappresentazione sensibile, abbandona infine anche il pensiero puro dell'esteriorità\*.

Appena il pensiero pone le sue determinazioni in questo elemento, a causa della sua natura già considerata, esse vi scadono immediatamente nell'aconcettualità; ossia, nel numero, nel senza-pensiero, i pensieri diventano senza-pensiero. In questo elemento dell'essere-fuori-di-sé i pensieri, quanto di più

<sup>1</sup> Il numero è riferimento esteriore sia al suo interno, in cui gli uno sono composti, che al suo esterno, da cui può essere altrettanto bene unito o separato. È l'informe che si lascia plasmare dalla riflessione esterna.

<sup>2</sup> Nel numero la riflessione non ha a che fare con un altro che abbia rapporti propri; il numero è materia e i suoi rapporti sono quelli stabiliti dalla riflessione stessa. Nel suo operare con i numeri essa segue soltanto il principio del restare uguale a sé; così l'aritmetica è una disciplina senza essere-altro, soltanto analitica, estranea al concetto – il concetto è infatti lo sviluppo e la riconciliazione dell'essere-altro.

<sup>3</sup> Il pensiero si estrania in ogni oggetto, perché ogni oggetto gli si presenta dapprima come altro; ma nel ritorno dentro di sé dell'oggetto – nella sua soggettività – il pensiero stesso ritorna dentro di sé. Se però l'oggetto è irrelato perché è esteriorità, il pensiero che lo pensa non può che restare nell'estraniamento.

<sup>4</sup> Come aveva intuito già Leibniz, la quantità è l'anima della materia, è la sua esteriorità; lo spirito, che è l'energia di essere uguale a sé soltanto nell'essere-altro, vi si trova nella sua estraniamento estremo. Tuttavia la quantità, come la materia, non può essere vista, né toccata, né udita: essa è la perfetta astrazione; come tale materia immateriale, la quantità può offrire determinazioni al pensiero che si sta innalzando dall'estraneazione nel sensibile a sé stesso.

<sup>5</sup> Poiché l'uno è il suo elemento, il numero è, da una parte, il senza-qualità, quindi l'aldilà della rappresentazione sensibile, dall'altra, è determinato in sé soltanto come esteriorità. La preistoria della filosofia, dopo aver abbandonato i principi concreti della scuola naturalistica ionica, colpita dall'astrattezza del numero, ne ha fatto il proprio principio; ma in questo modo non ha abbandonato l'esteriorità, perché il numero ne rappresenta soltanto la forma astratta.

vivente e mobile, concepibile solo nel riferire, diventano determinazioni morte, immote\*. Quanto più i pensieri diventano ricchi in determinatezza e riferimento, tanto più confusa, da un lato, e tanto più arbitraria e insensata, d'altro lato, diventa la loro esposizione in numeri. L'uno, il due, il tre, il quattro, come *henas* o *monas*, *dyas*, *trias*, *tetraktys*, sono ancora molto vicini ai concetti semplici; ma se i numeri devono passare a ulteriori rapporti di concetto, è inutile volerli ancora tenere vicini al concetto\*.

Anche quando il concetto è però fissato solo nell'uno, nel due, nel tre, nel quattro, se devono essere pensati e mossi, questo è il moto più duro del pensare; infatti, invece di avere a che fare soltanto con sé e di essere sul suo terreno, il pensare ha insieme da lottare immediatamente con la sua estraniamento. Si muove nell'elemento del suo contrario, nella mancanza di riferimento; la sua attività è il lavoro della follia. Concepire, per esempio, che uno, due e tre siano uno, è un compito così arduo perché l'uno, che nel numero è dominante, è il senza-riferimento, che dunque non mostra in lui stesso la determinazione per cui muta nel suo opposto, ma anzi è l'escludere e il rifiutare affatto tale riferimento\*.

Quando il pensiero si purifica dal materiale sensibile, l'ultimo grado è che il sensibile, l'esterno gli diviene pensiero puro di questa exteriorità, numero, e che il pensiero prende il numero come elemento e materia di sé stesso. Ma deve superare anche questa astratta mancanza di pensiero e cogliere le sue determinazioni nella forma immediata sua propria, cioè come essere, divenire ecc., come essenza, identità ecc.

Per quanto riguarda la concezione che il *calcolare* ordinario *sia pensare*, perché «sarebbe una determinazione della moltitudine relativa, ossia della ripetibilità determinabile di un medesimo nell'altro, tramite l'unità assoluta dell'identico»\*, in questa prospettiva il contare è certamente pensare. Ma anche leggere, scrivere ecc. sono pensare; infatti anche in essi c'è una determinazione di un relativamente molto tramite un'identità. Quale è risultato, il calcolare ha da un lato l'astratto della sua materia o elemento come vantaggio sulle altre funzioni del pensare o della coscienza; ma d'altro lato è loro inferiore per l'aconcettualità dell'uno, che è bensì soltanto identico a sé e tale che nell'altro, cioè nel molto, si ripete, ma vi si deve conservare essenzialmente come irrelato e restare esso stesso esterno al suo altro, così deve esservi assente l'unità vera, cioè concettuale del pensare.

Che significhi fare dell'uso del numero e del calcolo un fondamento pedagogico principale, emerge da sé da quanto detto finora. Il numero è un oggetto non-sensibile, e l'occuparsi di esso e dei suoi collegamenti è un'attività non-sensibile; così lo spirito è trattenuto nella riflessione dentro di sé e in un lavoro astratto e interno. D'altro lato, però, poiché alla base del numero c'è la differenza esterna, senza pensiero, nel contempo quell'attività diventa un'attività senza pensiero, meccanica, e lo sforzo consiste soprattutto nell'uccidere la vitalità dello spirito, nel reprimere il concetto, nel fissare l'aconcettuale e nel collegarlo senza concetto. Poiché il calcolo è un'attività così esterna, quindi meccanica, si sono potute fabbricare, com'è noto, *macchine* che compiono nel modo più perfetto le operazioni aritmetiche. Se della natura del calcolo si conoscesse solo questa circostanza, ne discenderebbe la decisione su come ci si riduca se allo spirito si fa del calcolo l'attività principale, e lo si mette alla tortura di perfezionarsi fino a diventare una macchina.

---

<sup>1</sup> I pensieri sono solo nel riferimento – in senso stretto, hegeliano: nel loro essere sono nel loro essere-altro, sono congiunti al loro non-essere; i numeri sono privi di essere-altro. La traduzione dei pensieri in numeri cancella proprio ciò che i pensieri hanno di più proprio.

<sup>2</sup> I numeri piccoli possono indicare determinazioni concettuali semplici; ma i numeri grandi non possono certo esprimere le determinazioni complesse, né le determinazioni concettuali complesse possono essere espresse con numeri.

<sup>3</sup> Ogni numero è identità di unità e cardinalità indifferente; esso si altera solo dall'esterno, solo se un'operazione lo altera, e nell'alterarsi resta la stessa exteriorità che era; quindi è inadatto a esprimere determinazioni logiche, perché queste contengono al loro interno il riferimento che le altera senza l'operare esterno. La filosofia è lo sviluppo dei riferimenti già contenuti nelle determinazioni logiche; se queste sono raffigurate in forma numerica, il loro riferimento svanisce e la considerazione filosofica acquisisce il carattere dello sforzo folle di animare l'inerte. L'ultima frase è una critica velata alla religione cristiana: il «mistero» della trinità teologica, del tre che è uguale a uno, deve la sua insondabilità soltanto all'inadeguatezza della sua espressione numerica.

<sup>4</sup> La citazione è tratta da C. G. Bardili, *Grundriß der Ersten Logik*, Stuttgart 1800, p. 103.

## B. Quanto estensivo e intensivo

---

### 1. Loro differenza

1. Il quanto ha la sua determinatezza come limite nella *cardinalità*. Esso è un discreto al suo interno, un molto che è limitato; come si è mostrato, questo molto non ha per sé un essere che sia diverso dal suo limite e lo abbia fuori di sé. Infatti proprio all'interno del numero la moltitudine costituisce la determinatezza contro l'unità; certo, come unità l'uno è determinato in sé come uno numerico, ma come unità è la continuità indeterminata, indifferenziata al suo interno; differenza, essere-altro, li contiene con la moltitudine. La moltitudine contiene quindi il momento del limite, della negazione nel numero stesso; la differenza-in-sé consiste dunque nella *cardinalità*<sup>1\*</sup>.

Il quanto è quindi un molteplice, e questa moltitudine è una con il suo limite; come limite, come quanto determinato, il quanto è un molteplice in sé stesso. Così è *grandezza estensiva*<sup>2\*</sup>.

La *grandezza estensiva* va differenziata da quella *continua*; direttamente opposta le sta la *grandezza intensiva*, non quella discreta. La *grandezza estensiva* è essere-uno-fuori-dall'altro dentro la sua determinatezza, ossia è la *grandezza* in quanto il limite è un molteplice; ha il momento della continuità in lei e anche nel suo limite, in quanto questo molto appare un continuo e il limite appare come negazione in questa uguaglianza dei molti<sup>3\*</sup>. La *grandezza continua*, invece, è la quantità che si prosegue senza riguardo a un limite, ossia, se la si rappresenta con un limite, questo sta fuori da quella continuità ed è limitazione in generale, *senza che vi sia posta la discrezione*. – La *grandezza continua* non è ancora la *grandezza* veramente determinata in sé, perché è priva del molto uno, su cui poggia l'essere-determinato-in-sé; il suo limite ne è quindi fuori, e non è ancora numero<sup>4\*</sup>. – Anche la *grandezza discreta*, nella sua determinazione immediata, è il molto differenziato soltanto in generale, che, se come tale dovesse avere un limite, sarebbe solo un aggregato, cioè un limitato in modo indeterminato ed esterno<sup>5\*</sup>. – Essendo però

---

<sup>1</sup> Con questo paragrafo Hegel passa dal genere alle specie del numero. Certo, si tratta di un passaggio imminente: la prima specie del numero è il genere stesso del numero. Il numero è quantità determinata in sé, ossia è *un* quanto; infatti i molti vi sono associati in *unità*. Diventando unità l'uno è diventato uno numerico; ma non è l'unità a costituirne la determinatezza in sé, a fare di un numero *quel* numero; l'unità è il momento della continuità nel numero, ciò che vi nega i molti rendendoli indifferenziati. La determinatezza in sé dell'uno numerico, il suo limite, consiste dunque nella sua moltitudine discreta; all'interno del numero, questa è, come si è visto, la *cardinalità*.

<sup>2</sup> Il numero è un limite che consiste nella continuità di molti uno; ma se vi fosse soltanto la continuità dei molti, la sua determinatezza sparirebbe. Poiché il numero è il suo limite e il limite è un molteplice, il numero è in sé stesso un molteplice, cioè è una *grandezza estensiva*. – Di solito la prima specie del genere è il genere stesso la cui indeterminatezza è intesa come determinata; qui, invece, come specie del numero si indica il numero nella sua *cardinalità*, ossia nella sua determinatezza, nella sua differenza, anziché come indeterminato. Questo è vero, nondimeno il numero estensivo è il numero cardinale, dunque immediato, che è indeterminato *rispetto* all'altra specie, al numero *intensivo*, ossia quello ordinale, il *grado*; quello, infatti, è una moltitudine *interna* al limite, questo è una moltitudine *esterna* al limite e al numero; in questo l'essere-altro, ossia la determinatezza, è approfondita fino ad essere essenzialmente qualitativa.

<sup>3</sup> La prima specie del numero è il quanto estensivo; poiché questa estensività poggia sulla *cardinalità*, che è il momento della discrezione all'interno del numero, il quanto estensivo potrebbe sembrare, tanto più se lo si chiama *grandezza estensiva*, opposto alla *grandezza continua*. In verità la *grandezza continua* è una specie della *quantità pura* ed è opposta alla *grandezza discreta*, la *grandezza estensiva* è una specie del *quanto* ed è opposta alla *grandezza intensiva*. La *grandezza estensiva* è dunque la specie *continua* del genere quanto, perché la sua *cardinalità* è ancora interna al limite, dunque all'unità, alla continuità del quanto.

<sup>4</sup> A differenza che nella *grandezza estensiva* ( il numero cardinale), il cui limite è la continuità di molti uno che sono *posti* come tali, nella *grandezza continua* la continuità è l'essere-soppresso dei molti uno che vi sono soltanto *possibili*, soltanto in sé; il limite le è estraneo, è un *nostro* limitare, quindi non contiene il molto limitato e non può essere numero ma soltanto limite astrattamente indeterminato.

<sup>5</sup> I molti della *grandezza discreta*, considerati come tali e a prescindere dalla loro unità, sono soltanto un insieme, un aggregato non per sé, ma soltanto per noi. Anche rispetto ai molti della *grandezza discreta* il limite è indeterminato ed esteriore. La *grandezza discreta* diventa numero soltanto perché i molti uno sono la stessa unità, e il suo uno limitante è questa continuità dei molti.

*quanti*, sia la grandezza discreta che quella continua, secondo la loro vera determinazione, sono numeri, e questo è innanzitutto come quanto *estensivo* – la determinatezza che è essenzialmente *cardinalità*, tuttavia come cardinalità di una medesima unità<sup>1\*</sup>.

2. Il quanto estensivo è il limite molteplice dentro di sé. Ha in lui stesso l'altro differenziato, e pertanto il numero è il compiutamente determinato in sé stesso<sup>2\*</sup>. Se è il numero a determinare quanto grande sia qualcosa, non c'è bisogno della differenza da qualcos'altro di grande, così che alla determinatezza di quel grande appartengono esso stesso e un altro grande; è limite determinato-in-sé, e perciò indifferente, riferito semplicemente a sé<sup>3\*</sup>. Il molto del limite è però, come il molto in generale, non un disuguale dentro di sé, ma un continuo; ciascuno dei molti è ciò che è l'altro; il molto come essenziale-uno-fuori-dall'altro, come discreto, non costituisce dunque la determinatezza come tale. Questo molto va quindi a coincidere per sé stesso nella sua continuità e diventa unità semplice<sup>4\*</sup>. – Qui tuttavia il molto era non il molto per sé in generale, ma la determinazione del molto, cardinalità contro l'unità<sup>5\*</sup>. Nondimeno il numero è l'uno di unità e cardinalità, ossia è l'unità ritornata dentro di sé dalla diversità di queste determinazioni. La cardinalità vi è soltanto momento, è soppressa; *essa non costituisce quindi la determinatezza del numero come una moltitudine di uno numerici*; ma questi, come indifferenti, esterni a sé, sono soppressi nell'essere-ritornato dentro di sé del numero; l'esteriorità, che costituiva gli uno della moltitudine, svanisce nel riferimento a sé stesso del numero<sup>6\*</sup>.

Il quanto che, come estensivo, aveva la sua determinatezza nella cardinalità esterna a sé stessa, muta dunque in *determinatezza semplice*. In questa determinazione semplice del limite il quanto è *grandezza intensiva*; e il limite, ossia la determinatezza come tale, che prima era come cardinalità, è un semplice, il *grado*<sup>7\*</sup>.

Il grado è quindi grandezza determinata, quanto, ma nel contempo al suo interno non è moltitudine, non è plurale; è soltanto una *pluralità*; la *pluralità* intensiva è il plurale ripreso nella determinazione semplice<sup>8\*</sup>. Benché sia espressa da un *numero* come essere-determinato-in-sé del quanto, la sua determinazione non è una *cardinalità*, bensì è semplice, è solo Un grado. Se si parla di 10, 20 gradi, il quanto che ha tanti gradi non è la cardinalità e la somma loro; così sarebbe estensivo; ma è solo Un grado, il decimo, ventesimo grado. Contiene la stessa determinatezza che si trova nella cardinalità dieci, venti,

<sup>1</sup> Per la loro dialettica, la grandezza continua e quella discreta svaniscono nel quanto, e poiché il quanto è innanzitutto quanto estensivo, cioè una cardinalità che si tiene in unità nel limite, quelle grandezze hanno per verità la grandezza estensiva.

<sup>2</sup> «Differenziato» è attributo del sostantivo «altro». Il quanto estensivo ha la differenza, l'altro, dentro di lui, nella sua cardinalità; la determinatezza, ciò che esso è, non gli deriva dal riferimento ad un altro che gli sia esterno; dunque il quanto estensivo è determinato *in sé*: la determinatezza di un numero estensivo non dipende dagli altri numeri, ma soltanto da lui.

<sup>3</sup> Avendo l'altro *in lui*, non all'esterno, il numero è determinato non in altro, ma *in sé*; quindi determina la grandezza di qualcosa non in modo relativo, ma assoluto: il numero determina così assolutamente *una* grandezza che non c'è bisogno di confrontarla con altre grandezze.

<sup>4</sup> Il quanto estensivo, ossia il numero cardinale, consiste nel rilevarsi della cardinalità; non per questo l'unità svanisce dal numero. Anzi, poiché sono tutti lo stesso uno, gli uno che compongono il numero coincidono in un'unica continuità. Per questo mutare della discrezione nella continuità, a determinare il numero non è più la cardinalità ma la sua unità; così il numero estensivo muta nell'unità semplice del numero intensivo.

<sup>5</sup> Il coincidere del molto nell'uno è un movimento di determinazioni più elementari di quelle proprie nel numero. Nel numero non c'è un molto qualitativo, ma la determinazione del molto, cioè un molto *relativo*: non la moltitudine interrotta in generale, ma la moltitudine nel limite come cardinalità che è *riferita* all'unità.

<sup>6</sup> Che la cardinalità non sia il molto generale ma molto del limite, è però una ragione più forte del suo svanire in unità. Il fatto che il numero sia *un* numero, riduce la sua cardinalità a momento; essa non vi è un aggregato di differenti qualitativi, ma una moltitudine di uno che per la loro identità coincidono nell'unità. «1,1,1» non è un numero, manca di unità; soltanto il saldarsi degli elementi nell'unità del limite ne fa *un* numero. In questo modo il molteplice della sua cardinalità è però soppresso e la determinatezza del numero si contrae nell'unità semplice.

<sup>7</sup> A causa dell'uguaglianza a sé del numero, la cardinalità del limite è soppressa, ossia contratta in uno; così la grandezza estensiva muta nella semplicità di quella *intensiva*, e la determinatezza in sé della grandezza estensiva muta nel *grado*, ossia nel *numero ordinale*.

<sup>8</sup> Il quanto intensivo non è più una moltitudine di uno, meglio: non più *plurale*, ossia una moltitudine di *intensità*; vi domina l'unità con sé stesso del quanto. Nondimeno è *determinato*, e questa determinatezza, come moltitudine di intensità coincidente in un'intensità, è un *pluralità*.

ma non la contiene come plurale, bensì è il numero come cardinalità soppressa, come determinatezza semplice<sup>1</sup>.

Ma questa forma di riferimento a sé che il quanto ha raggiunto ne è nel contempo il *divenire-esterno*. Come quanto estensivo, il numero ha la determinatezza in sé stesso solo nella moltitudine numerica; ma questa, come molto in generale, va a coincidere nell'indistinzione, e come molto esterno a sé si sopprime nell'uno del numero, nel riferimento a sé stesso di questo. Il quanto intensivo resta quanto determinato. La determinatezza del quanto è però essere-altro indifferente, esterno a sé. Il *grado*, che è semplice dentro sé stesso, e non ha più *dentro di lui* questo *essere-altro esterno*, lo ha *fuori di lui*, e gli si riferisce come alla sua determinatezza. L'essere-altro è dunque una moltitudine esterna; ma così che questo esterno costituisce nel contempo il limite semplice, la determinatezza che il grado è per sé. La cardinalità come tale resta dunque la determinatezza del numero, ma fuori dal numero di cui è la determinatezza. Che quindi la cardinalità, che nel quanto estensivo doveva trovarsi dentro il numero, vi si sia soppressa, ciò si determina più in particolare in modo che la cardinalità ne è stata posta fuori. Essendo uno, riferimento a sé stesso riflesso dentro di sé, il numero esclude da sé l'indifferenza e l'esteriorità della cardinalità, ed è riferimento a sé come riferimento tramite sé stesso a un esterno<sup>2</sup>.

In ciò il quanto ha la realtà adeguata al suo concetto<sup>3</sup>. Il quanto è quantità determinata. La determinatezza della quantità è la determinatezza indifferente, che non è come riferita ad altro; ha così l'essere-altro in lei stessa, ed è esterna dentro sé stessa. Così è cardinalità, il determinato essere-differente dentro sé stesso; la cardinalità costituisce una grandezza determinata, e questo essere-determinato – se sono tre o quattro ecc., ricade del tutto all'interno del numero stesso; non c'è perciò bisogno di un confronto con altri, né questo essere-determinato è una differenza qualitativa da altro. Poiché è esteriorità interna, in riferimento a sé, questa esteriorità è l'esteriorità di lei stessa. Essa è quindi grandezza intensiva, determinatezza semplice come riferimento a sé stessa che ha la sua determinatezza nell'esterno; la determinatezza che in lei stessa è la determinatezza esterna a sé<sup>4</sup>.

In questo modo il grado è quindi determinatezza quantitativa semplice tra una pluralità di intensità, che sono diverse, ma in riferimento essenziale tra loro, così che ognuna ha la sua determinatezza in questa continuità con le altre. Questo riferimento tramite sé stesso al suo altro del grado rende il salire e scendere della scala dei gradi un progresso continuo, un fluire che è un'alterazione ininterrotta, indivisibile. Ciascuno dei plurali che vi sono differenziati non è con ciò separato dagli altri, ma ha il suo essere-determinato solo in questi altri<sup>5</sup>. Come determinazione quantitativa in riferimento a sé, ciascuno dei

<sup>1</sup> Il quanto resta estensivo finché l'accento è sulla molteplicità nel limite; ma il limite, il numero, è *un* limite, *un* numero; così il molteplice del limite si contrae in semplicità e il quanto estensivo si sopprime nel quanto intensivo. – Come il numero estensivo, il grado è però grandezza *determinata*, sebbene il suo interno non sia più molteplice: i molti sono diventati una pluralità intensiva, cioè sono la stessa determinazione cardinale ma collassata nella *semplicità*. Il grado è il numero ordinale: mentre il quattro è internamente più del tre, il quarto non ha *in lui* nulla in più dei primi tre.

<sup>2</sup> Pur essendo semplice e riferito a sé, il quanto intensivo resta quanto *determinato*: è *terzo*, *quarto*, ecc. Poiché però la determinatezza del numero si identifica con la cardinalità, la soppressione di questa nel grado significa soltanto che la cardinalità non è più un'esteriorità *interna*, come nel quanto estensivo, ma è *esterna* al grado. Il mutamento della grandezza estensiva nella grandezza intensiva è non soltanto semplificazione del numero cardinale in grado, ma anche estraniamento dal numero della cardinalità.

<sup>3</sup> Come Hegel spiega subito sotto, mentre il numero cardinale, il quanto estensivo, è la contraddizione di una esteriorità *interna*, l'esteriorità che determina il grado gli è *esterna*; il quanto vi è, così, coerente al suo concetto.

<sup>4</sup> Il quanto è determinatezza indifferente, ossia è determinato in sé senza avere riferimento esterno. La determinatezza in sé implica però l'esteriorità, la differenza. Il quanto estensivo è determinato da una esteriorità, ossia la cardinalità, interna. Così però l'esteriorità è riferita a sé stessa, è dunque l'esteriorità di sé stessa. L'esteriorità di sé stessa da un lato si riferisce a sé dall'altro si estrania da sé. La grandezza intensiva risulta da questo doppio movimento; essa è infatti riferita a sé, semplice, e ha la sua determinatezza fuori di sé, come una cardinalità estranea, cui è indifferente. In questo modo nel grado è posta quell'esteriorità della determinatezza che il numero estensivo conteneva dentro di sé.

<sup>5</sup> Il grado è sia la semplicità del numero sia il suo riferimento essenziale a una pluralità di intensità esterne. Ogni grado è semplice, quindi riferito a sé, ma è altrettanto riferito agli altri gradi e in continuità con loro. Poiché la sua determinatezza è *fuori* di sé, i gradi, pur conservando la loro indifferenza quantitativa, sono tuttavia riferiti a ciò cui sono indifferenti; questo riferimento costituisce una scala continua di gradi, su cui si può salire e scendere. La sua determinatezza pone il grado all'interno di una *scala* di gradi; ma in questo modo non è superata l'indifferenza del quanto cardinale, perché il grado, sebbene riferito agli altri gradi dalla sua determinatezza, continua ad avere questa determinatezza come *sua*, ossia si riferisce ad altro ma questo altro continua a restargli indifferente.

gradi è indifferente agli altri; ma in sé è altrettanto riferito a questa esteriorità, e vi ha la sua determinatezza; il suo riferimento a sé è dunque altrettanto il non indifferente riferimento all'esterno<sup>1\*</sup>. L'esterno è soppresso nella semplicità del grado; ma è altrettanto soppresso anche come esterno fuori di lui; infatti l'esterno è in riferimento essenziale alla determinatezza semplice, dunque le è altrettanto non esterno<sup>2\*</sup>.

## 2.

## Identità di grandezza estensiva e grandezza intensiva

La grandezza intensiva è la cardinalità della grandezza estensiva raccolta nella semplicità; un uno determinato, che non ha la sua determinatezza come un plurale in lui stesso; il grado non è un esterno a sé nel suo interno. Tuttavia non è soltanto l'uno indeterminato, il principio del numero in generale, che non è cardinalità, se non la cardinalità negativa di non essere cardinalità<sup>3\*</sup>. – Ma nel contempo la grandezza intensiva ha la sua determinatezza solo in una cardinalità. Essa è un uno semplice di plurali; ci sono più gradi; ma non sono determinati né come uno semplice né come plurali, bensì solo nel riferimento di questo essere-fuori-di-sé, ossia nell'identità tra l'uno e la pluralità<sup>4\*</sup>. Se quindi i plurali come tali sono fuori dal grado semplice, nel suo riferimento ad essi consiste la sua determinatezza; il grado contiene quindi la cardinalità<sup>5\*</sup>. Come venti quale grandezza estensiva contiene dentro di sé i venti uno come discreti, così il grado determinato li contiene quale continuità che è questa pluralità determinata in forma semplice; è il *ventesimo* grado; ed è il ventesimo grado solo come questa cardinalità. Ma questa cardinalità, che nel grado è semplice, è nel contempo in sé stessa esteriorità; è cardinalità solo come moltitudine di uno numerici, che è altrettanto fuori di quella semplicità del grado<sup>6\*</sup>.

La determinatezza della grandezza intensiva va dunque considerata da due lati. *In primo luogo* essa è determinata da altri quanti intensivi; è in continuità col suo essere-altro, e in questo riferimento al suo essere-altro consiste la sua determinatezza. Pur essendo la determinatezza *semplice*, essa è quindi determinata *rispetto ad* altri gradi; li esclude da sé, ed ha la sua determinatezza in questo escludere<sup>7\*</sup>.

Ma *in secondo luogo* è determinata in lei stessa; perciò lo è nella cardinalità come *sua* cardinalità, non in quella esclusa, ossia non nella cardinalità di altri gradi. Il ventesimo grado contiene in sé stesso i venti; non solo è determinato come differente dal diciannovesimo, dal ventunesimo ecc., ma la sua determinatezza è la *sua* cardinalità indifferente. Ma in quanto la cardinalità è la sua, e invero la determinatezza è nel contempo essenzialmente come cardinalità, il grado è quanto estensivo<sup>8\*</sup>.

<sup>1</sup> Il grado è sia indifferente che non-indifferente agli altri gradi: è indifferente perché è semplice riferimento a sé stesso, non-indifferente loro perché la sua determinatezza in sé è riferimento all'esterno, al suo altro. Poiché nel suo riferimento ad altro resta indifferente il grado non è ancora il quanto infinito, soppresso, che ha il suo valore *soltanto* nel riferimento.

<sup>2</sup> L'esterno è soppresso in due sensi: è soppresso nella semplicità del grado, ma è soppresso anche perché è la determinatezza di questa semplicità, ossia è interno al grado. Con questo Hegel accenna al mutare del quanto intensivo nel quanto estensivo esposto nel paragrafo successivo.

<sup>3</sup> Il numero intensivo non è una pluralità (cardinalità) al suo interno, è semplice; tuttavia è un numero determinato, non si limita ad essere il numero *1*.

<sup>4</sup> Per la sua semplicità, il numero intensivo non ha la pluralità al suo interno; ma non è soltanto l'*1* indeterminato, è determinato, e può esserlo soltanto da una cardinalità; poiché non è né la semplicità né la pluralità interna, la sua determinatezza è un riferimento alla cardinalità dei numeri ordinali che gli sono *esterni*.

<sup>5</sup> Sebbene i plurali gli siano esterni, il grado ha la *sua* determinatezza soltanto perché si riferisce loro; poiché la sua determinatezza consiste soltanto in questo riferirsi alla pluralità esterna, la cardinalità dei plurali non è esterna al grado, è *sua* come è *sua* la determinatezza.

<sup>6</sup> Nel grado la cardinalità è diventata semplice; non per questo il grado è semplice. Il grado non è né soltanto semplice né internamente plurale come il quanto estensivo, è semplice ma determinato nel riferimento al plurale esterno. Da una parte, quindi, il riferimento all'esteriorità degli altri gradi è la *sua* determinatezza *in sé*, indifferente, così che il grado contiene la cardinalità; d'altra parte il riferimento del grado agli altri gradi non gli è indifferente, e la sua determinatezza è questo riferimento esterno, questo escludere, che così acquisisce un significato qualitativo.

<sup>7</sup> Da una parte il grado è *determinato* perché esclude da sé altri gradi; ma l'esclusione è un riferimento all'esterno; per suo tramite il grado ha la propria determinatezza come riferimento *esterno* della sua semplicità – questo è il suo lato *qualitativo*.

<sup>8</sup> D'altra parte la determinatezza per cui è diverso dall'*1* indeterminato è determinatezza *propria* del grado; il riferimento ad altro è la *sua* indifferente determinatezza *in sé*. Poiché questa determinatezza consiste nella cardina-

Grandezza estensiva e intensiva sono quindi una medesima determinatezza del quanto, sono differenti solo perché l'una è il quanto in determinatezza semplice, l'altra lo è in determinatezza molteplice<sup>1</sup>. La grandezza estensiva muta in grandezza intensiva, perché il suo molto va a coincidere in sé e per sé nell'unità, e come determinatezza di molto, di un numerico esterno a sé contro l'unità, nel riferimento a sé stesso del numero contro questa cardinalità<sup>2\*</sup>, ne esce fuori<sup>3\*</sup>. Ma, viceversa, questo semplice ha la sua determinatezza solo nella cardinalità, e invero come nella *sua*; infatti è nel contempo indifferente alle intensità determinate altrimenti. La grandezza intensiva è dunque altrettanto essenzialmente grandezza estensiva<sup>4\*</sup>.

La differenza tra grandezza estensiva e intensiva poggia sulla differenza tra i suoi momenti, tra la cardinalità e l'unità; la grandezza è l'una e l'altra grandezza, posta nella determinazione dell'uno o dell'altro momento. Ma poiché questi momenti le sono essenziali, poiché la determinatezza è determinatezza del molto sia come di un continuo, di un riferimento semplice a sé, che come del discreto, dell'esterno a sé, il suo esser-posto in uno di loro è altrettanto il suo esser-posto nell'altro; ossia il suo esserci è questo doppio esserci, che però è indifferente rispetto alla determinatezza del quanto stesso<sup>5\*</sup>.

## Nota

Nella rappresentazione ordinaria *quanto estensivo e intensivo* sono di solito distinti come *specie di grandezze*, come se esistessero oggetti che avessero solo grandezza intensiva, altri solo grandezza estensiva. Inoltre vi si è aggiunta la rappresentazione di una scienza filosofica della natura che trasformava il plurale, l'*estensivo*, per esempio della determinazione fondamentale di riempire uno spazio propria della materia, o di altri concetti, in un *intensivo*, nel senso che l'intensivo, come il *dinamico*, sarebbe la determinazione vera e, per esempio, la densità, ossia il riempimento spaziale specifico, andrebbe essenzialmente colta non come un certo *insieme e cardinalità* di parti materiali in un quanto di spazio, ma come un certo *grado di forza* di riempimento spaziale propria della materia<sup>6\*</sup>.

Vi sono da differenziare due specie di determinazioni; si presentano il concetto di *parti indipendenti, sussistenti l'una-fuori-dall'altra*, legate solo esternamente in un tutto, e il concetto, diverso dal primo, di *forza*. Ciò che da un lato, nel riempimento spaziale, si considera solo come un aggregato di atomi tra loro esterni, d'altro lato si considera come l'estrinsecazione di una forza semplice che sta a fondamento. – Questi rapporti di parti e tutto, di forza e sua estrinsecazione non appartengono però a questo contesto,

---

lità, il grado ha dentro di lui la cardinalità; dunque è quanto estensivo. – Tra il quanto intensivo e il suo esterno continua a dominare l'indifferenza: la determinatezza è determinatezza *propria* del grado, il suo riferimento ad altro è ancora un non-riferimento: un'armonia prestabilita, anziché un essere-altro qualitativo. Proprio per questo il quanto intensivo è una determinatezza altrettanto dialettica del quanto estensivo: il suo essere non è in riferimento a sé, ma consiste in un mutare in quanto estensivo.

<sup>1</sup> La proposizione contiene un chiasmo: la grandezza estensiva è il quanto in determinatezza molteplice, la grandezza intensiva è il quanto in determinatezza semplice. Il quanto non ha un esserci diretto: deve esserci *o* come grandezza estensiva *o* come grandezza intensiva; ma in quanto è in *una* forma d'esserci è nel contempo anche nell'*altra*, perché le due forme sono un mutare l'una nell'altra.

<sup>2</sup> Il testo ha «in der Beziehung der Zahl auf sich selbst gegen diese Einheit»; ma si tratta di un errore: il riferimento del numero a sé stesso è l'unità del numero divenuto grado contro la cardinalità che gli è esterna. Occorre dunque sostituire «Anzahl» (*cardinalità*) a «Einheit» (*unità*).

<sup>3</sup> Il numero estensivo muta in intensivo perché il suo molto da una parte coincide in unità, d'altra parte come determinazione dell'uno molteplice, della cardinalità, determinazione opposta a quella del riferimento a sé del grado, esce fuori da quella unità semplice.

<sup>4</sup> Il grado ha la determinatezza numerica riferendosi agli altri gradi; questa determinatezza è però la *sua* determinatezza: il grado è determinato in sé, dunque ha in lui la cardinalità ed è indifferente agli altri numeri intensivi; esso muta così in quanto estensivo.

<sup>5</sup> Il quanto estensivo si differenzia dal quanto intensivo in base al prevalere di cardinalità o unità nel quanto; ma cardinalità e unità sono momenti entrambi essenziali a entrambe le specie di quanto; dunque entrambe le specie d'esserci del quanto contengono entrambi i momenti: come il quanto estensivo, in cui prevale la cardinalità, contiene l'unità così il quanto intensivo, in cui prevale l'unità, contiene la cardinalità. Per la determinatezza del quanto è dunque indifferente esserci nell'una o nell'altra specie d'esserci, perché ciascuna specie, in virtù del suo riferimento essenziale all'altra, è il suo mutare nell'altra.

<sup>6</sup> Hegel considera, come si è visto, l'estensivo e l'intensivo come forme d'esserci del tutto equivalenti di uno stesso quanti; tra loro non c'è il baratro e la differenza di dignità quali presume la *Naturphilosophie*.

e saranno considerati sotto. – L'altra determinazione che li si presenta è poi la determinatezza *quantitativa*, rispetto alla quale la grandezza come quanto estensivo è soppressa e trasformata nel grado, cioè nella determinazione che deve essere vera<sup>1\*</sup>.

Riguardo a questa presunta essenzialità della differenza è sufficiente aver mostrato che la differenza è inessenziale per la determinatezza del quanto stesso, che l'una forma è essenziale per l'altra, e dunque ogni esserci esprime la sua determinazione quantitativa sia come quanto estensivo che come quanto intensivo<sup>2\*</sup>.

Ad esemplificarlo si presta dunque tutto ciò che appaia in una determinazione quantitativa. Il *numero* stesso deve avere immediatamente in lui stesso questa doppia forma. È una cardinalità in quanto è grandezza estensiva. Ma è anche un uno, *un* dieci, *un* cento; così sta sul passaggio alla grandezza intensiva, poiché in questa unità il *molteplice* confluisce nel semplice. Il *decimo*, il centesimo è in lui stesso questo semplice che ha la sua determinatezza nel plurale fuori di lui, e in ciò è grandezza propriamente intensiva. Il numero è dieci, cento, e nel contempo è lui stesso il decimo, il centesimo nel sistema numerico; l'uno e l'altro sono il medesimo; ogni determinazione può essere presa al posto dell'altra; il decimo numero nel sistema numerico è dieci<sup>3\*</sup>.

L'uno nella circonferenza si chiama *grado*, perché una parte della *circonferenza* ha essenzialmente la sua determinatezza in un plurale fuori di lei, è determinata solo come uno di una certa cardinalità di tali uno<sup>4\*</sup>. Il grado della circonferenza è però soltanto principio del numero di una grandezza della circonferenza, solo l'uno di questa grandezza. Un quanto stesso della circonferenza è un arco di grandezza determinata, un numero ordinario, cioè una cardinalità degli uno che sono gradi. Questo numero è grandezza estensiva, ed è intensiva solo perché, come appena ricordato, il numero è in generale questo<sup>5\*</sup>.

La grandezza di oggetti reali espone il suo lato duplice, per cui è estensiva e intensiva, nelle determinazioni duplici dell'esserci dell'oggetto, in una delle quali l'oggetto è come un *esterno*, nell'altra appare invece come un *interno*. Così, per esempio, una *massa* come peso, in quanto costituisce una cardinalità di chili, di quintali ecc., è una *grandezza-estensiva*; in quanto esercita una certa pressione, è una *grandezza-intensiva*; questa grandezza della pressione è un semplice, un grado, che ha la sua determinatezza in una scala di gradi di pressione<sup>6\*</sup>. Come esercitante pressione, la massa appare come un essere-dentro-di-sé<sup>7\*</sup>, come soggetto cui spetta la differenza quantitativa intensiva. – Viceversa, ciò che esercita questo *grado* di pressione, è capace di muovere dal posto una certa *cardinalità* di chili ecc., e misura la sua grandezza in questi termini<sup>8\*</sup>.

<sup>1</sup> Forza ed estrinsecazione, tutto e parti sono determinazioni dell'essenza e non possono essere criticate qui; può invece esserlo la concezione per cui il mutamento dell'estensivo nell'intensivo sarebbe, anziché quello tra due forme di exteriorità, quello tra differenti livelli ontologici.

<sup>2</sup> Intensivo ed estensivo sono entrambi essenziali per il quanto, perché nel quanto in generale non può mancare la cardinalità e solo il suo essere dentro o fuori determina quella differenza; ma questa differenza di nuovo si sopprime perché sia l'intensivo che l'estensivo sono un fare posto all'altro; quindi ogni determinazione quantitativa delle cose deve manifestarsi in entrambi i modi.

<sup>3</sup> Ogni numero è estensivo e intensivo: poiché è *questo* numero è estensivo; ma questo numero è *un* numero, così è semplice, intensivo; viceversa, il decimo intensivo della serie dei numeri è il dieci estensivo. È una stessa determinatezza che può presentarsi nell'uno e nell'altro esserci.

<sup>4</sup> Mentre nella linea la misura estensiva procede insieme alla misura intensiva, la circonferenza, poiché è una figura in cui la linea ritorna in sé stessa e si chiude in un intero, si misura innanzitutto col grado, cioè con l'uno determinato *esternamente*, perché questa determinazione esterna non va all'infinito, dunque è capace di determinarlo completamente.

<sup>5</sup> Al grado come uno corrispondono gli archi che si possono ricavare dalla circonferenza; questi archi sono grandezze estensive, cardinalità corrispondenti alla cardinalità della circonferenza, cioè alla sua lunghezza assoluta: un grado di una circonferenza di 360 metri è un arco di un metro, un grado di una circonferenza di 3,6 metri è un arco di un centimetro. Nel corrispondere a grandezze estensive il grado della circonferenza si mostra estensivo non meno che intensivo.

<sup>6</sup> Il numero del peso è interpretabile estensivamente come somma di pesi o intensivamente come semplice pressione determinabile soltanto nel confronto con altre pressioni.

<sup>7</sup> Cioè come un esserci che risulta dall'annullare la sua differenza interna.

<sup>8</sup> Alla massa estensiva corrisponde la forza intensiva che essa esercita; viceversa, la forza intensiva si manifesta nel suo effetto estensivo.

O ancora: il *calore* ha un *grado*; il grado di calore, sia il decimo, il ventesimo ecc., è una sensazione semplice, soggettiva. Ma questo grado è altrettanto presente come grandezza *estensiva*, come estensione di un fluido, del mercurio nel termometro, dell'aria o dell'argilla ecc. Un grado superiore di temperatura si esprime come una colonna di mercurio più lunga o come un cilindro d'argilla più stretto<sup>1\*</sup>; riscalda uno spazio maggiore allo stesso modo in cui un grado inferiore riscalda uno spazio minore.

Il *suono* più acuto, come *più intenso*, è nel contempo un *insieme maggiore* di oscillazioni, oppure un suono più forte, cui si attribuisce un *grado* superiore, si rende udibile in uno spazio maggiore. – Col *colore* più intenso si può colorare in modo uguale una superficie maggiore che con uno più debole; oppure, il *più luminoso*, un'altra specie di intensità, è visibile più da lontano del meno luminoso ecc.

Anche nello *spirituale* come è *alta l'intensità* del carattere, del talento, del genio, così di *vasta portata* è l'esserci, *ampio l'effetto* e *multilaterale* il contatto. Il *concetto più profondo* ha il significato e l'applicazione *più universali*.

### 3.

## Alterazione del quanto

La differenza tra quanto estensivo e quanto intensivo è indifferente alla determinatezza del quanto in lui stesso; è solo una differenza del suo esserci, ossia il quanto ha in lui stesso, come suoi momenti, le determinazioni che costituiscono l'estensivo e l'intensivo<sup>2\*</sup>. Ma se il quanto le è indifferente come a una differenza d'esserci, in compenso i suoi momenti sono entrati in un'opposizione interna<sup>3\*</sup>. Come uno che si riferisce a sé, il quanto estensivo è mutato nel quanto intensivo. Il quanto intensivo, che così va considerato da solo, è la determinatezza-di-grandezza che è semplice dentro di sé, ma, proprio in questa determinatezza in riferimento a sé, è esterna a sé, non sussiste dentro di sé, bensì in un'altra pluralità<sup>4\*</sup>.<sup>4\*</sup>

La grandezza intensiva è dunque quanto essente-per-sé e, in ciò, essenzialmente riferito a un altro<sup>5\*</sup>. Questo altro è un altro di *questa* grandezza; un altro quanto. La grandezza intensiva è quindi soltanto come avente la sua determinazione in un'altra grandezza. Ma che abbia in un'altra grandezza la sua determinazione, il suo essere-in-sé, significa che non è lei stessa, ma un altro quanto. Ossia muta essenzialmente in un'altra grandezza<sup>6\*</sup>.

La grandezza intensiva, però, è in generale il quanto reale. Il quanto è la determinatezza posta come soppressa, il limite indifferente; questo significa quindi: è la determinatezza che è altrettanto la negazione di lei stessa. Come grado, il quanto è posto così. Il grado è quella determinatezza semplice in riferimento a sé, che è la negazione di lei stessa, perché ha la sua determinatezza non in lei, ma in un altro

<sup>1</sup> Hegel si riferisce al *pirometro di Wedgwood*: è uno strumento per misurare la temperatura basato sul fenomeno per cui all'aumento di questa si riduce il volume dell'argilla.

<sup>2</sup> Estensivo ed intensivo sono un'alternativa di esserci dello stesso quanto. A questo punto Hegel non considera l'unità negativa del mutare reciproco delle due forme di quanto, ma ritorna al quanto intensivo e ne sviluppa le implicazioni.

<sup>3</sup> Nel quanto intensivo l'unità è entrata in opposizione con la cardinalità: questa è la *sua* determinatezza ma nel contempo le è *esterna*.

<sup>4</sup> Il quanto *estensivo* con la sua differenza interna e la sua indifferenza esterna è l'ultima determinazione propriamente quantitativa; in virtù del coincidere della sua molteplicità interna nell'unità esso è mutato nel grado, che è nel contempo semplice al suo interno, ma non più indifferente ad altro, bensì riferito a un plurale estraneo come alla *sua* determinatezza.

<sup>5</sup> La grandezza intensiva è la contraddizione di essere *per sé*, perché è la soppressione dell'essere-altro che qui è costituito dalla cardinalità interna, e di essere nel contempo riferimento *ad altro*, cioè alla cardinalità esterna delle altre intensità.

<sup>6</sup> Nell'essere sé stessa la grandezza intensiva è riferimento ad altra grandezza; dunque è sé stessa e il suo altro; poiché è determinata dal suo non-essere, nell'essere sé stessa cessa di esserlo ed è il suo non-essere, *muta* cioè in un'altra grandezza: la contraddizione ha il significato del divenire. – Mentre fin qui il quanto è stato considerato come un valore numerico fisso in virtù della sua indifferenza, ora, con il prodursi del suo mutamento essenziale, Hegel passa a considerare ciò che in matematica si chiama «variabile».

quanto; il grado dunque, nell'essere questo quanto determinato, non è essenzialmente lui, ma un altro quanto<sup>1\*</sup>.

Un quanto è quindi, in generale, in assoluta continuità con la sua exteriorità, col suo essere-altro. Dunque non solo si *può* andare oltre ogni determinatezza quantitativa, non soltanto la si *può* alterare, ma essa *deve* alterarsi<sup>2\*</sup>. I quanti appaiono dapprima come esterni *gli uni agli altri*, nella determinazione di uno numerici. Ma sono non soltanto esterni gli uni agli altri, bensì sono *esterni a sé stessi*. La determinazione di grandezza si continua dunque nel suo essere-altro, così che ha il suo essere solo in questa continuità con un altro. Un quanto è dunque lui stesso, e altrettanto essenzialmente non è lui stesso, ma la negazione di sé, un altro. È un limite non *essente*, ma *diveniente*<sup>3\*</sup>.

L'uno è infinito, è la negazione che si riferisce a sé; è dunque la repulsione di sé da sé stesso. Il quanto è ugualmente infinito e si repelle da sé stesso. Ma il quanto è l'uno *determinato*, l'uno che è mutato in esserci e nel limite. Il quanto è dunque la repulsione da sé stessa della determinatezza; questa repulsione non è quindi, come la repulsione dell'uno, il generare l'uguale a sé stesso, ma è il generare il suo essere-altro. Come l'uno non è superato da un terzo, ma lui stesso si respinge da sé, così anche il concetto di quanto è di inviarsi oltre di sé, e di divenire un altro. Consiste nell'aumentare o nel diminuire; è l'esteriorità della determinatezza in sé stessa<sup>4\*</sup>.

Il quanto invia sé stesso oltre di sé; questo altro che il quanto diventa è dapprima lui stesso un quanto; un limite non essente, ma che si spinge oltre di sé stesso; il quanto si continua nel suo essere-altro; è esterno a sé; e questa esteriorità di sé stesso è lui stesso. Il limite risorto in questo uscire è dunque assolutamente solo un limite tale che si risopprime, *e così via all'infinito*<sup>5\*</sup>.

---

<sup>1</sup> Il quanto è in generale il limite, ossia l'essere-altro, che non si riferisce ad altro; esso dunque, come limite indifferente, è limite altro da sé stesso. Il grado è il quanto realizzato: poiché nel suo riferirsi a sé è in altro, è una determinatezza che è negazione di sé stessa. Esso rivela quindi la natura più profonda del quanto: nell'essere questo quanto determinato il quanto è già un altro quanto.

<sup>2</sup> Poiché per la sua continuità è sé stesso e insieme il suo altro, il quanto non può restare sé stesso, si altera proprio in quanto è sé stesso, così che il suo essere è l'alterazione.

<sup>3</sup> La contraddizione per cui il quanto è sé stesso ed è un altro si risolve nel senso che il quanto *muta* in un altro quanto. Poiché ha la *sua* determinatezza come *altro*, il quanto, essendo sé stesso, non è sé stesso ma l'altro; dunque il quanto non soltanto *può*, ma *deve* alterarsi. In altri termini: i quanti appaiono esterni tra loro, essi però nella loro verità sono gradi e la semplicità del grado è esterna, indifferente a sé stessa; l'esteriorità a sé, l'essere determinati in sé da una determinatezza esterna, fa dell'esteriorità dapprima esterna un'esteriorità propria, così che la determinatezza del quanto è il proprio divenire altra determinatezza.

<sup>4</sup> Sia l'uno che il quanto sono negazione della negazione in forma immediata e, come tale negatività immediata, si respingono da sé. Mentre l'uno, come negatività qualitativa, nel respingere sé stesso si ripete in una moltitudine di uno identici, la repulsione del quanto da sé, poiché il quanto è limite, non è solo ripetizione, ma è anche negazione del limite e formazione di un *altro* limite. Mentre l'uno qualitativo è la sua repulsione, l'uno quantitativo è dunque il suo alterarsi indifferente, la variabile che aumenta e diminuisce.

<sup>5</sup> L'essere del quanto è il suo mutare in un altro quanto, il cui essere è il mutare a sua volta in un terzo quanto che, come quanto, è il mutare in quanto ... . Così si forma il *progresso quantitativo all'infinito*.

## C. Infinità quantitativa

### 1. Suo concetto

Il quanto si altera e diventa un altro quanto; ma è una determinazione ulteriore di questa alterazione che essa proceda all'*infinito*<sup>1\*</sup>.

Il quanto diventa un *altro*; si continua nel suo essere-altro; l'altro è, quindi, anche un quanto<sup>2\*</sup>. Ma l'altro è l'altro non solo di *un* quanto, bensì, nel contempo, *del* quanto stesso<sup>3\*</sup>. Infatti il quanto è la determinatezza indifferente, che è indifferente ad altro, ma anche *a sé*<sup>4\*</sup>. Per come si sono determinati i suoi momenti nel quanto intensivo, esso è la determinatezza che si riferisce non ad altro, ma a sé stessa; allo stesso modo, però, questa determinatezza è soltanto la determinatezza in un altro; il riferimento ad altro gli è esterno, ma il quanto è lui stesso questa exteriorità di sé<sup>5\*</sup>. È quindi il quanto stesso che si contraddice, e così si dissolve in sé; il quanto stesso è, così, la negazione di sé stesso; l'alterazione concerne non solo *un* quanto, ma *il* quanto<sup>6\*</sup>. Il quanto è un *dover-essere*; contiene *di essere determinato in sé*, e questo stesso essere-determinato-in-sé è invece *l'essere-determinato in un altro*; e, viceversa, è il soppresso essere-determinato in un altro; è essere-determinato indifferente. È quindi un altro ed esterno rispetto a sé stesso; contiene questo: sia di essere *finito* che di superare la finitezza, l'essere-determinato in un altro, ed essere *infinito*<sup>7\*</sup>.

---

<sup>1</sup> L'«infinito» ha due significati, secondo i significati del finito: preso il finito come essere determinato, l'infinito, come sua negazione, è l'essere indeterminato, il vuoto non-essere al di là del finito; in questo senso è l'infinito scadente; se invece si prende il finito come contraddizione tra il suo essere e la sua determinatezza, dunque come un superarsi, l'infinito, come superare questo superamento, è il ritorno dentro di sé dall'essere-altro, ciò che Hegel ha chiamato essere-per-sé. L'infinito cui Hegel si riferisce in questo contesto è l'infinito scadente come aldilà indeterminato del quanto finito. – Poiché è determinato in sé nell'altro, il quanto intensivo si altera; ma nell'altro quanto non trova la sua determinazione in sé, così si altera all'infinito, cioè la cerca nell'altro *del* quanto.

<sup>2</sup> Il quanto intensivo è determinato *in sé* nell'altro quanto intensivo, dunque il suo alterarsi è un *continuarsi* nell'altro, così che questo *altro* è esso stesso un *quanto*. Ciò significa non solo che il quanto è il proprio altro, ma altrettanto che l'altro del quanto è un quanto.

<sup>3</sup> Dall'alterarsi del quanto si produce non soltanto *un* altro quanto, ma anche il non-quanto; e poiché il quanto è quantità limitata, il non-quanto è l'altro del quanto in senso *quantitativo e qualitativo*, il quanto illimitato, il quanto *infinito*.

<sup>4</sup> Da una parte, poiché la sua determinatezza è indifferente, il quanto non è riferito ad altro, ma soltanto a sé stesso; il quanto, d'altra parte, è *indifferente* anche *a sé stesso*: in lui stesso è il proprio non-essere, il suo riferimento a sé l'essere oltre di sé; dunque nella sua *finitezza* riferita a sé è anche oltre di sé stesso, dunque è in lui stesso *infinito*.

<sup>5</sup> In virtù della sua *indifferenza ad altro* il quanto intensivo si riferisce soltanto a sé; ma esso è altrettanto la sua *indifferenza a sé stesso*, la sua exteriorità a sé per cui nel suo riferimento a sé è altro da sé. – Come quanto che è innanzitutto unità, il quanto intensivo ha una determinatezza riferita soltanto a sé, è essere-in-sé; ma poi la determinatezza di questo essere-in-sé consiste soltanto nel riferimento ad altro; essendo la contraddizione di un essere-in-sé che consiste soltanto nel riferimento ad altro, il quanto intensivo è *indifferente a sé*, ossia è il suo stesso non-essere.

<sup>6</sup> L'alterarsi quantitativo è un alterarsi indifferente, che non muta in un altro, ma vi si continua. Tuttavia contiene un alterarsi anche *qualitativo*: porta non solo ad un altro quanto, ma, più profondamente, al non-essere *del* quanto, all'infinito. Infatti il quanto *intensivo* presenta *questa* contraddizione: si riferisce a sé, cioè è un essere in sé, chiuso nella sua indifferenza ad altro, ma è nel contempo determinato e questa determinatezza del suo riferimento *a sé* è altrettanto riferimento *ad altro*; dunque è il proprio non-essere, è l'indifferenza a sé stesso. Poiché è questa contraddizione, il quanto intensivo è non soltanto il suo divenire un *altro* quanto, ma anche il suo divenire altro da sé in generale, ossia il suo annullarsi, cioè il suo mutare nel non-quanto, il suo essere come infinito.

<sup>7</sup> Come indifferente il grado è determinato in sé stesso, ma la sua determinazione in sé è il riferimento alle *altre* intensità; il quanto è dunque indifferente anche a sé stesso, ossia è il proprio nulla, il nulla del proprio limite. Il quanto in generale appare come *dover-essere*, cioè con la sua determinazione in sé il quanto è anche l'infinito oltre la propria finitezza, e viceversa il suo essere-oltre di sé stesso, l'infinito, è anche la sua determinazione immanente.

Nell'ambito dell'*infinità qualitativa e quantitativa* è essenziale osservare che non è un terzo a superare il finito, che invece la determinatezza si supera perché si dissolve al suo stesso interno<sup>1\*</sup>. Ma l'infinito qualitativo e quantitativo si differenziano, perché nel primo l'opposizione tra finito e infinito è qualitativa, e il mutamento del finito nell'infinito, ossia il loro riferimento l'uno all'altro, si trova solo nell'*in-sé*, nel loro concetto. La determinatezza qualitativa è, dapprima, immediata, essente; e si riferisce all'essere-altro essenzialmente come a un suo altro, non è posta come tale da avere in lei stessa la sua negazione, il suo altro<sup>2\*</sup>. La grandezza, invece, è come tale determinatezza soppressa; è posta come tale da essere la negazione, da essere disuguale da sé e l'alterabile. Nella qualità, dunque, finito e infinito si oppongono assolutamente; la loro unità è il riferimento *interno* a fondamento; il finito, dunque, non si continua immediatamente nel suo altro. Invece il finito quantitativo si riferisce in lui stesso al<sup>3\*</sup> suo infinito. Il loro riferimento è dunque *il progresso infinito*<sup>4\*</sup>.

## 2.

### Il progresso infinito

Il progresso all'infinito non è altro che l'esprimersi della contraddizione che il finito quantitativo, ossia il quanto in generale, contiene. Il progresso all'infinito è la determinazione reciproca tra finito e infinito già considerata nella sfera qualitativa, ma con la differenza che nel quantitativo, come appena osservato, il limite si prosegue in lui stesso nel suo aldilà, e che così anche il quantitativamente-infinito è posto, viceversa, come avente in lui stesso il quanto, il suo altro. Finito e infinito sono l'uno il non-essere dell'altro. Ma poiché la determinatezza quantitativa è la differenza soltanto soppressa, il quantitativo è nel suo essere-fuori-di-sé. È dunque vero che l'infinito-quantitativo è il quanto soppresso non solo come un quanto ma come il quanto. Ma poiché il quanto si continua nel suo essere-soppresso, l'infinito è determinato anche come l'opposto di sé stesso, come quanto<sup>5\*</sup>.

Il quanto è, così, la determinatezza-in-sé, la determinatezza indifferente ad altro, che nondimeno è solo come esterna a sé. Il *progresso infinito* è *l'esprimersi* di questa contraddizione, *non il suo risolversi*; resta assolutamente fermo alla contraddizione, e non la supera<sup>6\*</sup>.

<sup>1</sup> Sia nell'infinità qualitativa che in quella quantitativa il superamento del finito non è un'operazione che gli è esterna. Il finito qualitativo si riferisce a sé come a una barriera, cioè come a un non-essere; così si nega ed è già oltre di sé stesso: poiché è determinazione, la barriera è l'essere oltre sé stessa, è dover-essere, ossia essere come superarsi. Il finito quantitativo nel suo essere per sé è nel contempo determinato esternamente, dunque è una indifferenza ad altro che è anche indifferenza a sé stesso, negazione di sé, proprio superamento.

<sup>2</sup> La barriera, come il finito quantitativo, era il *proprio* non-essere; ma nel contempo questo suo non-essere appariva come altro, come dover-essere; infatti, essendo l'*intera* determinazione del qualcosa, essa acquisiva immediatezza, così da apparire come *l'esserci finito*, che è altro dall'infinito e vi è soltanto in riferimento, ossia vi muta soltanto *in sé*.

<sup>3</sup> Sostituiamo «in», che ci sembra erroneo, con «auf».

<sup>4</sup> Poiché la barriera è la determinazione *essente*, il superarsi che le è proprio, il dover-essere, è come altro; dunque il finito qualitativo appare un esserci uguale a sé stesso e l'infinito come suo aldilà, a cui si riferisce senza però mutarvi; l'uguaglianza all'altro è *in sé*, resta nascosta; così tra finito e infinito qualitativi ci sono un irrompere dell'altra determinazione e un continuo ricadere nella prima. Invece il quanto intensivo, poiché è determinato in sé come non-essere, è soltanto come alterazione, come continuarsi in altro; poiché questo altro ha il significato non solo di un quanto, ma anche del non-essere del quanto, l'alterarsi del quanto intensivo è non solo un altro numero, ma anche l'altro del numero finito, l'infinito. – La determinazione in sé del quanto intensivo è dunque sia *un* altro quanto che *l'*altro del quanto: questo doppio significato dell'alterarsi quantitativo è il *progresso infinito*.

<sup>5</sup> Come nella qualità l'altro del finito è dapprima un altro finito, ma poi è il non-finito, l'infinito, così l'alterarsi del quanto finito porta sì a *un* altro quanto, ma, come mostrava il paragrafo precedente, è altrettanto il mutare nell'altro del quanto, nel non-quanto. Mentre però nella qualità l'altro del finito è determinato come suo vuoto aldilà, ora si mostra che l'altro *del* quanto, il non-quanto, ossia il quanto infinito, è di nuovo un quanto, perché il quanto è determinato in sé come proprio altro. In virtù di questa indifferenza a sé del quanto, l'altro *del* quanto in cui questo muta, l'infinito, è esso stesso quanto.

<sup>6</sup> Che l'altro del quanto finito, cioè l'infinito quantitativo, sia di nuovo quanto, non fa che esprimere la contraddizione propria del quanto (per la precisione del quanto intensivo, in cui il quanto in generale ha raggiunto la sua realtà), per cui da un lato, essendo indifferente all'alterità, è determinato-in-sé, dall'altro, poiché la sua determinatezza-in-sé gli è esterna, cioè è nel suo essere-altro, è anche il proprio altro. Appunto perché si limita ad esprimere la contraddizione per cui il quanto è oltre di sé nel suo essere in sé, il progresso infinito non la risolve.

In altri termini, il progresso all'infinito è non il raggiungimento, ma soltanto il *compito* dell'infinito. È il perenne *generarlo*, senza superare il quanto stesso, e senza che l'infinito diventi un positivo e presente\*. Il quanto è tale che nel suo concetto c'è di avere un *aldilà* di sé. Questo aldilà è, *in primo luogo*, il puro momento *del non-essere* del quanto; infatti questo si dissolve in sé stesso. Così si riferisce al suo *aldilà*, alla sua *infinità*. Questo è il momento *qualitativo* dell'opposizione. Ma, *in secondo luogo*, il quanto sta in continuità con questo suo aldilà, che è un non-essere come non-essere del quanto; infatti il quanto consiste appunto nell'essere l'altro di sé stesso, nell'essere esterno a sé stesso; dunque questo altro, questo esterno, neanche è un altro dal quanto. L'*aldilà*, ossia l'infinito, è quindi esso stesso *un quanto*. In questo modo l'aldilà è richiamato dalla sua fuga, e l'infinito è raggiunto. Ma poiché questo aldilà divenuto aldi quà è daccapo un quanto, si è daccapo posto soltanto un nuovo limite. Poiché è quanto, il quanto sorto di nuovo è anche di nuovo fuggito da sé stesso, come tale è oltre di sé, e si è repulso da sé nel suo non-essere; ha quindi un aldilà perenne. Ma il quanto consiste, nel contempo, proprio nell'essere esterno. Quindi quell'aldilà è, lui stesso, di nuovo il quanto\*.

Se si unisce in una espressione il fatto che qui l'aldilà, l'infinito, è determinato come quanto e viceversa il quanto come infinito, questo collegamento dà un *infinitamente grande* o un *infinitamente piccolo*. Ma questo collegamento stesso non è altro che l'espressione falsa della contraddizione, ossia del progresso infinito. Infatti il quanto e il suo aldilà vi sono conservati opposti nella loro determinatezza assoluta, l'uno come il non-essere dell'altro. L'*infinitamente-grande* e l'*infinitamente-piccolo* sono rappresentati come *quanti*; sono un grande o un piccolo; ma come quanti hanno anche respinto da sé il loro aldilà; non sono dilatati nell'infinito, ma conservati in opposizione perenne contro di lui. Il grande, pur così dilatato, si riduce dunque all'irrelevanza; infatti, poiché il grande si riferisce all'infinito come al suo non-essere, l'opposizione secondo questo momento è *qualitativa*; il quanto dilatato non ha, quindi, guadagnato nulla sull'infinito; ma questo ne è, dopo come prima, il non-essere. Ossia, l'ingrandirsi del quanto non è un'*approssimazione* all'infinito, perché la differenza tra il quanto e la sua infinità ha essenzialmente il momento di essere una differenza non quantitativa. — Anche l'*infinitamente piccolo* è, come piccolo, un quanto e resta quindi assolutamente, cioè qualitativamente, troppo grande per l'infinito, e gli è opposto\*.

L'*infinitamente grande* o piccolo è dunque esso stesso solo il progresso infinito. Questa infinità determinata come l'aldilà del finito va denotata come l'*infinità quantitativa scadente*. È l'infinità del progresso e, proprio come l'infinità scadente qualitativa, è solo il venire e l'andare perenne da un termine all'altro della contraddizione permanente, dal limite al suo non-essere, indietro da questo di nuovo a quel-

<sup>1</sup> Il superamento del quanto non supera il quanto perché lo riproduce; l'infinito non è mai presente perché nell'uscire da sé verso l'infinito il quanto finito trova un altro quanto finito che è di nuovo soltanto il dover-essere dell'infinito.

<sup>2</sup> Lo svolgimento del progresso quantitativo all'infinito inizia dal *qualitativo* del dissolversi del quanto (del grado) a causa della contraddizione che gli è propria (di essere determinato in sé nel suo altro); il dissolversi del quanto è il suo altro qualitativo, l'infinito. Il progresso contiene però anche il lato quantitativo; poiché il quanto ha la sua determinatezza come esterna, l'esterno del quanto è esso stesso quanto, e poiché l'esterno, come non-quanto, è l'infinito, l'infinito è ora determinato non soltanto, qualitativamente, come semplice non-essere del quanto, ma anche, di nuovo, come quanto finito. Così nella sua alterità il quanto si ricongiungerebbe con sé stesso e l'infinito scadente sarebbe già l'infinito vero. Ma sul quanto che è divenuto dall'infinito si produce lo stesso meccanismo: per la sua contraddizione esso muta qualitativamente nell'infinito, in un infinito che è di nuovo quanto, e così via all'infinito

<sup>3</sup> Il quanto è la contraddizione di essere determinato in sé nella sua esterità; per questa contraddizione il quanto si annulla così che si pone il suo altro *qualitativo*, il non-quanto, l'infinito. In virtù della continuità *quantitativa*, l'altro del quanto, l'infinito, è però esso stesso un quanto. Così l'infinito è svanito, e il quanto si ripresenta come la stessa contraddizione tra indifferenza-ad-altro e indifferenza-a-sé, che lo spinge a superarsi nell'infinito, e così via. Leibniz ha chiamato «infinitamente piccolo» e «infinitamente grande» un'unità in cui il quanto e il suo infinito, anziché soppressi, sono ancora come immediati e dunque si respingono, un'unità che non è la soluzione del progresso, ma appunto il progresso: la continuità tra i quanti gli ha reso oscuro il salto qualitativo tra i quanti stessi e l'infinito. L'*infinitamente grande*, poiché è grande, resta un quanto; sebbene incrementato, resta sempre altro (si potrebbe dire «troppo piccolo») nei confronti dell'infinito, perché l'infinito è non-quanto cui il quanto si riferisce qualitativamente; l'*infinitamente piccolo*, comunque diminuito, essendo ancora un quanto è sempre altro (dunque troppo grande) rispetto all'infinito. Dunque è vero che aumentando un numero lo si approssima a un numero più grande ( $12$  è più vicino di  $11$  a  $15$ ) e se lo si diminuisce lo si approssima a un numero più piccolo ( $\frac{1}{3}$  è più vicino di  $\frac{1}{2}$  a  $\frac{1}{5}$ ); qui infatti il confronto è tra quanti; ma l'aumento e la diminuzione di un numero non lo approssimano all'infinito perché qui il confronto non è tra quanti indifferenti, ma tra enti *altri* tra loro, dunque qualitativi.

lo, al limite. È non tanto un progredire, ma un ripetere un medesimo, un porre, sopprimere e riporre e risopprimere; un'impotenza del negativo, a cui ciò che esso sopprime, tramite il suo stesso sopprimere, ritorna come un continuo. Sono due, connessi così da fuggirsi assolutamente; e fuggendosi non possono separarsi, ma sono connessi nella loro separazione\*.

## Nota 1

L'infinità scadente, soprattutto nella forma di *progresso all'infinito del quantitativo*, – questo progressivo trasvolare il limite, che è l'impotenza di sopprimerlo e il perenne ricadervi –, è di solito considerato sublime, una specie di culto divino, così come in filosofia vi si è visto un culmine\*. Dappertutto si trovano tirate di tale specie, ammirate come prodotti sublimi. In effetti, però, questa sublimità *moderna* fa grande non l'*oggetto*, che anzi sfugge, ma solo il *soggetto* che ingoia quantità così grandi. L'insufficienza di questa elevazione soltanto soggettiva che sale sulla scala del quantitativo si rivela in ciò, che nel suo lavoro inutile essa non si avvicina allo scopo infinito, il cui raggiungimento va intrapreso in modo affatto diverso\*.

Nelle seguenti tirate di questa specie è anche espresso in che cosa muti e finisca tale elevazione. *Kant*, per esempio, rappresenta come sublime

«quando il soggetto si eleva col pensiero al di sopra del posto che occupa nel mondo sensibile, ed dilata la connessione all'infinitamente grande, una connessione con stelle oltre le stelle, con mondi oltre mondi, sistemi oltre sistemi, e ancora ai tempi interminati del loro moto periodico, del loro inizio e della loro durata. – Il rappresentare soccombe a questo inoltrarsi nell'immensamente-lontano, dove il mondo più lontano ne ha sempre uno ancora più lontano, il passato, pur riportato così indietro, ne ha ancora un altro dietro di sé, il futuro proiettato così lontano ne ha ancora un altro davanti a sé; il *pensiero soccombe* a questa rappresentazione dell'immenso, come finisce con la *caduta* o con la *vertigine* un sogno in cui uno si inoltri ancora e sempre più lontano per un lungo cammino, senza scorgere una fine»\*.

Questa esposizione merita lode soprattutto perché, oltre a concentrare in una ricca descrizione il contenuto dell'elevarsi quantitativo, indica con sincerità cosa accada infine a questa elevazione: il pensiero soccombe, l'esito è caduta e vertigine. Ciò che fa soccombere il pensiero, e ne provoca la caduta e la vertigine, non è altro che la *noia* di quella ripetizione, che fa svanire un limite e lo fa ripresentare e di nuovo svanire, che fa sempre sorgere e passare perennemente l'uno *al posto* dell'altro e uno *nell'altro*, l'aldiquà nell'aldilà, l'aldilà nell'aldiquà, e dà soltanto il sentimento dell'impotenza di questo infinito o di questo dover-essere, che vuole padroneggiare il finito e non può.

Si è soliti ammirare in particolare anche la *descrizione* di Haller, definita *tremenda* da Kant\*, ma spesso non per quel lato che costituisce il suo vero merito:

«Accumulo numeri enormi,  
accalco milioni,  
età ammasso su età e mondo su mondo,  
e quando dall'orrida altezza  
tra vertigini a te volgo lo sguardo,

<sup>1</sup> Negato dalla sua contraddizione il quanto muta in un altro qualitativo, nell'infinito; poi però si fa valere anche il momento quantitativo, e l'altro del quanto è soltanto un altro quanto. Così, mentre la contraddizione vorrebbe risolversi nella circolarità dell'essere-per-sé, per cui il quanto e il suo altro sono entrambi posti come soppressi in un rapporto quantitativo, il momento quantitativo, con l'apparenza del suo approssimarsi all'infinito, impedisce di scorgere il superamento già prodottosi dell'opposizione qualitativa, che dunque si rigenera indisturbata.

<sup>2</sup> La forma elementare dell'infinità scadente *non* è il progresso all'infinito, che è una categoria quantitativa, quindi derivata, ma la *determinazione reciproca* di finito e infinito, che è emersa alla fine dell'*esserci* nella *qualità*. Il culto dell'infinità scadente riguarda – dice Hegel – soltanto questa sua versione quantitativa, nella quale l'aumentare e diminuire maschera l'ossessione del retrocedere nell'avanzare propria del qualitativo.

<sup>3</sup> Ossia non attraverso l'aumento e la diminuzione che, come alterazioni *quantitative*, restano sempre interni al quanto finito, ma attraverso il moto *qualitativo* del ritornare dentro di sé nell'oltrepassarsi.

<sup>4</sup> La prima parte della citazione è tratta dalla *Conclusione* della *Critica della ragione pratica*, p. 289 della prima edizione; il testo di origine della seconda parte non è stato ancora rintracciato.

<sup>5</sup> Nella *Critica della ragione pura*, pag. 641 della seconda edizione.

ogni potenza del numero, aumentata a migliaia,  
non è ancora una parte di te.»

«*La tolgo, e mi sei intero davanti.*»\*

Se si pone il valore su quell'accalcare e ammassare numeri e mondi come se fosse una *descrizione dell'eternità*, si trascura che il poeta stesso dichiara inutile e vacuo questo inoltrarsi cosiddetto tremendo, e conclude che solo *con la soppressione* di questo vuoto progresso infinito viene *alla sua presenza* lo stesso infinito vero.

Anche gli astronomi, com'è noto, si vantano volentieri della sublimità della loro scienza perché si occupa di una moltitudine *immensa* di stelle, di spazi e tempi così *immensi*, che distanze e periodi, per sé già così grandi, vi fungono da unità che, prese così tante volte, si riducono all'insignificanza. Lo stupore insipido a cui si abbandonano, le speranze insensate di viaggiare almeno nell'altra vita da una stella all'altra e di acquisire all'infinito *simili* nuove conoscenze, sono spacciati per un momento centrale dell'eccellenza della loro scienza, – che certo è degna d'ammirazione, ma non per l'infinità quantitativa che vi si presenta, ma, al contrario, per i *rapporti di misura* e per le *leggi*, che la ragione ha conosciuto in questi oggetti, e che sono l'infinito razionale contro quell'infinità irrazionale.

All'infinità che si riferisce all'intuizione sensibile esterna, Kant oppone l'altra infinità, quando

«l'individuo ritorna al suo io invisibile, e contrappone la libertà assoluta del suo volere, il suo io puro, a tutti i terrori del destino e della tirannia, li fa svanire per sé iniziando dai suoi ambienti più prossimi, e fa crollare in macerie quello che appare come durevole, mondi su mondi e, solitario, *si conosce come uguale a sé stesso*»\*.

In questa solitudine con sé l'io è, certo, l'aldilà raggiunto; nell'autocoscienza pura è resa presente ed è vicina a sé stessa la negatività assoluta che in quel progredire oltre il quanto sensibile non fa che fuggire\*. Ma, fissandosi nella sua astrazione e mancanza di contenuto, questo puro io ha di contro a sé come un aldilà l'esserci in generale, la pienezza dell'universo naturale e spirituale. Si espone la stessa contraddizione che sta a fondamento del progresso all'infinito; cioè un essere-ritornato in sé che nel contempo è immediatamente essere-fuori-di-sé, riferimento al suo altro come al suo non-essere. Riferimento che resta un anelito, perché l'io ha fissato da un lato il proprio vuoto e la pienezza come proprio aldilà\*.

A queste due sublimità Kant collega le osservazioni «che ammirazione (per la prima sublimità, esterna) e rispetto (per la seconda sublimità, interna) *stimolano* certo l'*indagine*, ma non possono sostituirla la *mancanza*»\*. – Così dichiara quelle elevazioni insoddisfacenti per la ragione, che non può arrestarsi a loro e alle sensazioni loro legate, e non può lasciare che l'aldilà e il vuoto valgano come qualcosa di ultimo\*.

Il progresso infinito è stato preso come un che di ultimo soprattutto nella sua applicazione alla *moralità*. La seconda opposizione appena menzionata tra finito e infinito, tra mondo molteplice e io elevato alla sua libertà, nella sua purezza è dapprima qualitativa. Poiché consiste nel contempo nel determinare la natura e nel liberarsene, il determinarsi dell'io si riferisce di per sé stesso al suo altro, che, come esserci esterno, è un molteplice e un quantitativo. Il determinare un quantitativo diventa, però, lui stesso quan-

<sup>1</sup> A. von Haller, *Versuch Schweizerischer Gedichte*, Göttingen 1751, p. 207.

<sup>2</sup> Neanche questa citazione è rintracciabile; il suo tono poco kantiano richiama non tanto la *Conclusion* della *Critica della ragione pratica*, ma qualche passo dell'*Appellation an das Publikum* del 1799 di Fichte.

<sup>3</sup> L'essere-per-sé, schema elementare dell'autocoscienza, è, come soppressione dell'essere-altro, l'espressione determinata della infinità vera.

<sup>4</sup> La ragione kantiana è, come il quanto intensivo, la contraddizione di essere riferita assolutamente a sé stessa, ma di essere nel contempo rimandata all'altro per il suo contenuto determinato; a causa di questa alterità la pienezza resta un anelito e la ragione retrocede dall'infinità al dover-essere.

<sup>5</sup> La citazione è tratta dalla *Conclusion* della *Critica della ragione pratica*.

<sup>6</sup> Hegel apre una polemica contro l'arrendevolezza del pensiero moderno al fascino del quantitativo – un fenomeno radicato nella pigrizia del volere il grande risultato con poca spesa; nell'infinità dei mondi, che tanto incantò Bruno, egli scorge uno sviarsi dal compito del pensare il rapporto, per perdersi nella vuota ammirazione della sua riproducibilità a piacere. Già in Kant Hegel rileva tuttavia un superamento della superstizione quantitativa: lo stupore per il grande deve stimolare, non sostituire l'indagine scientifica diretta alla scoperta delle misure che dominano le quantità infinite.

titativo, e il riferirsi negativo dell'io, il potere dell'io sul non-io, ossia sulla sensibilità e la natura esterna, è dunque rappresentato così che la moralità può e deve diventare sempre *maggiore*, la potenza della sensibilità sempre *minore*; ma la piena adeguazione della volontà alla legge morale è spostata nel progresso che va all'infinito, cioè è rappresentata come un aldilà *assoluto irraggiungibile*, e proprio il fatto che l'infinito sia un irraggiungibile, dovrebbe essere la vera ancora e la giusta consolazione\*.

In questa opposizione io e non-io, ossia la volontà pura e la natura e sensibilità, sono rappresentati come del tutto indipendenti e indifferenti l'una all'altra. La volontà pura ha la legge sua propria, che sta in riferimento essenziale alla sensibilità; la natura ha ugualmente leggi, che non sono prese dal volere e non gli sono adeguate, né, essendone diverse, hanno in sé un riferimento essenziale al volere, ma sono determinate in generale per sé, sono compiute e chiuse dentro di sé\*. Nel contempo, i due sono però momenti *di una medesima essenza semplice, dell'io*; la volontà è il negativo che consiste nel sopprimere la natura, è, dunque, solo in quanto c'è qualcosa di diverso da lei che ne sia soppresso. La volontà si pone in un rapporto contro la sensibilità per determinarla; con ciò va al di là di sé, la tocca e così ne è affetta. Natura e sensibilità sono presupposte come sistemi indipendenti di leggi; alla natura la barriera opposta da un altro è, dunque, indifferente; si conserva in questo essere-limitata, entra da indipendente nel riferimento, e limita la volontà tanto quanto questa la limita. — È un unico atto che la volontà determini sé stessa e sopprima l'essere-altro di una natura, e che questo essere-altro sia posto, ossia che si continui nel suo venire-soppresso\*. Nel progresso infinito la contraddizione che qui si annida non è risolta, ma, al contrario, è esposta e affermata come irrisolta e insolubile; la lotta tra la moralità e la sensibilità è rappresentata come il rapporto assoluto, essente in sé e per sé\*.

L'impotenza di padroneggiare l'opposizione tra finito e infinito ricorre alla *grandezza* per usarla come mediatrice, perché essa è il qualitativo soppresso, la differenza divenuta indifferente. Tuttavia poiché entrambi i membri dell'opposizione restano alla base come qualitativamente diversi, col rapportarsi come quanti nel loro riferimento reciproco, diventano l'uno e l'altro indifferenti a questa\* alterazione. La natura è determinata dall'io; ma poiché questa negazione non contiene la differenza qualitativa, ma solo quella quantitativa, la differenza non è tale da toccare la natura stessa, anzi la lascia sussistere come è\*.

Nell'esposizione più astratta della filosofia kantiana, o almeno dei suoi principi, cioè nella fichtiana «Dottrina della scienza», il progresso infinito costituisce allo stesso modo il fondamento e il culmine. Al primo principio di questa esposizione, io = io, segue un secondo, indipendente dal primo, l'opposizione del non-io; il riferimento dei due è assunto come la differenza *quantitativa* per cui il non-io è *in parte* determinato dall'io, *in parte* no. Il non-io si continua in questo modo nel suo non-essere restando opposto al suo non-essere, come un non soppresso. Quindi, dopo che le contraddizioni ivi pre-

<sup>1</sup> Dapprima tra io morale e mondo esterno intercorre una differenza *qualitativa*; ma il mondo, proprio perché esterno, è determinato come quantitativo; così nel rapporto tra moralità e mondo emerge *anche* l'elemento quantitativo: il potere della moralità deve rafforzarsi, quello della sensibilità indebolirsi. Tuttavia la differenza *qualitativa* si rivela del tutto insuperabile dallo sforzo di determinazione morale-quantitativa del mondo: la piena adeguatezza della sensibilità alla moralità resta un ideale irraggiungibile, e la moralità dovrebbe appagarsi del proprio sforzo piuttosto che del suo coronamento.

<sup>2</sup> Nella moralità kantiana e fichtiana la volontà è autonoma e negativa rispetto alla sensibilità naturale, la natura è ugualmente autonoma, ma indifferente alla moralità e alla sua legge. Per questo primo aspetto, tra volontà e natura domina dunque l'alterità qualitativa.

<sup>3</sup> La negazione con cui la volontà determina la natura è però impotente. Ciò per più motivi. Innanzitutto la volontà, come essenzialmente negativa, presuppone l'essere di ciò che nega; poi la volontà, nel determinare la natura, deve dapprima conoscerne ed accettarne la legge, così da restarne affetta; infine la natura si conserva nella sua indifferenza contro il suo essere determinata dalla volontà. La moralità è dunque la contraddizione di porre la natura nel sopprimerla.

<sup>4</sup> L'esito dell'applicazione del progresso infinito quantitativo alla teoria morale è il permanere dell'alterità qualitativa tra volontà e natura: il progresso morale è solo quantitativo e lascia inalterata la differenza tra io e natura; questa lo vanifica e riduce la moralità all'immagine superficiale di una lotta eterna.

<sup>5</sup> L'alterazione che il loro riferimento reciproco comporta.

<sup>6</sup> Poiché è essere-altro soppresso, la quantità sembra il terzo tra gli opposti qualitativi in grado di unirli. Ma proprio perché soltanto il contatto tra natura e io è quantitativo, natura e io restano qualitativamente opposti. Considerare quantitativo il rapporto tra volontà e sensibilità ha così l'effetto opposto a quello sperato: mentre le determinatezze qualitative mutano in altro e diventano momenti dell'infinità, una volta connesse come quanti, la loro alterazione diventa loro indifferente, cioè non le muta in altro ma le lascia differenti; ora esse recalcitrano dunque con più forza contro l'unità qualitativa infinita. Proprio perché l'io determina solo quantitativamente la natura, questa gli resta opposta per l'eternità.

senti sono state sviluppate, il risultato finale è quel rapporto che era l'inizio; il non-io resta un urto infinito, un assolutamente-altro; l'ultimo riferimento tra lui e l'io è il progresso infinito, la stessa contraddizione con cui si era iniziato. Il finito e il rapporto finito devono essere il Vero assoluto\*.

Poiché il quantitativo in generale è la negazione della determinatezza, si credeva che per l'unità dell'assoluto, per la sostanzialità Unica, si sarebbe ottenuto molto, o addirittura tutto, se si fosse degradata l'opposizione in generale a una differenza solo quantitativa\*. «*Ogni opposizione è solo quantitativa*», è stato per qualche tempo un principio della filosofia più recente; le determinazioni opposte hanno la stessa essenza, lo stesso contenuto; – inoltre, ogni lato dell'opposizione reale ha in lui le due determinazioni, i due fattori, solo che in un lato è *prevalente* un fattore, nell'altro l'altro; e si prendeva spesso il prevalente anche nel senso che il primo fattore, una materia o un'attività, era presente in un lato in *massa maggiore* o in *grado più forte* che nell'altro. Quanto all'ultimo, se si presuppongono materie o attività diverse, la differenza quantitativa conferma e completa ancor più la loro exteriorità e indifferenza reciproca\*. Quanto invece al primo, cioè che la differenza dell'unità assoluta debba essere solo quantitativa, il quantitativo, pur essendo la determinatezza immediata soppressa, è solo la negazione imperfetta; infatti è soltanto la negazione *prima*, non quella infinita, non la negazione della negazione\*. – Ossia, proprio perché rappresentati come determinazioni quantitative della sostanza assoluta, essere e pensare diventano affatto esterni a sé e senza riferimento, come nella sfera subordinata il carbonio, l'azoto ecc. È un terzo, una riflessione esterna, che astrae dalla loro differenza e conosce la loro unità *interna*, soltanto *essente-in-sé*. In questo modo questa unità è rappresentata solo come prima unità *immediata*, ossia solo come *essere* che *permane* uguale a sé nella sua differenza quantitativa, ma non si *pone* uguale a sé tramite sé stesso; ossia non è concepito come negazione della negazione, come unità infinita. Solo l'opposizione qualitativa contiene la vera infinità, e la differenza quantitativa, come risulterà subito, muta nel qualitativo\*.

## Nota 2

Sopra si è osservato che le *antinomie kantiane* espongono l'opposizione tra finito e infinito in una forma *più concreta*, applicata a sostrati della rappresentazione più specifici. L'antinomia considerata sopra conteneva più l'opposizione tra finitezza e infinità qualitative\*. In un'altra, *nella prima* delle quattro antinomie cosmologiche, è più il limite quantitativo ad essere considerato nel suo contrasto. Voglio dunque inserire qui l'esame di questa antinomia.

Essa concerne infatti la *limitatezza o l'illimitatezza del cosmo nel tempo e nello spazio*. – Si poteva considerare questa opposizione anche rispetto a tempo e spazio stessi; infatti, che spazio e tempo siano

<sup>1</sup> Nella *Dottrina della scienza* di Fichte Io e Non-io sono fissati come altri *qualitativi* in virtù dell'indipendenza dei loro rispettivi principi; il terzo che dovrebbe assicurare l'unità degli opposti è il loro riferimento quantitativo; ma poiché concerne solo i rapporti tra i due differenti, la quantità lascia sussistere nella loro indipendenza le qualità che vi ineriscono. Così Io e Non-io restano uniti come opposti e il sistema fichtiano non conosce altra unità che questa contraddizione.

<sup>2</sup> Qui la polemica è diretta allo Schelling dell'«Esposizione del mio sistema di filosofia», che invece di considerare quantità soltanto il rapporto tra gli opposti lasciandoli peraltro nella loro determinazione qualitativa, dissolve ogni differenza qualitativa nella quantità.

<sup>3</sup> La quantità è la determinatezza posta come soppressa; al contrario delle differenze qualitative che sono concepibili solo tramite il loro altro, essa è un essere indifferente alla determinatezza e all'altro. Concepite come quanti le opposizioni sono dunque private del riferimento essenziale; questo riferimento è però la premessa del loro mutare l'una nell'altra e del loro contrarsi nell'assoluto; così gli opposti come quanti recalcitrano alla dissoluzione nell'assoluto ancora più degli opposti come qualità.

<sup>4</sup> Fare dell'assoluto una quantità porta a considerare le determinatezze come soltanto esteriori; esse sono negate perché sono concepite come stati di una materia quantitativa. Questa materia quantitativa è però soltanto indifferente alle sue determinazioni; pur negate esse vi permangono come estranee; sono dunque negate solo esternamente.

<sup>5</sup> Sopprimere le qualità secondo la negazione soltanto prima significa conservarle come negate; questo consente di pervenire a un'unità perché le qualità sono negate, ma questa unità consiste soltanto nell'unire quantità che restano inerti e indifferenti alle loro differenze. La vera unità, però, non è la materia indifferente alle sue determinazioni, ma il ricongiungersi a sé delle determinazioni tramite la loro negatività.

<sup>6</sup> La seconda antinomia kantiana era quella sulla divisibilità infinita del cosmo; Hegel l'ha esaminata all'inizio della quantità perché essa nasce dall'unità di attrazione e repulsione *qualitative* ed è risolta appunto dal concetto di *quantità*, cioè dell'uno che si continua oltre di sé stesso, riducendo la propria repulsività a discrezione.

rapporti tra le cose stesse o solo forme di intuizione, non cambia nulla per l'antinomica di limitatezza o illimitatezza\*.

L'esposizione più particolare di questa antinomia mostrerà ugualmente come le due proposizioni e le loro prove, che, come quelle sopra considerate, sono condotte per apagoge, non consistano in altro che in due semplici affermazioni opposte: *c'è un limite*, e: *il limite va superato*\*.

La tesi è:

«Il cosmo ha un inizio nel tempo, ed è racchiuso in limiti anche secondo lo spazio».

La prima parte della prova, che riguarda il *tempo*, assume il contrario,

«se il cosmo non avesse inizio nel tempo, fino a *ogni punto temporale dato* sarebbe trascorsa un'eternità, e dunque nel cosmo sarebbe *fluita* una serie infinita di stati di cose l'uno di seguito all'altro\*. Ma l'infinità di una serie consiste proprio nel fatto che non può essere mai *conclusa* tramite sintesi successiva. Dunque una serie cosmica infinita fluita è impossibile, pertanto un inizio del cosmo è una condizione necessaria del suo esserci; ciò che era da provare»\*.

L'altra parte della prova, che concerne lo *spazio*, è ricondotta al tempo. Riunire le parti di un cosmo infinito nello spazio richiederebbe un tempo infinito, che si dovrebbe considerare come trascorso, in quanto nello spazio il cosmo va considerato non come diveniente, ma come completamente dato\*. Del tempo, però, nella prima parte della prova si era mostrato che è impossibile assumere un tempo infinito come trascorso\*.

Si vede però subito che non era necessario dimostrare per apagoge o in generale dimostrare, perché l'affermazione di ciò che si doveva dimostrare si trova immediatamente come fondamento nella prova stessa. Si assume infatti un qualche o ogni *punto temporale dato*, fino al quale sarebbe trascorsa un'eternità (– «eternità» ha qui solo il senso ristretto di un tempo infinito-scadente). *Un punto temporale dato* non significa altro che un *limite* determinato nel tempo. Dunque nella dimostrazione si *presuppone* come reale un limite del tempo; proprio questo limite è però ciò che si doveva *dimostrare*. Infatti la tesi è che il cosmo abbia un inizio nel tempo.

C'è soltanto la differenza che il limite temporale *assunto* è un *adesso* come fine del tempo già fluito, quello da provare è *adesso* come inizio di un futuro\*. Tuttavia questa differenza è inessenziale. *Adesso* è assunto come il punto in cui una serie infinita di stati di cose che si seguono l'un l'altro nel cosmo deve essere *fluita*, dunque come fine, come limite *qualitativo*. Se questo adesso fosse considerato solo come limite quantitativo, da superare e fluente, nel limite la serie temporale infinita non sarebbe *fluita*, ma continuerebbe a fluire, e il ragionamento della prova cadrebbe\*. Questo punto temporale assunto come

<sup>1</sup> Che un ente sia nell'esperienza o soltanto nel soggetto dell'esperienza, per Hegel non cambia nulla al problema della sua verità: in ogni caso esso presenta la sua dialettica e la soluzione speculativa di questa. La filosofia non può esimersi dall'esame di una determinazione *soltanto* soggettiva, sia perché il contenuto di ciò che è soggettivo non è meno ignoto e problematico di ciò che è posto nell'esperienza, sia perché l'oggetto può presentarsi soltanto nel soggetto. L'intera *Scienza della logica* non è altro che l'esposizione critica del soggettivo.

<sup>2</sup> Il limite quantitativo è l'uno continuo, il limite oltre di sé stesso; l'antinomia nasce dal tener fermo nella tesi il limite, nell'antitesi il suo essere-oltre di sé stesso. Le dimostrazioni di Kant si riducono – è questo l'appunto di Hegel – all'affermazione diretta di ciò che devono dimostrare.

<sup>3</sup> Il testo ha «*folgenden*», ma è un refuso per «*folgender*».

<sup>4</sup> L'argomento di Kant si fonda sull'impossibilità dell'infinito attuale: *questo* attimo implica un tempo passato finito, dunque un attimo iniziale del tempo. È chiaro che l'ammissione di *questo* attimo *afferma* direttamente la discontinuità del tempo, l'esistenza del limite, che doveva invece *risultare* dalla prova.

<sup>5</sup> Lo spazio è l'essere-l'uno-accanto-all'altro, quindi una simultaneità.

<sup>6</sup> Pensare lo spazio come attualmente infinito implicherebbe che, per aggiungere nel pensiero l'una all'altra le infinite parti, abbiamo avuto a disposizione un tempo infinito, ma un tempo infinito già trascorso è escluso dalla prima parte della prova.

<sup>7</sup> Si potrebbe difendere la prova sottolineando che deduce l'adesso *iniziale* del cosmo per mezzo di *questo* adesso; ma solo se questi due adesso fossero essenzialmente differenti la prova sarebbe valida.

<sup>8</sup> Poiché la serie vi è già fluita, *questo* adesso è una fine, una discontinuità, dunque un limite qualitativo non meno dell'adesso iniziale del tempo. Viceversa, se lo si volesse considerare un limite soltanto quantitativo, poiché il limite quantitativo è indifferente a sé stesso, ha il essere oltre il suo essere, la serie temporale non vi finirebbe, ma vi

limite qualitativo per il passato è, però, nel contempo inizio per il futuro – infatti in sé ogni punto temporale è il riferimento di passato e futuro –, e, invero, per questo futuro è *inizio assoluto*. Infatti non cambia nulla che prima del suo futuro e prima del suo inizio ci sia già un passato; poiché questo punto temporale è limite qualitativo – e l’assumerlo come qualitativo è implicato nella determinazione del *compiuto*, del trascorso, *dunque del non continuantesi* –, il tempo è interrotto in lui, e il passato di cui si parla è senza riferimento al tempo che si poteva chiamare futuro solo rispetto a questo passato, e che dunque è soltanto tempo in generale che ha un inizio assoluto\*. Se invece tramite l’adesso, tramite il punto temporale dato, il tempo fosse (– come del resto fa –) in un riferimento al passato, se in effetti fosse futuro, questo punto temporale non sarebbe d’altra parte neanche un limite, la serie temporale infinita si continuerebbe in ciò che si chiama futuro, e non sarebbe *compiuta*, come è stato assunto\*.

In verità il tempo è quantità pura; il *punto temporale* usato nella prova, nel quale il tempo dovrebbe essere interrotto, non è che l’*essere-per-sé sopprimentesi* dell’adesso\*. La dimostrazione non fa altro che questo: il limite assoluto del tempo affermato nella tesi vi è reso rappresentabile e assunto direttamente come un *punto temporale dato*, una determinazione popolare che il rappresentare sensibile lascia passare facilmente come un *limite*, e così nella dimostrazione lascia valere come un assunto ciò che prima si era stabilito di dover dimostrare\*.

L’*antitesi* dice:

«Il cosmo non ha inizio e limiti nello spazio, ma è infinito sia rispetto al tempo che allo spazio».

La *prova* pone il contrario:

«Il cosmo abbia un inizio. Poiché l’inizio è un esserci preceduto da un tempo in cui la cosa non è, deve essere venuto prima un tempo in cui il cosmo non era, cioè un tempo vuoto. Ma in un tempo vuoto non è possibile *alcun sorgere* di alcuna cosa, perché nessuna parte del tempo vuoto ha in lei, a preferenza di un’altra parte, una *condizione differenziante* dell’esserci piuttosto che del non-esserci. Dunque, benché nel cosmo possano iniziare le serie delle cose, il cosmo stesso non può avere inizio ed è infinito rispetto al tempo passato»\*.

Questa prova apagogica contiene, come le altre, solo l’affermazione diretta e non provata di ciò che doveva provare. Cioè, prima assume un aldilà dell’esserci cosmico, un tempo vuoto; ma poi *continua* ugualmente anche l’*esserci cosmico oltre di sé in questo tempo vuoto*, perciò sopprime questo e così prosegue *all’infinito* l’esserci\*. Il cosmo è un esserci; la prova *presuppone* che questo esserci *sorga* e che il sorgere abbia una *condizione precedente nel tempo*. Ma proprio in ciò *consiste l’antitesi* stessa: che

fluirebbe, dunque il tempo pregresso non sarebbe infinito in atto, ma in potenza, e la prova sarebbe ugualmente insussistente.

<sup>1</sup> Se è un limite qualitativo, *questo* adesso interrompe il tempo; a causa di questa interruzione il tempo vi inizia assolutamente, senza riferimento al prima dell’interruzione, dunque non è un futuro, ma soltanto tempo in generale. Questo adesso, considerato come limite qualitativo, è dunque inizio non meno dell’inizio che esso doveva servire a dimostrare; pertanto l’inizio da *dimostrare* come vero in lui è già *affermato* come vero, ossia non c’è nessuna dimostrazione.

<sup>2</sup> Viceversa, se per evitare che l’adesso sia un inizio si vuole sostenere che il suo dopo sia un dopo anche del suo prima, allora lo si considera un limite *quantitativo* che nello staccare il futuro dal passato li continua; ma se l’adesso fosse un limite quantitativo, il passato non sarebbe compiuto, la sua infinità non sarebbe più attuale e nell’antitesi non ci sarebbe più la contraddizione che la falsificherebbe.

<sup>3</sup> Ossia un essere-per-sé che è nel contempo altro da sé, l’essere-per-sé indifferente a sé proprio della quantità.

<sup>4</sup> Poggiando sulla sua accettabilità alla rappresentazione sensibile, Kant assume direttamente un punto temporale per dimostrare l’inizio del mondo; ma questo punto già concesso è proprio il limite qualitativo del tempo che doveva risultare dalla dimostrazione. La dimostrazione kantiana presenta così due difetti: presuppone una qualitatività del limite temporale, che è estranea all’essenza quantitativa del tempo, e nel dimostrare presuppone ciò che deve dimostrare.

<sup>5</sup> Se avesse un inizio nel tempo il cosmo sarebbe preceduto da un tempo vuoto; ma il vuoto non può contenere la causa del mondo; quindi il mondo non ha inizio nel tempo. – Kant qui presuppone che l’inizio del cosmo non sia *anche* inizio del tempo, ossia nel parlare di inizio del cosmo presuppone che qualcosa del cosmo non abbia inizio; ma così si è preso subito ciò che aveva promesso di dare soltanto alla fine.

<sup>6</sup> La critica di Hegel non colpisce il fatto che Kant stacca arbitrariamente il tempo dal cosmo, ma un altro difetto: la prova passa dall’inizio del cosmo al tempo vuoto precedente; poi però esige che in questo vuoto ci sia la condizione del cosmo, presuppone quindi che l’inizio non sia inizio, cioè che non ci sia inizio: presuppone ciò che doveva dimostrare.

non esiste esserci incondizionato, limite assoluto, ma che l'esserci cosmico richiede sempre una *condizione precedente*. Questa stessa condizione è nel contempo condizionata; la si cerca nel tempo vuoto, ciò che equivale a dire: la si assume come temporale e quindi come esserci e come finita. Si fa dunque in generale l'assunto che il cosmo come esserci presupponga un altro esserci e così via all'infinito\*.

La dimostrazione dell'infinità del cosmo nello *spazio* è lo stesso. In modo apagogico si assume la finitezza spaziale del cosmo; «esso si troverebbe quindi in uno spazio vuoto illimitato, e avrebbe un *rapporto* con questo; ma tale rapporto del cosmo a *nessun* oggetto non è nulla»\*.

Ciò che si doveva dimostrare è presupposto in modo ugualmente diretto qui nella dimostrazione. Cioè, si assume direttamente che il cosmo spaziale limitato si debba trovare in uno spazio vuoto e debba avere un *rapporto* con questo, cioè che si debba, da un lato, *superarlo* nel vuoto, nel suo aldilà e nel suo *non-essere*, ma che, d'altro lato, il cosmo sia in *rapporto* con questo, dunque vi si continui, e che l'aldilà vada rappresentato riempito di esserci cosmico. Ciò che l'antitesi afferma, l'infinità del cosmo nello spazio, non è che, da un lato, lo spazio vuoto, dall'altro, il *rapporto* del cosmo a questo, cioè la sua continuità in esso, ossia il suo riempimento; la quale contraddizione, lo spazio come vuoto e nel contempo come pieno, è il progresso infinito dell'esserci nello spazio. Ma questa contraddizione stessa, il rapporto del cosmo allo spazio vuoto, nella prova è assunta direttamente\*.

Tesi e antitesi e la loro prova non fanno dunque altro che esporre le affermazioni opposte, che c'è un *limite*, e che il limite è un limite soltanto *soppresso*; che cioè il limite ha un aldilà con il quale sta in riferimento, per andare al quale esso va superato, nel quale però sorge di nuovo un limite che non è limite\*.

La *soluzione* di queste antinomie, come la soluzione di quelle sopra, è trascendentale, cioè consiste nell'affermare l'idealità dello spazio e del tempo come forme dell'intuizione, nel senso che il cosmo in lui stesso non sarebbe in contraddizione con sé, non sarebbe qualcosa che si sopprime, ma la coscienza nel suo intuire e nel riferimento dell'intuire a intelletto e ragione sarebbe un ente che contraddice sé stesso\*.

### 3.

## Infinità del quanto

1. Il *quanto infinito*, come *infinitamente grande* o *infinitamente piccolo*, è lui stesso il progresso infinito; come grande o piccolo è quanto, e come infinito è non-essere del quanto\*. L'infinitamente gran-

<sup>1</sup> Poiché è nel tempo, la condizione con cui il cosmo si continua al di là dell'inizio è essa stessa finita, dunque preceduta da altra condizione e così via all'infinito: il continuarsi all'infinito ammesso direttamente è in tutto identico all'infinità del cosmo che si doveva dimostrare.

<sup>2</sup> Se fosse finito, il cosmo dovrebbe essere in rapporto con altro; questo altro non può essere lo spazio vuoto con cui non può esserci rapporto; dunque al di là del limite del mondo c'è di nuovo il mondo, ossia, il mondo non ha un limite nello spazio. – Poiché presuppone il rapporto al vuoto non limite soppresso, ma limite, Kant vi può mostrare anche il rapporto con altro, cioè il suo superamento; così, però, assume direttamente la verità dell'antitesi anziché dimostrarla.

<sup>3</sup> La prova kantiana pone il cosmo nello spazio vuoto, poi assume direttamente che il cosmo abbia rapporto allo spazio vuoto, cioè che il cosmo si prosegua oltre di sé; in questo modo afferma direttamente la quantitatività del limite e l'infinità del cosmo che doveva invece provare.

<sup>4</sup> Come si è visto, la tesi tiene fermo il limite presupponendolo come qualitativo, l'antitesi tiene ferma l'essere-soppresso del limite presupponendolo come quantitativo.

<sup>5</sup> Secondo Kant (cfr. pag. 535 della seconda edizione della Critica della ragione pura) le antinomie sarebbero contraddizioni se i fenomeni fossero cose in sé; bisogna invece considerarli come soltanto *per noi*, così l'opposizione sarà soltanto dialettica, non contraddittoria, cioè sarà possibile considerare le proposizioni antinomiche entrambe false perché presuppongono il cosmo come un tutto in sé, mentre esso è dato soltanto come regresso empirico dei fenomeni soggettivi. Questo regresso empirico non è altro, però, che la contraddizione dell'infinito scadente considerata come propria soltanto della coscienza. Per questo Hegel afferma che la soluzione kantiana non risolve effettivamente la contraddizione, ma la sposta dall'oggetto al soggetto e ve la lascia insoluta.

<sup>6</sup> Posto come grado, il quanto è determinato in sé come altro da sé, perciò nell'essere sé stesso è altro; ma l'altro del quanto finito è l'infinito. Questa differenza *qualitativa* del quanto da sé stesso è però unita alla continuità *quantitativa*: l'altro del quanto, l'infinito, è di nuovo un quanto; dunque è di nuovo differente da sé stesso, cioè non-quanto, infinito, e così via all'infinito. Ciò che dovrebbe fermare il progresso risolvendo la contraddizione è

de e l'infinitamente piccolo sono, dunque, immagini della rappresentazione che a un esame più attento si dimostrano nebbie e ombre vane\*. Il progresso infinito non esprime però altro che la natura del quanto che, come grandezza intensiva, ha raggiunto la sua realtà\*.

Ritornato dentro di sé, il quanto\* è semplice, riferito a sé ed è come determinato in sé. Ma poiché per questa semplicità l'essere-altro e la determinatezza sono soppressi in lui stesso, questa gli è esterna; esso ha la sua determinatezza assoluta<sup>4\*</sup> fuori di lui. Questo suo essere-fuori-di-sé è dapprima l'astratto non-essere del quanto in generale, l'infinità scadente<sup>5\*</sup>. Ma poi è anche un grande, il quanto si continua nel suo non-essere, perché ha la sua determinatezza proprio nella sua esteriorità; quindi questa sua esteriorità è ugualmente quanto, che però di nuovo si sopprime come il primo<sup>6\*</sup>.

Il quanto è dunque determinato in sé; ma ha fuori di sé questa sua determinatezza, quindi si sopprime; viceversa, nel suo essere-fuori-di-sé è ritornato dentro di sé; il suo essere-fuori-di-sé è altrettanto soppresso<sup>7\*</sup>.

Questo circolo è il vero che è posto nel progresso infinito<sup>8\*</sup>. Ci sono il quanto e il suo aldilà. *Primo*, il quanto si sopprime, è in sé stesso l'andare oltre il suo limite; l'aldilà è l'infinità, ma è l'infinità scadente\* perché, *secondo*, il quanto vi si continua\*. Questo stesso aldilà, il non-essere del quanto, *l'infinità, viene esso stesso limitato*, e di nuovo è posto un quanto, cioè questo *stesso aldilà è soppresso*. Il quanto è sé stesso proprio tramite il suo essere-esterno; proprio questo costituisce la determinatezza del quanto, ossia ciò che il quanto è. Dunque nel progresso infinito c'è il concetto di quanto qual è in sé; e nel progresso ci sono il sopprimere il quanto ma anche il sopprimere il suo aldilà, sia la negazione del quanto che la negazione di questa negazione\*.

L'andare oltre il quanto è la sua negazione, l'infinito; ma è posto un nuovo quanto, questo è la negazione dell'infinito, di questo infinito scadente che alla rappresentazione vale come un assoluto, come un

l'infinitamente grande o piccolo; essi però uniscono il quanto e il suo altro conservandoli separati; anziché sciogliere la contraddizione restano dunque fermi alla sua insuperabilità.

<sup>1</sup> Cioè non unità dei loro momenti, ma l'inquieto alternarsi di questi.

<sup>2</sup> La frase introduce il riepilogo del capoverso successivo.

<sup>3</sup> Il quanto ritornato dentro di sé è il quanto intensivo, il grado.

<sup>4</sup> La determinatezza del numero, la cardinalità, non è un riferimento all'essere-altro, è determinatezza in sé perché il numero è esteriore in lui stesso.

<sup>5</sup> Questo è il momento qualitativo del progresso infinito.

<sup>6</sup> Il quanto, divenuto grado, è semplice; ma è una semplicità *determinata*: è il *quarto*, il *quinto* ecc. La determinatezza che lo costituisce, soppressa *nella* semplicità del quanto, gli è ora *esterna*. Il grado è dunque la contraddizione di avere la *sua* determinatezza *fuori* di lui; quindi mentre è in lui è fuori di lui. Questo suo aldilà è dapprima la sua negazione qualitativa, il non-quanto, l'infinito scadente. Poiché però è proprio il grado ad essere in lui soltanto se fuori di lui, questo suo aldilà è, a sua volta, non solo la negazione qualitativa del quanto, (cioè l'infinito), ma anche quanto. Come dunque il quanto si negava nell'infinito, l'infinito è ora negato nel quanto; ma questo quanto riprodotto, essendo determinato, è di nuovo fuori di lui, in un suo aldilà, e tutto ciò produce il processo infinito.

<sup>7</sup> Nel progresso infinito si presenta un doppio sopprimere: 1. come grado il quanto è determinato in sé ma ha la sua determinatezza nel suo altro, è cioè *soppresso* come quanto finito ed è infinito; 2. nel suo altro il quanto si continua: l'infinito del quanto è *soppresso* ed è di nuovo quanto finito. Dunque non solo il quanto finito, *anche* il suo aldilà è *soppresso*.

<sup>8</sup> La verità è il doppio sopprimere il finito, il movimento circolare con cui il movimento indifferente ritorna dentro di sé.

<sup>9</sup> Il quanto è limite indifferente a sé stesso, cioè limite che è oltre di sé stesso, quindi è in sé stesso il riferimento all'infinità; poiché è l'essere-oltre di sé stesso del quanto, cioè la sua negazione semplice, questa infinità è infinità scadente, negazione *prima* essa stessa finita.

<sup>10</sup> Il quanto si supera in forza della *propria* indifferenza a sé; dunque il suo essere-altro, l'infinito è di nuovo il quanto finito.

<sup>11</sup> Il concetto del quanto è il *limite indifferente*, il limite che si supera continuandosi. Questo concetto trova il suo esserci nel progresso infinito, perché questo consiste nel quanto intensivo che, a causa dell'esteriorità a sé stesso, esce da sé nell'infinito, ma in virtù della continuità con il suo altro lo nega e vi ritorna dentro di sé. – Come accadeva nel progresso infinito qualitativo, non solo il finito è il suo uscire da sé, il suo elevarsi all'infinito, ma lo stesso infinito, come aldilà del finito, è il proprio negarsi, il ritornare nella finitezza; dunque non si verifica soltanto la negazione del finito, ma anche la negazione dell'infinito scadente, e il finito nell'uscire da sé ritorna dentro di sé. Nel progresso quantitativo il quanto mostra il suo concetto: esso è determinatezza *esterna a sé stessa*, il progresso mostra che la sua determinazione in sé è l'*altro* quanto; ma l'infinito vero è che anche l'esteriorità a sé del quanto è esteriore a sé stessa, che nel suo estraniarsi il quanto ritorna a sé.

ultimo che non si sopprime più, e oltre il quale non si potrebbe più andare. La verità del progresso infinito è dunque che sono posti il quanto e il suo aldilà, ma che sono posti come soppressi. La sua verità è, dunque, la loro unità, in cui *sono*, ma sono come momenti\*.

Questo è, quindi, il vero risolversi della contraddizione che si esprime nel progresso infinito. Non consiste in altro che nel *ripristino del concetto di grandezza*, per cui la grandezza è limite indifferente, esterno\*. Di solito nel progresso infinito come tale si riflette solo sul fatto che ogni quanto, sia grande o piccolo, deve svanire, che lo si deve poter superare; ma non sul fatto che svanisce anche questo suo sopprimere, l'aldilà, l'infinito-scadente stesso. Questo accade, però, non appena il quanto si continua nella sua negazione, non appena oltre il quanto, *nel suo sopprimere*, vien posto un nuovo quanto<sup>3\*</sup>. In sé il primo sopprimere è già il sopprimere la negazione, – infatti il quanto è limite soppresso, – ma nel contempo lo è solo *in sé*<sup>4\*</sup>; questo infinito è, infatti, fissato come l'aldilà del quanto che resta ancora sussistente come un aldilà; ossia, il quanto è preso soltanto come un quanto *immediato* e l'infinito solo come la negazione *prima*<sup>5\*</sup>. Ma nel progresso infinito c'è più – del solo sopprimere il quanto immediato, to, di un sopprimere soltanto primo; vi è soppresso anche questo infinito scadente – tramite la nuova limitazione<sup>6\*</sup>; vi è, dunque, presente la negazione della negazione, ossia ciò che l'infinito è in verità<sup>7\*</sup>. – Il *concetto* di quanto non è, però, soltanto ripristinato, ma ha acquisito la sua determinazione più particolare; è sorto il *quanto determinato dal suo concetto*, che è diverso dal *quanto immediato*<sup>8\*</sup>.

2. L'aldilà del quanto ha, infatti, un significato positivo, più determinato che soltanto quello di non-essere del quanto\*, e lo hanno anche il sopprimere questo aldilà e la sua unificazione con il quanto stesso.

<sup>1</sup> Per la sua indifferenza il quanto si sopprime, è non-quanto come infinito; ma poiché l'indifferenza è *sua* determinazione in sé, il non-quanto è quanto, l'infinito è soppresso. Il quanto e il suo aldilà si identificano; così si è prodotta un'unità in cui sono posti come soppressi.

<sup>2</sup> Mentre il limite qualitativo è identico all'essere e dunque stabile, il quanto era limite indifferente, limite che è oltre di sé stesso, il cui essere è il *suo* superarsi. La soluzione del progresso infinito è il ritorno al concetto di quanto: il quanto vi è oltre di sé stesso, ma questo essere-oltre di sé stesso è il quanto stesso.

<sup>3</sup> Nel progresso infinito matematico, ossia nella serie infinita, non c'è soltanto l'impulso ad oltrepassare il quanto infinito, c'è anche la spinta opposta a ritornare dall'oltre-quanto al quanto; e questo perché nell'oltrepassarsi il quanto si continua così da mutare il non-quanto in quanto.

<sup>4</sup> Essendo *limite* indifferente, il quanto finito è in sé già come negazione; così la sua negazione è *in sé*, cioè secondo il concetto, negazione seconda; ma non lo è ancora secondo l'esistenza, poiché il quanto è posto ancora come immediato.

<sup>5</sup> La negazione prima del quanto finito è soltanto non-quanto, infinità indeterminata, scadente, perché il quanto finito è posto ancora come immediato.

<sup>6</sup> Che l'infinito scadente subisce.

<sup>7</sup> Nel progresso infinito, con il sopprimersi dell'infinito, il quanto e l'infinito scadente sua negazione sono soppressi; è posto il quanto come negazione della negazione, come infinito vero.

<sup>8</sup> Il quanto non è più soltanto immediato, ma, come si vedrà, è *rapporto* tra quanti qualitativi, tra quanti infiniti non più indifferenti, ma che sono altri tra loro. L'infinito quantitativo vero è il rapporto quantitativo, ossia il differenziarsi del quanto in quanti qualitativi che si determinano l'un l'altro. – In matematica il progresso all'infinito è la serie infinita. Hegel ha ora mostrato perché il rapporto tra i quanti che sono termini della serie non sia soltanto indifferente-quantitativo, come quello tra quanti ordinari (finiti), ma anche qualitativo, come tra momenti relativi, e perché la serie infinita sia una contraddizione che il *rapporto quantitativo* scioglie. L'oltrepassare un quanto nella serie, prima di essere l'arrivo a un altro quanto, è il *non-quanto*, ossia l'infinito; e questo è un mutamento *qualitativo*; poi il non-quanto muta in quanto. Così però il divenire un altro quanto della serie è in verità un oltrepassarsi e un ritornare a sé del primo quanto. Poiché contiene un oltrepassare e un ritornare, il rapporto tra quanti-termini della serie non è soltanto indifferente, quantitativo, posto dall'esterno come nelle operazioni tra quanti ordinari: nell'altro quanto-termini il primo è determinato qualitativamente. Non sono più dunque quanti isolati e indifferenti, ma sono come *momenti* in rapporto reciproco. Se l'infinito matematico scadente è dunque il non-quanto oltre il quanto, il fuggire il finito che ricade nel finito, l'infinito matematico vero è il quanto infinito, il quanto *momento*, ossia il quanto la cui determinazione non è più indifferente ma soltanto come ritornare da altro quanto, e poiché questo rapporto ad altro è qualitativo, il quanto infinito è anche quanto *qualitativo*. – La difficoltà di comprendere la nozione di quanto qualitativo come quanto infinito è dovuta al fatto che, mentre lo stesso Hegel ha derivato l'indifferenza della *quantità* dall'infinità dell'essere-per-sé così da promuovere un'associazione semantica tra indifferenza e infinità, il *quanto* infinito è quello che non ha più l'indifferenza del quanto finito ordinario, ma è un quanto differente, parziale, che è soltanto come momento. Ma il punto è proprio qui: il *quanto* ordinario è l'indifferenza quantitativa nella sua *finitezza*; dunque è del tutto legittimo che il quanto-momento, qualitativo, sia chiamato *quanto infinito*.

<sup>9</sup> Hegel spiega più sotto quale sia questo significato più determinato: l'aldilà del quanto non è un non-essere indeterminato, perché è esteriorità del quanto, e l'esteriorità è un momento che appartiene al quanto, è un'esteriorità che gli è propria: l'infinito al di là del quanto è l'essere-determinato-in-sé del quanto stesso, dunque gli è interno.

Il quanto è determinato in sé stesso come limite indifferente\*; questo essere-determinato che si riferisce a sé è l'essere-svanita della sua esteriorità che esso ha in lui stesso; così questa esce fuori di lui\*; il suo superarsi è suo momento essenziale, esso si riferisce alla sua esteriorità tramite sé stesso; questa costituisce invece il suo *essere-determinato-in-sé*, e la natura del suo essere-determinato-in-sé consiste in questa esteriorità\*. L'*aldilà* del quanto *non* è, dunque, il puro *non-essere*, la negazione vuota, indeterminata del quanto. Anzi, il quanto si supera perché è limite indifferente; sopprime questa indifferenza e ne pone l'*essere-in-sé* come un *aldilà infinito*, come ciò in cui è negato, in cui non è lui stesso, ma l'esteriorità di sé stesso. Ma questa *esteriorità* è, piuttosto, il contrario di sé stessa; è *momento assoluto della grandezza* stessa; infatti nella sua immediatezza il quanto non è lui, ma è essenzialmente superarsi; dunque questo superarsi, questa sua esteriorità gli appartiene\*.

Il suo superarsi è, però, il sopprimere la sua indifferenza all'esterno che è sua determinatezza; così pone questa come sé stesso. Sopprime il suo aldilà, la sua negazione, vale a dire, sopprime l'esteriorità del suo essere-determinato, lo unisce a sé e perciò si rende *determinato in sé*\*.

Ciascuno dei momenti del moto del progresso infinito è il contrario di sé stesso; infatti il progresso infinito è la contraddizione posta. *In primo luogo*, il quanto si supera, questo significa dunque: 1) si sopprime, pone la propria negazione, il proprio aldilà e 2) con ciò pone anzi il proprio essere-determinato assoluto, ciò che esso è in sé\*. *In secondo luogo* questo infinito è di nuovo determinato, è posto un nuovo limite; questo significa perciò: 1) l'essere-in-sé del quanto viene soppresso, sorge di nuovo soltanto un quanto indifferente, 2) viene soppressa la negazione del quanto, il suo *aldilà*, dunque il suo superarsi viene ripreso dentro di lui\*. Entrambi i lati esprimono che il quanto e la negazione del quanto sono negati; è così posto il suo riferimento infinito a sé stesso, ossia l'essere-determinato-in-sé. L'infinità, che era soltanto l'infinità scadente e un aldilà del quanto, gli appartiene, il quanto stesso è infinito\*.

In questo suo ripristino il quanto è soppresso come limite indifferente, come questo superarsi perenne. L'indifferenza ed esteriorità del quanto svaniscono dunque solo se il suo aldilà è soppresso. Il quanto

<sup>1</sup> La frase introduce il riepilogo che segue.

<sup>2</sup> Da una parte, poiché è determinato in sé stesso, è riferito a sé, il quanto è unità semplice e la cardinalità indifferente cui deve la sua determinatezza in sé esce fuori di lui.

<sup>3</sup> D'altra parte, l'esteriorità del quanto è la sua determinazione in sé. Se il quanto è determinato in sé come rapporto all'esteriorità, l'aldilà per lui non ha nulla di casuale, è la sua natura; il suo uscire da sé è lui stesso, è l'indifferenza a sé che è sua determinazione in sé.

<sup>4</sup> Poiché è limite indifferente, il quanto è in lui stesso il suo superarsi; l'infinito (il non-quanto) in cui si supera non è dunque indeterminato, ma è la negazione di sé che è suo essere-in-sé. Dunque l'aldilà infinito del quanto è non vuoto ma momento proprio della grandezza, le appartiene come sua determinazione in sé.

<sup>5</sup> Superandosi, il quanto supera la propria indifferenza e stabilisce un rapporto qualitativo con l'esterno, fa dell'essere-altro il proprio essere determinato in sé. Finché il quanto resta fermo nella propria finitezza la sua determinazione in sé gli è esteriore, ed esso resta nella determinazione indifferente; nel suo superarsi fa sua l'esteriorità, vi si pone in riferimento qualitativo, e si pone come determinato in sé.

<sup>6</sup> Ogni fase del progresso infinito può essere interpretata secondo l'infinito scadente della *serie* e secondo l'infinito vero del *rapporto*. La prima fase del progresso infinito è il superarsi del quanto finito. Questo superarsi è da una parte la negazione del quanto finito nell'infinito scadente, d'altra parte è il porsi come l'essere determinato in sé, cioè come momento di rapporto.

<sup>7</sup> La seconda fase del progresso infinito è il determinarsi dell'infinito come quanto finito. Il prodursi del limite nell'infinito lo nega perché lo muta in quanto finito e questo rispinge in avanti la serie; d'altra parte con questo suo sopprimersi l'infinito, anziché essere al di là del finito, è ripreso nel quanto, che così nell'altro quanto è determinato in sé stesso, ossia è momento del rapporto con l'altro.

<sup>8</sup> Nella serie infinita il quanto finito e il suo aldilà infinito sono entrambi soppressi e questa soppressione ha il significato del ritorno dentro di sé. Come il quanto finito si supera e così è soppresso nell'infinità, così l'infinito si sopprime a sua volta ed è di nuovo quanto. Nel progresso infinito è dunque contenuto che nel superarsi il quanto non si perde in un aldilà estraneo, ma questa sua soppressione, questo suo aldilà, è esso stesso un quanto; ossia l'esteriorità del quanto cessa di essergli esteriore, è l'*altro suo* quanto, rapportandosi al quale il quanto è determinato in sé. Poiché è determinato in sé nell'altro il suo riferimento a sé è ora riferimento infinito: ha la *sua* determinazione tramite il suo *altro*. Ma in quanto è determinato tramite l'*essere-altro*, il quanto è mutato in una determinazione non più quantitativa, ma *qualitativa*.

ha l'infinità, l'essere-determinato-in-sé non più fuori di sé. Il limite come indifferente, ossia come soppresso, è dunque soppresso. È quindi diventato di nuovo *qualitativo*\*.

Così l'infinito che nel progresso infinito ha solo il significato vuoto di un non-essere, di un aldilà, in effetti non è altro che la *qualità*\*. Il quanto è limite indifferente; si supera nell'infinito; con ciò non cerca altro che l'essere-determinato-in-sé, il momento qualitativo. Ma questo momento qualitativo non è un suo aldilà, si trova dentro di lui\*. Infatti proprio questo stesso superare, ossia l'aldilà, la negazione di sé, è ciò che rende quanto il quanto; questa è la sua determinazione in sé; proprio la sua indifferenza è la sua stessa determinazione\*.

In altre parole, il quanto è la qualità soppressa; ma il quanto è infinito, si supera, è la negazione di sé. È, dunque, la negazione della qualità negata, ossia è il ripristino della qualità\*.

Il quanto, che è soppresso come limite indifferente ed è determinato qualitativamente, è però il *rapporto quantitativo*. Nel rapporto il quanto è esterno a sé, diverso da sé stesso; ma questa sua esteriorità, il riferimento all'altro quanto, costituisce, nel contempo, la sua determinatezza; vi ha una determinazione non indifferente, ma qualitativa; nella sua esteriorità è ritornato in sé\*.

## Nota

L'*infinito matematico* è interessante da un lato per l'ampliamento della matematica e per i grandi risultati prodotti dall'avvelo introdotto; d'altro lato merita attenzione perché questa scienza non è ancora riuscita a giustificarne l'uso per mezzo del concetto. Le giustificazioni poggiano sull'*esattezza* dei risultati ottenuti col suo aiuto, *esattezza che è dimostrata a partire da ragioni ulteriori*; ma non sulla chiarezza dell'oggetto e dell'operazione con cui si producono i risultati, anzi di questa operazione si ammette l'*inesattezza*\*.

Questo è già in sé e per sé un inconveniente, perché un procedere simile non è scientifico. Ma porta con sé anche lo svantaggio che la matematica, non conoscendo la natura di questo suo strumento perché

<sup>1</sup> Finché la determinazione in sé del quanto era il suo aldilà come non-quanto, il quanto era limite indifferente che si superava all'infinito; ora l'infinito è in lui stesso quanto; dunque il quanto finito non è più un superarsi indifferente del limite; il suo limite non è più indifferente, è un *altro* quanto; così è posto un limite qualitativo.

<sup>2</sup> Ossia l'essere in rapporto di alterità qualitativa con l'altro quanto, l'essere come momento di rapporto.

<sup>3</sup> Il quanto si supera perché ha al suo esterno la sua determinazione in sé; tuttavia, che abbia la sua determinazione in sé al suo esterno, significa che il suo esterno è lui stesso; il quanto che è al tempo stesso il suo altro da sé è il quanto veramente infinito.

<sup>4</sup> Il superarsi del quanto nell'infinito è l'indifferenza del suo limite; ma questa indifferenza è la *sua* determinazione in sé; dunque il quanto in sé è altro da sé, è in lui stesso infinito.

<sup>5</sup> Hegel si innalza al piano sistematico: poiché la quantità è negazione della qualità, il superarsi del quanto è la sua qualità.

<sup>6</sup> Il quanto come determinato in sé nell'altro è non più quello indifferente in fuga da sé stesso nella serie, ma è quello in *rapporto* a un *altro* quanto. Il rapporto tra quanti non è dunque una nostra operazione che forzi la loro natura, anzi la loro natura è che i quanti sono soltanto il loro superarsi; poiché si superano in un *altro* quanto, la loro indifferenza è in effetti un riferirsi ad *altro* in un rapporto qualitativo. – Ciò che Hegel chiama *rapporto quantitativo* abbraccia le basi di ciò che nell'analisi matematica si chiama *funzione*; funzione è infatti la determinazione reciproca dei valori tra due variabili *qualitativamente altre* tra loro.

<sup>7</sup> Con «infinito matematico» Hegel intende l'oggetto del calcolo infinitesimale elaborato nel corso del XVII secolo in particolare da Leibniz e Newton, cioè i cosiddetti *infinitesimi*, i quanti infinitamente piccoli che fanno da lati del coefficiente differenziale  $\frac{dx}{dy}$ , con cui è possibile determinare, tra l'altro, i rapporti lineari legati alle funzioni di grado superiore al primo. Hegel, come si è visto, concepisce «infinito» in *due* sensi ben differenti: *infinito scadente* è l'aldilà che il progresso – ma in questo caso il *regresso* – cerca invano di raggiungere, *infinito vero* è invece il ritornare dentro di sé del finito nella sua estraniamento: quello la forma estrema di negazione *prima*, questo la *negazione seconda*. Della mancata comprensione del calcolo infinitesimale è responsabile l'incapacità dei suoi critici e dei suoi difensori di superare l'infinito scadente della serie e di scorgere l'*infinito vero*. Restano così prigionieri di questo imbarazzo: il calcolo perviene a risultati *esatti*, eppure sviluppa la funzione in una serie infinita e l'infinità scadente della serie non può che dare risultati *approssimati*. Proprio l'*esattezza* del risultato è invece per Hegel la prova che nel calcolo è in gioco non l'infinità scadente della serie, ma l'infinità vera dei quanti che sono soltanto come determinazione reciproca del loro valore.

non è venuta a capo della metafisica ossia della critica di esso, non può determinarne l'ambito di applicazione e garantirsi dai suoi abusi\*.

Nel riguardo filosofico, invece, l'infinito matematico è importante perché è di fatto fondato sul concetto dell'infinito vero e perché sta molto al di sopra dell'*infinito* detto di solito *metafisico*, a partire dal quale si fanno le obiezioni contro il primo\*. Di solito contro queste obiezioni la scienza della matematica si sa salvare soltanto respingendo la competenza della metafisica, affermando di non avere nulla a che fare con questa scienza e di non doversi preoccupare del suo concetto, se procede conseguentemente sul proprio terreno. Essa afferma di dover considerare non che cosa il vero sia in sé, ma che cosa esso sia nel suo campo. La metafisica non sa negare o scuotere gli splendidi risultati dell'uso dell'infinito matematico, e la matematica non sa chiarire la metafisica del proprio concetto e quindi la derivazione dei procedimenti che l'uso dell'infinito rende necessari\*.

Se ad angustiarla fosse l'unica difficoltà del *concetto* in generale, la matematica potrebbe ignorarlo senza tante storie, in quanto cioè il concetto sia più del semplice indicare la determinatezza essenziale di una cosa\*; essa infatti non è una scienza che debba occuparsi dei concetti dei suoi oggetti, e che debba generare il suo contenuto con lo sviluppo del concetto, neanche col semplice ragionamento\*. Tuttavia nel metodo del suo infinito la matematica trova la *contraddizione principale* nel *metodo peculiare* su cui essa poggia in generale come scienza. Infatti il calcolo dell'infinito permette ed esige procedimenti che in operazioni con grandezze finite la matematica di solito deve senz'altro rifiutare, e nel contempo essa tratta le sue grandezze infinite come quanti finiti, e vuole applicare loro gli stessi procedimenti che valgono per questi\*.

<sup>1</sup> Hegel menzionerà alla fine della nota gli abusi del Calcolo; essi nascono dal cancellare, accanto alle quantità, anche la differenza qualitativa tra  $dx$  e  $dy$ ; questi infinitesimi e il coefficiente differenziale  $\frac{dx}{dy}$  di cui sono momenti restano determinati nonostante la quantità nulla solo perché conservano la differenza *qualitativa* loro propria nella funzione da cui derivano; cancellata questa differenza il loro uso si trasforma nell'abuso per cui l'infinitesimo, come l'assoluto di Schelling, consente di uguagliare e di dimostrare tutto.

<sup>2</sup> Mentre l'infinito metafisico corrisponde all'infinito scadente, cioè al progresso infinito e alla serie, l'infinito vero, come si è visto, è il ritornare dentro di sé del finito nell'essere-altro, il ridursi dell'uno e dell'altro a momenti del loro riferimento. Finché il finito continua a essere considerato come essente, l'infinito è il suo vuoto essere-altro, è il non finito nel senso dell'indeterminato essente al di là del reale; ma poi che il finito è l'oltrepassarsi, anche l'infinito è il *suo* essere-oltre-sé-stesso, dunque un negarsi che come negazione seconda è un ritornare. Nel progresso infinito della serie è dunque già presente il negarsi di entrambi gli opposti in momenti di un riferimento.

<sup>3</sup> Non riuscendo a elaborare la metafisica adeguata al suo concetto di infinito, la matematica si difende dalle critiche della metafisica rifiutandone la competenza a giudicare la validità dei suoi procedimenti e rivendicando una *sua* verità. Difatti essa condivide con la metafisica il disconoscimento del vero infinito quantitativo come rapporto tra quanti ridotti a momenti qualitativi. – Il quanto infinito come quanto qualitativo è scaturito dalla dialettica del progresso all'infinito. L'infinito scadente della quantità è il *non-quanto* indeterminato verso cui il quanto è spinto dalla propria indifferenza; ma nel progresso anche il non-quanto è negato, perché vi è il mutare in quanto; ne risulta così che il quanto nello spingersi oltre di sé si riferisce a un *altro* quanto; l'alterità è però categoria *qualitativa*; dunque il ritorno dentro di sé contenuto *in sé* nel progresso infinito è il mutare del progresso stesso nel quanto *qualitativo*, ossia nel quanto che è determinato in sé *non* nel suo isolamento indifferente, ma come momento qualitativo in rapporto con altro quanto; il quanto qualitativo momento di rapporto è così il vero quanto infinito.

<sup>4</sup> La matematica intende per «concetto» soltanto la definizione dei suoi enti; invece, in senso filosofico il concetto è l'infinità vera, che nell'ambito della quantità trova la sua esposizione nel *rapporto quantitativo*. La matematica, in quanto non si preoccupa di conoscere la necessità, ossia la genesi logica dei suoi assiomi e si limita a dedurre le loro conseguenze, potrebbe continuare a ignorare il concetto filosofico seguendo la sua natura di conoscenza condizionata; ma nel calcolo si impone l'infinito *determinato*, che supera sia la nozione di finito che di infinito scadente e che ha la sua base nel concetto filosofico, cioè nel vero infinito. Di qui la necessità di una sua apologia filosofica.

<sup>5</sup> La matematica non genera i suoi enti dal movimento dialettico-speculativo del concetto, cioè non mostra la loro necessità. La sua forma scientifica è la deduzione dei suoi teoremi da assiomi che sono il semplice presupporre gli enti, cioè l'assumerne la possibilità. Nella sua forma antica, euclidea, l'assiomatica legava i principi delle dimostrazioni all'intuizione, mostrandone la realtà; in quella moderna gli assiomi sono semplici presupposti senza pretesa di verità. – Lo sviluppo del concetto cui allude Hegel è dunque ben altra cosa dalle deduzioni matematiche: il concetto è la contraddizione del finito risolta in circolarità, il suo sviluppo è l'esplicitazione e la soluzione delle antinomie, in cui gli enti logici si generano e si dissolvono, non la sintesi degli assiomi, in cui gli enti logici sono già dati.

<sup>6</sup> Nel calcolo dell'infinito la matematica trova l'*infinito determinato* nel suo stesso metodo; infatti il calcolo richiede operazioni sulle grandezze finite come se fossero infinite e d'altra parte calcola con le grandezze infinite come se fossero finite. Per esempio, nel calcolo della derivata di una funzione, si incrementa la sua variabile indi-

Benché usi l'infinito e benché quest'uso esiga operazioni in diretto contrasto con il procedere matematico, la matematica mostra che i risultati così trovati concordano in tutto con quelli trovati attraverso il metodo propriamente matematico, geometrico e analitico\*. Ma *in parte* questo non riguarda tutti i risultati, e lo scopo dell'introduzione dell'infinito è non soltanto di abbreviare la via ordinaria, bensì di arrivare a risultati che non si possono produrre con questa. *In parte*, il *successo* non giustifica in sé e per sé la *maniera del cammino*. Questa maniera di calcolo dell'infinito, però, è sempre gravata dall'apparenza di inesattezza che essa si dà perché prima incrementa di una grandezza infinitamente piccola le grandezze finite, nelle operazioni successive in parte la conserva, ma anche trascura una sua parte\*. Questo procedere mostra la stranezza per cui, malgrado l'inesattezza ammessa, esce non un risultato solo *abbastanza vicino*, *tanto vicino* che si potrebbe *trascurare* la differenza, ma un risultato *perfettamente esatto*\*. Nell'*operazione* stessa che precede il risultato, però, è *inevitabile immaginare* che qualcosa sia non uguale a zero, ma così *irrilevante* da poter essere trascurato\*. A ciò che va sotto il nome di «determinatezza matematica» è però del tutto estranea ogni differenza di maggiore o minore esattezza, proprio come nella filosofia non si può parlare di maggiore o minore verosimiglianza, ma soltanto di verità. Se il metodo e l'uso dell'infinito sono giustificati dal successo, e perfino ciò solo in parte\*, esigerne la giustificazione malgrado il successo non è superfluo come chiedere la prova del diritto a servirsi del naso\*. Infatti nella conoscenza matematica, in quanto scientifica, conta essenzialmente la dimostrazione, e anche rispetto ai risultati accade che il metodo strettamente matematico non offre a tutti la prova del successo, che in ogni caso è soltanto una prova esterna\*.

Vale la fatica esaminare più in dettaglio il concetto matematico di infinito e alcuni dei più notevoli tentativi di giustificarne l'uso e di appianare la difficoltà da cui il metodo si sente gravato. L'esame di queste giustificazioni e determinazioni dell'infinito matematico, che voglio compiere con ampiezza in questa nota, getterà la luce migliore sulla natura dello stesso concetto vero\*, e insieme mostrerà come questo le abbia ispirate e ne sia stato a fondamento.

---

pendente di un valore *infinitamente piccolo*; nonostante questa *infinita* piccolezza, il corrispondente incremento della funzione è calcolato con le operazioni proprie del numero *finito*; una volta ottenuto però l'incremento della funzione da derivare, i termini in cui l'incremento iniziale appare direttamente sono annullati con la giustificazione della sua *infinita* piccolezza; così l'infinitamente piccolo da una parte è un quanto finito con cui si opera aritmeticamente, dall'altra è un non-quanto, un quanto infinito, che può essere trattato come un nulla.

<sup>1</sup> La matematica si consola delle stranezze del procedimento con la correttezza dei risultati.

<sup>2</sup> L'apparenza di inesattezza del procedimento cui accenna Hegel è riportata in un passaggio aggiunto nella seconda edizione (cfr. WdL pp. 313-4): «Se  $y = fx$ , qualora  $y$  muti in  $y + k$ ,  $fx$  deve alterarsi in  $fx + ph + qh^2 + rh^3 \dots$ , dunque  $k = ph + qh^2 \dots$ , e  $\frac{k}{h} = p + qh + rh^2 \dots$ . Se ora  $k$  e  $h$  svaniscono, svanisce il secondo membro eccetto  $p$ , che sarebbe il limite del rapporto dei due incrementi. È evidente che  $h$  come quanto è posto  $= 0$ , che tuttavia  $\frac{k}{h}$  non deve essere  $= \frac{0}{0}$ , ma deve restare ancora un rapporto». Ossia, lo stesso  $h$  è posto  $= 0$  e dunque trascurato nel *secondo* membro, deve essere conservato e dunque posto come  $\neq 0$  nel *primo*.

<sup>3</sup> L'esattezza del risultato è per Hegel il segno decisivo che nel calcolo non interviene l'infinità scadente della serie: nell'esempio di sopra, il valore della derivata è esatto perché non risulta dal progressivo rimpicciolire di  $h$  e  $k$ , che porterebbe soltanto a un valore approssimato, ma dall'uguagliare  $h$  a zero.

<sup>4</sup> Questo qualcosa nell'esempio sopra è sempre il valore di  $h$ , il quale, perché sia salva la determinatezza del rapporto  $\frac{k}{h}$ , non può essere uguale a zero, ma deve essere tanto piccolo da poter essere trascurato nel secondo membro.

<sup>5</sup> Nel senso che l'esattezza della maggior parte dei risultati non può essere riscontrata con i metodi più antichi.

<sup>6</sup> Lo scherzo di Hegel allude al distico di Schiller dal titolo *Rechtsfrage (Questione giuridica)*, pubblicato nel *Musen-Almanach für das Jahr 1797*:

*Jahre lang schon bedien ich mich meiner Nase zum Riechen,  
Hab ich denn wirklich an sie auch ein erweisliches Recht?*

ossia

Già da anni mi servo del naso per odorare,

Vi ho realmente anche un diritto dimostrabile?

<sup>7</sup> Nei casi in cui il metodo strettamente geometrico si può applicare al problema risolto col calcolo dell'infinito, si prova che il risultato del calcolo è esatto. In questo senso il calcolo ha successo. Ma il suo valore consiste nel trovare soluzioni inaccessibili al metodo geometrico; dunque la constatazione dei successi non può sostituire la sua comprensione, né in generale il successo può sostituire la dimostrazione.

<sup>8</sup> Ossia dell'infinito vero come negazione della negazione.

Secondo la determinazione ordinaria, l'infinito matematico è una *grandezza di cui non c'è una maggiore o minore*. – Il concetto vero non è ancora espresso immediatamente in questa definizione, eppure, se la si considera più da vicino, vi è contenuto. Infatti in matematica una grandezza si definisce come qualcosa che si può aumentare e diminuire; dunque in generale come un limite indifferente. Non potendo più essere aumentato o diminuito, l'infinitamente grande o piccolo non è, di fatto, *un quanto* come tale\*.

Questa conseguenza è necessaria e immediata. Ma la riflessione che il quanto – e in questa nota chiamo il quanto finito soltanto «quanto» in generale – è soppresso, è proprio ciò che di solito non si fa, che per il concepire ordinario costituisce la difficoltà, perché si esige di pensare il quanto infinito come un soppresso, come tale che nel contempo non è un quanto\*.

*Kant*, per menzionare come valuti quel concetto<sup>\*, λο τροπαι</sup> incompatibile con ciò che si intende con un «tutto infinito». «Secondo il concetto ordinario sarebbe infinita una grandezza di cui (cioè della moltitudine li contenuta di una data unità) non è possibile una maggiore\*. – Con un tutto infinito, dice *Kant*, non ci si rappresenta *quanto grande* esso sia, dunque il suo concetto non è il concetto di un *massimo* (o di un minimo), ma con esso si pensa soltanto il suo *rapporto* a un'unità da assumere a piacere, rispetto alla quale questo tutto è maggiore di ogni numero\*. A seconda di come si assume maggiore o minore questa unità, l'infinito sarebbe maggiore o minore; tuttavia l'infinità, poiché consiste soltanto nel *rapporto* a questa unità data, resterebbe sempre la stessa, sebbene con ciò la grandezza assoluta del tutto non sia affatto conosciuta»\*.

<sup>1</sup> L'infinito quantitativo è definito di solito come quanto massimo o minimo; poiché però per definizione ogni quanto può essere aumentato o diminuito, il quanto massimo o minimo è un *quanto che non è un quanto*, ossia è un *non-quanto*. Cogliere questa negazione nella sua positività significa concepire l'infinito vero, il quanto qualitativo, cioè il quanto-momento che ha essere soltanto nel rapporto con altro quanto.

<sup>2</sup> Se il quanto infinito è un massimo o minimo, allora è un quanto che *non* è un quanto, ossia un quanto che ha perso la sua caratteristica saliente di essere indifferente ad altro ed è soltanto come riferimento a un altro quanto. *Indifferente* è infatti la determinatezza negata; poiché però la determinatezza negata si oltrepassa nella sua negazione, e questa negazione è di nuovo un altro quanto, il quanto è determinato come momento di un rapporto e ha essere solo in relazione all'altro. *Questo quanto-del-rapporto è il quanto infinito*; ad esso allude la stessa concezione ordinaria dell'infinito quantitativo. Il quanto infinito, insomma, non è altro che la *grandezza che è in funzione di un'altra grandezza*.

<sup>3</sup> Nella nota alla tesi della prima antinomia cosmologica, nella «Critica della ragione pura» [B 458, 460]. (*Nota di Hegel*).

<sup>4</sup> *Kant* trova che la determinazione dell'infinito come numero massimo o minimo sia incompatibile con quella di «tutto infinito». Continua *Kant*: «Ora nessun insieme è il massimo, perché si possono sempre aggiungere ancora una o più unità. Una grandezza infinita data, dunque anche un mondo infinito (sia secondo la serie trascorsa che secondo l'estensione), è impossibile: essa è quindi limitata da due lati. Così avrei potuto condurre la mia prova: tuttavia questo concetto ecc.» *Kant* dice che avrebbe potuto mostrare la contraddittorietà di un mondo infinito premettendo il falso concetto, proprio dei dogmatici, per cui l'infinito è un numero massimo, osservando poi che ogni numero può però sempre essere aumentato, e concludendo che non è possibile l'infinità attuale del mondo; ma questa dimostrazione sarebbe stata priva di valore, perché è erroneo identificare l'infinito a un *numero* massimo; l'infinito è invece un *tutto* continuo, dunque maggiore di qualunque sforzo di numerazione, comunque grande sia l'unità che questo usa. Insomma, secondo *Kant*, l'infinito è non un numero, ma l'impossibilità del nostro numerare di esaurire un tutto; questa *nostra* impossibilità lo fa apparire infinito.

<sup>5</sup> Il tutto infinito, secondo *Kant*, non è un numero massimo o un numero minimo, perché il numero come tale, potendo sempre essere aumentato o diminuito, non è un tutto. L'infinito è l'irraggiungibilità di questo tutto rispetto a qualunque *nostra* ripetizione o divisione di qualunque unità numerica. In altre parole, secondo *Kant* l'infinito nel senso del *massimo* risulta dalla nostra incapacità di numerare un tutto, qualunque sia il numero di ripetizioni di un'unità e qualunque sia la grandezza di questa unità da ripetere; nel senso del minimo è la *nostra* incapacità di rimpicciolire fino al senza-dimensione l'unità numerica, qualunque sia il numero di divisioni e qualunque sia la grandezza iniziale di questa unità da dividere.

<sup>6</sup> Secondo *Kant* l'infinito non è un numero, ma è un rapporto: è l'essere-maggiore di un tutto rispetto a ogni numero dato. Il numero, però, è la ripetizione (la cardinalità) o la divisione di un'unità che può essere presa maggiore o minore: possiamo numerare l'uno, ma anche il cento; se l'infinito fosse un numero massimo, l'infinito della numerazione dell'uno sarebbe un centesimo dell'infinito della numerazione del cento, cioè il massimo sarebbe nel contempo minore – il che è contraddittorio. Ma il tutto infinito non è numero, *infinito* è soltanto il rapporto «maggiore di» che si stabilisce tra un tutto e un numerare, qualunque sia l'unità di questo; poiché è numericamente indeterminato, il tutto superiore a ogni numero e con esso il rapporto «maggiore di» resta uguale qualunque sia l'unità scelta per la numerazione.

Kant critica, dunque, che dei tutti infiniti siano considerati come un massimo, come un insieme *completo* di un'unità data. Il massimo e il minimo sono infatti essi stessi un quanto, un insieme, non soltanto un rapporto\*. La rappresentazione ordinaria, alla quale l'infinitamente grande o piccolo appaiono come un qualcosa che sarebbe un quanto, non può respingere la conseguenza menzionata da Kant, che porta a un infinito maggiore o minore secondo che l'unità di base, che è alterabile, sia presa maggiore o minore. Ossia, in generale: se lo si rappresenta come quanto, per l'infinito vale ancora la differenza di maggiore e minore. Tuttavia la critica non tocca il concetto dell'infinito matematico vero, della differenza\* infinita, perché questa non è più un quanto finito\*.

Invece il concetto di Kant, che egli chiama il vero concetto trascendentale, è «che nel misurare un quanto\* la *sintesi* successiva dell'unità non può essere *mai completa*». Da un lato qui si presuppone come dato un quanto; ma lo si dovrebbe prima sintetizzare\* e questo sintetizzare, con cui sarebbe reso un numero cardinale e un quanto, non dovrebbe essere mai completo. Con ciò, com'è chiaro, non è enunciato altro che il progresso all'infinito, solo che lo si rappresenta in modo trascendentale, ossia propriamente soggettivo e psicologico. In sé il quanto deve essere completo, ma trascendentalmente, cioè nel soggetto, sorgerebbe solo un quanto tale da essere incompleto e assolutamente affetto da un aldilà. Qui si resta dunque fermi in generale alla contraddizione che la grandezza contiene, ma distribuita tra oggetto e soggetto, così che a quello tocca il limite, a questo il superarlo, l'infinito scadente\*.

Il vero quanto infinito è, però, infinito in sé stesso; lo è, secondo ciò che è risultato sopra, come quanto in cui sono soppressi allo stesso modo il quanto finito, ossia il quanto in generale, e il suo aldilà, l'infinito scadente\*. Il quanto soppresso è però ritornato alla semplicità e al riferimento a sé stesso, –

<sup>1</sup> Non sono semplicemente «maggiore (minore) di ogni numero», ma sono «numero maggiore (minore) di ogni altro numero.

<sup>2</sup> La parola latina *differentia* traduce la parola «Differenz», perché Hegel la usa come termine tecnico del Calcolo; invece «differenza» traduce «Unterschied».

<sup>3</sup> Kant si accorge di questa difficoltà: se fosse un *numero* massimo, il tutto infinito, che soltanto nel rapporto «essere-maggiore-di-qualunque-numero», sarebbe a sua volta maggiore, se l'unità scelta per numerare fosse più grande, e minore, se l'unità fosse più piccola; col che l'infinito, ciò di cui non si può pensare nulla di maggiore, tornerebbe ad essere minore. Dunque l'infinito non è un numero, ma è il nostro numerare un tutto maggiore di ogni numero di qualunque unità. – Che l'infinito non sia un numero massimo o minimo, perché il numero è sempre aumentabile o diminuibile, per Kant significa negargli la natura di numero *in generale*; invece per Hegel significa soltanto negargli la natura di numero *finito*, e attribuirgli quella di numero *infinito*, ossia di *numero-in-rapporto*, contro cui neanche vale la conseguenza denunciata da Kant di infinito maggiore o minore secondo l'unità di conto. In questo modo Hegel apre un campo di considerazioni ben oltre la prospettiva di Kant restato fermo all'infinito scadente della serie e insensibile al fatto che il rapporto quantitativo, ossia la funzione di grandezze variabili, implichi numeri infiniti – i numeri razionali e irrazionali – irriducibili ai quanti finiti aritmetici.

<sup>4</sup> Ossia un quanto *continuo*, il *tutto infinito* di cui parlava prima Kant, che essendo numerabile soltanto *in sé*, *deve*, ma *non può*, essere reso quanto *discreto*, cioè numero, attraverso il numerare.

<sup>5</sup> Ossia differenziarlo e raccogliere in uno le differenze.

<sup>6</sup> Se l'infinito non può essere un numero, allora esso sarà, dice Kant, l'inesauribilità di un quanto continuo rispetto ad ogni numerazione. Si tratta della via trascendentale per cui gli elementi in contraddizione nell'infinito quantitativo (cioè il suo essere un tutto e nel contempo il suo essere numero) sono distribuiti su diversi sostrati, qui da una parte la cosa, cui è attribuita la completezza, dall'altra la psiche del numerante, che trasformando il continuo in numero si imprigiona nella superabilità di ogni numero, come il traghettatore della fiaba.

<sup>7</sup> Hegel è così dentro il suo oggetto che trascura di ricordare che sta parlando della grandezza all'interno di una *funzione*; malgrado *sembri* una grandezza ordinaria, essa ne è profondamente distinta: non ha più l'indifferenza all'altro propria del quanto estensivo e intensivo né l'indifferenza a sé propria del progresso infinito, ma è semplice come momento di rapporto. Il suo valore non è più quello immediato del numero che è determinato in sé dalla sua esteriorità interna o esterna, ma dipende *tutto* dal rapporto con un'altra grandezza, il valore della quale dipende, in modo reciproco, dal suo. In altre parole, mentre il secondo capitolo della quantità ha avuto per oggetto il *numero naturale* esterno alle operazioni proprio dell'aritmetica, il terzo capitolo della quantità avrà a che fare con il *numero razionale*, con quello *irrazionale* e con l'*infinitesimo*, ossia con la determinatezza-di-grandezza che appare nelle funzioni della matematica superiore, il cui valore, lungi dall'essere indifferente ad altro, è soltanto come risultante da un rapporto operativo. «Quanto infinito», o «soppresso», o «qualitativo», forse è utile ripeterlo, non è dunque il progresso o il regresso all'infinito, non è altro che il *numero razionale, irrazionale o infinitesimo*. – Anche nella quantità ci sono *due* specie di infinito, l'infinito nel senso ordinario, cui si riduce anche la versione *trascendentale* di Kant, ossia il progresso all'infinito del quanto che deriva dalla sua indifferenza a sé stesso e che ha la sua forma nella serie infinita, e l'infinito vero cui Hegel si riferisce, che nasce da un doppio movimento del quanto, dal suo *superarsi* che *ritorna* dentro di sé: ancor più della progressione infinita, è dunque infinito il quanto che ha soppresso sia la sua *indifferenza a sé* per cui si oltrepassava, sia la sua *indifferenza ad altro* per cui era assolutamente determinato in sé. Mentre il quanto infinito *scadente* è la progressione, il *vero* quanto infinito risulta da queste due negazioni:

non soltanto come quello estensivo nel suo mutare in quanto intensivo; questo, infatti, ha la sua determinatezza soltanto *in sé* in una molteplicità esterna, alla\* quale è tuttavia indifferente e da cui deve essere diverso\*. Il quanto infinito, invece, contiene in lui stesso l'esteriorità e la negazione di sé; così non è più un qualche quanto finito, non è una determinatezza quantitativa che avrebbe un esserci come quanto, ma è semplice come *momento*; è soltanto il *concetto* del suo essere-determinato, ossia è una determinatezza quantitativa in forma *qualitativa*\*. Essendo momento, è in unità essenziale col suo altro, è soltanto come determinato da questo suo altro. Ossia ha significato solo in riferimento a uno che sta nel *rapporto* con lui. *Fuori di questo rapporto è zero*; – mentre proprio il quanto come tale deve essere indifferente al rapporto, e per la sua determinazione non deve avere bisogno di null'altro. *Nel rapporto*, però, il quanto, ugualmente, *non è un quanto*, proprio perché è soltanto momento, è qualcosa soltanto nel rapporto, non un indifferente per sé\*.

Poiché così secondo la sua verità è soltanto come *determinazione-di-grandezza*, il quanto ha natura qualitativa, ed è infinito, perché, in primo luogo, contiene la sua negazione, – cioè ha cessato di essere un indifferente, quale doveva essere secondo la sua determinazione. In secondo luogo, ha in lui l'*essere-determinato-in-sé*, perché non ha più la negazione come un aldilà fuori di lui\*.

Questo concetto\* si mostrerà come fondamento dell'infinito matematico, e diventerà più evidente se consideriamo i diversi gradi di espressione del quanto come *momento-di-rapporto*, dal grado inferiore, in cui è nel contempo quanto come tale, fino a quello superiore, in cui ha il significato e l'espressione di grandezza infinita vera e propria\*.

*non* è un progredire, *non* ha un valore nel suo isolamento; dunque è *semplice* ed è *momento di rapporto*. – Che Hegel e soltanto Hegel abbia chiamato il quanto interno alla funzione «quanto infinito», «quanto qualitativo», «quanto soppresso», è dovuto al fatto che soltanto Hegel non si è accontentato di rilevarne l'esistenza e di lodarne la fecondità scientifica, ma si è anche preoccupato di mostrarne la genesi logica, ossia la necessità.

<sup>1</sup> Il testo ha il neutro «gegen welches» che non è possibile riferire; si può leggere «gegen welche» in base alla seconda edizione, che ha «gegen die».

<sup>2</sup> Il quanto finito è un limite non semplice, ma *molteplice*, e questa molteplicità è la sua cardinalità. Perché il quanto sia semplice è necessario che la cardinalità ne esca fuori e gli sia come riferimento esterno. Che il quanto infinito sia semplice, significa dunque che ha la sua determinatezza in un riferimento ad altro quanto, che esso è soltanto *momento* di questo riferimento. Anche il quanto intensivo era semplice, aveva cioè il lato qualitativo di essere determinato nel riferimento ad altre intensità, e tuttavia vi dominava ancora l'indifferenza della determinatezza, per cui la cardinalità, benché determinata in un riferimento a una cardinalità esterna, era tuttavia soltanto *sua* cardinalità; perciò mutava di nuovo nel quanto molteplice, estensivo. In altre parole, anche il quanto *intensivo* è semplice, ma la sua determinatezza non è *soltanto* come riferimento ad altro, è invece una determinatezza ancora soltanto *sua*, dunque *in sé*, perché esso è anche *indifferente* agli altri quanti intensivi con i quali è in rapporto.

<sup>3</sup> La semplicità del quanto infinito consiste nell'aver scaricato la sua determinatezza nel riferimento ad altri momenti: avendo perso l'indifferenza all'altro ha perso anche la sua indifferenza (molteplicità) interna. Così ha cessato di essere un quanto indifferente, ed è un momento quantitativo la cui determinatezza è soltanto l'operazione che lo congiunge al suo altro: il suo essere è il suo non-essere. Ma proprio questa immediatezza del non-essere è la qualità; dunque il quanto infinito è una determinatezza-di-grandezza in forma qualitativa.

<sup>4</sup> Il quanto infinito consiste nell'essere un momento di rapporto. Al di fuori di questa alterità qualitativa il quanto infinito non ha significato. – Un numero finito è indifferente agli altri numeri, siamo *noi* a metterlo in riferimento mediante le operazioni; questa separazione tra numero aritmetico e operazioni aritmetiche è alla base della sua finitezza. Il progresso infinito confuta però l'indifferenza tra numero e operazione; la loro indissolubilità è il numero qualitativo che è in lui stesso un'operazione: come momento di un rapporto, ossia come quanto legato da una funzione ad un altro quanto, è quello che è solo nel riferimento operativo all'altro; viceversa, il valore del numero infinito che è momento del rapporto, per esempio del 3 che come denominatore esprime la frazione terza di un intero, oppure delle variabili di una funzione potenziale, va del tutto perduto fuori dal rapporto. Poiché nel rapporto è soltanto come negato, ossia il suo valore gli spetta non più a prescindere da, ma soltanto in riferimento ad altro, il quanto in rapporto non è più, *stricto sensu*, neanche quanto, ma soltanto momento del quanto, cardinalità oppure unità, e ha il suo esserci solo entro un'operazione complessiva.

<sup>5</sup> Il quanto in rapporto è una *determinazione-di-grandezza*, ossia è non una grandezza intera, ma è ridotto a uno dei momenti qualitativi, unità o cardinalità, in riferimento operativo ad altro. È infinito perché non è più alterità interna ed è determinato in sé solo tramite il suo riferimento ad altro: come per l'essere-per-sé, il riferimento ad altro è il suo ritorno dentro di sé.

<sup>6</sup> Di quanto infinito.

<sup>7</sup> Nel calcolo infinitesimale il rapporto tra gli incrementi delle variabili di una funzione resta un valore determinato (esatto) anche se il loro valore è esplicitamente posto come nullo. La semplice spiegazione hegeliana del fenomeno per cui il rapporto tra incrementi nulli è ancora determinato è che le quantità in rapporto non sono quanti indifferenti ma quanti qualitativi, momenti del rapporto, e che la loro determinatezza si conserva nonostante la nullità quantitativa perché si conserva il rapporto di cui sono momenti. La *somma* di quanti nulli è nulla, perché nella

Prendiamo dapprima il quanto nel rapporto in cui è un *numero fratto*. La frazione  $\frac{2}{7}$ , per esempio, non è un quanto come  $1$ ,  $2$ ,  $3$  ecc., è, sì, un numero finito ordinario, tuttavia non è immediata come i numeri interi, ma come frazione è immediatamente determinata da due numeri che sono l'uno rispetto all'altro cardinalità e unità, così che l'unità stessa è una cardinalità determinata\*. Astratti da questa loro più particolare determinazione qualitativa reciproca, e considerati soltanto per ciò che qui accade loro come quanti,  $2$  e  $7$  sono i soliti quanti indifferenti; qui si presentano, però, soltanto come *momenti* di un altro\*. Per questa ragione  $2$  e  $7$  devono valere qui non come  $2$  e  $7$ , ma come la loro determinazione l'uno rispetto all'altro. Al loro posto si possono dunque porre altrettanto bene  $4$  e  $14$ , o  $6$  e  $21$  ecc. Con ciò iniziano ad avere un carattere qualitativo\*. Se valessero come nudi quanti,  $2$  e  $7$  sarebbero soltanto  $2$  e  $7$ ;  $4$  e  $14$ ,  $6$  e  $21$  ecc. sarebbero qualcos'altro e non si potrebbero porre al posto di quei numeri. In quanto  $2$  e  $7$  non valgono secondo questa determinatezza, il loro limite indifferente è soppresso, così hanno in loro, sebbene ancora imperfettamente, il momento dell'infinità, perché non soltanto non sono, ma nel contempo la loro determinatezza permane come una determinatezza qualitativa essente in sé – cioè secondo ciò che essi valgono nel rapporto\*. Si possono porre infiniti altri al loro posto, così da non alterare il valore della frazione, la determinatezza che i lati del rapporto hanno\*.

L'esposizione che l'infinità ha in una frazione numerica è, però, ancora imperfetta, perché i due lati della frazione,  $2$  e  $7$ , se si prendono fuori dal rapporto, sono quanti ordinari indifferenti; il loro riferimento, l'essere nel rapporto e l'essere momenti, è loro qualcosa di esterno e di indifferente\*.

---

somma il quanto è soltanto come quanto indifferente; invece il *rapporto* tra quanti nulli non è indeterminato, perché i quanti in rapporto sono già soppressi, se considerati nel loro significato di semplici quanti finiti (il numero del denominatore significa una parte di un intero e non ha significato se non *nella* frazione), e sono una determinatezza quantitativa soltanto come momenti qualitativi nel rapporto; questa loro quantità soltanto qualitativa si conserva anche nell'annullarsi della loro quantità indifferente, perché è conservata dal loro rapporto. – Il quanto qualitativo, cioè il quanto infinito, è dapprima momento del rapporto diretto – della funzione di primo grado –, in cui, oltre al significato di momento *entro* il rapporto, conserva ancora, *fuori* dal rapporto, il valore di quanto ordinario; poi del rapporto potenziale, cioè delle funzioni di grado maggiore o uguale al secondo, in cui il rapporto non ha più il significato di un quanto ordinario, non ha per esponente un numero indifferente (una costante), ma è lui stesso variabile; infine nel coefficiente differenziale il quanto è *soltanto* come momento qualitativo interno al rapporto.

<sup>1</sup> Nella frazione l'unità corrisponde al denominatore, la cardinalità al numeratore; nella frazione scelta da Hegel l'unità è la cardinalità  $7$ . Nel rapporto indiretto le determinazioni di unità e cardinalità sono scambiabili tra i due fattori, ma se un fattore è unità, l'altro è cardinalità. Infine, il rapporto potenziale è l'uguagliarsi della differenza qualitativa di unità e cardinalità:  $3^2$  è  $3$  volte (cardinalità) l'unità  $3$ .

<sup>2</sup> La frazione è un unico quanto; i due quanti che la compongono vi sono come momenti qualitativi di quest'unico numero indifferente e finito (ciò che Hegel chiama «esponente» della frazione); dunque non sono più indifferenti, ma infiniti.

<sup>3</sup>  $2$  e  $7$  nella loro separatezza sono quanti indifferenti; legati nella frazione diventano momenti qualitativi l'uno dell'altro, così che di loro ora vale soltanto la *determinazione reciproca* – non la loro quantità indifferente, ma ciò che essa è rispetto all'altra: *nella frazione* il numeratore  $2$  non è un numero finito, ma soltanto il momento numerico (o *qualità* quantitativa) della *cardinalità*, il denominatore  $7$  non è un numero finito, ma il momento numerico (*qualità* quantitativa) dell'*unità*. Poiché il numero finito è rappresentato dalla frazione presa come intero, e numeratore e denominatore ne sono soltanto costituenti parziali, di questi ultimi *importa*, anziché la cardinalità indifferente, soltanto il riferimento all'altro; dunque le cardinalità indifferenti dei quanti qualitativi possono essere sostituite dalle infinite altre coppie di cardinalità che abbiano tra loro lo stesso loro riferimento – una variabilità soltanto formale ed esterna.

<sup>4</sup> Nella frazione numeratore e denominatore sono numeri infiniti: da una parte, poiché vi sono soltanto come i momenti qualitativi di cardinalità e unità, sono annullati come quanti indifferenti; dall'altra, pur essendo annullati come quanti, conservano una determinatezza di quantità *soltanto* relativa; essendo dunque quantità il cui riferimento a sé si attua tramite l'altro, essi sono infiniti: sono l'essere-per-uno dell'essere-per-sé quantitativo, un momento che, essendo soltanto come momento, è nel contempo il riferimento stesso in cui è, cioè l'essere-per-sé. – L'imperfezione della frazione è spiegata subito sotto.

<sup>5</sup> Poiché la loro quantità è quella dell'uno rispetto all'altro, poiché è *infinita*, determinata cioè non direttamente, ma come ritorno dall'essere-altro, come loro determinatezza reciproca, i due lati della frazione sono negati come numeri indifferenti, sono soltanto come *momenti*, vi valgono soltanto nel loro riferimento; dunque sono sostituibili dagli infiniti altri numeri con lo stesso riferimento.

<sup>6</sup> Nella frazione, ossia nel rapporto diretto, l'annullamento del quanto e il suo conservarsi soltanto come momento di rapporto restano imperfetti a causa dell'apparenza di quanti indifferenti che resta propria del numeratore e del denominatore.

Le lettere con cui si opera nell'aritmetica generale, hanno la proprietà di non avere un valore numerico determinato, ma sono segni generali e possibilità indeterminate di ogni valore determinato. In virtù dei suoi elementi, la frazione  $\frac{a}{b}$  sembra quindi essere un'espressione adeguata dell'infinito, perché  $a$  e  $b$ , astratti dal loro riferimento l'uno all'altro, restano indeterminati e, anche separati, non hanno un proprio valore particolare. – Tuttavia, benché queste lettere siano grandezze indeterminate, il senso loro è di essere un qualche quanto finito. Poiché quindi sono sì la rappresentazione soltanto generale, ma di un numero determinato, è loro ugualmente indifferente essere nel rapporto, e fuori di esso conservano questo valore\*.

I due lati, che le grandezze hanno nella frazione, consistevano nell'essere grandezze finite, quanti, e nel contempo grandezze infinite, non quanti\*. Il rapporto stesso come tale\*, *in primo luogo*, è un quanto; *in secondo luogo*, è un quanto non immediato, ma che ha dentro lui l'opposizione qualitativa di essere non un indifferente all'altro, ma da esso determinato, un ritornato dentro di sé nel suo essere-altro e quindi infinito\*. Questi due lati\* si spongono nel modo seguente.

La frazione  $\frac{2}{7}$  si può esprimere come  $0,285714\dots$ \*, ugualmente  $\frac{1}{1-a}$  come  $1+a+a^2+a^3$  ecc.\* Così è rappresentata come *una serie infinita*, e la frazione stessa si chiama la sua *somma* o la sua *espressione finita*. Se confrontiamo queste due espressioni, la serie infinita non rappresenta più la frazione come un rapporto, ma soltanto secondo il lato per cui essa è un quanto, come un insieme di elementi che si aggiun-

<sup>1</sup> Sembra che l'espressione letterale della frazione numerica non soffra il difetto di questa – quello per cui i quanti qualitativi fuori dalla frazione sono *di nuovo* numeri indifferenti; ma non è così:  $a$  e  $b$  rappresentano un quanto determinato, sono quindi indifferenti al segno di frazione come qualsiasi numero finito, e al di fuori della frazione tornano a significare il quanto finito. Soltanto  $dx$  e  $dy$  del rapporto differenziale sono quanti puramente qualitativi: in essi è *posto* che, strappati dal rapporto, non sono più nulla.

<sup>2</sup> Fuori dalla frazione numeratore e denominatore sono quanti finiti; inseriti nella frazione si annullano come quanti, assumono un valore determinato dal riferimento ad altro, sono quindi qualitativi, cioè infiniti. Negli elementi della frazione, finito e infinito coesistono.

<sup>3</sup> Cioè l'intera frazione.

<sup>4</sup> Non solo i lati del rapporto sono quanti ordinari e nel contempo infiniti; la stessa frazione è un quanto finito che contiene però l'opposizione qualitativa, perché non è un numero soltanto immediato, costante, ma la sua costanza consiste nel riferimento, ossia nel ritorno dentro di sé nell'essere-altro, del numeratore e del denominatore. Se dunque dalla frazione si vuole eliminare il momento qualitativo del rapporto ed eseguendo la divisione la si vuole ridurre ad un numero finito, in questo numero finito si farà valere *anche* l'infinità.

<sup>5</sup> Cioè quello della finitezza e quello dell'infinità nella frazione come un tutto.

<sup>6</sup> La lunghezza del decimale non deve ingannare sul fatto che naturalmente si tratta di un decimale periodico.

<sup>7</sup> Che  $\frac{1}{1-a}$  si possa esprimere come  $1+a+a^2+a^3\dots$ , si dimostra nel modo seguente (cfr. Courant, Robbins, *Che cos'è la matematica?* Torino 1971, pp. 121-122): si moltiplica per  $a$  la seguente serie geometrica:

$$s_n = 1 + a + a^2 + a^3 + \dots + a^n$$

così che si ottiene:

$$as_n = a + a^2 + a^3 + a^4 + \dots + a^{n+1}.$$

Sottraendo membro a membro la seconda serie dalla prima, si eliminano tutti i termini eccetto 1 e  $a^{n+1}$ . Con questo artificio si ottiene:

$$s_n - as_n = 1 - a^{n+1}$$

ossia:

$$s_n(1 - a) = 1 - a^{n+1}.$$

Dividendo per  $1 - a$ , si ottiene:

$$s_n = \frac{1 - a^{n+1}}{1 - a} = \frac{1}{1 - a} - \frac{a^{n+1}}{1 - a}.$$

Se  $a$  è compreso tra  $-1$  e  $1$ ,  $a^{n+1}$  tende a 0; risulta dunque:

$$s_n \rightarrow \frac{1}{1 - a} \quad \text{per } n \rightarrow \infty \quad (-1 < a < 1).$$

Scritta come una serie geometrica, questa espressione diventa:

$$1 + a + a^2 + a^3 + \dots = \frac{1}{1 - a} \quad (-1 < a < 1).$$

gono l'uno all'altro, come una cardinalità, o almeno ha la determinazione di rappresentarla così\*. – Qui non ha importanza che le stesse grandezze che dovrebbero costituire la frazione come una cardinalità consistano di nuovo di frazioni decimali, dunque di rapporti; infatti questa circostanza concerne la loro *unità*, non le grandezze in quanto costituiscono la *cardinalità*; proprio come un numero intero di più cifre del sistema decimale vale essenzialmente come una *cardinalità*, e non si considera che consiste di *prodotti* tra un numero e il numero dieci e le sue potenze\*. Così come qui non importa che, oltre a  $\frac{2}{7}$  presa per l'esempio, esistano altre frazioni che, rese frazioni decimali, non danno una serie infinita; si parla solo del fatto che ciascuna potrebbe essere espressa come serie infinita\*.

Nella serie infinita, che deve esporre la frazione essenzialmente come cardinalità, svanisce dunque il lato per cui la frazione è rapporto, e anche se fosse espressa come una somma di rapporti, poiché questi sono presi come termini di una somma, si astrarrebbe dal fatto che sono rapporti. Insieme al rapporto svanisce, dunque, anche il lato per cui la frazione aveva in lei l'infinità. Questa, però, è entrata in un altro modo: la serie è, infatti, essa stessa infinita\*.

È però subito chiaro di che specie sia l'infinità della serie; è l'infinità scadente del progresso. Infatti la serie contiene la contraddizione di esporre come un senza-rapporto, come un semplice *quanto*, come *cardinalità*, qualcosa che è un *rapporto* ed è di natura qualitativa\*. Alla cardinalità espressa nella serie manca sempre qualcosa, così che bisogna sempre superare ciò che è posto, per raggiungere la determinazione richiesta. La legge del progresso è nota; poggia sulla determinazione del quanto contenuta nella frazione e sulla natura della forma in cui la si deve esprimere\*. Con la prosecuzione della serie si può rendere la cardinalità tanto precisa quanto bisogna; ma l'esposizione tramite la serie resta sempre soltanto un *dover-essere*; è affetta da un *aldilà* che non si può sopprimere, perché esprimere come cardinalità un qualitativo è la contraddizione permanente\*.

In questa serie infinita è effettivamente presente quella *inesattezza* di cui nel vero infinito matematico si presenta solo l'apparenza. Non bisogna confondere queste due *specie di infinito matematico*, come

<sup>1</sup> Entrambe le forme, quella della serie infinita e quella del rapporto, sono *infinite*. La forma della frazione è quella del *vero* infinito, cioè del ritorno dentro di sé nell'essere-altro, in modo tale che l'alterità nell'essere soppressa è anche conservata. La semplificazione del rapporto nel numero è possibile soltanto in alcuni casi di frazione, che anche per questo è rapporto quantitativo imperfetto:  $\frac{14}{7}$  può essere semplificato e ridotto a 2; ma in genere la differenza qualitativa propria della frazione oppone resistenza alla riduzione di questa a una quantità soltanto finita. In virtù di questa resistenza del qualitativo la semplicità del quanto finito diventa un dover-essere – Hegel dice: una determinazione – e, anziché in un numero semplice, il *rapporto* si espone in una *serie* che, per raggiungere lo stesso valore del rapporto, procede all'infinito. È questa irriducibilità del qualitativo nella frazione al numero finito che porta la matematica a distinguere tra due *specie* di numeri, quelli razionali (ossia, nella terminologia hegeliana, *infiniti*) e quelli naturali (ossia *finiti*).

<sup>2</sup> Per esempio  $2013$  si può esprimere come  $2 \times 10^3 + 0 \times 10^2 + 1 \times 10^1 + 3 \times 10^0$ .

<sup>3</sup> In  $0,285714\dots$  le parti aggiunte progressivamente dalla divisione del 2 per il 7 sono decimali, dunque esse stesse rapporti qualitativi (decimi, centesimi, millesimi ...), non quanti finiti (numeri naturali); questo però non cambia nulla della natura di somma del quoziente, perché l'essere un rapporto concerne i singoli termini, ma la divisione fa dei termini, comunque siano conformati, semplici addendi di una somma, di una cardinalità. Inoltre Hegel sottolinea l'originarietà del rapporto rispetto al numero finito: ogni frazione può esprimersi in una serie infinita (la seconda edizione precisa: «... per un sistema numerico di altra unità»); possiamo, per esempio, trasformare  $\frac{4}{2}$ , la cui divisione non dà una serie infinita, dal sistema numerico dei *mezzi* in quello dei *terzi*, e poi nella somma  $\frac{4}{3} + \frac{2}{3}$ , i cui addendi, divisi, danno serie infinite.

<sup>4</sup> L'infinità quantitativa è il ritorno dentro di sé nell'alterarsi e si manifesta nel rapporto perché questo riprende in unità il differenziarsi qualitativo dei suoi lati. Poiché il rapporto è l'espressione adeguata dell'infinità vera, volerlo superare significa non ritornare alla semplicità del quanto finito, ma regredire dalla soluzione alla contraddizione, cioè dall'infinito vero del *rapporto* all'infinito scadente del *progresso infinito*.

<sup>5</sup> La contraddizione di dover esporre l'infinità del rapporto nell'immediatezza senza rapporto si esprime nel progresso infinito perché questo è la contraddizione insolita dell'immediatezza che è oltre di sé stessa.

<sup>6</sup> Cioè nella proporzione tra i quanti in rapporto nella frazione e nella natura del quanto finito.

<sup>7</sup> Poiché deve esprimere il rapporto ma non può, il quanto finito è barriera che si supera soltanto nel dover-essere. Il dover-essere del finito è la *contraddizione* che dà luogo alla serie; il quanto si oltrepassa per raggiungere la propria unità ma oltre di sé stesso è di nuovo quanto; così si oltrepassa di nuovo. In virtù del suo momento quantitativo la serie si approssima alla determinazione espressa dalla frazione, si fa sempre più precisa, ma la determinazione completa, che nella frazione è esposta dalla differenza *qualitativa* tra i quanti infiniti in rapporto, resta un *aldilà* reso irraggiungibile dalla barriera del quanto immediato.

non bisogna confondere le due specie di infinito filosofico. Nell'esporre l'infinito matematico vero si è usata agli inizi *la forma della serie*, e la si è rievocata anche di recente. Ma non gli è essenziale; anzi, come il seguito deve mostrare, l'infinito della serie infinita ne è essenzialmente diverso; è inferiore perfino all'espressione frazionaria\*.

La *serie infinita* contiene infatti l'infinità scadente perché ciò che essa deve esprimere resta un *dover-essere*; e ciò che essa esprime è affetto da un aldilà che non svanisce, ed è diverso da ciò che si deve esprimere\*. È infinita non per i termini che sono posti, ma perché sono incompleti, perché l'altro, che appartiene essenzialmente loro, ne è al di là; i termini posti siano pure tanti quanti si vogliono, ciò che è in lei è solo un finito, posto come finito, come tale che non è ciò che deve essere\*. Invece ciò che si chiama l'*espressione finita* o la *somma* di tale serie è senza mancanza; anzi contiene compiutamente ciò che la serie può soltanto cercare; l'aldilà è richiamato dalla sua fuga; ciò che è e ciò che deve essere non sono separati, ma sono lo stesso. L'espressione finita non contiene dunque una finitezza, non contiene qualcosa che occorra superare\*.

Ciò si può considerare anche così: nella serie infinita il *negativo* è all'esterno dei suoi termini, che hanno presenza perché valgono soltanto come parti della cardinalità. Invece nell'espressione finita, che è un rapporto, il negativo è immanente, è come l'essere-determinato reciproco dei lati del rapporto\*.

La *cosiddetta somma*, dunque,  $\frac{2}{7}$  o  $\frac{1}{1-a}$ , è di fatto un *rapporto*; e la *cosiddetta espressione finita* è l'*espressione* veramente *infinita*. Invece la serie infinita è in verità *la somma*; il suo scopo è di esporre nella forma di una somma ciò che in sé è rapporto, e i termini presenti della serie sono non come termini di un rapporto, ma di un aggregato. Inoltre è la serie infinita l'*espressione finita*; infatti è l'aggregato incompleto, e resta essenzialmente un manchevole. – Se si chiama «espressione finita» la frazione perché è un quanto determinato, la serie infinita è, in primo luogo, per quello che c'è in lei, un quanto altrettanto determinato, ma, nel contempo, un quanto minore di quello che deve essere; in secondo luogo, anche ciò che le manca è un quanto determinato; e ciò che vi è, insieme a ciò che le manca, è appunto ciò che la frazione è. Se dunque la frazione è un quanto finito, cioè determinato, la serie lo è ugualmente e ancora di più. Mentre la frazione è infinita, infinita in lei stessa nel senso vero, perché ha l'aldilà negativo in lei stessa, la serie è manchevole e ha l'infinito fuori di lei, soltanto come un aldilà\*.

<sup>1</sup> L'infinito matematico scadente è il progresso all'infinito del quanto finito, l'infinito matematico vero è rapporto tra quanti che, proprio perché non indifferenti ma in rapporto, sono qualitativi. La difficoltà a spiegarsi la capacità del coefficiente differenziale di conservare la determinatezza nell'annullarsi dei suoi quanti ha spinto i matematici a giustificare il calcolo col ricorso alla serie infinita. Questa però, anziché una giustificazione, è un'immagine estranea alla natura dell'oggetto; infatti, come Hegel ha già osservato all'inizio, il calcolo perviene a risultati *esatti*, dunque il suo infinito non è quello del progresso che, restando fermo al *dover-essere* della determinazione completa, può pervenire solo a risultati provvisori e *approssimativi*.

<sup>2</sup> Ciò che è presente nella serie è una barriera, un limite identico all'essere ma differente dall'in-sé, per il quale, anzi, l'in-sé è come un aldilà.

<sup>3</sup> I termini presenti della serie infinita sono il finito posto come finito, ossia l'essere oltre sé stessa soltanto imperfetto della barriera, la cui determinazione-in-sé è in ciò che le manca, in ciò che le è oltre.

<sup>4</sup> L'infinità della serie è incompletezza di ciò che è presente; invece il rapporto da cui si genera, nonostante in matematica sia chiamato «espressione finita» o «somma», è completo in quanto congiunge e annulla barriera e dover-essere, finitezza e infinità scadente. Il rapporto è la verità del progresso, perché nel progresso è posto non soltanto che il quanto muta nell'infinito, ma anche che l'infinito muta nel quanto; così il progresso non soltanto supera il finito, supera anche l'aldilà infinito; con questo secondo superamento l'oltrepassare muta nella circolarità del ritorno dentro di sé, che si esprime nell'essere l'uno per l'altro, all'interno del rapporto, di quanti qualitativamente differenti. Esprimendo questa differenza, il rapporto richiama l'aldilà nell'aldiquà, e dà espressione *attuale*, come sinolo di momenti negati, all'infinito potenziale.

<sup>5</sup> La terminologia ordinaria è dominata *dall'aut-aut* tra finito e infinito, quella hegeliana è ternaria: finito, infinito scadente, infinito vero; l'infinito vero coincide con ciò che appare soltanto espressione finita. Nell'espressione *cosiddetta* finita, cioè nel rapporto, il negativo è la determinazione reciproca dei quanti qualitativi: ogni lato è determinato *in sé* nell'altro, superandosi nel contempo ritorna dentro di sé; nell'espressione *cosiddetta* infinita il negativo è invece la semplice mancanza, l'aldilà come *dover-essere* proprio della determinazione ma, nondimeno, ad essa esterno.

<sup>6</sup> Ciò che la matematica chiama *somma* è in verità un *rapporto* che, contenendo i termini presenti e quelli mancanti, la barriera e il dover-essere, della serie e avendo in lui il negativo come determinarsi reciproco dei suoi lati, è effettivamente infinito; la serie, essendo un aggregato di termini, è una somma e, non essendo ciò che deve essere, è una barriera, è essere manchevole, dunque, sebbene infinita quale la considera la matematica, tuttavia finita nel senso più pregnante.

Altro sono, però, le serie non sommabili; tuttavia la matematica resta ferma a questa differenza, se esse si possano sommare o no, come a una circostanza esterna e casuale. Le serie non sommabili contengono, infatti, una specie di infinità superiore a quelle sommabili: una incommensurabilità, ossia l'impossibilità di rappresentare come un quanto – sia pure come frazione – il rapporto quantitativo contenuti; tuttavia la forma di serie che hanno è la stessa infinità scadente che è nella serie sommabile\*.

Lo stesso rovesciamento osservato nella frazione e nella sua serie ha luogo se l'infinito *matematico*, cioè quello vero, è chiamato infinito *relativo*, quello *metafisico* ordinario, invece, infinito *assoluto*. Di fatto è l'infinito metafisico quello soltanto relativo, perché la negazione che esprime è soltanto nell'opposizione di un limite che esso non sopprime; invece l'infinito matematico ha veramente soppresso dentro di sé il limite finito, perché l'aldilà del limite è unificato con il limite\*.

*Spinoza* formula ed esemplifica il concetto di infinità vera contro quello di infinità scadente proprio nel senso in cui ho mostrato che la cosiddetta somma, ossia l'espressione finita di una serie infinita\*, va considerata invece come l'espressione infinita. Il suo concetto acquista luce vivissima se collego a questo sviluppo ciò che egli ne dice.

Anzitutto egli definisce l'*infinito* come l'*affermazione assoluta* di esistenza di una certa natura, il finito, al contrario, come *determinatezza*, come negazione. L'affermazione assoluta di un'esistenza va infatti presa come suo riferimento a sé stessa, come essere non perché un altro è; invece il finito è la negazione, un cessare perché fuori di lui inizia un altro. Certo, l'affermazione assoluta di un'esistenza non esaurisce il concetto di infinità; questo implica che l'infinità sia affermazione non come affermazione immediata, ma solo come ripristinata dalla riflessione dentro sé stesso dell'altro\*, ossia come negazione del negativo. Ma in *Spinoza* la sostanza e la sua unità assoluta hanno la forma di unità immobile, di una fissità in cui non si trova ancora il concetto di unità negativa del sé, la soggettività\*.

Il suo esempio matematico dell'infinito vero è, com'è noto, uno spazio tra due cerchi disuguali e non concentrici, e di cui uno sta nell'altro senza toccarlo. Egli teneva molto, sembra, a questa figura e al concetto che essa esemplificava, tanto da farne il motto della sua «Etica». – «I matematici», dice, «traggono la conclusione che le ineguaglianze possibili in tale spazio sono infinite, non dalla *moltitudine* infinita delle parti, infatti la sua *grandezza* è *determinata e limitata*, e posso aumentare e diminuire tali spazi, ma perché la *natura della cosa* supera ogni *determinatezza*\*». – È evidente che *Spinoza* respinge quella

<sup>1</sup> Hegel con «serie non sommabili» intende lo sviluppo dei numeri radicali, che, a differenza delle frazioni, non possono essere espressi con un quanto finito (numero naturale) o con una serie periodica (razionale), ma soltanto con una serie irrazionale. – In effetti l'argomento successivo di questa nota è il rapporto potenziale che implica i numeri irrazionali da cui si generano serie non sommabili.

<sup>2</sup> L'infinito della serie è relativo a un non-essere, cioè è l'aldilà rispetto a un limite che permane perché è una barriera che resta altro dall'infinito stesso; il vero infinito matematico sopprime il limite perché il suo aldilà, l'aldilà del quanto, si mostra non come estraneo, ma come un mutare nel quanto.

<sup>3</sup> «Espressione finita di una serie infinita» che deve essere considerata infinita, «la cosiddetta somma», è, ovviamente, il rapporto.

<sup>4</sup> La riflessione dentro di sé dell'altro è l'alterarsi dell'altro, dunque l'affermazione come negazione del negativo. Ogni determinatezza è il proprio estraniarsi; ma questo estraniarsi è di nuovo una determinatezza, che di nuovo si estrania; il secondo estraniarsi è un movimento di ritorno che genera l'unità di immediatezza e mediazione propria della verità speculativa, in quanto questa è non solo sostanza ma anche *soggetto*.

<sup>5</sup> Dal confronto tra la prima e la seconda definizione dell'«Etica» è evidente che per *Spinoza*, sebbene sia definito come *causa sui*, ciò che corrisponde alla determinazione hegeliana di «riferimento *infinito* a sé», ossia di soggettività della sostanza, l'infinito è affermazione *semplice*, non infinita (negativa della negazione); il finito è invece l'essere riferito alla sua negazione, dunque ciò che in Hegel è l'*esserci*. Hegel, che per così dire integra *Spinoza* con l'idealismo soggettivo, critica l'identificazione dell'infinità al *semplice* riferimento a sé, e la concepisce come essere-per-sé, dunque come riferirsi a sé negando l'essere-altro – nelle parole di *Spinoza* ma contro lo spirito della sua filosofia, come *modo*. Con la determinazione di *modo* *Spinoza* ha inteso la negazione della negazione, la singolarità, ma non vi ha scorto il momento positivo, così la singolarità gli è apparsa come *soltanto* finita e l'infinito *soltanto* come sostanza immediata.

<sup>6</sup> Hegel traduce con molta libertà questo passo dalla XII epistola di *Spinoza* (cfr. la traduzione italiana edita da Einaudi nel 1974, pp. 82-83): «Nec tamen concludunt, talia omnem numerum superare ex partium multitudinem: sed ex eo, quod rei natura non sine manifesta contradictione numerum pati potest, ut ex. grat. omnes inaequalitates spatii duobus circulis AB et CD interpositi, omnesque variationes, quas materia, in eo mota, pati debeat, omnem numerum superant» («Non dalla moltitudine delle parti traggono tuttavia la conclusione che tali realtà superano ogni

rappresentazione dell'infinito per cui lo si immagina come moltitudine o come serie, e osserva che qui, nello spazio dell'esempio, l'infinito non è al di là, ma è presente e completo; questo spazio è perciò infinito «perché la natura della cosa supera ogni determinatezza», perché la determinazione-di-grandezza ivi contenuta non è, nel contempo, un quanto\*. Spinoza chiama quell'infinito di una serie l'*infinito dell'immaginazione*; chiama invece l'infinito come riferimento a sé stesso l'*infinito del pensare ossia infinitum actu*. È infatti *actu*, è *attualmente* infinito, perché è completo dentro di sé ed è presente. Così la serie  $0,285714\dots$ , oppure  $1+a+a^2+a^3\dots$ , è soltanto l'infinito dell'immaginazione o dell'opinare; infatti non ha attualità, gli manca assolutamente qualcosa; mentre  $\frac{2}{7}$  o  $\frac{1}{1-a}$  sono *in atto* non solo ciò che la serie è nei suoi termini presenti\*, ma anche ciò che le manca, ciò che questa *deve essere* soltanto.  $\frac{2}{7}$  o  $\frac{1}{1-a}$  sono una grandezza determinata proprio come lo spazio racchiuso fra i due cerchi di Spinoza e le sue disuguaglianze; e come questo spazio li si può rendere maggiori o minori. Ma non ne deriva l'insensatezza di un infinito maggiore o minore; infatti questo quanto dell'intero non riguarda il rapporto dei suoi momenti, la natura dell'oggetto, cioè la determinazione-di-grandezza qualitativa. Invece l'immaginazione resta ferma al quanto come tale, e non riflette sul riferimento qualitativo che costituisce il fondamento dell'incommensurabilità presente\*.

Questa incommensurabilità nel senso più generale è già presente anche in  $\frac{2}{7}$ , perché 2 e 7 sono numeri primi tra loro, quindi il quanto  $\frac{2}{7}$  non si può esprimere come numero intero, come quanto immediato, senza rapporto. Ma l'incommensurabilità superiore, l'incommensurabilità vera e propria, include in sé l'esempio di Spinoza e in generale le funzioni delle linee curve\*. Questa incommensurabilità ci porta più vicini all'infinito che la matematica usa in tali funzioni, in generale nelle *funzioni di grandezze variabili*; esso è l'*infinito matematico vero*, in generale l'infinito quantitativo assoluto cui anche Spinoza pensava\*.

---

numero, bensì dal fatto che la natura della cosa non può subire il numero senza contraddizione manifesta, come per esempio tutte le disuguaglianze dello spazio interposto tra due cerchi AB e CD, e tutte le variazioni che una materia ivi mossa dovrebbe subire, superano ogni numero»). – L'analogia tra l'esempio di Spinoza e il rapporto quantitativo cui Hegel allude è evidente: come la figura di Spinoza è determinata quantitativamente (sono cerchi di una certa grandezza) ma essendo un rapporto tra figure curve contiene innumerevoli differenze, così anche il rapporto quantitativo è un quanto determinato e come tale può essere maggiore o minore di un altro quanto ( $\frac{2}{7}$  è minore di  $\frac{3}{7}$  e maggiore di  $\frac{1}{7}$ ), ma nel contempo è un rapporto di quanti qualitativi, che non valgono nella loro indifferenza, ma soltanto come riferimento all'altro, così da generare una serie infinita qualora si volesse sopprimere il loro rapporto e ridurlo a un quanto finito.

<sup>1</sup> Poiché non hanno lo stesso centro, fra le due circonferenze non c'è una distanza determinata, ma un numero inesauribile di distanze; questa inesauribilità quantitativa è espressione del rapporto che nasce dalla differenza qualitativa, cioè del decentramento e dalla curvatura delle figure, che è invece presente e mostrata.

<sup>2</sup> Cioè la barriera.

<sup>3</sup> Come i due cerchi di Spinoza sono una figura determinata, che dunque può essere ingrandita o rimpicciolita, ma che, ingrandita o rimpicciolita, contiene la stessa infinità di disuguaglianze, così anche la frazione è un quanto determinato che può essere maggiore o minore, senza però che la differenza qualitativa tra le coppie di quanti cessi; l'infinità della frazione, infatti, non è nella grandezza indifferente del suo quoziente, ma nell'incommensurabilità tra i lati. In  $0,285714\dots$  il legame qualitativo tra i quanti della frazione appare come progresso della parte decimale del numero, propriamente nei puntini di sospensione.

<sup>4</sup> I momenti della frazione sono il primo livello del quanto infinito, quello proprio del rapporto diretto e delle funzioni di primo grado (Hegel però, come si vedrà, ritiene inopportuno indicare con il nome di *funzione* i rapporti tra variabili di primo grado). Il difetto di questo primo livello è triplice: innanzitutto fuori dal rapporto i quanti hanno ancora esistenza indifferente, sono dunque anche numeri naturali, non soltanto come momenti qualitativi; in secondo luogo i quanti, pur essendo nel rapporto, vi variano ancora esternamente, per il *nostro* sostituire il numero del denominatore con un altro numero; in terzo luogo questo loro rapporto è un quanto costante, la loro alterazione *qualitativa* è dunque sotto il segno dell'indifferenza *quantitativa*. – Il primo difetto è superato solo dai lati del rapporto differenziale, che hanno essere *soltanto* come momenti del rapporto stesso: il differenziale attua dunque quel concetto di quanto qualitativo che nei momenti della frazione è ancora spurio. – Gli altri due difetti sono superati già nella funzione potenziale (ciò che in matematica si indica con  $y = f(x)^n$ ), che hanno la rappresentazione geometrica nelle linee curve; qui infatti il rapporto costante non è tra quanti indifferenti, ma tra le loro potenze; dunque i quanti assumono valori indeterminati (variabili tra un numero naturale e l'altro) e la loro variabilità è nel contempo variazione del loro rapporto.

<sup>5</sup> L'esempio di Spinoza fa riferimento a una forma di infinito matematico superiore a quello rappresentato dalla frazione. Mentre questa corrisponde all'incommensurabilità debole di un numero *razionale*, l'esempio di Spinoza si riferisce invece alle linee curve, ossia variabili in ogni punto, che implicano l'incommensurabilità del nume-

Il concetto delle grandezze di cui queste funzioni esprimono il riferimento, cioè delle *grandezze variabili*, va però afferrato con più esattezza di quanto accada di solito. Esse, infatti, non sono variabili nel senso in cui sono variabili i due numeri 2 e 7 della frazione  $\frac{2}{7}$ , perché al loro posto si possono porre anche 4 e 14, 6 e 21 e così via all'infinito, senza alterare la determinazione quantitativa posta nella frazione. Così anche in  $\frac{a}{b}$  al posto di  $a$  e di  $b$  si può porre qualunque numero senza alterare ciò che  $\frac{a}{b}$  deve esprimere. Nel senso per cui al posto di  $x$  e  $y$  di una funzione si può porre qualsiasi numero,  $a$  e  $b$  sono grandezze altrettanto variabili, anzi lo sono ancora di più, perché la funzione racchiude  $x$  e  $y$  in un limite in generale, o almeno nel riferimento tra loro. L'espressione «grandezze variabili» è quindi superficiale e inadatta a determinare ciò che distingue le grandezze di una funzione\*.

Il loro concetto vero sta in ciò che segue. In  $\frac{2}{7}$ , o in  $\frac{a}{b}$ , 2 e 7, ciascuno per sé, sono quanti determinati e il riferimento non è loro essenziale;  $a$  e  $b$  devono ugualmente rappresentare quanti tali che anche al di fuori del rapporto restano ciò che sono. Inoltre  $\frac{2}{7}$  e  $\frac{a}{b}$  sono un quanto fisso, un quoziente; il rapporto è una cardinalità, la cui unità è il denominatore, e la cardinalità di queste unità è il numeratore – ossia, espresso al contrario, se al posto di 2 e 7 entrano 4 e 14 ecc., il rapporto resta lo stesso anche come quanto\*. Invece  $x$  e  $y$ , per esempio nella funzione  $\frac{y^2}{x} = p$ , hanno sì il senso di poter essere quanti determinati; tuttavia non  $x$  e  $y$ , ma soltanto  $x$  e  $y^2$  hanno un quoziente determinato\*. Perciò non soltanto questi lati di rapporto non sono, *in primo luogo*, quanti determinati, ma, *in secondo luogo*, il loro rapporto non è un quanto fisso, bensì variabile\*. Neanche sono quanti soltanto generali, che, come

---

ro *irrazionale*. Il livello superiore dell'infinito vero è dunque contenuto nella *funzione* tra variabili che sono potenza e radice l'una per l'altra, il cui rapporto diretto è non un quanto finito, ma, come si vedrà, un rapporto esso stesso variabile.

<sup>1</sup> Nella rapporto diretto (ossia nella funzione di primo grado) la cardinalità del suo quoziente rimane costante e i quanti dei suoi lati sono quelli inerti offerti dai quanti finiti; c'è dunque una variazione soltanto esterna: noi possiamo alterare la cardinalità del denominatore così che in forza del rapporto anche l'altro numero è alterato. Hegel distingue però radicalmente il *rapporto* dalla *funzione*: mentre quello ha un esponente *costante* e una variabilità soltanto esterna, questa, in virtù della potenza cui è elevata almeno una delle sue variabili, è la *variabilità* del rapporto che essa contiene. Inoltre l'infinità del rapporto nel *senso elementare*, per cui due quanti in sé determinati assumono un altro valore nel riferimento reciproco, si approfondisce nell'infinità nel *secondo senso* per cui le grandezze legate dalla *funzione* non sono più quanti finiti in riferimento, ma quanti in sé indeterminati, determinati soltanto nel rapporto.

<sup>2</sup> Nel rapporto inizia il quanto qualitativo, ossia il quanto che ha un valore non nella sua indifferenza ad altro, ma nel suo riferirvisi; tuttavia il qualitativo vi *inizia* soltanto; esso conserva lati indifferenti: i quanti della frazione sono preesistenti alla frazione come numeri *indifferenti* (naturali); il quoziente, anche come numero razionale, è un quanto fisso così che la variabilità dei lati della frazione è sempre lo stesso rapporto – in altre parole, muta soltanto *uno* dei quanti in rapporto, l'altro lo segue affinché resti costante il quoziente.

<sup>3</sup> Poiché  $p$  è un quanto finito, anche  $x$  e  $y$  *possono* essere quanti finiti in riferimento reciproco come in una frazione: se si danno a  $y$  valori *finiti*, basta elevarli al quadrato e dividerli per  $p$ , e si avranno valori *finiti* di  $x$ . Così entrambi i valori saranno quanti determinati. Ma dalla *funzione* che collega  $x$  e  $y^2$  mediante un quanto finito, occorre distinguere il *rapporto* tra  $x$  e  $y$  che quella funzione contiene, e che vi è determinato non solo dal quoziente finito  $p$ , ma anche dalla potenza cui  $y$  è elevato.

<sup>4</sup> Come è anche precisato nella seconda edizione, Hegel si riferisce al *rapporto* tra  $x$  e  $y$  contenuto nella funzione, *non* alla *funzione* che lega  $x$  a  $y^2$ . – Se per semplicità diamo a  $p$  valore 1, i valori di  $y^2$  sono uguali a quelli di  $x$ , ma i valori di  $y$  corrispondenti nella funzione a quelli di  $x$  saranno  $= \pm\sqrt{x}$ , dunque non più un quanto ordinario, determinato, ma *due* quanti che la radice rende *incommensurabili* a  $x$ , ossia che rispetto ad esso non sono né un numero né il suo successore, ma sono sempre *tra* l'uno e l'altro, sono *indeterminati*. Ossia, poiché il valore delle due variabili è determinato nell'altro ed esse si riferiscono come incommensurabili, esse sono quanti *non determinati* – i numeri *irrazionali*, che costituiscono la seconda e più profonda forma di quanto qualitativo; essi, infatti non soltanto sono come momento in riferimento, ma, qualora li si sottragga al riferimento (ossia qualora si esegua l'operazione di radice), si manifestano anche come progresso irriducibile al quanto e alla frazione, il progresso della *serie non sommabile* cui Hegel ha fatto riferimento sopra. – Inoltre nella *funzione*  $\frac{y^2}{x} = p$  il rapporto tra  $x$  e  $y^2$  è determinato dal quoziente fisso  $p$ ; ma nella funzione è contenuto anche il *rapporto* tra  $x$  e  $y$ ; in virtù della potenza, questo rapporto interno alla funzione, come Hegel preciserà più sotto, è determinato, anziché da un quoziente fisso, da un quoziente variabile per ogni coppia di valori di  $x$  e  $y$ . È questa variabilità del rapporto tra le due variabili che permette alla funzione di esprimere le figure geometriche *curve* entro *rette* coordinate. – In virtù

il rapporto loro, dovrebbero denotare un quanto determinato\*. Ma il loro stesso rapporto è, come quanto, variabile in sé e per sé. Ciò è contenuto però nel fatto che  $x$  ha rapporto non con  $y$ , ma col quadrato di  $y$ , perché il rapporto tra una grandezza e la potenza non è un quanto, ma un rapporto concettuale\*. Il rapporto potenziale è una limitazione non esterna, ma determinata da sé stessa; dunque un rapporto essenzialmente qualitativo; ne parleremo sotto con più ampiezza\*. Se a  $x$  si dà un valore determinato, anche  $y$ , tramite la funzione, acquisisce un valore determinato; se però  $x$  acquisisce un altro valore, il rapporto precedente non permane come quanto, ma è alterato\*. Nella funzione della retta  $y = ax$ ,  $\frac{y}{x} = a$  è una frazione ordinaria e un quoziente; dunque questa funzione è solo formalmente una funzione di grandezze variabili, ossia  $x$  e  $y$  sono qui ciò che  $a$  e  $b$  sono in  $\frac{a}{b}$ , non sono veramente ciò che le grandezze variabili sono in una funzione autentica. – A causa della natura particolare delle grandezze variabili nelle funzioni autentiche, sarebbe stato opportuno introdurre per loro altre denominazioni da quella consueta di *grandezze incognite* in ogni equazione finita, determinata o indeterminata, perché esse sono anche essenzialmente diverse dalle grandezze incognite semplici, che in sé sono quanti affatto determinati o un ambito determinato di quanti determinati\*.

Nelle funzioni di grandezze veramente variabili il rapporto è dunque, come quanto, un rapporto variabile. Ciò che è costante nel rapporto di queste grandezze – poiché il parametro, ossia la costante, esprime non un loro rapporto immediato, ma le esprime in quanto, come detto, sono determinate tra loro

della potenza, la funzione è dunque infinita in due sensi: contiene la non-finitezza del rapporto tra  $x$  e  $y$ , e contiene  $x$  e  $y$  come quanti originariamente indeterminati.

<sup>1</sup> Come è meglio precisato nella seconda edizione, non sono cioè come  $a$  e  $b$  in  $\frac{a}{b}$ .

<sup>2</sup> Poiché è cardinalità di unità che sono quella stessa cardinalità, per esempio  $3 \cdot 3$ , ossia la cardinalità 3 dell'unità che ha cardinalità 3, la potenza, come si vedrà, è una cardinalità che si altera (questo è espresso dal segno di moltiplicazione) ma nella sua alterazione, anziché estraniarsi, resta uguale a sé (questo è espresso dall'uguaglianza dei fattori che sono unità e cardinalità l'uno per l'altro); dunque non ha l'inerzia del quanto finito, ma l'attualità circolare propria dell'infinito vero, ossia del concetto. Se  $\frac{y^2}{x} = p$  si riscrive  $y^2 = px$ , si vede bene che i possibili valori di  $x$  corrispondono alle potenze seconde di  $y$ , cioè sono quell'alterarsi non estraniante, che resta interno a sé stesso, con cui qui Hegel identifica il concetto. In altri termini, poiché è in un rapporto potenziale,  $x$  è non un altro quanto, come nel rapporto diretto, ma è il movimento con cui l'altro quanto si altera e nel contempo riprende e sopprime in lui l'alterazione.

<sup>3</sup> Il quanto determinato come potenziamento di un altro quanto non è più quanto indifferente o in un rapporto indifferente, ma esprime il movimento interno del quanto indifferente; infatti la potenza è il quanto indifferente della base che variando secondo la propria indifferenza, anziché essere indifferente a sé, dipende dalla propria indifferenza, ossia la sopprime: il quanto che come ritorno dentro di sé nell'essere-altro è anche qualitativo – non più il quanto determinato in sé, ma il riferimento a sé infinito del quanto, il suo concetto. Hegel tornerà sull'argomento nel capitolo *Rapporto potenziale*.

<sup>4</sup> Nella funzione  $\frac{y^2}{x} = p$ , se a  $x$  si dà il valore  $a_1$ ,  $y$  acquisirà il valore potenziato  $b_1$ ; se a  $x$  si dà poi il nuovo valore  $a_2$ ,  $y$  acquisirà il nuovo valore potenziato  $b_2$ . In virtù della potenza, il rapporto  $\frac{a_1}{b_1}$  non è però uguale al rapporto  $\frac{a_2}{b_2}$ ; anzi rapporto tra  $x$  e  $y$  (non potenziato) si altera con ogni nuovo loro valore. Se in  $\frac{y^2}{x} = p$  poniamo per semplicità  $p = 1$ , al valore 1 della  $x$  corrispondono il valore 1 di  $y^2$  e i valori  $\pm 1$  della  $y$ ; al valore 2 della  $x$  corrisponde il valore 2 di  $y^2$ , dunque i valori di  $\pm\sqrt{2}$  di  $y$ , al valore 3 della  $x$  corrisponde il valore 3 di  $y^2$ , dunque i valori di  $\pm\sqrt{3}$  di  $y$ . Il quoziente tra  $x$  e  $y$ , cioè tra le due variabili non potenziate, non si mantiene costante, come nel rapporto diretto, ma è esso stesso variabile: è  $\pm 1$  nel primo caso,  $\pm\frac{\sqrt{2}}{2}$ , cioè circa  $\pm 0,7$  nel secondo,  $\pm\frac{\sqrt{3}}{3}$ , cioè circa  $\pm 0,57$  nel terzo, cioè diminuisce mentre aumentano i valori assegnati alla  $x$ , così che l'aumento della funzione diminuisce. – La funzione potenziata è dunque non rapporto diretto, ma variabilità del rapporto diretto; il compito del calcolo differenziale è di determinare il principio di questa variabilità, in modo da poter esprimere la funzione potenziata come un insieme di rapporti diretti – ossia, nella sua applicazione geometrica, da poter esprimere una curva come insieme delle sue tangenti.

<sup>5</sup> Nelle funzioni potenziali il rapporto  $\frac{y}{x}$  non è un quanto fisso, ma variabile secondo i diversi valori di  $x$  e  $y$ ; infatti nel rapporto di una grandezza con una potenza, al progredire della grandezza la potenza progredisce (o regredisce) in maniera accelerata (o ritardata), cioè non solo progredisce, ma progredisce nel contempo questo suo progredire – ciò che determina una variabilità del rapporto tra le grandezze collegate. Per questa variabilità intrinseca sarebbe stato opportuno secondo Hegel evitare il termine troppo generico di *incognita* per le grandezze legate nella funzione e riservare loro, e solo a loro, il nome di *variabili*.

ancora da un rapporto potenziale\* –, non si può esprimere con un numero o una frazione, o riportare alla funzione di una retta, ma è rapporto quantitativo che è di *natura solo qualitativa*\*.

Sebbene i lati  $x$  e  $y$  di tale funzione possano significare ancora dei quanti, tuttavia il loro determinarsi reciproco è di natura qualitativa e il loro essere-determinato tramite il rapporto costituisce la loro grandezza essenziale. Essi non devono avere già immediatamente per sé, fuori dal rapporto, la determinazione quantitativa che spetta loro, e il riferimento non deve essere loro solo esterno come a 2 e a 7 in  $\frac{2}{7}$ . Se 2 è assunto come numeratore di una frazione, il denominatore non è perciò ancora determinato\*. Legata invece in una funzione\*, se una grandezza viene determinata, l'altra è perciò ugualmente determinata; e non secondo un quoziente costante. La determinatezza quantitativa, l'esponente del rapporto delle grandezze variabili, è, dunque, di natura qualitativa. Tuttavia le grandezze variabili, come lati del rapporto, vi hanno ancora il significato di quanti, sebbene l'esponente non l'abbia più\*.

Questo significato, però, va infine del tutto perduto nelle *differentiae infinitamente piccole*.  $dx$ ,  $dy$  non sono più quanti, né devono significarli, ma hanno un significato soltanto nel loro riferimento, hanno *un senso soltanto come momenti*. Non sono più *qualcosa*, il qualcosa inteso come un quanto, non sono più *differentiae* finite; ma *neanche* sono *nulla*, neanche sono lo zero indeterminato. Fuori dal loro rapporto sono puri zeri, ma si devono prendere solo come momenti del rapporto, come *determinazione* del coefficiente differenziale  $\frac{dx}{dy}$ \*.

In questo concetto di infinito il quanto è veramente compiuto in un quanto qualitativo; è reso effettivamente infinito; è soppresso non solo come questo o quel quanto, ma come quanto in generale. Esso

---

<sup>1</sup> Il parametro  $p$ , a cui  $\frac{y^2}{x}$  è uguale, è una costante, che esprime però non il rapporto tra  $y$  e  $x$ , ma quello tra  $y^2$  e  $x$ ; il rapporto tra  $x$  e  $y$  è reso variabile dalla potenza.

<sup>2</sup> Ciò che è costante nella funzione di grandezze veramente variabili non è numero, né frazione, né rapporto diretto, ma il *principio di variabilità* del rapporto diretto a cui la funzione si riduce. Trovare questo principio è il compito del calcolo infinitesimale. Per mezzo dell'annullamento del lato quantitativo delle variabili legate nella funzione, esso isola il lato soltanto qualitativo, ossia il riferimento tra gli elementi delle variabili che Hegel chiama «rapporto quantitativo che è di natura solo qualitativa» e che i primi analisti chiamarono *coefficiente differenziale*  $\frac{dx}{dy}$  della funzione.  $\frac{dx}{dy}$  è dunque il rapporto tra gli *momenti* delle due grandezze legate dalla funzione, private delle quantità indifferenti, un rapporto soltanto qualitativo, espressione semplice del riferimento tra le variabili.

<sup>3</sup> Non lo è, se non è dato dall'esterno il quanto del quoziente.

<sup>4</sup> Ossia a una funzione potenziale, dal secondo grado in poi – Hegel critica infatti la qualifica di *funzione* al rapporto diretto.

<sup>5</sup> Nella frazione numeratore e denominatore, pur determinandosi reciprocamente, restano quanti esterni; nel rapporto diretto, che è costituito dalla frazione, una variabile determina l'altra non direttamente, ma tramite l'esponente, che è un quanto indifferente; per questo le grandezze variano in modo costante e conservano la determinatezza di quanti indifferenti pur nel loro riferimento in cui sono qualitativi. Nella funzione autentica, invece, quella cioè in cui almeno una variabile è potenziata, con la determinazione di una variabile l'altra, che non è che il suo potenziamento, è anche data; infatti la potenza non è un alterarsi indeterminato, ma l'alterarsi che è il ritorno dentro di sé del quanto, la capacità del numero indifferente di determinarsi tramite la sua indifferenza, è il numero che prende sé stesso come principio del suo limite. Se dunque è riferita alla potenza della prima, l'altra variabile è immediatamente determinata con la prima. L'esponente della funzione non è un quanto indifferente, ma di natura qualitativa: è ciò che potenziando la funzione rende variabile il rapporto tra le sue variabili e le rende indeterminate come quanti; su di esso poggia in definitiva il calcolo dello stesso coefficiente differenziale. Benché però siano determinate solo dall'interno della funzione e abbiano un rapporto variabile, le grandezze variabili di una funzione autentica significano ancora dei quanti.

<sup>6</sup> Il coefficiente differenziale, che esprime il principio della variabilità del *rapporto diretto* contenuto in una funzione potenziata, è il rapporto tra lati che come quanti sono nulli, ma che restano nondimeno determinati per mezzo del *riferimento* reciproco. La qualità dei quanti, cioè il valore che deriva dal loro riferimento, dopo essersi già imposta nel rapporto e nella funzione, resta la sola base che conserva la determinatezza di un rapporto quantitativo tra momenti privati di quantità. – Con questo Hegel non ha ancora esaminato in concreto il calcolo e le sue applicazioni – lo farà nella seconda edizione con le due note aggiunte a questa –, ma, ponendolo al culmine dello sviluppo della *qualità* del quanto, si è limitato a offrire una spiegazione *in generale* della determinatezza del coefficiente differenziale, così da *affrontare* l'ostacolo che aveva portato i matematici, troppo legati all'indifferenza del numero naturale, a elusioni o addirittura a contraddizioni.

resta però determinatezza quantitativa, *elemento* di quanti, principio, ossia resta i quanti nel *loro concetto primo*\*.

Contro questo concetto di infinito è diretta ogni critica mossa alla matematica dell'infinito vero, al calcolo differenziale e integrale. Immagini inesatte degli stessi matematici hanno talvolta provocato il mancato riconoscimento di quel concetto; responsabile di queste contestazioni è, però, soprattutto l'incapacità di rappresentare l'oggetto come *concetto*\*. Ma qui la matematica, come già osservato sopra, non può evitare il concetto; infatti, come matematica dell'infinito, non si limita alla determinatezza finita dei suoi oggetti – nel modo in cui nella matematica pura lo spazio, il numero e le loro determinazioni sono considerati e riferiti tra loro solo secondo la loro finitezza –, ma pone una determinazione nell'identità alla sua determinazione opposta\*. Le operazioni che la matematica si permette come calcolo differenziale e integrale sono quindi del tutto contraddittorie alla natura delle determinazioni soltanto finite, e hanno perciò la loro giustificazione soltanto nel *concetto*\*.

Se la matematica dell'infinito affermava che quelle determinazioni di quantità sono grandezze evanescenti, cioè tali che, pur non essendo più né un quanto né nulla, sono ancora una determinatezza rispetto all'altra, allora nulla appariva più chiaro dell'inesistenza di tale *stato intermedio*, come lo si chiamò, tra essere e nulla. – Che consistenza abbiano questa obiezione e il cosiddetto stato intermedio, lo si è già mostrato sopra. A dire il vero, l'unità di essere e nulla non è uno *stato*; uno stato sarebbe una determinazione di essere e nulla in cui questi momenti finirebbero solo per caso, quasi come in una malattia o in un'affezione esterna; invece soltanto questo intermedio, questa unità, lo svanire o anche il nascere, è la loro *verità*\*.

Si è detto inoltre: – Ciò che è infinito non è confrontabile come maggiore o minore; dunque non possono esistere né un rapporto tra infiniti e infiniti, né ordini o dignità dell'infinito, cioè quelle differenze tra le differenziali infinite che si presentano nella loro scienza\*. – In fondo a questa obiezione c'è sempre la rappresentazione che qui si debba parlare di *quanti* che siano confrontati come quanti, e che le determinazioni che non sono più quanti non abbiano più un rapporto tra loro\*. Invece ciò che è soltanto un rapporto non è un quanto; infatti il quanto è una determinazione tale che fuori dal suo rapporto deve avere un esserci perfettamente indifferente, e a cui la sua differenza da un altro deve essere indifferente, mentre invece il qualitativo è ciò che è soltanto nella sua differenza da un altro. Quelle grandezze infinite sono dunque non solo confrontabili, ma sono soltanto momenti di confronto, ossia di rapporto\*.

<sup>1</sup> Attraverso la qualitatività dei quanti del coefficiente differenziale il loro nulla non è indeterminato, ma rappresenta l'*elemento* delle variabili collegate nella funzione.

<sup>2</sup> Ossia come quel movimento circolare del differenziarsi e riferirsi a sé nella differenza, proprio dell'infinito vero, determinato, e che si è visto nel rapporto potenziale: soltanto così i quanti perdono la loro immediatezza indifferente e si presentano come momenti qualitativi determinati immanentemente.

<sup>3</sup> Come Hegel esemplifica nella seconda edizione, la matematica dell'infinito fa della linea curva una linea retta, del cerchio un poligono, ossia fa della funzione potenziata un rapporto diretto variabile, dunque non *presuppone* le sue determinazioni *fissando* degli assiomi da cui *deduce* ulteriori qualità, ma le *genera* l'una dall'altra; così impiega procedimenti non più soltanto analitico-sintetici, ma dialettico-speculativi.

<sup>4</sup> Ossia nell'infinito determinato come ritorno dentro di sé nell'essere-altro, nella determinatezza della doppia negazione.

<sup>5</sup> La contestazione dell'infinito matematico nasce da una metafisica della *qualità* che accetta come fatto empirico il divenire, ma evita di riconoscerne la genesi nella contraddizione propria dell'*essere*, e quindi l'originarietà logica; ferma all'immobilità dell'essere, non sa riconoscere il divenire e l'attività come principi esplicativi.

<sup>6</sup> Qui «infinito» va inteso naturalmente come infinitesimo, come limite del diminuire.

<sup>7</sup> L'obiezione conosce soltanto il riferimento esterno tra quanti indifferenti costituito dalle operazioni ordinarie e giustamente recalcitra alla loro applicazione a quanti che non siano infiniti; ignora però che un quanto è infinito solo perché è internamente riferito ad altro.

<sup>8</sup> Nel calcolo le differenze infinite  $dx$  e  $dy$  si presentano nel rapporto del coefficiente differenziale e in quelli ulteriori di somma, di prodotto e di potenza; ciò implica – questa è la difficoltà – che le differenze infinite, che come tali dovrebbero sottrarsi al rapporto, abbiano rapporti. – Questa obiezione scambia l'infinito quantitativo per infinito qualitativo: in effetti l'essere-per-sé è negazione del riferimento, soppressione del rapporto; questo suo carattere riappare nel quanto finito, che benché sia limite, è indifferente, cioè senza riferimento, ad altro. Ma il quanto infinito è proprio la negazione dell'indifferenza del quanto finito, è proprio il quanto che è soltanto come momento di rapporto. Il quanto infinito non solo dunque *può* essere in rapporto, ma è soltanto come momento di rapporto, strappato via dal quale è nullo.

Qui riporto le determinazioni più importanti date dai matematici su questo infinito. Diventerà chiaro che in fondo a queste loro determinazioni c'è il pensiero della cosa, concorde con il concetto qui sviluppato; essi, però, non lo fondarono come concetto e pertanto nell'applicazione ebbero di nuovo bisogno di espedienti che contraddicono il loro motivo migliore.

Il pensiero non si può determinare con più esattezza di come lo abbia dato *Newton*. Ne separo le determinazioni che appartengono alla rappresentazione del moto e della velocità (soprattutto da queste egli prese il nome di *flussioni*), perché il pensiero non appare qui nell'astrazione appropriata, ma concreto, mescolato con concetti inessenziali. – Più in dettaglio *Newton* (*Princ. mathem. phil. nat. L. I. Lemma XI. Schol.*) spiega queste flussioni in tal senso, che intende non degli *indivisibili* – una forma di cui si servirono i primi matematici, Cavalieri e altri, e che conserva il concetto di un quanto *determinato in sé* –, ma dei *divisibili evanescenti*. Non, inoltre, delle somme e dei rapporti di parti determinate, ma i *limiti* (*limites*) di *somme e rapporti*\*. Si fa l'obiezione che le grandezze evanescenti non abbiano un *rapporto ultimo*, perché prima che siano svanite esso non sarebbe l'ultimo, e quando siano svanite non sarebbe più un rapporto. Ma con rapporto di grandezze evanescenti va inteso il rapporto *né prima* che svaniscano, *né dopo*, ma *con cui* svaniscono (*quacum evanescent*). Parimenti il *primo* rapporto di grandezze nascenti è quello con cui esse nascono\*.

In conformità allo stato di allora del metodo scientifico, ci si limitava a dichiarare che cosa si dovesse intendere con un'espressione; che però con un'espressione si debba intendere questo o quello è, propriamente, soltanto una pretesa soggettiva o anche una richiesta empirica, con cui non si mostra che tale concetto sia necessario in sé e per sé e abbia verità interna. Tuttavia, ciò che si è riportato mostra che il concetto formulato da *Newton* corrisponde alla grandezza infinita quale è risultata, nell'esposizione sopra, dalla riflessione dentro di sé del quanto\*. Egli intende delle grandezze nel loro svanire, cioè che non sono più *quanti*; inoltre non rapporti di parti determinate, ma i *limiti del rapporto*. Infatti anche il rapporto immediato, avendo un esponente, è un quanto; dovevano dunque svanire sia i quanti per sé, i lati del rapporto, che, con loro, il rapporto nel suo essere un quanto; il limite del rapporto di grandezze è ciò in cui il rapporto è e non è; questo significa più in particolare: ciò in cui il quanto è svanito, e il rapporto è insieme conservato soltanto come rapporto-di-quantità qualitativo. – *Newton* aggiunge che dall'esistenza di rapporti ultimi delle grandezze evanescenti non si deve concludere che esistano grandezze ultime, che esistano *indivisibili*. Questo sarebbe, infatti, di nuovo un salto dal rapporto come tale ai suoi lati che dovrebbero avere un valore per sé fuori dal loro riferimento, come indivisibili, come qualcosa che non sarebbe un relativo. – Egli tiene fermo alla divisibilità per conservare ancora il quantitativo, poiché l'indivisibile o l'atomo, l'uno, sarebbe un senza-rapporto.

Contro quell'incomprensione *Newton* osserva ancora che i *rapporti ultimi* non sono rapporti di *grandezze ultime*, ma limiti ai quali i *rapporti* delle grandezze decrescenti senza limite sono più vicini di ogni differenza *data*, cioè finita, limiti che però le grandezze non superano così da diventare nulla. – Con *grandezze ultime* si sarebbero infatti potuti intendere, come detto, gli indivisibili o gli uno. Nella determinazione di rapporto ultimo sono invece allontanate sia la rappresentazione dell'uno indifferente, del senza-rapporto, che quella del quanto finito. Se però il concetto richiesto si fosse evoluto nel concetto di una determinazione quantitativa che è soltanto momento di rapporto, non ci sarebbe stato bisogno del *decrescere senza limite*, in cui *Newton* sposta il quanto e che esprime solo il progresso all'infinito, né della determinazione della divisibilità, che qui non ha più un significato immediato\*.

<sup>1</sup> *Newton* intende rapporti tra quanti che si liberano dalla loro quantità indifferente, dunque evanescenti, limiti tra il loro essere e il loro non-essere.

<sup>2</sup> Di fronte all'obiezione che non ci sia un rapporto ultimo perché *o* i rapportati sono, dunque il loro rapporto non è ultimo, *o* non sono, dunque non c'è più rapporto, di fronte cioè all'obiezione che presuppone soltanto l'essere dell'essere e l'essere del nulla, *Newton* fa valere l'essere del divenire.

<sup>3</sup> La riflessione dentro di sé del quanto è il suo movimento di doppia negazione, per cui muta nel non-quanto, cioè nell'infinito, ma poiché questo a sua volta muta in quanto, il quanto nella sua negazione è riferito a sé stesso ed è dunque come reciprocità di momenti in rapporto. Proprio questo è contenuto nella determinazione newtoniana della grandezza infinita come *limite*; il limite, in effetti, è la soppressione, l'aldilà, del regresso infinito in cui è già soppresso il quanto finito.

<sup>4</sup> *Hegel* considera inopportuno il ricorso al decremento infinito del quanto perché sembra far rinascere una continuità quantitativa tra il decremento e il limite. La diminuzione infinita dell'incremento *i* applicato alle variabili della funzione, appunto perché infinita, non *perviene* al rapporto puro, ma porta soltanto a sempre nuovi quanti finiti che si approssimano sempre meglio, senza però raggiungere l'esattezza del risultato. Il limite della funzione non sorge durante la diminuzione del quanto delle variabili, ma quando questo è = 0, ossia è non il culmine ma la nega-

Ugualmente interessante è l'altra forma dell'esposizione newtoniana di queste grandezze, cioè come di *grandezze generatrici*. Una grandezza generata (genita) è un prodotto o un quoziente, radici, rettangoli, quadrati, anche lati di rettangoli, di quadrati; – in generale una *grandezza finita*. – Considerata la grandezza generata come variabile crescente o decrescente in moto e flusso continui, con il nome di *momenti* Newton intende i suoi *incrementi* o *decrementi momentanei*. «Ma essi non vanno presi per particelle di grandezza determinata (*particulae finitae*). Queste non sono *momenti*, ma *grandezze generate* da momenti; vanno invece intesi i *principi* nascenti, ossia gli *inizi* delle grandezze finite». – Qui il quanto viene differenziato da sé stesso, qual è come un prodotto, ossia un essenteci, e qual è nel suo *nascere*, nel suo *inizio* e *principio*, vale a dire, qual è nel suo *concetto*, ossia, ciò che è lo stesso, nella sua determinazione qualitativa; in questa le differenze quantitative, gli incrementi o decrementi infiniti, sono solo momenti; solo il nato è mutato nell'indifferenza dell'esserci e nell'esteriorità in cui è quanto\*. – Gli incrementi e i decrementi appartengono bensì alla rappresentazione sensibile del quanto\*; ma le altre determinazioni riportate vanno riconosciute dalla filosofia del concetto dell'infinito matematico vero.

Rispetto alle determinazioni considerate, resta molto indietro la *rappresentazione ordinaria* delle *grandezze infinitamente piccole*. Per questa esse devono avere affezione tale che non solo sarebbero da *trascurare* rispetto alle grandezze finite, ma sarebbero da trascurare anche i loro ordini superiori rispetto a quelli inferiori, oppure i prodotti di più grandezze rispetto a una singola\*. – Come i primi scopritori del metodo che si sono riferiti a queste grandezze, *Leibniz* si tenne fermo a questa rappresentazione; è soprattutto essa che, pur col vantaggio della comodità, dà a questo calcolo l'apparenza di inesattezza nel corso delle sue operazioni. – *Wolff* ha cercato di renderla comprensibile alla sua maniera di rendere divulgative le questioni, cioè di inquinare il concetto e di sostituirlo con immagini sensibili inesatte. Egli paragona infatti il trascurare le differenze infinite degli ordini superiori rispetto a quelli inferiori al procedere di un geometra che, misurando l'altezza di una montagna, non è meno preciso se nel frattempo il vento ha portato via dalla vetta un granello di sabbia\*.

Se l'indulgenza dell'intelletto comune permette tale improprietà, tutti i geometri hanno invece rifiutato questa immagine. – Si impone da sé che nella scienza della matematica non ci si occupi di tale esattezza empirica, che il misurare matematico con operazioni di calcolo o con costruzioni e dimostrazioni di geometria sia in tutto differente dall'agrimensura, dal misurare linee, figure empiriche ecc. In ogni caso, come già detto, confrontando i risultati ottenuti in modo rigorosamente geometrico con quelli ottenuti secondo il metodo delle *differenziae infinite*, gli analisti mostrano che l'uno e l'altro sono lo stesso, e che non ha affatto luogo un più e meno di esattezza. E va da sé che un risultato assolutamente esatto non può venire da un procedere inesatto. Tuttavia, d'altro lato, il *procedere stesso* non può fare a meno di

---

zione del regresso infinito, dunque un rapporto che resta determinato soltanto per la sua qualità. – La divisibilità, che Newton tiene ferma per evitare che il limite faccia pensare al rapporto tra indivisibili, cioè tra uno indeterminati, ha lo stesso difetto del regresso infinito: porta, come questo, a immaginare la *differenzia* come un quanto finito.

<sup>1</sup> Newton parte dal quanto finito come funzione, poi lo riduce a una variabilità di rapporti, infine determina il rapporto-limite, il rapporto tra i momenti generativi di quella variabilità. Proprio questa è stata però la dialettica della quantità: il quanto finito, fisso nella sua indifferenza, è svanito nel progresso infinito; il progresso infinito è poi svanito nella funzione di variabili, che hanno già in sé il momento dell'infinità; questa si è infine purificata nel rapporto tra quanti qualitativi che sono soltanto come momenti.

<sup>2</sup> Incremento e decremento sono quanti indifferenti che sono subito negati nell'aggettivo *momentanei*, così che ha luogo un'inutile contraddizione; era invece sufficiente il concetto di *momento*.

<sup>3</sup> Nella rappresentazione di Leibniz le *differenziae* sono trascurabili rispetto ai quanti finiti, e poiché sono ovviamente  $< 1$ , sono trascurabili anche le loro potenze e i loro prodotti.

<sup>4</sup> Le grandezze infinitamente piccole di Leibniz sono quell'*infinitamente piccolo* che, insieme all'*infinitamente grande*, Hegel ha già criticato perché, anziché risolvere la contraddizione che provoca il progresso all'infinito, ne sono soltanto l'espressione. Queste grandezze infinitesime sono l'ambiguità di essere finite e infinite al tempo stesso e proprio per questo riescono così comode nel calcolo: in quanto finite, il calcolo di Leibniz le può sommare alle variabili, in quanto infinite le può trascurare. Inoltre, poiché quando si moltiplicano o si elevano a potenza i numeri  $< 1$  il prodotto o la potenza è minore dei fattori o della base, Leibniz giustifica l'eliminazione dei prodotti e delle potenze degli infinitesimi, che *a fortiori* sono minori di uno, sulla base della loro ulteriore piccolezza rispetto agli infinitesimi di primo grado (di qui forse il lato pittoresco della «Monadologia» che pretende che in ogni minima particella di una vasca con i pesci ci sia di nuovo una piccolissima vasca con i pesci). La concezione dei momenti come quanti infinitamente piccoli fa del Calcolo, non il metodo che sopprime il lato aritmetico della funzione, ma, ciò che esso non è, un'operazione aritmetica erronea – come ammise con un certo candore Wolf.

quel trascurare fondato sull'insignificanza. E questa è la difficoltà verso la quale si dirigono gli sforzi degli analisti per rendere concepibile a sé stessi il controsenso qui presente\*.

Soprattutto *Eulero*, sul fondamento della definizione generale di Newton, suggerisce che il calcolo differenziale consideri i *rapporti tra gli incrementi* di una grandezza, ma che la *differenziale infinita* come tale vada considerata proprio come *zero*. Si è chiarito abbastanza come ciò vada inteso; la differenziale infinita è zero solo del quanto, non uno zero qualitativo, anzi come zero del quanto è solo momento puro di rapporto\*. Non è una differenza di una grandezza, come se si sottraesse un quanto da un altro e anche la differenza loro fosse un quanto cui sarebbe indifferente essere considerato come una differenza o come una somma, un prodotto ecc., e che dunque non avrebbe soltanto il senso di una differenziale\*. Poiché i rapporti tra le differenziali infinite sono *derivati* dai rapporti tra grandezze variabili ma considerate come finite, allora quei rapporti, come *risultati*, contengono come *momento* ciò che questi rapporti esprimono come *esserci*, ossia in determinazione *finita* – o, meglio, solo in determinabilità finita; infatti le grandezze finite che hanno incrementi come quelli qui considerati, sono grandezze variabili che non hanno un quanto determinato, ma possono averne uno\*. Da una parte, come osservato, esprimere le grandezze infinitamente-piccole come incrementi o decrementi e come differenziali, è in generale improprio e legato alla rappresentazione sensibile. Infatti alla base di questa esposizione c'è che alla grandezza finita dapprima presente si *aggiunga* o si *sottragga* qualcosa, che si verifichi un'addizione o una sottrazione, un'operazione *aritmetica, esterna*; ma il mutamento della grandezza variabile nella sua differenziale infinita, della funzione nel suo differenziale, è di tutt'altra natura\*; va considerato come un ricondurla al rapporto qualitativo delle sue determinazioni quantitative\*. – D'altra parte, c'è quindi un

<sup>1</sup> In tutti i modi di calcolo differenziale si verifica l'incongruenza di considerare nulla una quantità che è diversa da zero, non solo in quello primitivo che sarà esposto nella nota più sotto, anche in quello che parte dalla rappresentazione di *limite*. Nell'aggiunta della seconda edizione già menzionata (cfr. pp. 313-314) Hegel mostra che in  $y = fx$ , se  $y$  muta in  $y + k$ ,  $fx$  muta nella serie infinita  $fx + ph + qh^2 + rh^3 \dots$ . Qui il differenziale è dato dal coefficiente  $p$ , che risulta dalla eliminazione degli altri termini della serie *per la loro relativa piccolezza*. Se così fosse, non si capirebbe, osserva Hegel, come mai i risultati del calcolo, almeno quelli controllabili con altri metodi, siano esatti e non approssimati. – L'idea di Hegel è che l'eliminazione avvenga sulla base dell'irrelevanza non *quantitativa*, ma *qualitativa*, ossia perché dei termini della serie interessa non la somma ma il rapporto; questo rapporto è già dato nel primo termine, gli altri sono dunque un'inutile ripetizione.

<sup>2</sup> La differenza infinita è il rapporto in cui si conserva il collegamento tra le variabili della funzione private del loro esserci quantitativo.  $dx$  e  $dy$  non sono disponibili prima della funzione, come se fossero quanti finiti; né è vero che portati a zero conservino tuttavia una determinatezza quantitativa, quantunque *piccola*; essi sono le variabili  $x$  e  $y$  della funzione, che private del loro esserci quantitativo si conservano soltanto come momenti del riferimento contenuto nella funzione; ad di fuori sono nulla, proprio come le grandezze del denominatore sono tutt'altro numero fuori dal rapporto con il loro numeratore.

<sup>3</sup> Che la *differenziale* abbia a che fare con operazioni su quanti indifferenti è un'apparenza che nasce dalla rappresentazione consueta il procedimento del calcolo differenziale. Esso *aumenta* di un incremento, come se fosse un quanto *finito*, la  $x$  di una funzione e ne ricava  $\frac{f(x+dx)}{dx}$ , che rappresenta l'incremento *finito* della funzione; per arrivare all'incremento *differenziale* della funzione deve *sottrarre*  $f(x)$  da  $\frac{f(x+dx)}{dx}$ , poi eliminare quell'incremento  $dx$ , come se fosse un quanto *infinito*, in modo che tale eliminazione non porti a  $\frac{0}{0}$ , privo di significato. Questo procedere è però solo in apparenza aritmetico; infatti l'eliminazione di  $dx$  alla fine del procedimento per il fatto che sarebbe un quanto infinito contraddice l'uso precedente che lo presupponeva un quanto finito.

<sup>4</sup> Come accade in generale nella *negazione determinata* in cui la negazione del determinato ne conserva la determinatezza ed è essa stessa determinata, non un vuoto nulla, così, essendo la negazione della sola *quantità* delle variabili della funzione, il rapporto tra grandezze infinite è ciò in cui si conserva la determinatezza quantitativa del *collegamento* delle variabili nella funzione, dunque non ha nulla a che fare con l'indeterminato  $\frac{0}{0}$ , che è un rapporto tra due grandezze finite nulle.

<sup>5</sup> Questa è una prima critica che Hegel rivolge alla concezione di Euler. Le grandezze infinitamente-piccole, cioè gli infinitesimi, non sono quanti, ma momenti di rapporto; indicarli, sulla spinta del modo di procedere più primitivo del calcolo, con «incremento» «decremento» «differenziale», ricorda l'immagine della sottrazione, quindi richiama i quanti finiti, e porta a confondere il loro essere-soppresso, ossia il loro valere come momenti soltanto *qualitativi* di rapporto, con la loro relativa piccolezza *quantitativa*. – La differenza tra calcolo della somma e calcolo integrale è riconoscibile già dalla diversità dei loro simboli:  $\sum$  per la somma,  $\int$  per l'integrale, dove la differenza è che gli elementi della prima sono quanti finiti, quelli del secondo infiniti. Anche nel simbolo del limite,  $\lim_{n \rightarrow \infty} a_n = a$ , la freccia tra  $n$  e infinito indica non la continuità del progresso quantitativo ma il salto al non-numero; in questo modo, come di  $\infty$  è evidente il significato soltanto qualitativo, in quanto esso *non* è un numero, così lo è del limite  $a$ .

<sup>6</sup> Ossia come un eliminare la variabilità indifferente della funzione per evidenziarne il suo rapporto qualitativo. Hegel ritiene che l'aumento di  $dx$  della grandezza finita e la sua successiva eliminazione siano una forma pri-

lato improprio quando si dice che gli incrementi sono per sé zero, che si considerano solo i loro rapporti\*. Infatti uno zero non ha in generale più alcuna determinatezza. Benché arrivi dunque fino al negativo del quanto, e lo esprima determinatamente, questa rappresentazione non afferra questo negativo nel suo significato insieme positivo, che, come mostrato, consiste in ciò, che le grandezze variabili, poiché il loro rapporto ritorna nella sua determinatezza qualitativa, non sono quanti, ma neanche zero indeterminati, bensì momenti; è un rapporto di determinazioni qualitative che sarebbero zero solo se le si volesse strappare dal rapporto e prendere come quanti. – Quanto al metodo che si fonda sulla rappresentazione dei limiti, ossia dei rapporti ultimi, – sviluppato in particolare da *L'Huilier* –, *Lagrange* dice che, sebbene ci si possa rappresentare benissimo il rapporto tra due grandezze finché restano finite, questo rapporto non dà un concetto chiaro e determinato all'intelletto appena i suoi membri diventano insieme zero. – In effetti l'intelletto deve passare oltre questo lato soltanto negativo per cui i membri in rapporto sono zero come quanti, e li deve afferrare positivamente come momenti qualitativi\*.

Riguardo alla conservazione del rapporto nello svanire dei quanti si trova, per esempio in *Carnot*, l'espressione che *in virtù della legge di continuità*, prima di svanire, le grandezze evanescenti mantengono ancora il rapporto da cui provengono. – Questa rappresentazione esprime la vera natura dell'oggetto purché non si intenda quella continuità che il quanto ha nel progresso infinito, dove si continua nel suo svanire, cioè nell'aldilà di sé risorge un quanto solo finito, un nuovo termine della serie, ossia la sua somma con i precedenti. Invece, in quella negazione che è il vero infinito, i quanti svaniscono come determinazioni indifferenti, esterne, e diventano solo momenti di rapporto. In questo mutamento il rapporto è quindi così *continuo*, così conservantesi, che il mutamento consiste soltanto nel puro evidenziare il rapporto, e nel fare svanire il lato senza rapporto. Questa purificazione del rapporto quantitativo non è diversa dal *concepire un esserci empirico*. Concependolo, lo si innalza sopra sé stesso così che il suo concetto contiene le sue stesse determinazioni, ma colte nella loro essenzialità e nell'unità del concetto, in cui hanno perso il loro sussistere indifferente, acconcettuale\*.

Mi trattengo dall'aumentare le citazioni, perché le determinazioni considerate hanno mostrato a sufficienza che a loro fondamento c'è il concetto vero dell'infinità quantitativa, sebbene non lo si sia evidenziato e colto nella sua determinatezza. Per questa ragione accade però che il concetto vero non si conservi nella sua applicazione e l'operazione gli diventi infedele. Questa si fonda soprattutto sulla rappresentazione di un *piccolo solo relativo*. Il calcolo rende necessario sottoporre le grandezze infinite alle operazioni aritmetiche ordinarie della somma ecc., che si fondano sulla natura delle grandezze finite, e quindi per un attimo le fa valere come grandezze finite e le tratta come tali. Il calcolo dovrebbe giustificare da una parte il fatto che una volta le abbassa in questa sfera, e d'altra parte che di quando in quando le tralascia e le trascura come quanti, appena dopo aver applicato loro le leggi delle grandezze finite\*.

mitiva del vero procedimento, che consiste nello sviluppo di una funzione potenziale in una serie infinita mediante la sua trasformazione nella potenza di un binomio. Nella seconda nota sul calcolo che aggiungerà nella seconda edizione, egli osserverà infatti che il cosiddetto incremento  $dx$  ha soltanto il compito di trasformare la funzione potenziale  $f(x)^n$  nella potenza di binomio  $f(x + dx)^n$ , perché dal suo sviluppo nella serie si possa ricavare il primo termine  $nx^{n-1}dx$ , che rappresenta la derivata, cioè la differenziale infinita, della funzione. La natura del calcolo non consiste quindi nella somma aritmetica e nella parziale eliminazione di infinitesimi, ma nell'abbassare di grado la funzione, cosicché residui soltanto il rapporto dei suoi momenti infiniti.

<sup>1</sup> Questa è la seconda critica a Eulero. Come Hegel spiega subito dopo, dire che gli incrementi sono *per sé* = 0 e che si considerano soltanto i loro rapporti, concede agli incrementi un'esistenza al di fuori del rapporto, come se fossero dei quanti finiti connessi dall'esterno e non il rapporto-limite della funzione potenziale. *Per sé*, i quanti infiniti sono momenti del rapporto; soltanto se si disintegra il rapporto, i suoi momenti perdono, con il significato qualitativo, la determinatezza quantitativa, e si riducono al vuoto indeterminato.

<sup>2</sup> Se delle variabili di una funzione si considerasse soltanto il loro valore di grandezze *finite* e si trascurasse il loro essere *momenti* di una funzione, l'annullamento dei loro quanti operato dal calcolo differenziale non lascerebbe neanche il residuo del loro rapporto in cui si conserva la loro determinatezza; se invece si rileva il *collegamento* qualitativo tra le variabili nella funzione, nell'annullamento dei loro quanti finiti si conserva il *rapporto* e la determinatezza dei suoi momenti.

<sup>3</sup> Per giustificare la conservazione del rapporto dopo lo svanire delle grandezze finite, Carnot adduce la legge di continuità, senza però determinare in cosa consista, se sia la continuità del progresso infinito delle *variabili*, che in realtà non porta al di là del quanto finito, oppure se sia la continuità del *rapporto* tra i momenti qualitativi che si afferma nella sua purezza solo con lo svanire dei quanti finiti in progresso infinito.

<sup>4</sup> Il concetto vero ispira Newton, Eulero, Carnot; essi, però, non lo hanno esposto nella sua determinatezza logica perché non avevano il concetto di quanto infinito come quanto soppresso, qualitativo, come riflessione dentro di sé del quanto; per loro l'essenza di ogni grandezza era il numero *naturale*, il numero a cui l'operazione resta esteriore, non il numero razionale e irrazionale che è direttamente come operazione, dunque come riferimento ad altro.

Riporto ancora qualcosa sui tentativi dei geometri di eliminare la difficoltà che dà l'apparenza di inesattezza al metodo.

Gli analitici più antichi se ne fecero meno scrupoli; invece gli sforzi dei moderni mirarono soprattutto a riportare il calcolo dell'infinito all'evidenza del *metodo propriamente geometrico* e di raggiungerci il *rigore delle dimostrazioni degli antichi* nella matematica. Tuttavia, poiché il suo principio è di natura superiore al principio della matematica delle grandezze finite, l'analisi dell'infinito non può che rinunciare al guadagno alquanto modesto dell'*evidenza*, che la matematica delle grandezze finite deve soprattutto alla *aconcettualità* del suo contenuto e del suo metodo\*, proprio come la filosofia non può pretendere quella chiarezza che ha la scienza del sensibile, per esempio la storia naturale, proprio come mangiare e bere valgono per un'attività più comprensibile di pensare e concepire.

Parecchi hanno cercato di evitare del tutto il concetto di infinito, e di fare senza di esso ciò che sembrava legato al suo uso. – *Lagrange* parla, per esempio, del metodo scoperto da *Landen*, e dice che è un metodo puramente analitico e non usa le differenziali infinitamente piccole, ma prima introduce *valori diversi* delle grandezze variabili, e in seguito li *uguaglia*. Peraltro giudica che i vantaggi propri del calcolo differenziale, semplicità del metodo e facilità delle operazioni, vi vadano perduti. – Da ciò che ho riportato è evidente che lo svanire del quanto si presenta anche in questo metodo, cioè nel fatto che si uguagliano l'uno all'altro i valori assunti come diversi delle grandezze variabili; infatti uguagliare un quanto a un altro da lui disuguale non significa altro che sopprimerlo, e qui appunto per ottenere con ciò la sua determinazione generale di rapporto\*. – Il metodo di *L'Huillier*, che si fondava sulla rappresentazione dei limiti di un rapporto, insiste soprattutto nel considerare  $dx$  e  $dy$  esclusivamente come momenti del coefficiente differenziale, e  $\frac{dx}{dy}$  come un unico segno indivisibile. Ma se resta fedelissimo al concetto filosofico dell'infinito quantitativo, secondo il giudizio dei geometri questo metodo non offre ciò che il calcolo dell'infinito raggiunge col separare tra loro i lati del coefficiente differenziale. Oltre al fatto che il limite rappresenta il positivo, qui un quanto, sempre da una parte, il negativo, invece, da un'altra parte, *separato* da lui, e non li unifica nella determinazione semplice del momento di quantità qualitativa, – sembra che questo metodo non compia quel mutamento necessario al modo di calcolare che costituisce il pregio della facilità del calcolo dell'infinito, il mutamento dei momenti di rapporto nella forma di grandezze finite, e che non indichi le leggi che essi esigono su questo terreno e per il ritorno nella loro particolarità.

I più antichi tra i moderni, per esempio *Fermat*, *Barrow* e altri, che si servirono per primi dell'infinitamente piccolo in quell'applicazione che più tardi fu elaborata come calcolo differenziale e integrale, e poi anche *Leibniz* e i successivi, hanno sempre creduto di poter apertamente trascurare i prodotti delle differenze infinite e le loro potenze superiori per la sola ragione che *svanivano relativamente* all'ordine inferiore. Soltanto su questo poggia per loro la proposizione fondamentale di tutta la dottrina di che cosa sia il differenziale di un prodotto o di una potenza\*. Dalla stessa ragione è assunto il princi-

---

Questo difetto causa ulteriori difetti nel momento dell'applicazione: sembra che i quanti infiniti siano oggetto di operazioni aritmetiche, come se fossero quanti finiti; poi, però, parte dei risultati sono eliminati come se ci si ricordasse di nuovo della loro natura infinita. Dal punto di vista hegeliano, il calcolo non ha nulla a che fare con numeri naturali grandi o piccoli: già le variabili collegate in una funzione autentica non sono numeri naturali, ma determinazioni potenziali in rapporto variabile; poi l'incremento non è un numero naturale, né lo si annulla perché è piccolo: esso è uno strumento per esprimere la funzione potenziale come potenza di binomio e per ottenere il primo termine del suo sviluppo in serie; infine, poiché già la funzione presenta grandezze finite dalla *determinazione* solo qualitativa, non ha senso il rifiuto della grandezza infinita, che si limita a rilevare nella sua purezza l'elemento qualitativo già presente nella funzione.

<sup>1</sup> Il calcolo che opera su grandezze qualitative, ossia essenzialmente in riferimento, immediatamente operazionali, non può arrivare all'evidenza propria della matematica finita che poggia sull'intuitività del numero naturale. Questa evidenza, però, non è verità, anzi è astrazione del numero dal riferimento; viceversa il recupero del momento della mediazione del numero per cui si perde l'evidenza è anche un progredire oltre l'elementare.

<sup>2</sup> Come in quello di *Leibniz*, anche nel metodo di *Landen* si annulla il quanto finito per arrivare al quanto infinito, ma non lo si fa con l'apparenza del progresso infinito dei quanti delle variabili, ma uguagliandone valori diversi.

<sup>3</sup> *Leibniz* eliminò gli incrementi *superflui* alla determinazione del coefficiente differenziale assimilando gli incrementi infiniti a quanti finiti, così da far valere per loro le regole valide per il prodotto e la potenza dei quanti tra  $-1$  e  $1$ . Quando decrescono,  $dx$  e  $dy$  «raggiungono valori che sono "infinitamente piccoli" o "evanescenti"... Non sono uguali a zero, ma sono più piccoli di qualsiasi numero dato. Di conseguenza, ogni potenza di  $dx$ , quale

pio concernente le curve, che consiste in ciò: gli elementi delle curve, cioè gli incrementi dell'ascissa e dell'ordinata, hanno tra loro il rapporto di subtangente e di ordinata; poiché, con l'intento di ottenere triangoli simili, si considera come linea retta, come parte della tangente l'arco che con i due incrementi costituisce il terzo lato di un triangolo, e con ciò uno degli incrementi si considera tale che giunge fino alla tangente<sup>1\*</sup>. Da un lato queste assunzioni elevano questi momenti al di sopra della natura di grandezze finite<sup>2\*</sup>; d'altro lato si applica loro un procedimento che, però, vale soltanto delle grandezze finite, e in cui non si può trascurare nulla sulla base dell'irrelevanza. Nel procedimento riferito la difficoltà da cui il metodo è gravato permane in tutta la sua forza<sup>3\*</sup>.

Nel trovare i differenziali Newton ha usato (Princ. Math. phil. nat. Lib. II. Lemma II. dopo Propos. VII) un artificio ingegnoso per evitare l'abbandono aritmeticamente scorretto dei prodotti o degli ordini superiori delle differentiae infinite. Egli trova il differenziale del prodotto – da cui poi si derivano con facilità i differenziali dei quozienti, delle potenze ecc. – nel modo seguente. Se si prendono sia  $x$  che  $y$  minori di metà della loro differentia infinita, il prodotto muta in  $xy - \frac{xdy}{2} - \frac{ydx}{2} + \frac{xdy}{4}$ <sup>4\*</sup>; ma se  $x$  e  $y$  crescono di altrettanto, il prodotto muta in  $xy + \frac{xdy}{2} + \frac{ydx}{2} + \frac{xdy}{4}$ <sup>5\*</sup>. Sottratto da questo secondo prodotto il primo<sup>6\*</sup>, resta come eccedenza  $ydx + xdy$ , e questa sarebbe l'*eccedenza di incremento per un intero  $dx$  e  $dy$* , perché i due prodotti sono differenti per questo incremento; è dunque il differenziale di  $xy$ . – Come si vede, in questo procedimento il termine che costituisce la difficoltà principale, il prodotto delle due differenze infinite,  $dx dy$  cade via tramite sé stesso<sup>7\*</sup>. Ma è inesatto che

$$(x + \frac{dx}{2})(y + \frac{dy}{2}) - (x - \frac{dx}{2})(y - \frac{dy}{2}) = (x + dx)(y + dy) - xy$$

ossia che l'*eccedenza di un prodotto*, i cui fattori crescono ciascuno di un incremento intero oltre il prodotto dei fattori *originari*<sup>8\*</sup>, – sia uguale all'*eccedenza del prodotto*, se i suoi fattori crescono ciascuno di metà dell'incremento oltre il prodotto, in quanto i suoi fattori sono *diminuiti* di questa metà<sup>9\*</sup>.

$dx^2$  e  $dx^3$ , può senz'ombra di dubbio essere omessa e il risultato del rapporto  $\frac{dx}{dy}$  è proprio la quantità cercata, cioè la derivata» (M. Kline, *Matematica: la perdita della certezza*, Milano 1985, p. 150). Ossia, numeri  $> -1$  e  $< 1$  moltiplicati tra loro danno un prodotto minore dei fattori, oppure elevati a potenza danno una potenza minore della radice (per esempio:  $2^2 = 4$ , che è maggiore di  $2$ ; ma  $0,2^2 = 0,04$ , che è minore di  $0,2$ ); ma le differenze infinite *a fortiori* sono tra zero e uno; dunque i loro prodotti e le loro potenze superiori, essendo ancora più piccoli delle differenze infinite, possono essere senz'altro eliminati così da ottenere  $\frac{dx}{dy}$ . – In questo modo le differenze infinite sono in tutto trattate come quanti finiti, ma proprio questo di per sé impedirebbe che le si possa trascurare.

<sup>1</sup> La tangente a una curva può essere determinata come ipotenuso di un triangolo rettangolo che ha per cateto verticale l'ordinata del punto di tangenza, e per cateto orizzontale l'asse delle ascisse tra l'intersezione con la tangente e quella con l'ordinata; questo secondo cateto è la subtangente. Questo triangolo è assimilato da Leibniz al *triangolo caratteristico*: «Se P e Q sono punti “infinitamente vicini” su una curva, allora  $dx$  è la differenza tra le loro ascisse e  $dy$  è la differenza tra le loro ordinate: la retta tangente in T coincide con l'arco PQ, e, quindi, dividendo  $dy$  per  $dx$  si ottiene la pendenza della tangente» (M. Kline, *Op. cit., ibidem*). La piccolezza infinita del triangolo caratteristico permette di immaginare la sua ipotenuso PQ, che è una linea curva, come una linea retta; così il salto qualitativo dalla curva alla tangente appare come continuità e questa apparenza di continuità sembra spiegare il passaggio dalla funzione della curva al rapporto della tangente mediante il coefficiente differenziale.

<sup>2</sup> Se si omettono le potenze superiori di  $dx$  per la loro piccolezza rispetto a  $dx$ , in realtà si tratta  $dx$  come quanto soppresso, infinito, allo stesso modo che l'arco coincidente con la tangente è nel contempo la soppressione di arco e tangente, arco e tangente infiniti.

<sup>3</sup> Considerato un punto sulla curva, l'incremento della sua ascissa e della sua ordinata costituiscono i due cateti del triangolo caratteristico, la cui ipotenuso è la curva stessa – fin qui gli incrementi sono grandezze finite; si salta nelle grandezze infinite quando con il rimpicciolire dell'incremento il triangolo diventa adimensionale e l'ipotenuso del triangolo caratteristico coincide con la tangente della curva. La difficoltà cui Hegel allude è che il rimpicciolire, essendo un mutamento solo *quantitativo*, permette di operare sugli incrementi come su quanti finiti, non spiega però il mutamento *qualitativo* che dovrebbe spiegare.

<sup>4</sup> Si ottiene il risultato riportato da Hegel eseguendo la seguente operazione:  $(x - \frac{dx}{2})(y - \frac{dy}{2})$ .

<sup>5</sup> Si ottiene questo secondo risultato eseguendo la seguente operazione:  $(x + \frac{dx}{2})(y + \frac{dy}{2})$ .

<sup>6</sup> Ossia, eseguendo  $xy + \frac{xdy}{2} + \frac{ydx}{2} + \frac{xdy}{4} - (xy - \frac{xdy}{2} - \frac{ydx}{2} + \frac{xdy}{4})$ , si ottiene il risultato indicato da Hegel.

<sup>7</sup> E non perché è più piccolo dei suoi fattori. Newton ha cioè tentato di rigorizzare il calcolo considerando i differenziali come quanti senz'altro finiti e ricorrendo quindi a una loro semplificazione algebrica. Il suo tentativo era però inficiato da un errore.

<sup>8</sup> Sin qui è espresso il secondo membro dell'equazione; ciò che segue esprime invece il primo membro.

Altre forme che Newton ha usato nel derivare il differenziale sono legate a significati concreti degli elementi e delle loro potenze. – Nell'uso delle *serie*, che distingue il suo metodo, è troppo vicina la rappresentazione ordinaria delle serie, per cui, tramite aggiunta di ulteriori termini, si avrebbe sempre il potere di prendere la grandezza con *tanta precisione quanto ce n'è bisogno*, e per cui quelli trascurati sarebbero *relativamente insignificanti*, e in generale il risultato sarebbe solo un' *approssimazione*\*. – L'errore in cui cadde *Newton* nel risolvere un problema tralasciando potenze superiori essenziali, che diede ai suoi avversari un'occasione di trionfo del loro metodo sul suo, e di cui *Lagrange* ha mostrato la vera origine nella sua nuova ricerca, – dimostra almeno il *formale* e l'*insicurezza* ancora presenti nell'uso del suo strumento. *Lagrange* (nella sua *Theorie des Fonctions analytiques*) mostra che *Newton* cadde in errore perché trascurò il termine delle serie che conteneva la potenza rilevante nel compito determinato\*.

È infatti notevole che nella *meccanica* i termini della serie in cui si sviluppa la funzione di un movimento abbiano il loro *significato determinato* in modo che il primo termine, ossia la prima funzione, si riferisce al momento della velocità, la seconda funzione alla forza acceleratrice, e la terza alla resistenza delle forze. Qui i termini della serie sono dunque da considerare non solo come *parti* di una *somma*, ma come *momenti qualitativi di un intero* del concetto. Perciò l'*omettere* i termini restanti, che appartengono alla serie infinita-scadente, ha un *significato del tutto diverso* dall'omettere in base alla loro *piccolezza relativa*. Vanno omessi perché l'intero dell'oggetto come *concetto* e con ciò anche come somma, in generale la sua determinazione qualitativa, è completato dalle determinazioni concettuali alle quali appartengono i primi termini. La soluzione newtoniana conteneva quell'errore *non* perché vi fossero *omessi* i termini della serie come *parti di una somma*, ma perché era *omesso* un *termine che contiene una determinazione concettuale* che apparteneva all'intero\*.

Rientra in questo riguardo anche il fatto che il differenziale di  $x^n$  sia interamente esaurito dal primo membro della serie che risulta dallo sviluppo di  $(x + dx)^n$ , – un punto di vista su cui insiste soprattutto *L'Huillier*\*. Che i membri restanti non siano tenuti in conto, non deriva dalla loro relativa piccolezza; – qui non si presuppone un'inesattezza, un errore o un difetto che si uguaglierebbe e correggerebbe con un altro errore; un punto di vista a partire dal quale soprattutto *Carnot* giustifica il metodo ordinario del calcolo infinitesimale. Ma poiché qui non si parla di una *somma*, bensì di un *rappporto*\*, il differenziale è del tutto *esaurito dal primo termine*, perché i termini successivi, o differenziali di ordine superiore, si sviluppano dal loro precedente nello stesso modo in cui dalla funzione originaria si sviluppa il suo differenziale, quindi in loro non c'è nulla se non la *ripetizione* di un medesimo *rappporto*, il solo che si vuole, e che quindi è *perfettamente raggiunto già nel primo termine*\*.

Non riferisco nei particolari i chiarimenti che *Carnot* dà sul metodo delle grandezze infinite. Contengono quanto di più chiaro si sia presentato nelle rappresentazioni riportate sopra. Ma nel passaggio all'operazione si presentano più o meno le solite rappresentazioni dell'infinita *piccolezza* dei termini omessi *rispetto* agli altri. Egli giustifica il metodo, più che con la natura dell'oggetto stesso, con il fatto

<sup>1</sup> Infatti il secondo membro vale  $xdy + ydx + dxdy$ ; il primo  $xdy + ydx$ .

<sup>2</sup> Newton ha cercato un procedimento del Calcolo che giustificasse l'esattezza del suo risultato; non essendovi riuscito, ha ripiegato sull'idea di approssimazione legata alle serie; ma, come Hegel ha già osservato sopra, un risultato esatto non può derivare da un'approssimazione.

<sup>3</sup> Si tratta di un altro errore di Newton, questa volta su un problema di meccanica, che Lagrange discute e corregge nei §§ 203-205 della sua *Théorie des fonctions analytiques*, edita a Parigi nel pratile dell'anno V.

<sup>4</sup> Qui Hegel, in modo molto sommesso, avanza il motivo per cui omettere i termini ulteriori al primo della serie infinita in cui si sviluppa la funzione non produce approssimazione nel risultato del calcolo: quello che importa nel trovare il coefficiente differenziale della funzione è il rapporto qualitativo tra i termini della serie, non la loro somma; poiché questo rapporto è già determinato col primo termine, l'omissione dei termini ulteriori non è un'impresione e dunque non provoca approssimazione nel risultato.

<sup>5</sup>  $(x + dx)^n$  è il binomio che si forma incrementando di  $dx$  la  $x$  della funzione  $y = x^n$ ; sviluppato secondo la regola del binomio, esso dà nel suo primo termine la derivata  $nx^{n-1}dx$ . Decisiva in questo procedimento è la derivazione di una funzione di *potenza* inferiore a quella originaria: è in questa differenza di grado tra funzione originaria e funzione derivata l'essenza qualitativa del calcolo, che spiega la sua capacità di compiere quantitativamente salti qualitativi.

<sup>6</sup> Del rapporto tra la differenza di potenza della funzione e del suo coefficiente.

<sup>7</sup> Secondo Hegel non è la piccolezza relativa che giustifica l'omissione dei termini dopo  $nx^{n-1}$ , ma il fatto che il coefficiente differenziale consiste nel rapporto con cui si produce già il primo termine della serie, e che gli altri termini procedendo dal primo con lo stesso rapporto qualitativo con cui esso si è generato, sono del tutto superflui.

che i risultati diventano giusti e con l'*utilità* che ha, per la semplificazione e l'abbreviazione del calcolo, introdurre equazioni imperfette, cioè tali che vi è stata un'omissione aritmeticamente errata.

*Lagrange* ha, com'è noto, ripreso il metodo originario di Newton, il metodo delle serie, per evitare le difficoltà che la rappresentazione dell'infinitamente piccolo e quelle che il metodo dei primi e ultimi rapporti e limiti portano con sé. Del suo calcolo delle funzioni, i cui ulteriori pregi in precisione, astrazione e generalità qui non si possono evidenziare più ampiamente, va menzionato solo che poggia sul principio che la differenziale, senza diventare zero, *può essere assunta così piccola che ogni termine della serie supera in grandezza la somma di tutti i termini seguenti*. – È evidente che qui i termini da omettere della serie sono considerati solo nel riguardo per cui costituiscono una *somma*, e la ragione per ometterli è posta nel relativo del loro *quanto*. Qui, dunque, l'omissione non è ricondotta, neanche in generale, a quel motivo che si presenta in alcune applicazioni, in cui cioè, come osservato sopra, i termini della serie hanno un significato qualitativo determinato, e i termini seguenti sono trascurati non perché siano insignificanti per grandezza, ma perché sono insignificanti secondo la qualità\*.

In conclusione, al fraintendimento che sembra prodursi soprattutto nelle esposizioni più antiche\*, e che prende le differenziali come momenti irrelati del tutto e che con i *quanti* fa svanire anche la *determinazione di rapporto*, oppongo quest'unico punto di vista esatto, la natura qualitativa delle differenziali infinite\*.

Poiché infatti le differenziali infinite sono lo svanire dei lati del rapporto come quanti, ciò che resta è il loro rapporto quantitativo come soltanto dipendente dalla determinazione qualitativa. Anziché andarci perduto, il rapporto qualitativo è il determinante e appunto ciò che risulta dalla trasformazione delle grandezze finite in infinite. In ciò consiste, come mostrato, tutta la natura della cosa\*. – Così nell'*ultimo rapporto* svaniscono i quanti dell'ascissa e dell'ordinata; ma i lati di questo rapporto restano essenzialmente, l'uno, incremento ossia elemento dell'ordinata, l'altro, incremento ossia elemento dell'ascissa\*. Se, secondo il modo ordinario di rappresentare, si fa avvicinare infinitamente un'ordinata all'altra, l'ordinata in precedenza differente muta nell'altra ordinata, e l'ascissa in precedenza differente muta nell'altra ascissa (– proprio come, secondo quanto sopra, *Landen* prima attribuisce alle grandezze variabili valori diversi, e poi li uguaglia –); in questo mutare svanisce la loro differenza finita, e resta solo la differenziale infinita come momento di questo mutare: restano l'elemento dell'ordinata e l'elemento dell'ascissa\*. L'ordinata non muta essenzialmente nell'ascissa, o l'ascissa nell'ordinata.

<sup>1</sup> Nella sua impostazione generale Lagrange resta fermo alla piccolezza relativa dei termini della serie, senza generalizzare le intuizioni che coglie a livello di applicazione del calcolo.

<sup>2</sup> Cioè in particolare nell'impostazione di Leibniz che resta prigioniera della contraddizione insita nell'*infinitesimo*.

<sup>3</sup> L'errore degli antichi matematici e in particolare di Leibniz è di aver pensato l'infinito come numero *piccolo*, piuttosto che come numero negato, cioè come numero che è soltanto come momento di rapporto. Con la piccolezza dell'infinitesimo Leibniz si spiegava la sua determinatezza, con la piccolezza ulteriore delle sue potenze rivendicava il diritto a disfarsene. Ma l'infinito non è un numero piccolo, e proprio le operazioni con gli infinitesimi, con il loro ometterli che infrange le regole dei quanti finiti, lo confermano. D'altra parte se l'infinito fosse trattato come non-numero, come giustificare la determinatezza dei risultati del suo calcolo? La risposta a questa domanda è nella distinzione tra infinito dell'intelletto e infinito speculativo: quello è l'aldilà vuoto del finito, questo è l'infinito come reciproca determinazione dei momenti di un rapporto; il quanto-in-rapporto del Calcolo è la forma quantitativa dell'infinito speculativo.

<sup>4</sup> Mentre i lati del rapporto svaniscono come quanti, resta ancora il rapporto di cui sono lati. Così, l'annullamento del quanto finito è lo zero indeterminato, l'annullamento del quanto dei lati in rapporto è l'evidenziarsi in termini quantitativi della differenza qualitativa tra i lati.

<sup>5</sup> Poiché sono determinati dalla loro differenza *qualitativa* nel rapporto,  $x$  e  $y$  restano come quantità qualitative  $dx$  e  $dy$  dei lati del rapporto anche dopo l'annullamento della quantità indifferente degli stessi  $x$  e  $y$ . Nell'esempio geometrico, l'annullarsi dei quanti dell'ascissa e dell'ordinata non annulla la differenza qualitativa tra ascissa e ordinata, la loro ortogonalità.

<sup>6</sup> L'avvicinamento infinito, cui fa riferimento la rappresentazione del limite, è in sostanza lo stesso salto proprio dell'operazione di Landen che consiste nell'uguagliare valori diversi della variabile: in entrambi i casi il diverso è posto come identico; il quanto della variabile ne è annullato e resta soltanto il suo momento in rapporto al momento dell'altra variabile. Nei termini di Leibniz, l'adimensionalità del triangolo caratteristico non distrugge il rapporto tra ascissa e ordinata che esprime l'angolo, cioè la differenza qualitativa, che in quel punto la curva disegna con l'ascissa. Resta, cioè, il rapporto di differenza qualitativa tra ascissa e ordinata che veicola la proporzione tra gli angoli del triangolo caratteristico; resta dunque l'angolo che la retta tangente alla curva, nel prolungare l'ipotenusa, forma con la sottotangente.

Come espresso sopra, il rapporto qualitativo si continua a tal punto nelle differenze dei quanti divenute infinite, cioè evanescenti, che esso soltanto sostiene ancora la determinazione quantitativa\*.

Pertanto, contro il punto di vista proprio della visione ordinaria delle differentiae infinite, e principale responsabile della difficoltà a cogliere il giusto concetto della cosa, è ora essenziale osservare che l'elemento dell'ordinata – per restare fermi a questo esempio di grandezze variabili – non è più la *differenza tra un'ordinata e un'altra ordinata*, perché queste, essendosi infinitamente approssimate l'una all'altra, non sono più quanti diversi tra loro, ma è invece la differenza, ossia la determinazione *qualitativa* di grandezza, dall'*elemento dell'ascissa*; *il principio dell'una grandezza variabile* sta nel rapporto reciproco *al principio dell'altra*. Non essendo più differenza di grandezze finite, la differenza ha cessato di essere un molteplice al suo interno; è collassata nell'intensità semplice, nella determinatezza di un momento qualitativo di rapporto all'altro\*.

La considerazione di questi elementi come differentiae, o anche come incrementi, tiene essenzialmente ferma soltanto la differenza tra il quanto di un'ordinata e il quanto di un'altra ordinata\*. Si prende il *limite* come il valore ultimo cui un'altra grandezza, peraltro della stessa specie, si avvicinerrebbe costantemente, in modo che possa esserne differente tanto poco quanto si vuole, e che l'ultimo rapporto sia un rapporto di uguaglianza. Così la differentia infinita è un oscillare come differenza tra un quanto e un altro quanto, e la natura qualitativa, per cui  $dx$  è essenzialmente una determinazione di rapporto non rispetto a  $x$ , ma rispetto a  $dy$ , si dilegua dalla rappresentazione\*. Si fa svanire  $dx^2$  contro  $dx$ , ma a maggior ragione  $dx$  svanisce contro  $x$ , ossia ha soltanto una relazione a  $dy$ \*. – Si è osservato che questo lato è messo in evidenza soprattutto nel metodo di L'Huillier. Ma esso non è ancora portato al concetto della determinazione qualitativa di grandezza, e ai geometri che si tengono alla rappresentazione dei limiti interessa soprattutto rendere concepibile l'approssimazione di una grandezza al suo limite e tenersi a questo lato della differenza tra quanto e quanto, a come essa non sia una differenza e tuttavia sia ancora una differenza\*.

Poiché però è accaduto che si presero gli incrementi, ossia le differentiae infinite, solo secondo il lato del quanto e come momenti senza rapporto, ne è sorta la rappresentazione inammissibile che nell'ultimo rapporto si permette di uguagliare tra loro ascissa e ordinata, o anche seno, coseno, tangente, sinus versus e ogni altra cosa\*.

<sup>1</sup> Uguagliando due diverse ordinate si trova l'*elemento* dell'ordinata, uguagliando due diverse ascisse si trova l'*elemento* dell'ascissa, cosicché il rapporto qualitativo in cui ascissa e ordinata sono legate si libera del quantitativo e diventa determinazione puramente qualitativa, tale cioè che i lati hanno significato soltanto come riferimento all'altro. L'uguagliare l'ascissa all'ascissa e l'ordinata all'ordinata distrugge i loro quanti grezzi ma conserva la loro proporzione, il loro rapporto qualitativo, che invece andrebbe del tutto perduto se si uguagliassero ascissa e ordinata.

<sup>2</sup> Poiché l'elemento nasce da ciò che i matematici chiamano approssimazione infinita, ma che in realtà è un uguagliare con un salto la differenza tra quanti finiti così da annullarli, la differentia infinita non è differenza tra un quanto della  $x$  e un altro quanto della  $x$ , o tra un quanto della  $y$  e un altro quanto della  $y$ , è invece il riferimento tra loro, tra  $x$  e  $y$ : l'elemento dell'ascissa condivide una differenza qualitativa – è cioè in un'unità concettuale – soltanto con l'elemento dell'ordinata; questa differenza garantisce la determinatezza del coefficiente differenziale.

<sup>3</sup> Ciò non è attenta alla differentia qualitativa tra ascissa e ordinata, ma soltanto a quella quantitativa, peraltro soppressa, tra ascissa e ascissa o tra ordinata e ordinata.

<sup>4</sup> La matematica successiva ha corretto questo errore. Nella definizione che *Weierstraß* propose quasi un secolo dopo questa nota e alla quale la matematica contemporanea si attiene, è evidente il carattere di rapporto tra *due* variabili del limite: esso è il valore a cui tende la *funzione* al tendere a un proprio valore della variabile indipendente.

<sup>5</sup> Ossia, rispetto al quanto finito della variabile  $x$ ,  $dx$ , preso per un «infinitamente piccolo» come vuole Leibniz, è ancora più trascurabile di quanto lo sia  $dx^2$  rispetto a  $dx$ ; dunque il riferimento tra  $x$  e  $dx$  è del tutto privo di significato; non così quello tra  $dx$  e  $dy$ .

<sup>6</sup> Dall'osservare come il regredire al nulla dell'incremento conduca, anziché al nulla, a un valore esatto, nasce un imbarazzo, che, secondo Hegel, spinge i matematici a spiegare la stranezza con l'artificio dell'infinito scadente: invece di *diventare* semplicemente  $dx$ ,  $x$  gli si deve avvicinare in un processo interminabile; questo infinito scadente dovrebbe rendere compatibili il nulla e la determinatezza; essi trascurano così che la determinatezza del nulla di  $dx$  proviene non dal suo annullarsi – che è indifferente considerare al termine di un progresso infinito o un salto istantaneo, ma che di fatto il calcolo realizza con un solo gesto –, ma dalla sua natura di rapporto qualitativo a  $dy$ , rapporto che l'annullamento dei quanti di  $x$  e di  $y$  non ha toccato.

<sup>7</sup> Qui, come ha preannunciato all'inizio di questa nota, Hegel passa a trattare gli abusi che sono nati a causa della mancanza di comprensione dell'essenza del Calcolo. L'inosservanza del momento qualitativo, cioè della natura relativa delle variabili e dei loro infinitesimi, ha portato all'errore di voler eguagliare nel limite la stessa differenza qualitativa tra  $x$  e  $y$ .

Certo, l'arco è *incommensurabile* alla *linea retta*, e il suo elemento è dapprima di *qualità* diversa dall'elemento della linea retta. Sembra quindi ancor più insensato e proibito della confusione tra ascissa e ordinata, tra seno e coseno ecc., che si prendano quadrata rotundis, che si prenda una parte, sebbene infinitamente piccola, dell'arco per una parte della tangente, ossia che la si prenda in generale come ipotenusa in un triangolo rettangolo in cui i due cateti sono gli elementi dell'ascissa e dell'ordinata, e quindi la si tratti come linea retta\*. – Tuttavia questa operazione va essenzialmente distinta dalla confusione appena criticata; essa si giustifica perché in tale triangolo il rapporto tra l'elemento di un arco e l'elemento dell'ascissa e dell'ordinata è lo stesso che se quell'elemento fosse l'elemento di una linea retta, della tangente; infatti gli *angoli*, che costituiscono il *rapporto essenziale*, cioè quello che resta a questi elementi dopo che le loro grandezze finite sono svanite come quanti, sono gli stessi\*. – Su di questo ci si può esprimere anche così: come infinitamente piccole, le linee rette sono mutate in linee curve, e il loro rapporto nella loro infinità è un rapporto di curve. Infatti se si prende la definizione ordinaria di retta, cioè che è la via *più breve* tra due punti, la sua differenza dalla linea curva si fonda sulla determinazione di *moltitudine*, sulla moltitudine *minore* del differenziabile in questo modo, ciò che è dunque una determinazione di *quanto*. Ma questa determinazione svanisce nella retta presa come grandezza intensiva, come momento infinito, come elemento; quindi svanisce anche la sua differenza dalla linea curva che poggiava soltanto su una differenza di quanto\*. – In altre parole: una linea retta infinita è la linea retta soppressa, infatti la linea retta *infinita* è quella che ritorna dentro di sé, cioè una curva\*. Dunque, come infinite, linea retta e curva non conservano più un rapporto qualitativo tra loro, anzi quella muta in questa\*.

Del tutto diversi sono invece i rapporti tra seno, tangente ecc. È facile scorgere, ed è stato osservato anche da altri, che se, con il pretesto generale che nell'ultimo rapporto tutto sarebbe uguale, cioè anche lo stesso rapporto sarebbe soppresso, ci si permette di porre l'ordinata per l'ascissa, allora si può tirar fuori, o, come si dice, dimostrare, quanto di più assurdo. Con questa confusione si distrugge del tutto il concetto di fondo che alle grandezze variabili nel loro svanire resta conservato il rapporto da cui provengono. Sorge in senso proprio un rapporto tra zero e zero, per il quale è del tutto arbitrario e casuale quale significato qualitativo e quantitativo si dia. Con l'ammissione di questa uguaglianza non può essere difficile tirar fuori formule da cui risulti che il diametro sia più grande della circonferenza, l'ipotenusa più piccola di un cateto ecc.

Ci si è accontentati di dimostrazioni costruite su quell'uguagliare, solo perché ciò che risultava era sempre già noto da prima, e la dimostrazione, strutturata così che si producesse quel risultato, nonostante in quel modo si potesse produrre anche il contrario, poneva in essere almeno *l'apparenza di uno schema di dimostrazione*, – un'apparenza che comunque si preferiva alla nuda fede o al sapere da esperienza sensibile. Non ho nessuna remora a considerare come semplice gioco di prestigio e ciarlataneria questa maniera di dimostrare, e ad annoverarvi anche molte dimostrazioni newtoniane, in particolare quelle con cui si è sollevato Newton fino al cielo e sopra Keplero, per aver provato matematicamente ciò che Keplero aveva trovato solo tramite esperienza. Finché resterà priva del concetto profondo del suo oggetto, la matematica dell'infinito non riuscirà a indicare il limite fino al quale può arrivare quell'uguagliare, e anche alle sue operazioni corrette resterà sempre attaccata la sfiducia che scaturisce dall'insicurezza e, nella confusione riportata sopra, dall'insensatezza di questo procedere, – di un procedere che non ha nulla da

<sup>1</sup> Hegel allude al triangolo caratteristico, la cui ipotenusa, divenuta adimensionale, coincide con la curva.

<sup>2</sup> L'uguagliare la curva che costituisce l'ipotenusa del triangolo caratteristico a una retta è giustificato dal fatto che l'annullamento del quanto dei lati del triangolo caratteristico li rende unità intensive, cioè angoli, indifferenti dunque al curvo e al retto.

<sup>3</sup> La differenza qualitativa tra la linea retta e la linea curva è traducibile in termini quantitativi: la linea retta è la più breve (piccola) linea curva tra due punti. Se questi due punti coincidono, la linea retta muterà nella linea curva.

<sup>4</sup> «Infinito» qui ha naturalmente il significato pregnante di negazione della negazione; dunque mentre la negazione finita è l'infinito come uscire da sé, la negazione di questo infinito finito è l'infinito come ritornare dentro di sé.

<sup>5</sup> Il ragionamento di Hegel è il seguente. Può sembrare che sia lo stesso principio del calcolo a permettere ogni arbitrio; infatti nel cosiddetto triangolo caratteristico, che si costruisce per determinare la tangente alla curva, l'ipotenusa, che è lineare, viene uguagliata all'arco della curva corrispondente. Ma proprio qui sta il senso del calcolo dell'infinito: i lati del triangolo caratteristico come infinitamente piccoli, cioè annullati, non sono retti, giacché la qualità del retto si risolve nella determinazione quantitativa della linea più breve e qui il quantitativo è svanito, ma sono curve e come tali sono qualitativamente identici all'arco che fa da ipotenusa.

rimproverare al discorso, menzionato già spesso, dei filosofi più moderni – che di solito costituisce tutta la loro filosofia –, per cui nell'assoluto tutto è uno.

Il vuoto schema delle dimostrazioni newtoniane di quella specie fu tracciato soprattutto per dimostrare leggi fisiche. Ma la matematica non può in generale dimostrare determinazioni quantitative della fisica, in quanto esse sono leggi che hanno a fondamento la *natura qualitativa* dei momenti; e ciò per la semplice ragione che questa scienza non è filosofia, *non parte dal concetto*, e quindi il qualitativo, se non è preso a modo di lemma dall'esperienza, sta fuori dalla sua sfera. Senza dubbio quello schema incontrerà lo stesso destino che da poco ha colpito l'infondato artificio newtoniano degli *esperimenti ottici* e delle *conclusioni* loro legate. La matematica applicata è ancora piena di una mistura di esperienza e riflessione, ma come da lungo tempo una parte dopo l'altra di quell'ottica ha cominciato ad essere di fatto ignorata, così è anche un fatto che una parte di quelle dimostrazioni ingannevoli, fondate su quello sregolato e insensato uguagliare determinazioni qualitative col pretesto della loro piccolezza infinita, benché il suo difetto non sia stato scoperto, è già caduta da sé nell'oblio o è stata sostituita con altro.

---

## Capitolo terzo

### Il rapporto quantitativo

---

Divenuto infinito, il quanto ha in lui stesso l'aldilà negativo. Questo aldilà è il qualitativo in generale\*. Il quanto infinito è l'unità dei due momenti, della determinatezza quantitativa e di quella qualitativa. È *rapporto*\*.

Nel rapporto il quanto non ha più, dunque, una determinatezza indifferente, ma è determinato qualitativamente come in tutto riferito al suo aldilà. Il quanto si continua nel suo aldilà; questo è dapprima un *altro* quanto in generale\*. Ma essenzialmente essi sono riferiti tra loro non solo come quanti esterni; l'uno non ha la sua determinatezza come indifferente a quella dell'altro, bensì ciascuno l'ha in questo riferimento all'altro. In questo loro essere-altro sono quindi ritornati dentro di sé; infatti ciò che ciascuno è non lo è immediatamente per sé, ma lo è nell'altro; l'altro costituisce la determinatezza di ciascuno\*. – Un quanto supera sé come quanto, ma si altera non solo in un altro, non solo nel suo altro astratto, nel suo aldilà negativo, bensì nella sua determinatezza; trova *sé stesso* nel suo aldilà che è un altro quanto\*.

Questo essere-determinato reciproco dei quanti, in cui ciascuno ha il significato essenziale non di essere indifferente per sé, ma di essere momento di rapporto e di essere ciò che è soltanto nel riferimento all'altro, costituisce il momento qualitativo del rapporto. Ma il rapporto resta, nel contempo, quantitativo. Sono quanti quelli che stanno a fondamento e che hanno tra loro il rapporto che è risultato; in altri termini, è *un* quanto in generale che ha la determinatezza qualitativa al proprio interno\*. Essendo rapporto, il quanto si esprime come totalità chiusa dentro di sé ed esprime la sua indifferenza al limite con l'aver l'esteriorità del suo essere-determinato all'interno di sé stesso, e con l'esservi riferito solo a sé. – Il qualitativo e il quantitativo qui non si sono ancora separati; il qualitativo è il qualitativo del quanto stesso, ossia ciò per cui il quanto è quanto\*.

————— -oOo- —————

---

<sup>1</sup> Il quanto finito è indifferente agli altri quanti, vale a dire: il riferimento reciproco dei quanti, le operazioni, sono un *nostro* oltrepassarli, non un *loro* aldilà. Poiché però è determinato in sé negli altri, il quanto finito ha il suo essere nel suo non-essere, ossia si confuta nel progresso infinito; ma qui si mostra sia il sopprimersi del quanto nel suo *aldilà* che il sopprimersi in *quanto* di questo aldilà. Il quanto è dunque soppresso in un aldilà che è esso stesso quanto, ossia è come *riferimento* ad altro quanto. Poiché questo riferimento è qualità e negazione dell'indifferenza, e l'indifferenza è la finitezza del quanto, il quanto riferito, ossia che ha in lui il suo aldilà, è il quanto infinito, il quanto qualitativo. – In termini meno tecnici ma non meno esatti, l'esteriorità tra i quanti finiti era propriamente l'esteriorità tra loro e le *operazioni* aritmetiche; nel progresso infinito il quanto si è però mostrato non come soltanto mosso da operazioni esterne, ma come al di là di sé in virtù della sua stessa determinazione; questo aldilà-di-sé dei quanti è il loro essere soltanto come riferimenti, ossia come momenti di operazione. Il quanto qualitativo, o infinito, è dunque non più dato a prescindere dalle operazioni, ma si genera soltanto all'interno di un'operazione – di frazione o di prodotto o di potenza. L'operazione, ossia il qualitativo che è l'aldilà del quanto, è ora nel quanto stesso e vi è come riferimento reciproco tra momenti quantitativi.

<sup>2</sup> Il quanto infinito è dunque sia *quanto*, che *riferimento*, ossia aldilà del quanto, riferimento ad altro quanto: ha la determinatezza *quantitativa* e quella *qualitativa*, dunque è rapporto quantitativo.

<sup>3</sup> Hegel delinea la *divisione* del rapporto quantitativo: esso è *dapprima* rapporto *diretto*, in cui ogni quanto è momento in riferimento all'altro, ma questa alterità è determinata in modo esteriore dalla cardinalità indifferente di un quoziente – un'alterità soltanto *in generale*.

<sup>4</sup> In *secondo* luogo il rapporto quantitativo è rapporto *inverso*, in cui i quanti in rapporto sono in effetti determinati nel loro essere-altro, il loro essere è soltanto come non-essere dell'altro e viceversa.

<sup>5</sup> Il *terzo* rapporto è quello *potenziale*: poiché nel rapporto inverso i quanti sono soltanto il non-essere dell'altro, nell'altro quanto il quanto è ritornato dentro di sé: questo alterarsi che resta dentro di sé è la potenza.

<sup>6</sup> Il rapporto quantitativo contiene un lato qualitativo e un lato quantitativo. Per il lato qualitativo esso è il legame tra i quanti-momento che sono solo come altri tra loro. Per il lato quantitativo, il rapporto è riferimento di quanti-momento, di quanti parziali che confluiscono in un quanto totale. Il riferimento qualitativo è dunque *interno* ad un quanto indifferente.

<sup>7</sup> Essendo rapporto, il quanto è ora posto come una totalità che contiene non solo il riferimento qualitativo tra i suoi momenti, ma anche la loro indifferenza quantitativa. Qualità e quantità vi sono ancora identiche: la determinatezza qualitativa è la stessa indifferenza quantitativa *in quanto* si riferisce a sé stessa; il qualitativo è qui, dunque, solo qualità del quanto.

## A. Il rapporto diretto

---

1. Nel rapporto la determinatezza di un quanto è la determinatezza dell'altro. C'è soltanto *Una* determinatezza, un limite dei due. Di due quanti senza rapporto ciascuno ha la propria determinatezza, indifferente a quella dell'altro. Invece i quanti del rapporto hanno soltanto *Una* determinatezza comune, l'*esponente* del rapporto\*.

Nel rapporto *immediato* lo stesso esponente è una *determinazione quantitativa immediata*, ossia un qualche quanto in generale. L'esponente costituisce l'*unico* quanto che nel rapporto sia come tale. I quanti che costituiscono i lati del rapporto sono i quanti posti come soppressi; sono quanti non indifferenti, dunque non sono due; anzi ciascuno ha la sua determinatezza nell'altro; quindi costituiscono un solo quanto, il semplice esponente, ed in questa unità sono *posti* essi stessi *come* indifferenti\*.

2. L'esponente è la determinatezza *semplice* del rapporto. Così, però, non è la determinatezza qualitativa, ma un qualche quanto. Come quanto determinato qualitativamente, l'esponente è il quanto che in lui stesso ha la sua differenza, il suo aldilà ed essere-altro\*. Questa non è la differenza esterna del quanto, per cui sarebbe maggiore o minore di un altro, ma è la sua determinatezza qualitativa, la differenza in lui stesso sua propria. Ma la differenza del quanto in lui stesso è la differenza tra l'*unità* e la *cardinalità*. L'unità è l'essere-determinato semplice, assoluto; la cardinalità è l'andare e venire indifferente nella determinatezza, l'indifferenza esterna del quanto. Unità e cardinalità erano, dapprima, i *momenti* del quanto; ora ciascuno di questi momenti appare, nel contempo, come un quanto proprio; sono le determinazioni del suo esserci, le limitazioni in cui le grandezze, altrimenti soltanto esterne, indifferenti, sono poste l'una di fronte all'altra\*.

Questi due momenti del quanto costituiscono i momenti dello stesso rapporto quantitativo; infatti il rapporto quantitativo è l'unità della determinatezza qualitativa e di quella quantitativa. Così il quanto vi è in parte come determinato in sé, in parte come indifferente ed esterno. È dunque la determinatezza immanente del quanto stesso, ossia la sua qualità, ciò che i lati del rapporto hanno l'uno contro l'altro\*. Uno dei suoi quanti\* non è soltanto cardinalità, ma questa cardinalità è unità rispetto alla cardinalità, e ha essenzialmente il valore e il significato di valere come unità; e neanche l'altro è soltanto cardinalità in

---

<sup>1</sup> A differenza di due quanti finiti ognuno dei quali ha la sua determinatezza indifferente a quella dell'altro, ossia è quello che è qualunque sia l'altro, i due quanti in rapporto hanno la loro determinatezza nel riferimento all'altro, sono momenti l'uno dell'altro; dunque sono un solo quanto: l'esponente, più precisamente il quoziente della frazione. Il lato qualitativo del rapporto diretto è il riferimento tra i due quanti; questo riferimento qualitativo, però, li riduce a momenti dell'indifferenza quantitativa del quoziente, che è un quanto finito.

<sup>2</sup> Il riferimento tra i lati del rapporto diretto, l'*esponente*, il quoziente della frazione, è un numero immediato, indifferente; i lati del rapporto sono invece posti come quanti soppressi e determinati dal riferimento reciproco. A causa di questa loro qualitatività essi sono un solo numero indifferente, quello dell'esponente; nell'indifferenza quantitativa dell'esponente anche i lati acquisiscono dunque indifferenza.

<sup>3</sup> L'esponente è un numero determinato, un quanto finito, dalla cui indifferenza discende la stessa indifferenza dei lati del rapporto. L'esponente, però, non è soltanto indifferente, è l'indifferenza *di un rapporto*, ossia contiene anche una differenza qualitativa.

<sup>4</sup> L'esponente è da un lato quanto indifferente, dall'altra è determinatezza semplice del rapporto. Come determinatezza semplice *del rapporto*, contiene anche l'essere-altro qualitativo. La qualità del quanto è, però, l'essere-altro di unità e cardinalità; la qualità dei due quanti che sono nell'unità dell'esponente è dunque quella di essere l'unità e la cardinalità dell'esponente. Così sono in rapporto un quanto-unità, il *denominatore*  $x$ , e un quanto-cardinalità, il *numeratore*  $y$ . I quanti acquisiscono lati qualitativi perché si distribuiscono le qualità proprie del quanto stesso.

<sup>5</sup> Il rapporto diretto è uno sviluppo della qualità interna del quanto indifferente; esso unisce quindi al lato qualitativo il lato quantitativo. I lati del rapporto sono sia quanti indifferenti, che quanti qualitativi, ossia alla loro indifferenza di quanti si sovrappone il loro riferimento qualitativo.

<sup>6</sup> Il denominatore  $x$ , che è un numero indifferente con una sua unità e una sua cardinalità, nel rapporto è ridotto ad essere *soltanto* unità.

generale, come un quanto indifferente in generale, bensì è cardinalità rispetto all'altro quanto che fa da unità\*.

L'esponente è questa differenza\* come determinatezza semplice; *in primo luogo* è quanto, così è il lato della cardinalità. Se quel lato del rapporto che si prende come unità è espresso come uno numerico, l'altro, la cardinalità, è lo stesso quanto dell'esponente\*; *in secondo luogo* l'esponente è l'unità semplice, il qualitativo dei quanti che sono lati del rapporto; essi sono momenti in questa unità. Se è determinato un lato, tramite l'esponente è determinato anche l'altro, ed è del tutto indifferente come sia determinato il primo; questo non ha più significato come quanto determinato per sé, come quanto indifferente, ma può essere qualsiasi altro senza alterare la determinatezza del rapporto, che poggia soltanto sull'esponente\*.

3. Essendo determinati l'uno rispetto all'altro tramite i momenti del quanto, i lati del rapporto vi costituiscono propriamente *Un solo* quanto. Viceversa, essendo quanti *diversi, non sono determinati* qualitativamente l'uno rispetto all'altro\*. – Per ciò che concerne il primo riguardo, un quanto\* ha soltanto il valore di unità, non di una cardinalità; l'altro\* soltanto il valore di cardinalità; dunque *secondo la loro determinatezza* sono quanti *incompleti\**. Se si altera l'uno, l'altro aumenta o diminuisce di altrettanto; ciò significa: si altera soltanto un quanto, l'unità, e l'altro lato determinato, la cardinalità, resta sempre lo stesso quanto\*. Come quanti, perciò, non sono determinati qualitativamente l'uno rispetto all'altro; ossia questa alterazione, in cui entrambi si rapportano come quanti, non è una determinazione negativa nel rapporto come tale\*. – Da parte sua l'esponente è soltanto la cardinalità del rapporto, e non ha determinazione negativa in lui stesso\*. – L'altro lato, quello dell'unità, è un quanto; dunque ci sono due quanti indifferenti: l'esponente, cioè la cardinalità come tale, e quel quanto, e sono come indifferenti, non de-

<sup>1</sup> La qualità del quanto si concretizza in quanti, così nel rapporto quantitativo vengono a sovrapporsi qualità e quantità: come quanto immediato il denominatore è unità di unità e cardinalità indifferente, ma, come lato del rapporto, questa cardinalità indifferente è soppressa, e il denominatore è soltanto unità rispetto alla cardinalità del rapporto, cioè rispetto al numeratore; anche il numeratore è un numero indifferente, ora però c'è differenza tra la sua cardinalità immediata, cioè *al di là* del rapporto, e quella qualitativa che acquisisce *nel* rapporto.

<sup>2</sup> Hegel intende la differenza tra cardinalità e unità: nei lati si è separata in due quanti, nell'esponente si contrae in unità.

<sup>3</sup> L'esponente del rapporto diretto è innanzitutto la cardinalità del rapporto: se in  $\frac{y}{x} = k$  si pone  $x = 1$ , allora la cardinalità dell'esponente  $k$  è la cardinalità  $y$  del numeratore.

<sup>4</sup> Oltre ad essere cardinalità, l'esponente è anche l'unità: se è data la cardinalità di uno dei lati del rapporto (numeratore o denominatore che sia), la cardinalità dell'altro lato è determinata attraverso l'esponente, che dunque è unità perché riduce l'indifferenza tra i quanti del rapporto a quell'essere-altro qualitativo per cui sono sempre lo stesso quanto.

<sup>5</sup> Nel rapporto un quanto, il denominatore, è *unità*, l'altro quanto, il numeratore, è *cardinalità*; essi non sono quanti indifferenti ma momenti *qualitativamente* differenti del quanto; dunque sono *un solo* quanto. D'altra parte numeratore e denominatore sono numeri, dunque sono anche indifferenti, cioè sono anche diversi *quantitativamente*; ma nel rapporto *diretto* questa loro diversità quantitativa non è determinata qualitativamente, perché dipende dalla cardinalità *indifferente* dell'esponente.

<sup>6</sup> Cioè il denominatore.

<sup>7</sup> Il numeratore.

<sup>8</sup> Ossia, per la loro qualità, sono momenti del quanto, soltanto unità e soltanto cardinalità, non quanti.

<sup>9</sup> Questo è già il secondo riguardo. Mentre per la loro qualità i lati sono l'uno il negativo dell'altro, come *quanti* non si negano: all'aumento del quanto del denominatore corrisponde l'aumento, non la diminuzione, del quanto del numeratore, e viceversa. In effetti si altera soltanto la cardinalità del denominatore (ossia *dell'unità*) e questa alterazione si trasmette al numeratore, proprio perché essi, come momenti qualitativi del quanto, sono un unico quanto; invece la cardinalità *del rapporto*, che è espressa dall'esponente, resta sempre lo stesso quanto. – Se da  $\frac{y}{x} = k$  si ricava  $y = kx$  e si sostituisce  $kx$  a  $y$  nel rapporto, si avrà  $\frac{kx}{x} = k$ , in cui è evidente che solo il quanto  $x$  dell'unità varia e nel numeratore, tolta la parte identica all'unità variabile, la cardinalità resta lo stesso quanto  $k$  invariabile.

<sup>10</sup> Nel rapporto diretto l'aumento o la diminuzione di un lato sono l'aumento o la diminuzione dell'altro lato; quindi c'è soltanto *una* variazione *quantitativa*, quella del denominatore, e la variazione della cardinalità del numeratore è la *stessa* del denominatore. Dunque l'aumentare del denominatore è l'aumentare del numeratore e il diminuire del denominatore è il diminuire del numeratore. In questo modo, però, la differenza qualitativa tra i lati non si diffonde alla loro alterazione quantitativa. Affinché la differenza qualitativa abbia un riscontro quantitativo l'aumento di un lato dovrebbe essere diminuzione dell'altro.

<sup>11</sup> L'esponente è un quanto ordinario, indifferente e rappresenta la cardinalità invariabile del rapporto; esso non è un quanto negato, dunque si riferisce in modo indifferente agli altri quanti del rapporto. I due periodi successivi lo precisano.

terminati dal rapporto. Mentre l'altro lato vale come unità, l'altro, la cardinalità, ossia l'esponente, non ne è determinato, bensì è un quanto indifferente in generale\*.

Nel rapporto, però, il quanto è posto come infinito solo perché nell'altro quanto ha il suo aldilà, il suo non-essere\*. I due lati del rapporto sono determinati non solo come unità e cardinalità; secondo questi momenti costituiscono Un solo quanto; entrambi, invece, sono quanti, e poiché lo sono nell'unità semplice del rapporto, in ciò è essenzialmente posta la loro negatività\*. – Sono riferiti tra loro qualitativamente; ma la qualità è essenzialmente negazione, e in effetti un lato si rapporta come *altro* all'altro solo se è come un *non-essere* di questo, come un sopprimerlo\*. In questo modo la determinatezza semplice, l'esponente, è vera determinatezza se essa è quanto non solo immediato, essente, ma anche non-essente, e nella sua semplicità è un quanto non determinato rispetto ad altro, ma determinato in sé, dunque il negativo di sé stessa\*.

---

<sup>1</sup> Il rapporto diretto determina un suo lato se sono dati la cardinalità dell'esponente e il lato dell'unità; ma che siano *dati* significa che sono soltanto *quanti indifferenti* tra loro, non determinati dal rapporto. Nel rapporto diretto si presenta dunque questa contraddizione: da una parte l'unità e la cardinalità sono soltanto indifferenti tra loro, dall'altra l'unità è un quanto parziale, ha carattere qualitativo e si riferisce negativamente, non indifferentemente. In questa contraddizione il rapporto diretto è oltre di sé stesso, in un rapporto in cui il quanto dell'unità sia riferimento qualitativo al quanto della cardinalità, ne sia cioè la negazione.

<sup>2</sup> Il rapporto è il quanto infinito; ma il quanto è infinito soltanto se, anziché essere indifferente all'altro quanto, ne è il non-essere. Poiché lascia che i quanti come tali restino indifferenti tra loro il rapporto diretto non realizza il principio qualitativo posto nella sua unità.

<sup>3</sup> Nel rapporto diretto si presentano da una parte i lati che sono momenti qualitativi un solo quanto; d'altra parte questi lati sono al tempo stesso quanti indifferenti. Ne consegue che numeratore e denominatore sono quanti indifferente e che, *al tempo stesso*, la loro quantità è negata dal loro essere momenti qualitativi: nel loro essere in unità essi sono non solo *momenti* negati, ma *quanti* negati, sia quanti che momenti qualitativi in riferimento. Dal quanto *negativo* di un quanto, dal quanto il cui essere è non-essere di un altro quanto, si produce un nuovo rapporto.

<sup>4</sup> Poiché i lati qualitativi sono anche quanti indifferenti, la loro determinatezza qualitativa si mostra come negatività tra gli stessi quanti. La determinatezza qualitativa è, infatti, *alterità* e l'alterità è negazione prima; poiché i lati del rapporto che sono negazioni prime sono *quanti*, il quanto è lato del rapporto, è qualitativo, soltanto come negazione prima dell'altro quanto; i due quanti sono, cioè, soltanto come *soppressione dell'altro*. Dunque si è prodotto un rapporto tale che l'essere del quanto-momento è il negativo dell'altro quanto-momento, tale che l'aumento di quello è la diminuzione di questo e viceversa.

<sup>5</sup> Nel rapporto *inverso*, la cardinalità di un lato è essenzialmente il non-essere della cardinalità dell'altro lato, aumenta e diminuisce al diminuire e all'aumentare di quella. Così l'esponente è da una parte un quanto immediato che esprime l'essere dei quanti in rapporto; dall'altra, poiché l'essere di ciascuno dei quanti in rapporto è nel contempo il non-essere dell'altro quanto, poiché è nel contempo ciò che manca all'altro, l'esponente è l'essere di lati che sono ciascuno il non-essere dell'altro, dunque è un quanto essente e nel contempo la sua negazione, ossia è un quanto e il suo altro. Dal punto di vista geometrico, nel rapporto inverso  $x \cdot y = k$ ,  $k$  non è più un segmento, non è monodimensionale come  $x$  e  $y$ , ma congiunge un segmento e il suo altro, ossia è un'area, dunque un bidimensionale.

## B. Il rapporto inverso

---

1. Ora il rapporto si è determinato così che l'essere-posto di un quanto è, insieme, come non-essere di questo quanto. Nel *rapporto inverso* è presente questo: lo stesso quanto è posto come essente e come non-essente\*. Un suo lato si rapporta all'altro così che tanto è grande l'uno altrettanto difetta all'altro. Di quanto l'uno aumenta, di tanto l'altro diminuisce\*.

\_\_L'una delle grandezze che sono in questo rapporto non si continua dunque nell'altra così da restare unità della sua altra, della cardinalità\*, ma vi si continua negativamente; l'una sopprime nell'altra ciò che l'una stessa è. Ognuna, come cardinalità, è la negativa dell'altra; ognuna è grande di ciò che va via all'altra\*. In questo modo ciascuna contiene l'altra, e vi è misurata; infatti ciascuna è solo il quanto che l'altra non è\*. – La continuità di ciascuna nell'altra costituisce il momento della *semplicità* in questo rapporto. Un quanto è non-essere dell'altro; quindi nessuno è un indifferente; bensì, in primo luogo, è come sé stesso, in secondo, è come negato, così è l'altro. Essendo come sé stesso, il quanto è la negazione dell'altro quanto\*.

---

<sup>1</sup> Il fatto che Hegel descrive è il seguente. Dal rapporto inverso  $xy = k$ , si può ricavare  $y = \frac{k}{x}$ ; si può anche riscrivere  $xy = k$  sostituendo a  $y$  il suo valore in termini di  $x$ , così si ottiene:  $x \cdot \frac{k}{x} = k$ , ossia  $k \frac{x}{x} = k$ . Si vede subito che, mentre ai lati del rapporto *diretto*  $\frac{x}{y} = k$  ci sono due quanti *differenti*, nel rapporto *inverso* lo *stesso* quanto è sia al numeratore che al denominatore. È questo il fatto che Hegel esprime dicendo che in questo rapporto l'esser-posto di un quanto, ossia il suo essere in riferimento, è anche come non-essere dello stesso quanto; infatti *non-essere* va preso in senso qualitativo: come altro non come nulla indeterminato. Che lo stesso quanto sia posto come essente e non-essente significa che lo stesso quanto è anche il proprio altro, che il suo essere riferimento, è il riferimento a sé come ad altro. – Non si tratta di un'inutile sottigliezza: sebbene involuto, il discorso di Hegel coglie l'essenza del rapporto inverso. Questo, infatti, *non* è soltanto l'aumento di una grandezza a danno di un'altra – come accade quando spostiamo un punto all'interno di un segmento: qui sono in gioco soltanto un'addizione e una sottrazione –, è invece un prodotto costante tra fattori variabili; ora, dato un quanto come prodotto e un altro come fattore, il *secondo* fattore si può ricavare *soltanto* dividendo il prodotto per il fattore dato; in questo modo però lo stesso *fattore* dato è anche come *divisore*, come denominatore, ossia, come dice Hegel, lo stesso quanto che è essente – ossia fattore – è anche non-essente – ossia divisore. Poiché dunque un lato del rapporto è lo stesso quanto dell'altro, nel negarlo non lo nega: nessuno dei due quanti, benché il suo essere sia il non-essere dell'altro, può annullare l'altro; l'aumento di un quanto è la diminuzione dell'altro, ma come quell'aumento non ha un massimo, così questa diminuzione non ha un minimo – la rappresentazione geometrica del rapporto inverso  $y = \frac{1}{x}$  contiene due asintoti.

<sup>2</sup> Poiché tra i lati non c'è diversità indifferente, ma sono entrambi l'essere e il non-essere di uno stesso quanto, l'essere di un lato è il non-essere dell'altro lato, l'aumento dell'uno è la diminuzione dell'altro. In altre parole, poiché nel rapporto inverso i lati sono differenti come  $x$  da  $\frac{1}{x}$  o  $y$  da  $\frac{1}{y}$ , ossia sono lo stesso quanto posto come essente e non-essente, come altro da sé, ciò che un lato guadagna è anche ciò che l'altro perde, e viceversa

<sup>3</sup> Nel rapporto diretto, la cardinalità del denominatore è l'*unità* che assunta dal quoziente lo fa lievitare così da farne il numeratore; in altre parole la cardinalità del denominatore si comunica come *unità* alla cardinalità del quoziente, così da alterarla e da trasmetterle le proprie alterazioni. Poiché nel rapporto diretto c'è *una* sola alterazione che si comunica dal denominatore al numeratore, un lato vi aumenta all'aumentare dell'altro. Invece nel rapporto inverso ciascun quanto è l'altro non come propria unità, ma come *non-essere*, come inverso della propria unità (l'altro è la propria cardinalità come divisore); quindi l'aumentare dell'uno non è un aumento, ma una diminuzione dell'altro.

<sup>4</sup> Poiché  $y$  è  $\frac{k}{x}$ , la cardinalità di  $x$  è il negativo della cardinalità di  $y$ , e viceversa, poiché  $x$  è  $\frac{k}{y}$ , la cardinalità di  $y$  è il negativo della cardinalità di  $x$ . I fattori non sono il trasmettersi di una cardinalità da un lato all'altro come nel rapporto *diretto*, ma il trasmettere nell'altro il proprio non-essere; essi quindi si continuano l'uno nell'altro in quanto, come *per un'armonia prestabilita*, la grandezza dell'uno è il non-essere della grandezza dell'altro.

<sup>5</sup> Ciascuno dei due quanti in rapporto inverso ha un essere che è il non-essere dell'altro; dunque la determinatezza del suo essere implica la determinatezza dell'essere-altrui.

<sup>6</sup> Come si vedrà più sotto, Hegel vuole rimarcare che l'alterità tra i quanti non è soltanto un'alterità indifferente, soltanto *per noi*, ma ha la sua radice nell'alterità rispetto a sé stesso di ciascuno dei quanti: è questa alterità interna ad ogni quanto che nel rapporto inverso prende l'apparenza di alterità indifferente tra due quanti. Il quanto in rapporto inverso è un quanto che è; ma questo essere che gli è proprio non è soltanto come *suo* essere, è anche come non-essere, come non-essere è essere dell'altro quanto. L'essere del quanto è direttamente non-essere; in secondo luogo, come questo non-essere, è altro quanto.

Questi due lati\*, propri di ciascuna delle due grandezze in rapporto, non ricadono l'uno fuori dell'altro, ossia non sono in una riflessione esterna che si limiti a confrontarli e a trovare che un quanto è minore dell'altro, che in uno c'è un essere che nell'altro è un non-essere. Ciò che un quanto non è per questa riflessione esterna, ossia nel confronto, non lo riguarda. Ciò che nel confronto il quanto minore è, ossia la sua grandezza positiva, non è un non-essere, non è una mancanza dell'altro, del maggiore; anzi il maggiore contiene dentro di sé il minore\*.

Nel riferimento negativo in cui i quanti sono nel rapporto inverso, però, l'essere-altro è sbarramento loro proprio, e il non-essere è una mancanza e un *dover-essere* del proprio confronto con sé\*. Il quanto vi ha contro di sé un altro quanto, così che *in sé stesso* è questo *altro* quanto, ma nel contempo *come suo non-essere*\*. L'alterazione di un quanto è, dunque, questo doppio: *in primo luogo* è un'alterazione di esso come di un quanto essente e, insieme, del suo altro lato, ossia del suo non-essere ossia dell'altro quanto; ma, in secondo luogo, ciò che così diventa essere dell'uno, è non-essere dell'altro, quindi non cambia propriamente soltanto uno dei lati, l'unità, come accadeva nel rapporto diretto\*.

2. Nel rapporto inverso, quindi, il quanto si supera così da avere la sua determinatezza in ciò a cui è riferito; ve l'ha come nel suo non-essere, e proprio perché il suo non-essere lo rende ciò che è, questo suo non-essere è lui stesso\*.

In questo modo un quanto costituisce *un'unica sfera* col suo altro; ciascuno dei due quanti è questo tutto\*. Questo tutto è dunque qui *l'esponente*\*. L'esponente è il limite e la determinatezza semplice di

<sup>1</sup> Cioè il quanto come essente e come non-essente.

<sup>2</sup> Hegel ribadisce che i quanti del rapporto inverso non sono determinati dal loro riferimento negativo esterno; al contrario il loro negarsi esterno è un apparire del negarsi intrinseco di ciascun quanto: poiché l'essere di ciascun quanto è nel contempo il proprio non-essere e questo non-essere è come altro quanto, all'aumento di un quanto corrisponde la diminuzione dell'altro. Questa corrispondenza non è dunque una causalità, ma un'armonia prestabilita. Il quanto più piccolo non è difetto di quello più grande; invece l'essere di quello più grande è anche non-essere, e questo suo non-essere è l'essere del quanto più piccolo; in questo senso il quanto più piccolo è contenuto in, ossia è implicazione dell'essere del più grande. – In altre parole, non è soltanto la riflessione esterna che determina l'essere di un lato come non-essere dell'altro: ciascun lato è nel contempo essere e non-essere, e questo non-essere è come altro lato. Nel *proprio* essere ciascun quanto contiene nel contempo il proprio non-essere e, poiché il non-essere *proprio* di un quanto nel rapporto inverso è posto come essere del suo altro, ciascun quanto contiene l'altro quanto; dunque l'altro non gli è soltanto esterno, ma è nello stesso tempo la determinatezza del suo essere.

<sup>3</sup> L'essere di ogni quanto del rapporto inverso è nel contempo non-essere, ossia è una barriera, è come negazione prima: un essere che, non in confronto ad altro, ma in lui stesso, in confronto a sé stesso, è il proprio non-essere; per questa disuguaglianza da sé ciascun quanto è anche superarsi, è *dover-essere*.

<sup>4</sup> Nel proprio non-essere ciascun quanto ha un *altro* quanto; viceversa, nell'altro quanto ha il *proprio* non-essere.

<sup>5</sup> Nel rapporto *diretto* l'alterazione dell'unità si rifletteva nell'altro lato perché questo era il prodotto tra la cardinalità fissa dell'esponente e l'unità alterata; tuttavia era soltanto l'unità ad alterarsi e la cardinalità restava quella costante dell'esponente. Nel rapporto inverso poiché ciascun quanto è in sé stesso l'altro, l'alterazione dell'uno è anche l'alterazione dell'altro; ma poiché ciascuno è l'altro quanto come proprio non-essere, la stessa alterazione è per l'uno acquisire essere, per l'altro perderlo. Così, a differenza che nel rapporto diretto dove c'era una sola variazione, nel rapporto inverso una stessa variazione è la variazione opposta di entrambi.

<sup>6</sup> Nel rapporto inverso il quanto è un essere oltre sé stesso: nella sua determinatezza ha il suo non-essere, dunque questo non-essere è la sua determinatezza. D'altra parte questo non-essere è non soltanto lui stesso, è anche l'altro a cui è riferito; dunque, viceversa, l'altro quanto, il suo non-essere, è lui stesso. Si tratta di quel continuarsi nel proprio non-essere che si è visto, per esempio, nella serie infinita; questa, infatti, era un quanto che non si esauriva nei suoi termini presenti ma comprendeva una sua parte non-essente ed era come dover-essere, come tendenza a fare sua la parte manchevole.

<sup>7</sup> Un quanto è il suo essere e la sua manchevolezza; l'altro quanto è il suo essere e la sua manchevolezza; entrambi i quanti costituiscono dunque la totalità del rapporto tramite il proprio essere e il proprio non-essere.

<sup>8</sup> Poiché ogni quanto è sé stesso e il suo non-essere, ogni quanto è il tutto. Il tutto dei due quanti, l'esponente, è dunque determinato in modo *duplice*: non soltanto è da una parte il quanto indifferente prodotto dei due quanti come fattori, insomma il *quanto finito* come tutto essente delle due parti essenti; dall'altra ogni quanto è anche il suo non-essere, quindi è il tutto essente e non-essente, il tutto come *dover-essere*, ossia ogni quanto è esso l'esponente come *limite*. – Il limite in senso matematico, come valore a cui ci si può solo approssimare senza poterlo assumere, è il dover-essere quale è posto nell'ambito quantitativo. Coloro che, cercando di richiamarsi a Hume, sostengono l'indifferenza tra i fatti e i valori non si rendono conto che i due ambiti sono animati da forme logiche analoghe.

questo rapporto\*. Ne è, in primo luogo, la determinatezza *semplice* come quanto immediato. Così è una qualche grandezza indifferente: *il tutto* come quanto *essente*. Infatti per sua base il rapporto quantitativo ha in generale il quanto\*. – [In secondo luogo,]\* in questa determinatezza immediata, l'esponente è il limite dei lati del suo rapporto, entro cui essi aumentano e diminuiscono l'uno contro l'altro, ma che non possono superare. Esso costituisce il loro limite, il loro non-essere, perché è il tutto essente, mentre i lati sono soltanto il tutto in parte essente, ma in parte non-essente. Così è il loro *aldilà* a cui si approssimano infinitamente, ma che non possono raggiungere\*. Questa infinità, nella quale essi gli si approssimano, è l'infinità scadente del progresso infinito; è lei stessa finita, sbarrata dal suo contrario, quindi solo approssimazione; infatti uno dei quanti non può vincere l'altro e raggiungere il tutto, ma resta affetto da questa sua negazione, dal suo altro\*. Qui, però, l'infinità scadente è posta come ciò che è in verità, cioè soltanto come *momento* del tutto, dell'esponente. Essa è nel contempo soppressa, l'aldilà è raggiunto; infatti la sfera è l'unità dell'aldilà e dell'aldiquà di ciascuna delle due grandezze; l'aldilà di ciascuna è l'altra, e ciascuna è *in sé* la sua altra, ciascuna è *in sé* questo tutto\*.

3. Delle due grandezze del rapporto negativo l'una aumenta come l'altra diminuisce e viceversa; l'essere dell'una è essenzialmente il non-essere dell'altra. Ciò non ne costituisce, però, una differenza; infatti accade lo stesso nell'una come nell'altra. La loro differenza quantitativa, quale grandezza sia la maggiore o la minore, oppure se siano uguali, è in ogni caso la loro differenza indifferente, e nel rapporto è *posta* in effetti come inessenziale; esse valgono solo come tali che possono aumentare o diminuire. Non è quindi uno dei lati rispetto all'altro, ma il loro insieme, la sfera tutta, ciò a cui spetta la differenza\*.

Quale è risultato, il tutto, ossia l'esponente, è ora un quanto immediato che costituisce il limite per i quanti contenutivi\*. L'esponente non è quanto solo immediato, ma è l'essere-differente in lui stesso, dapprima in due lati dei quali ciascuno è *in sé* tutta la sfera, ha in lui *in sé* stesso ed essenzialmente anche l'altro lato come sua negazione. Il tutto stesso è posto perciò in modo doppio\*. – *In primo luogo*, è la

<sup>1</sup> L'esponente è il tutto come prodotto dei fattori; ma i fattori sono essi stessi un tutto, sebbene lo siano come un essere che si completa nel suo non-essere, cioè siano il tutto come *dover-essere*. Questi sono un essere che si completa nel proprio non-essere che è come altro; intesi come questo completarsi nel proprio non-essere, entrambi i fattori sono un tutto, dunque sono l'esponente. L'esponente, dunque, non è soltanto come *determinatezza semplice*, è anche *dover-essere*, dunque è anche il *limite*, che ciascuna fattore deve ma non può raggiungere. – Nell'approssimarsi che non giunge alla coincidenza e resta dover-essere di questa si esprime il fatto che il lato del rapporto è il tutto non come semplice essere, ma come essere e non-essere: poiché il tutto è *suo* non-essere (qui l'accento cade sul possessivo), il quanto vi si approssima; poiché è suo *non-essere* (qui l'accento cade sulla negazione), il quanto non può raggiungerlo.

<sup>2</sup> Con un chiasmo Hegel inizia dal secondo carattere dell'esponente: esso è prodotto, unità di unità e cardinalità, con cui l'*essere* dei quanti in rapporto si integra in un numero finito.

<sup>3</sup> Quanto tra parentesi va aggiunto perché non si confondano le due determinazioni dell'esponente.

<sup>4</sup> L'esponente è un quanto immediato, finito; ma questa indifferenza quantitativa acquisisce un momento qualitativo perché è al tempo stesso un aldilà rispetto ai fattori, che sono sì lo stesso esponente, ma soltanto perché integrano il loro essere con il loro non-essere. L'esponente, dunque, è non soltanto ciò che i quanti in rapporto sono, ma anche ciò che questi non-sono. Poiché esprime l'*essere* dei lati l'esponente è un quanto; poiché esprime il *dover-essere* dei lati, ciò che loro manca e che pure sono in sé, questo quanto è il loro limite; così è un quanto che essi sono *in sé* ma che ne resta al di là, un limite approssimabile ma irraggiungibile, perché lo stesso essere del quanto in rapporto è il suo non-essere; esso ha dunque essere soltanto nel suo non-essere, nel suo riferimento ad altro.

<sup>5</sup> Ciascuno dei fattori del rapporto inverso ha la sua determinatezza come essere e come non-essere, dunque come altro; poiché l'altro è come loro determinatezza, come non-essere loro essenziale, se lo vincessero, sopprimerebbero anche la propria determinatezza e non sarebbero. Oppure, da un altro punto di vista, essi non possono raggiungere il tutto perché questo non è un *più*, ma il *non-essere* che ciascuno può contenere soltanto come non-essere.

<sup>6</sup> L'aldilà di ciascun quanto non è soltanto il non-essere, la barriera, come accadeva nel primo infinito scadente generato dal grado, ma è anche l'essere dell'altro quanto con cui si integra così da comporre la determinatezza semplice dell'esponente. Dunque il progresso infinito è ora posto come ciò che è in verità, come *momento* dell'esponente, e l'esponente nel congiungere i due quanti li congiunge al loro aldilà qualitativo; così, pur essendo quanto determinato, l'esponente congiunge aldiquà e aldilà, è un quanto infinito.

<sup>7</sup> Nel rapporto *inverso* i quanti dei lati, essendo come essere e come non-essere, sono il proprio oltrepassarsi, dunque non quanti determinati ma quanti variabili che assumono tutti i valori. Poiché il loro essere, prolungandosi come dover-essere, si dilata nel tutto, essi non hanno una differenza quantitativa; la differenza del rapporto non è nel singolo lato, ma nel tutto del rapporto in cui si determinano l'uno come non-essere dell'altro.

<sup>8</sup> L'esponente è un quanto che è *da una parte* immediato, *dall'altra* limite di entrambi i quanti che contiene.

<sup>9</sup> L'esponente, il prodotto, è un quanto immediato; la sua differenza interna tra unità e cardinalità è realizzata nella differenza tra due fattori del rapporto. Ciascuno di questi fattori è a sua volta il suo essere e il suo non-

somma dei due lati come di quanti essenti, l'intero quanto essente\*. Ma, *in secondo luogo*, questo tutto è anche come negativo. Infatti ognuno dei due lati è la mancanza, ossia è come essere-negato dell'altro; ciascuno è grande di ciò che manca all'altro. Quindi anche il tutto è posto nel contempo come un dover-essere, come un negato. Ciascuno è, come osservato, un non-essere dell'altro non soltanto in una riflessione esterna, ma qui il loro valore è che il non-essere di ciascuno è l'altro; entrambi quindi, e perciò il tutto, sono posti come un non-essere\*.

Con ciò, *in terzo luogo*, questo essere e questo non-essere sono però lo stesso. Tutta la sfera è dapprima quanto immediato; poi, il quanto è posto come un non-essere; ma proprio questo suo non-essere è solo tutta la sfera essente. Infatti ciascuno dei due lati ha esserci in quanto è la negazione dell'altro; ciò che svanisce dall'altro gli si accresce; il non-essere di ciascuno costituisce, dunque, ciò che l'altro è, e in questa reciprocità l'essere-soppresso è l'esserci di ciò che è soppresso\*.

È quindi presente questo, che l'esponente del rapporto, un quanto immediato, è come proprio non-essere, come altro, ma che questo essere-altro è lui stesso\*. Il quanto si continua nel suo essere-altro, e la negazione è soltanto un essere-altro in cui il quanto si conserva come sfera che sta a fondamento, e resta l'unità in questo essere-altro\*.

Così il rapporto inverso, quale appare secondo la sua determinazione, è soppresso. Esso consiste in ciò, che il quanto vi si doveva riferire al suo essere-altro in modo che questo fosse soltanto il suo non-essere, in modo che il positivo del suo aldilà dovesse essere un quanto diverso da lui\*. Ma la natura del quanto è di essere un limite indifferente, di avere quindi soppresso questo non-essere, il limite assoluto, e di conservarsi\*.

Il rapporto inverso è dunque un dover-essere tale che ha soppresso la sua barriera, il suo essere-altro: un'infinità che è nel contempo svanita come aldilà, ed è ritornata in un'unità con il suo aldiquà\*.

Continuandosi in questo modo nel suo essere-altro, il quanto è l'unità di sé e del suo essere-altro. È a fondamento del suo essere-altro; ne è l'unità. Così il rapporto diretto si è riprodotto. Ma nel con-

essere, ossia è il tutto come dover-essere. Così l'esponente è posto in modo doppio: è il tutto come l'essere dei due lati ed è il tutto come dover-essere.

<sup>1</sup> Entrambi i lati innanzitutto *sono*; così l'esponente integra in un tutto essente questo loro essere.

<sup>2</sup> L'uno e l'altro lato sono *oltre* il proprio essere, sono anche il proprio non-essere; e questo loro non-essere è l'altro quanto. Il non-essere di entrambi, ossia l'altro quanto come altro, poiché entrambi sono altro, si connette e forma un tutto, ossia di nuovo l'esponente, ma un tutto negativo, così che ora l'esponente è non soltanto il tutto essente, ma è anche il tutto negativo.

<sup>3</sup> Infine l'esponente come essere dei lati e l'esponente come loro non-essere sono lo stesso: un solo esponente esprime la somma dell'essere dei due quanti e la somma delle loro due negazioni. Se chiamiamo i due quanti in rapporto negativo A e B, non-A è B e non-B è A, dunque A e B sono non-B e non-A – come dice Hegel: «L'essere-soppresso (non-B e non-A) è l'esserci di ciò che è soppresso (di A e B)». Così l'esponente è 1. l'essere dei suoi lati, 2. il loro non-essere e 3. l'identità tra quell'essere e questo non-essere.

<sup>4</sup> Come prodotto dell'essere dei quanti in rapporto, l'esponente è un quanto ordinario; come prodotto del loro non-essere, l'esponente è anche limite, dunque è l'*altro* dei fattori; ora, però, questa somma del non-essere si è mostrata identica alla somma dell'essere. Il risultato è dunque che la negazione *prima*, propria del rapporto inverso, è soppressa nella negazione *seconda*: il quanto immediato, nell'*alterarsi* da sé, è *uguale* a sé.

<sup>5</sup> In questo modo è giunto l'essere-per-sé del rapporto: il quanto si continua nell'altro, ma in questo alterarsi resta in unità con sé stesso, cioè l'altro in cui si sopprime è a sua volta soppresso come altro, perché lo stesso quanto che si era alterato si conserva nella sua alterazione. Il rapporto come soppressione dell'essere-altro del rapporto è il rapporto potenziale.

<sup>6</sup> Nel rapporto inverso il quanto era il suo essere e il suo non-essere, ma in modo che questo non-essere, benché fosse soltanto il suo dover-essere, assumeva la forma indifferente di un quanto *diverso*.

<sup>7</sup> L'identità nell'esponente tra la sfera positiva e la sfera negativa del rapporto inverso è un forma ancora più specifica di realizzazione del concetto generale della quantità; questa consisteva nell'essere il limite indifferente a sé stesso, cioè tale che nell'alterarsi nel proprio non-essere vi si continuava e vi era in unità con sé stesso; ora, poiché l'alterità tra i lati è risultata identica al loro essere, il concetto di quanto, che è il continuarsi nel limite, trova un'ultima realizzazione.

<sup>8</sup> Nel rapporto inverso ogni quanto è il suo essere ed è il suo dover-essere, cioè l'altro; l'altro, però, vi appare come un quanto indifferente. Ora si è mostrato che questa indifferenza è anche soppressa: nell'esponente la sfera del dover-essere è identica a quella dell'essere. Il quanto che si altera resta dunque in unità con sé, ossia è la base che si conserva nel suo alterarsi.

tempo in modo che l'altro non è un quanto immediato, bensì ha assolutamente la sua determinatezza, il suo essere-altro soltanto dentro la stessa unità\*.

Il rapporto è mutato nel *rapporto potenziale*\*.



---

<sup>1</sup> Nel suo avanzare il metodo *torna* anche indietro: qui la soppressione del rapporto inverso, poiché questo aveva soppresso il rapporto diretto, è *anche* riprodursi di questo. Poiché contiene che il quanto si conservi nel suo essere-altro, il rapporto emerso riproduce *in ciò* il rapporto diretto; qui, infatti, il quanto del denominatore si conservava come tale nel numeratore e per questo l'unica alterazione del rapporto era soltanto quella dell'unità. Il nuovo rapporto contiene però anche un momento del rapporto inverso; infatti il momento dell'essere-altro tra denominatore e numeratore non è più il quanto indifferente dell'esponente, come nel rapporto diretto, ma l'alterarsi del quanto in virtù del *suo* essere-altro, come nel rapporto inverso.

<sup>2</sup> Svanita l'estraneità dell'altro, svanisce il rapporto inverso e sorge il *rapporto potenziale* in cui l'essere-altro del quanto è non-essere del quanto in cui questo anche si conserva.

## C. Rapporto potenziale

---

1. Il rapporto potenziale, per ciò che è risultato, da un lato ha soppresso l'esteriorità da cui è affetto il rapporto *diretto*, ossia l'indifferenza della determinazione del quanto che è unità, all'altro quanto che è cardinalità cioè esponente, – e ha soppresso il non-essere che è opposto, l'astratta determinatezza qualitativa del rapporto *inverso*\*.

L'essere-altro del quanto, la sua differenza, è dapprima la pluralità, ma determinata qualitativamente, così che essa si rapporta a un altro quanto come cardinalità alla sua unità\*. Ormai nel rapporto potenziale l'unità che è in lei stessa cardinalità è, nel contempo, la cardinalità rispetto a sé come a unità. Ossia l'essere-altro, la cardinalità dell'unità, è l'unità stessa\*.

Il quanto si eleva alla sua potenza diventando a sé un altro; ma questo suo essere-altro è, nel contempo, limitato soltanto da sé stesso. Nel rapporto diretto il quanto, essendo unità, è anche l'unità della cardinalità; il lato che è cardinalità come tale ha in lui la differenza del quanto; è un numero cardinale di unità, queste sono cardinalità, cioè la cardinalità che è il primo lato. Ma, da questa cardinalità che l'unità è, la cardinalità del secondo lato è differente; essa è l'esponente, ossia un quanto immediato\*. Nella potenza, invece, l'essere-altro, il lato che nel rapporto è come cardinalità, non è differente dalla cardinalità che è la sua unità\*; o viceversa, la potenza è un insieme del quale ciascun [elemento] è questo stesso insieme\*. Perciò contiene, nel contempo, il momento del rapporto inverso; l'essere-altro, la car-

---

<sup>1</sup> Il terzo momento del metodo è la negazione della negazione. Qui il rapporto potenziale è negazione dell'esteriorità dell'altro, propria del rapporto *inverso* in cui ogni quanto era nel contempo il proprio non-essere e nondimeno questo non-essere era anche come opposto; ma a sua volta il rapporto inverso aveva negato l'indifferenza quantitativa tra l'unità e la cardinalità propria del rapporto *diretto*. La potenza – Hegel ne considera la forma più semplice, cioè la potenza seconda, il quadrato – è dunque un alterarsi del quanto (questo alterarsi è l'eredità del rapporto inverso nel quale il quanto è nel contempo il proprio non-essere) tale, che la sua unità si altera in modo non esteriore, ma secondo sé stessa (questo conservarsi dell'unità nel suo altro è invece l'eredità del rapporto diretto); così il numero è moltiplicato per sé stesso, cioè si differenzia da sé ma in questa differenza resta anche uguale a sé:  $y = x^2$ , ossia:  $y = x \cdot x$ . – Soltanto il rapporto potenziale, secondo la precedente nota sull'infinito matematico, merita il nome di funzione. Infatti, a differenza che nei rapporti diretto e inverso nei quali devono essere dati *due* quanti perché si verifichi la determinazione immanente del terzo quanto, nel rapporto potenziale l'altro quanto,  $y$ , è già dato con il primo quanto,  $x$ , perché ne rappresenta l'autodeterminazione. Nel rapporto potenziale il quanto,  $x$ , si altera, dunque non è in rapporto con un quanto *dapprima* indifferente: nell'alterarsi determina l'essere-altro,  $y$ , continuandovisi *positivamente*. Poiché il quanto non è in rapporto con un quanto *dapprima* indifferente, neanche l'*esponente* potenziale è più un quanto, ma esprime soltanto questo alterarsi proprio del numero.

<sup>2</sup> L'essere-altro del quanto è il plurale. Nei rapporti precedenti, quello diretto e quello inverso, la pluralità era un numero in rapporto a un altro numero secondo il rapporto qualitativo della cardinalità all'unità.

<sup>3</sup> Nel rapporto potenziale il rapporto qualitativo di unità e cardinalità non è più disperso su quanti diversi, ma è lo stesso quanto che vale sia come unità che come cardinalità. Il rapporto potenziale è il prodotto del quanto per sé stesso; un'unità che è anche cardinalità, cioè un qualsiasi numero, è alterata della stessa cardinalità propria alla sua unità: l'unità di cardinalità  $3$  è alterata secondo la sua cardinalità, ossia  $3$  volte: è alterata secondo la cardinalità  $3$  propria della stessa unità. Il  $3$  volte, che è l'essere-altro del  $3$ , è uguale all'unità, che è  $3$ .

<sup>4</sup> Nella rapporto diretto il quanto al denominatore è un'unità che ha una sua cardinalità; il quanto al numeratore è cardinalità come tale, ossia la cardinalità (le volte) della cardinalità propria dell'unità del numeratore. Tra la cardinalità del numeratore e quella del denominatore c'è però alterità *indifferente*, perché il loro rapporto è determinato da un esponente che qui è soltanto un numero immediato.

<sup>5</sup> Nel rapporto potenziale il quanto si altera secondo una cardinalità uguale alla cardinalità propria della sua unità: l'unità  $3$  si altera secondo la cardinalità  $3$ ; dunque la cardinalità, l'essere-altro, non è diversa dalla cardinalità dell'unità.

<sup>6</sup> La potenza è una cardinalità di unità ciascuna delle quali è di nuovo quella cardinalità:  $3 \times 3$  è l'insieme di  $3$  unità, ognuna delle quali è di nuovo l'insieme  $3$ .

dinalità come tale, è determinato dal suo primo quanto\*. – Nella potenza il quanto è dunque ritornato dentro sé stesso; è immediatamente sé stesso e anche il suo essere-altro\*.

L'esponente di questo rapporto è, ora, non più un quanto immediato come nel rapporto diretto. Anche nel rapporto inverso, l'esponente, considerato come la somma\*, è mediato, certo, ma è nel contempo un quanto soltanto indifferente\*, oppure, preso come riferimento della somma a uno dei suoi lati assolutamente alterabili, l'esponente è solo questo quanto assolutamente alterabile\*. – Nel rapporto potenziale, invece, l'esponente è di natura affatto qualitativa, è la semplice determinatezza che la cardinalità è l'unità stessa, è l'identità a sé stesso del quanto nel suo essere-altro. Su di ciò poggia anche la sua natura quantitativa, per cui l'essere-altro, il limite o negazione, è assolutamente solo come soppresso, per cui l'esserci è continuato nel suo essere-altro; infatti la verità della qualità è proprio di essere quantità\*.

2. Il rapporto potenziale appare come un'alterazione esterna in cui è proiettato un qualche quanto, e come se lo si potesse proiettare altrettanto bene in ogni altra alterazione. Tuttavia questo rapporto ha un riferimento più stretto al concetto di quanto; secondo ciò che si è esposto finora, il quanto stesso è mutato in questa alterazione, e ha raggiunto il suo concetto in questo esserci, ossia vi si è realizzato in modo compiuto\*. Questo rapporto è l'esposizione di ciò che il quanto è in lui stesso; ne esprime la determinatezza per cui si differenzia da altro. Il quanto è, infatti, la determinatezza indifferente, soppressa, cioè, la determinatezza che si continua nel suo essere-altro, e vi è uguale a sé stessa. Tale però è il quanto come rapporto potenziale; infatti nel rapporto potenziale il suo essere-altro è lui stesso\*. – Nel rapporto diretto questa qualità del quanto, cioè di essere la sua differenza da sé stesso, è posta soltanto in generale, ossia immediatamente, così è ancora presente l'estraneità dei due lati della differenza, non la sua differenza da sé, ma da un esterno\*. Nel rapporto inverso il quanto è la sua differenza da sé come dal suo non-essere, il rapporto a sé come alla propria negazione\*. Nel rapporto potenziale, infine, il quanto è la sua

<sup>1</sup> A differenza che nel rapporto diretto nel quale la differenza tra unità e il suo altro era fissata esternamente, nel rapporto inverso l'altro numero era un numero diverso, ma questa diversità era il non-essere proprio del primo numero. Anche nel rapporto potenziale, come nel rapporto inverso, un numero risulta dalla determinatezza, dal non-essere, dell'altro numero, ma in modo che non è posto come estraneo a questo.

<sup>2</sup> Come nel rapporto inverso, nella potenza l'unità è il suo essere-altro; come nel rapporto diretto, la potenza conserva l'unità come tale nell'essere-altro. L'alterità tra unità e cardinalità, che provocava l'indifferenza del quanto, si è per parte sua alterata: così il quanto nell'alterarsi ricongiunge a sé l'alterità, nell'uscire da sé ritorna al tempo stesso dentro di sé, è sé stesso e il suo altro.

<sup>3</sup> Hegel si riferisce al termine *somma* nel suo significato abituale, come espressione *finita* di una serie *all'infinito*; per lui, invece, ciò che si chiama *somma* dovrebbe chiamarsi *rapporto* perché esprime l'infinito vero che nella serie è espresso in forma *scadente*.

<sup>4</sup> Come *somma*, l'esponente del rapporto inverso è mediato, in quanto è limite, unità dell'essere e del non-essere di ciascun lato, dunque *dover-essere* e altro dall'*essere* di ciascuno dei lati del rapporto. Si è visto, però, che l'esponente del rapporto diretto è *anche* quanto immediato, un ordinario prodotto di due fattori.

<sup>5</sup> Preso in riferimento a uno dei quanti in rapporto, l'esponente è il suo dover-essere, ossia il non-essere che è in lui, nel quanto stesso; poiché però questo quanto è assolutamente (cioè di per sé, poiché è essente e non-essente) variabile, anche il suo non-essere, la sua manchevolezza è altrettanto variabile. In altre parole, il non-essere proprio del quanto in rapporto si esprime come *tale* nell'esponente e come *essere* nell'altro quanto in rapporto; quindi, considerato in rapporto a un quanto, l'esponente è un *non-essere* che ha lo stesso variare dell'*essere* dell'altro quanto.

<sup>6</sup> Nel rapporto *potenziale*, in  $x^2$ , 2 è di natura soltanto qualitativa, esprime soltanto l'identità tra cardinalità e cardinalità dell'unità, cioè il modo di alterarsi per cui il quanto si conserva identico a sé. Ma questa qualità espressa dall'esponente potenziale non è che la qualità (la natura) della quantità: come la potenza è un alterarsi del quanto in cui si conserva, la quantità in generale è limite indifferente, il continuarsi nel proprio essere-altro.

<sup>7</sup> La potenza appare un'operazione matematica esterna tra le altre applicabili ai quanti. Essa, però, è l'entelechia in cui culmina il movimento della quantità. Per la filosofia che indaga il concetto della quantità essa è la forma in cui il concetto non è più soltanto interno, dunque soltanto un nostro sapere, ma è esposto come un movimento in cui i suoi elementi nel differenziarsi si riprendono nell'unità.

<sup>8</sup> Il quanto è determinatezza indifferente, limite che è il suo altro, che dunque si continua nell'unità con l'altro; questa definizione è realizzata nel rapporto potenziale; questo, infatti, è una sua alterazione in cui il quanto conserva la sua unità.

<sup>9</sup> Nel rapporto diretto l'unità si comunica dal numeratore al suo altro, al denominatore; il quanto del denominatore, però, non è l'essere-altro proprio dell'unità, ma è la cardinalità esterna e indifferente dell'esponente.

<sup>10</sup> Nel rapporto inverso il quanto è anche la propria differenza, ma questa differenza gli è anche un non-essere, ossia un quanto estraneo.

differenza come da sé stesso; è il suo essere-altro determinato da lui stesso, ossia vi è assolutamente continuato\*.

In questo modo il quanto si è esposto non soltanto con una determinatezza qualitativa, ma come qualità\*. Così però è anche mutato in un'altra determinazione\*. Ha soppresso infatti il momento della sua esteriorità o indifferenza, che era la sua *determinazione*, ed è diventato il suo altro, la qualità. Che il quanto entri nel rapporto e, più determinatamente, nel rapporto potenziale, appare dapprima come pura *affezione*, come un'esteriorità del quanto. Ma in questa esteriorità la determinazione del quanto, che è lei stessa esteriorità, viene soppressa; questa esteriorità diventa esteriore a sé stessa; – così sopprimendosi, altrettanto vi si *trova*, ossia vi ritorna dentro di sé, perché l'esteriorità è la determinazione del quanto stesso\*.

Così il quanto è ora unità della sua determinazione e del suo divenire-altro, cioè della sua affezione: è qualità\*.

Dapprima la quantità come tale appare opposta alla qualità; ma la quantità è lei stessa *una* qualità, determinatezza che si riferisce a sé, differente dalla determinatezza altra da lei, differente dalla qualità come tale. Ma con ciò è lei stessa *una* qualità\*.

Tuttavia non è solo *una* qualità, anzi la quantità è la verità della qualità stessa; questa è mutata in quella\*. Ma, nella sua verità, la quantità è, di contro, l'esteriorità ritornata dentro sé stessa, non indifferente. Così è la qualità stessa, tanto che al di fuori da questa determinazione la qualità come tale non è più alcunché\*.

La quantità, che è dapprima determinatezza in generale, quanto, – insomma il quanto, è d'ora in poi non più determinazione indifferente o esteriore, ma ciò per cui qualcosa è ciò che è. La verità del quanto è di essere *misura*\*.

## Nota

<sup>1</sup> Nel rapporto potenziale il quanto non soltanto è il proprio essere-altro come in quello inverso, ma questa sua alterità ha perso ogni estraneità al quanto ed è posta in unità con lui, come nel rapporto diretto.

<sup>2</sup> La qualità, quale si è determinata nel secondo capitolo della «Determinatezza», è unità di determinazione e affezione. Ciò che dapprima era l'indifferenza quantitativa del quanto, cioè la sua *affezione*, è ora determinato dall'unità, cioè dalla *determinazione* del quanto.

<sup>3</sup> Ora, cioè, non è più quanto, ma quanto che è qualità, dunque un'altra determinazione.

<sup>4</sup> La dialettica del quanto culmina necessariamente nella potenza e qui muta in qualità. Che la potenza appaia come un'operazione arbitraria cui noi sottoponiamo il quanto è, a ben guardare, soltanto un diverso modo di apparire di quella stessa necessità del ritorno alla qualità – modo che procede dalla doppia negazione. Il quanto è limite esteriore, limite soppresso; l'esteriorità dell'elevamento a potenza è l'esteriorità dell'esteriorità del quanto, ossia ne cancella l'esteriorità e dunque vi ripristina la qualità.

<sup>5</sup> La potenza è il quanto che determina il suo essere-altro, la sua affezione. Mentre il quanto finito, il numero, è indifferente all'essere-altro, la potenza, con cui il quanto determina il suo essere-altro realizzandovi la sua continuità, è l'unità della sua determinazione e della sua esteriorità – l'unità di determinazione e affezione che definisce la qualità in senso stretto.

<sup>6</sup> La quantità è differente dalla qualità in generale, è il non-essere immediato di questa; ma l'immediatezza del non-essere è qualità; dunque, poiché *non* è la qualità, la quantità è *una* qualità.

<sup>7</sup> La verità è l'esito del micrometodo: la determinazione si contraddice e si annulla, questo nulla non è indeterminato, la sua determinazione è la *verità* della prima determinazione. La quantità non è soltanto una qualità, ma il risultato del confutarsi della qualità, che nell'identità di attrazione e repulsione sopprime l'essere-altro che le è costitutivo.

<sup>8</sup> La qualità si è confutata nella quantità, ma la stessa quantità è il suo confutarsi in altro; dunque il risultato del suo sviluppo è il ritorno della qualità. In questo modo il micrometodo per cui la determinazione muta nell'altra si completa nel macrometodo per cui l'altra è il ritorno nella prima. D'ora in poi la qualità non ha più verità nel suo significato immediato, ma soltanto in quello di quantità negata.

<sup>9</sup> Poiché la sua esteriorità ritorna dentro di sé il quanto è qualità; viceversa, d'ora in poi la qualità non è altro che la quantità negata. Questa quantità che è determinatezza non più indifferente ma da cui dipende la qualità del qualcosa è la *misura*. Che la verità dell'immediatezza sia di essere unità di qualità e quantità, non soltanto qualità, testimonia la modernità della filosofia di Hegel.

Nei tempi più recenti si è applicato il *rapporto potenziale a determinazioni concettuali*. Si è chiamato il concetto nella sua immediatezza «la potenza *prima*»; nel suo essere-altro o differenza, nell'esserci dei suoi momenti, «la potenza *seconda*»; e nel suo ritorno dentro di sé, ossia come totalità, «la potenza *terza*». – Il significato più specifico delle potenze particolari non appartiene, però, a questo ambito; la potenza stessa diventa di nuovo un rapporto numerico formale se si va alla seconda potenza, alla terza, alla quarta e così via all'infinito. Il suo significato come seconda, terza e così via all'infinito, dipenderebbe da un valore concettuale dei numeri in generale, di cui si è già parlato sopra\*.

Per ciò che invece concerne l'uso della determinazione potenziale per denotare i momenti del concetto, è evidente che la potenza appartiene essenzialmente al quanto. È un suo divenire-altro in cui esso resta sé stesso. La differenza è una differenza tra *unità* e *moltitudine*, o *cardinalità*, è solamente un *essere-altro* del *quanto*. È la sua differenza in cui il quanto si esprime come qualità, ossia come quella determinatezza che esso essenzialmente è. Il rapporto potenziale è dunque solo la differenza vera del *particolare concetto di quanto*, non la differenza del *concetto* stesso. Il quanto è invece molto secondario rispetto al concetto; nella sua determinazione particolare non contiene la negatività propria della natura del concetto; quindi la differenze che spettano al quanto sono determinazioni molto superficiali per il concetto stesso\*.

Contro l'uso dell'espressione potenziale soltanto come *simbolo*, c'è tanto poco da dire quanto contro i simboli di altra specie per indicare concetti; ma, nel contempo, così tanto quanto contro ogni simbolismo in generale in cui si debbano rappresentare pure determinazioni concettuali o filosofiche. La filosofia non ha bisogno di tale aiuto dal mondo sensibile, né dall'immaginazione rappresentativa, neanche da sfere del proprio territorio che sono subordinate, le cui determinazioni non sono dunque adatte per le sfere superiori e per l'intero. È come se si applicassero categorie del finito all'infinito. Come le determinazioni ordinarie di forza o sostanzialità, causa ed effetto ecc. sono simboli inadatti all'espressione p. es. di rapporti viventi o spirituali, così le potenze del quanto e le potenze numerate sono ancor più inadatte a quelli e ai rapporti speculativi in generale\*.

—oOo—

<sup>1</sup> Il rapporto potenziale è la realizzazione del concetto del quanto e la svolta della quantità nella qualità. Per quel concetto e per quella svolta è però rilevante solo il concetto di potenza in generale; invece il progredire delle potenze è un fenomeno quantitativo e indifferente, cui si può dare significato concettuale soltanto se, come ha fatto la filosofia della natura di ispirazione schellinghiana, si rinuncia all'espressione rigorosa del concetto per regredire al simbolo.

<sup>2</sup> La potenza è la manifestazione del concetto del quanto, raccoglie cioè in unità i momenti della quantità dopo che si sono dati l'esserci, ossia la differenza del quanto da sé stesso, e che si sono uguagliati a sé nella loro differenza. La differenza che la potenza raccoglie in unità non è la differenza del concetto; dunque neanche la potenza non è la manifestazione del concetto.

<sup>3</sup> Per indicare le determinazioni concettuali, le potenze non sono simboli peggiori di altri simboli; ma i simboli in generale non hanno alcuna legittimità nella filosofia.

## SEZIONE TERZA

## LA MISURA

Nella misura qualità e quantità sono unite. L'essere come tale è uguaglianza immediata a sé stesso. Questa immediatezza si è soppressa. La quantità è l'essere ritornato dentro di sé, è uguaglianza semplice a sé, come indifferenza alla determinatezza. Ma questa indifferenza mostra di essere pura exteriorità, di avere la determinazione non in sé stessa, ma entro altro. Il terzo è ora l'esteriorità che si riferisce a sé stessa\*; in virtù del riferimento a sé essa è nel contempo exteriorità soppressa, soppressa indifferenza all'essere-determinato, perché ha in lei stessa la sua differenza da sé\*.

Se lo si prendesse come exteriorità semplice, il terzo sarebbe *modo*\*. – In questo senso il terzo non sarebbe ritorno dentro di sé, anzi, mentre il secondo, il riferimento incipiente all'esteriorità, sarebbe un uscire che sta ancora in riferimento all'essere originario, il terzo sarebbe la caduta completa\*. – Tra le categorie dell'idealismo trascendentale la *modalità* ha il significato di essere il riferimento dell'oggetto al pensare. Da un lato vi è contenuta soltanto la pura exteriorità; infatti il riferimento al pensare, che potrebbe essere il momento della riflessione dentro di sé, qui è invece l'esteriorità stessa; infatti nel senso dell'idealismo trascendentale il pensare è essenzialmente esterno alla cosa-in-sé. In quanto però anche le altre categorie hanno soltanto la determinazione trascendentale di appartenere alla coscienza, la modalità, come categoria del riferimento al soggetto, in ciò contiene relativamente la determinazione della riflessione dentro di sé\*. – Anche in *Spinoza* il modo è il terzo dopo sostanza e attributo; egli lo definisce come *affectiones* della sostanza, ossia come ciò che è in un altro, mediante cui è anche concepito. Secondo tale concetto questo terzo è solo exteriorità; e altrove si è già osservato che in Spinoza in generale alla sostanzialità rigida manca il ritorno dentro sé stessa\*.

<sup>1</sup> Hegel confronta la determinazione generale della misura a quella dell'essere e a quella della quantità: l'essere è l'uguaglianza a sé immediata, cioè l'indeterminatezza, l'antecedente alla negazione in generale; anche la quantità è uguaglianza a sé stessa, ma non immediata, bensì in quanto si continua nella negazione, l'essere-altro del limite è lei stessa, così il limite è per lei una determinatezza che non è negazione. Poi però, nel quanto intensivo, nel grado, la sua determinatezza *in sé* si è mostrata determinatezza *in altro*; di qui l'infinito scadente quantitativo. A sua volta l'infinito scadente quantitativo si sopprime nell'infinito vero, ossia nel rapporto quantitativo, in cui la quantità non è più limite indifferente, ma riferimento a sé infinito dell'indifferenza: l'esteriorità del quanto è esteriore a sé stessa, così il quanto esteriore è nel contempo una differenza immediatamente essente, ossia è anche qualità. Questa unità di qualità e quantità è la determinazione generale di misura.

<sup>2</sup> Come rapporto potenziale, la quantità è infine il riferirsi *a sé* dell'esteriorità, ossia exteriorità dell'esteriorità, l'esteriorità che differisce da sé e così è anche il suo non-essere; ma il non-essere della quantità è la qualità; in questo modo la quantità è in lei stessa qualità e questa unità è la misura.

<sup>3</sup> Se cioè non gli si riconoscesse il momento dell'infinità, *del ritorno dentro di sé dell'esteriorità*, e lo si riducesse ad exteriorità *semplice*, il terzo momento dopo qualità e quantità non sarebbe misura, ma *modo*.

<sup>4</sup> Nelle filosofie *speculative* l'essere originario, l'indeterminatezza, è il *falso*, dunque si determina, e questo negarsi è il secondo, il riferimento al non-essere; il secondo, cioè la negazione semplice, è a sua volta il proprio negarsi, e la negazione della negazione che si produce è il soggettivo, l'essere infinito che costituisce la verità dell'intero percorso. Nelle filosofie *non speculative* l'originario è la *verità*; dunque quello che sarebbe in realtà il movimento del suo determinarsi appare come un negarsi nell'estraneità del non-essere; e mentre la determinatezza *prima* vive come parassita nell'essere originario, l'esteriorità a cui essa si riduce separandosene come *modo* è sentita come la caduta completa dalla verità. Seguono gli esempi della filosofia kantiana e di quella di Spinoza.

<sup>5</sup> Già in Kant si verifica quel degrado dall'originario all'esteriore e l'esteriorità assoluta è intesa come *modalità*. Per Kant il pensiero non è la riflessione dentro di sé, la soggettività, della cosa, ma è del tutto esterno alla verità della cosa in sé. Tutte le categorie, poiché sono determinazioni della coscienza, sono dunque estranee alla verità. Mentre però quelle di quantità, di qualità e di relazione danno forma ai fenomeni e mediante questi attenuano la loro exteriorità assumendo così un aspetto oggettivo, le categorie di modalità, determinando, anziché i fenomeni, il *rapporto* tra pensiero e fenomeni, esprimono il pensiero, la riflessione dentro di sé, in tutta la sua exteriorità al vero essere.

<sup>6</sup> In Spinoza il modo è ciò che è in altro ed è conosciuto tramite questo altro, è quindi la sostanza nella sua completa exteriorità, non exteriorità dell'esteriorità, dunque negazione negata che ritorna dentro di sé – determinazione la cui *assenza* caratterizza questa filosofia.

Per ciò che precede, qui il *modo* ha il significato determinato di *misura*. La misura non è ancora il ritorno dentro di sé assoluto dell'essere, è invece il suo ritorno dentro di sé all'interno della sua sfera\*. Essa è l'esteriorità riflessa dentro di sé del quanto; tramite la riflessione del quanto se ne è determinato il valore, cioè di valere come tale che è l'essere-in-sé. *Il quanto è la qualità*. L'essere riflesso dentro di sé, valido, consiste dunque nella *maniera*, nel *più* o *meno*, nella misura in cui qualcosa è. – La verità nella quale l'essere si è ormai determinato è di essere l'uguaglianza a sé stessa dell'esteriorità\*.

Nel suo ritorno dentro di sé il quanto ha soppresso la sua esteriorità e, con essa, sé stesso come quanto. Ma dapprima questo sopprimere ha per suo *sostrato* il *quanto*; e la forma acquisita dal quanto, di essere indifferenza che si riferisce a sé, costituisce l'*essere-in-sé*\*. La misura è l'unità di qualità e quantità, l'unità dell'essere-determinato in sé e dell'essere-determinato esternamente, ma è la loro unità *immediata*; così, però, questa unità immediata è determinatezza qualitativa contro la mediazione e l'esteriorità del quanto; la semplicità del suo essere-ritornato-dentro-di-sé sta di contro alla mediazione. La misura è dunque un riferimento di qualitativo e quantitativo in cui sono ancora differenti\*. Nel moto in cui la misura si realizza, quindi, essi si confrontano tra loro nel significato determinato che hanno l'uno rispetto all'altro; ma si pongono perciò nell'identità negativa in cui la determinazione dell'*immediatezza dell'essere* svanisce assolutamente e diventa l'*essenza*\*.

Davanti alla misura c'è già l'idea di essenza, cioè l'essere identico a sé nell'immediatezza dell'essere-determinato; ossia la riflessione, le cui determinazioni sussistono indipendenti, ma in questa indipendenza sono soltanto momenti della sua unità negativa\*. Nella misura il qualitativo è quantitativo, ha un sussistere indifferente, la differenza gli è indifferente; con ciò il qualitativo è una differenza che non è tale; è soppresso; questa quantitatività è il ritorno dentro di sé, l'essere in sé e per sé che è l'*essenza*\*. Ma nella misura, come osservato, qualitativo e quantitativo dapprima hanno ancora la loro determinazione l'uno contro l'altro; la misura è la negazione prima dell'esteriorità del quanto; in altri termini,

<sup>1</sup> La misura non è il compimento dell'essere, ma l'inizio di questo compimento: è l'esteriorità quantitativa che ritornando dentro sé stessa assume immediatezza qualitativa. Qualità e quantità vi sono unite ancora come differenti.

<sup>2</sup> L'esteriorità del quanto si è esteriorizzata; con questa riflessione dentro di sé il quanto, che dapprima era qualità soppressa, ha assunto anche la determinatezza qualitativa così da essere l'essere-in-sé delle cose. Viceversa, poiché l'essere-in-sé è ora costituita dal quanto, la consistenza delle cose dipende dal loro più e meno, dal loro lato quantitativo. – Il concetto hegeliano di misura ha i suoi precedenti non solo nella nozione greca di *μέτρον* come essenza delle cose, ma ancora di più nella moderna scienza matematica della natura. – Peraltro in Hegel il pensiero che la quantità sia l'essenza delle cose non assume toni drammatici, perché egli non ha ridotto la matematica ad aritmetica, anzi, nel rapporto quantitativo ha riconosciuto la qualità della quantità.

<sup>3</sup> L'esteriorità del quanto si è esteriorizzata; questa negazione della negazione ripropone l'essere-in-sé qualitativo; la qualità non è dunque altro che l'immediatezza del riferimento a sé dell'esteriorità, ha un sostrato del tutto quantitativo.

<sup>4</sup> La quantità ritorna dentro di sé dalla sua mediazione, e come immediatezza è qualità; dunque nella misura si uniscono la doppia negazione, l'esteriorità dell'esteriorità quantitativa, e il suo ridursi all'immediatezza qualitativa. La misura è dunque l'unità soltanto *immediata* tra qualità e quantità: la qualità, la determinatezza immediata, vi è unita alla mediazione quantitativa così che, pur nella loro unità, sono ancora differenti come immediatezza da mediazione.

<sup>5</sup> La misura ha uno sviluppo in cui qualità e quantità si confrontano e infine si negano l'una nell'altra. La loro negazione è un'identità in cui è negata in generale l'immediatezza dell'essere; l'immediatezza negata è l'essenza.

<sup>6</sup> Hegel mette a confronto il concetto di essenza con quella di misura per mostrare come questa anticipi quella. Mentre l'essere è l'immediatezza dell'essere-determinato, dunque riferimento ad altro, l'essenza è l'identità a sé nell'immediatezza dell'essere-determinato, cioè è identica a sé perché l'essere determinato nella sua immediatezza è anche negato. Allo stesso modo in cui la quantità era un essere uguale a sé in virtù dell'indifferenza della sua determinatezza, l'essenza è identica a sé perché è soltanto il ridursi dell'immediatezza a negatività (apparenza), soltanto questa negatività dell'essere. La negatività dell'immediatezza, il suo essere indipendente e tuttavia semplice momento di un'unità è la *riflessione*; l'immediato, cioè, pur conservando la sua indipendenza, è soltanto come riferimento alla propria negazione: questo suo essere soltanto come riflessione è l'essenza.

<sup>7</sup> Nella misura la qualità non ha più un carattere immediato, la sua determinatezza non è più determinatezza essente, essere-altro, ma determinatezza quantitativa, dunque indifferente: la sua differenza è indifferente; ma così la qualità è determinatezza immediata tramite la determinatezza soltanto quantitativa, ossia negata, e in questo senso la misura è già quella soppressione dell'immediatezza in generale che l'essenza è.

l'identità di qualitativo e quantitativo, il *concetto* di essenza che è già nato nella misura, non è ancora realizzato nei suoi momenti e con ciò non è ancora *posto* \*.

La misura è dapprima unità *immediata* di qualitativo e quantitativo, cosicché,

*primo, un quanto* ha significato qualitativo ed è *come misura*. – Poi, però, la misura si determina così da essere il *determinato in sé*, in quanto è in lei stessa la differenza dei suoi momenti, dell'essere-determinato qualitativo e dell'essere-determinato quantitativo. Questi momenti si determinano poi come interi della misura, come rapporto immediatamente determinato in sé e come rapporto specificante altro; come loro unità la misura è *l'indipendente* \*. – La misura diventa, perciò,

*secondo, rapporto* di quanti specifici come *misure indipendenti*. Poiché però la loro indipendenza poggia solo sul rapporto quantitativo e sulla differenza di grandezza, le misure sono *in sé* lo stesso e il mutare l'una nell'altra. Con ciò, considerata più in dettaglio, la misura va a fondo nello *smisurato* \*. – Questo aldilà della misura ne è la negatività solo in sé stessa; perciò,

*in terzo luogo*, la misura è posta come *rapporto inverso di misure*. In questo rapporto la differenza qualitativa degli indipendenti diventa loro riferimento identico, e la loro immediatezza indifferente consiste nella riflessione in questa loro immediatezza e unità negativa, che è *l'essenza*. L'indifferenza e immediatezza degli stessi lati indipendenti costituisce la loro immediatezza negativa che è *l'essenza* \*.



---

<sup>1</sup> A differenza che nell'essenza in cui la qualità è già *soltanto* quantitativa, in cui, cioè, l'immediatezza è soltanto negatività, come momenti della misura qualità e quantità sono ancora l'uno il non-essere dell'altro, dunque ancora immediati. Come unità di qualità e quantità, la misura è dunque il concetto, non la realtà dell'essenza. Per essere tale deve superare la contraddizione tra la differenza immediata dei momenti e la loro unità.

<sup>2</sup> La misura è dapprima un quanto esteriormente qualitativo; ma il quanto è in lui stesso determinato come qualità, dunque diventa determinata in sé come rapporto tra il suo momento quantitativo, che è una variabilità indifferente, e il suo momento qualitativo, che è una variabile specificata dalla potenza. In questo rapporto lo stesso lato indifferente assume significato qualitativo, così che i due lati sono misure *indipendenti*.

<sup>3</sup> Il rapporto tra gli indipendenti, pur nella loro qualitatività, ha base quantitativa; perciò mutano l'uno nell'altro in un'infinità scadente della *linea nodale*; l'unità in sé di questa linea, l'infinito vero della misura, è lo *smisurato*.

<sup>4</sup> Nel rapporto inverso di misure, l'immediatezza qualitativa degli indipendenti si mostra come in tutto identica alla sua negazione; per questa sua indifferenza alla negazione essa si sopprime e questa negatività quantitativa della determinatezza immediata è *l'essenza*.

## Capitolo primo

## La quantità specifica

La quantità qualitativa è *dapprima* un *quanto specifico*\*. Ma diventa,

*secondo*, una *regola*, che non è quanto, ma specificare quantitativo, un sopprimere il quanto indifferente. La regola contiene differenziati i due momenti della misura, cioè la determinatezza quantitativa esente-in-sé e il quanto esterno\*. Mediante questa differenza i due lati diventano qualità, e la *regola* diventa un rapporto\*; quindi la misura si espone,

*terzo*, come *rapporto di qualità* che dapprima hanno un'unica misura, ma poi si specificano l'una rispetto all'altra anche in misure particolari\*.

————— - oOo - —————

---

<sup>1</sup> «Specifico» sta per «qualitativo». La misura è dapprima l'unità immediata di qualità e quantità, dunque è un quanto che è anche qualitativo

<sup>2</sup> Nella regola qualità e quantità, che nel quanto specifico sono unite immediatamente, acquisiscono indipendenza ed entrano in riferimento. La regola è la funzione  $y = x^k$ , il rapporto in cui il quanto immediato  $x$  attraverso la potenza  $k$  è specificato nella determinatezza quantitativa essente in sé  $y$ , che progredisce qualitativamente al progredire indifferente (aritmetico) del quanto immediato  $x$ .

<sup>3</sup> La differenza dalla variabile specificata  $y$  fa uscire anche la variabile esterna  $x$  dall'indifferenza quantitativa; essa stessa è dunque una qualità, e la misura, anziché lo specificare un quanto esterno, è ora un rapporto quantitativo tra qualità.

<sup>4</sup> Le qualità unite nella misura sono momenti del suo specificare, ma vi sono anche come esterne tra loro; dunque, in unità con la misura come qualità specificate tramite il rapporto potenziale, c'è una misura come *quoziente* delle qualità esterne tra loro:  $y = qx^k$  unisce il rapporto potenziale  $y = x^k$  al rapporto diretto  $y = qx$ . Poiché ora qualità e quantità sono entrambe misure, la misura, nella quantità che è il suo essere-altro, è uguale a sé stessa, cioè è come ritornata in sé dalla sua esteriorità; in questo modo si produce il qualcosa della misura, l'*indipendente*, che ha per *determinazione* un rapporto diretto e per *affezione* un rapporto specificante.

## Il quanto specifico \*

La misura è il semplice riferimento a sé del quanto, la sua determinatezza in sé stesso; così il quanto è qualitativo. In questa unità *immediata* con sé la misura è un quanto che costituisce la qualità del qualcosa: una misura immediata. È un quanto, ma questo limite, in sé indifferente, è con la determinazione di non essere indifferente, bensì exteriorità che si riferisce a sé, che non si supera; così la misura è determinatezza ritornata nella semplice uguaglianza a sé, che è una con il suo essere, una determinatezza immediata, una qualità\*.

Se con questa immediatezza si vuole far ritornare le forme dell'esserci e se dalla determinazione ottenuta si vuole formare una proposizione, ci si può esprimere così: «*Tutto ciò che è ha una misura*».\* Questa grandezza appartiene alla natura del qualcosa stesso, o meglio: essa soltanto ne costituisce la natura determinata e l'essere-dentro-di-sé. Il qualcosa non è indifferente a questa grandezza così da restare ciò che è se questa fosse cambiata, anzi il cambiamento della grandezza cambierebbe la sua qualità. Come misura il quanto ha cessato di essere limite che non è un limite; è ormai la determinazione dell'oggetto, così che questo, aumentato o diminuito oltre questa misura, si distrugge\*. – Una misura, nel senso consueto di unità di misura, è un quanto preso come l'unità *determinata in sé* di contro a cardinalità esterna, quantunque sia per sé arbitrario\*. Certo, tale unità può anche effettivamente essere unità determinata in sé come piede e simili misure originarie; ma usata nel contempo come unità di misura per altre cose, per queste è misura soltanto esterna, non loro originaria\*. – Così il diametro terrestre o la lunghezza del pendolo si possono prendere per sé come quanti specifici. Ma è arbitrario quanta parte si voglia prendere del diametro o della lunghezza del pendolo, e questa\* a che grado di latitudine, per usarla come unità di misura. Qualcosa di ancora più esterno è, però, tale unità di misura per altre cose\*. Queste hanno di nuovo specificato il quanto specifico generale in modo particolare, e così si sono rese cose particolari\*. Un'unità di misura generale, però, dovrebbe comunque servire soltanto per il confronto esterno;

<sup>1</sup> In questo primo paragrafo il concetto di misura muta dall'essere quanto immediato nell'essere la regola qualitativa di un'alterazione quantitativa. Questo è il suo percorso: a) benché sia un quanto fisso che rappresenta la natura della cosa, b) la misura, come quanto, è sempre esterna ed indifferente alle cose; c) quindi la misura è, per un lato, quanto determinato in sé, per l'altro, quanto esterno; negando la variabilità indifferente di questo lato, quel suo primo lato si pone esso stesso come variabilità specificata.

<sup>2</sup> La misura è il quanto dall'esteriorità negata; per la sua indifferenza il quanto si continuerebbe oltre di sé; per la negazione dell'indifferenza il quanto non è più il superarsi ma il riferimento a sé. In questa fissità esso acquisisce il momento qualitativo, diventa limite di nuovo coincidente con l'essere della cosa, ciò che nella logica dell'esserci era la determinatezza.

<sup>3</sup> Ogni ente ha una determinatezza, un limite che lo fa essere; ma ora la determinatezza si è mostrata come consistente nella quantità; dunque ogni ente ha un numero che è la sua determinatezza.

<sup>4</sup> Il quanto è limite indifferente: non è l'altro del qualcosa e il suo mutamento non provoca alterazione; la misura è invece un quanto che nel contempo è limite qualitativo: con il suo alterarsi il qualcosa perde la sua determinazione ed è distrutto. L'identità tra quanto e determinatezza è il primo lato, quello qualitativo, della misura immediata.

<sup>5</sup> Dopo aver esposto il lato qualitativo della misura, Hegel fa valere il suo momento quantitativo quale si mostra nell'*unità di misura*. La misura come unità di misura – il metro, il grammo, il litro – è un quanto arbitrario, convenzionale, fissato come unità determinata in sé di contro all'indifferenza della cardinalità: la sua qualità è per ora del tutto esterna.

<sup>6</sup> Ci sono misure, per esempio il pollice, il piede, il braccio, che appaiono non arbitrarie, ma determinate in sé; appena però le si usa per misurare altro, essere sono subito prese come arbitrarie.

<sup>7</sup> Appoggiandosi alla seconda edizione, si può leggere «diese» invece di «dieser», che sembra un refuso perché fa mancare l'accusativo al predicato.

<sup>8</sup> Hegel esemplifica quanto ha osservato sopra. Il diametro terrestre, la lunghezza del pendolo non sono quanti convenzionali, ma determinati in sé, qualitativi; ma questa qualitatività è determinata in modo convenzionale: per avere la determinatezza in sé del metro, del diametro terrestre si *prende* la quarantamillesima parte, per avere la lunghezza in sé del pendolo ci si *accorda* sulla latitudine; dunque la determinatezza in sé della misura immediata è già di per sé anche convenzionale. Ma quando la misura immediata è usata come misura, cioè è applicata ad altro, la determinazione che si produce è del tutto esterna, soltanto quantitativa, incapace di esprimere la determinazione propria delle cose.

<sup>9</sup> Le cose non sono parti *quantitative* della misura generale ad essa omogenee, come per esempio le parti di un lingotto di metallo conservano le determinatezze qualitative dell'intero lingotto, ma specificazioni della sua specificità, cioè particolarizzazioni differenti anche per *qualità*. La misura, infatti, è non solo quantità, ma anche qualità; se si vuole considerare un qualcosa come particolarizzazione di una misura universale determinata in sé, questa particolarizzazione non è un'alterazione soltanto quantitativa, ma anche qualitativa, ossia una specificazione della

in questo senso superficialissimo in cui l'unità di misura si prende come *misura generale*, è affatto indifferente che cosa si usi a tale scopo. Non deve essere una misura fondamentale nel senso in cui le misure naturali delle cose particolari vi siano manifestate e ne siano conosciute secondo una regola, come specificazione di un'unica misura generale, della misura del suo corpo generale. Ma senza questo senso l'unità di misura assoluta perde il suo significato e il suo interesse\* . –

La misura immediata è una semplice determinazione di grandezza, come, per esempio, il peso specifico dei metalli, la grandezza degli esseri organici, delle loro membra e così via. – Così, però, avendo eserci come quanto, la misura immediata è grandezza indifferente, aperta alla determinazione esterna e capace di salire al più e scendere al meno. Ma come misura essa è anche determinatezza in sé, e in ciò è diversa da sé stessa come quanto, come determinazione affatto indifferente, anzi è il negativo di questa immediatezza indifferente\*. La misura è ciò che è il quanto in sé; dunque ha in generale il lato doppio di essere quanto come essente-in-sé e quanto come esterno ossia immediato. Essendo quest'ultimo, essa è il limite indifferente; la misura stessa, però, è determinatezza semplice, interna, di quantità, che sopprime l'alterazione del quanto esterno, e con ciò si dimostra e si conserva come determinatezza essente in sé\*.

La misura è essenzialmente non un quanto fisso, ma una *regola* del quanto\* .

---



---

misura universale. Se però *specifica* il quanto già specifico della misura, il qualcosa ne è differente anche qualitativamente; dunque la determinazione che si produce dall'applicargli dall'esterno la misura universale astrae dalla differenza qualitativa e gli è soltanto esterna.

<sup>1</sup> Nonostante la misura esprima la determinatezza delle cose, l'unità di misura resta sempre quanto esterno: è fissata in modo convenzionale e si applica dall'esterno alle cose che sono misure particolari, senza poter esprimere la loro determinazione. Le misure particolari, infatti, non sono parti di una misura universale e non sono conoscibili a partire da questa; rispetto ad esse qualunque misura non ha nulla di fondamentale, ma è esterna e indifferente; dunque non esiste nessuna unità di misura assoluta.

<sup>2</sup> La misura è il quanto qualitativo, unità di qualità e quantità. La quantità, però, è limite indifferente, ossia il continuarsi nel suo aldilà, il più e il meno; il momento qualitativo della misura, la sua determinatezza in sé, il suo essere sé stessa e non altro, non può dunque sussistere come *un* quanto qualitativo; poiché il quanto è il proprio più e meno, la qualità è la costanza *contro* questa variabilità indifferente, il suo negativo.

<sup>3</sup> La misura immediata è quanto in sé, ossia unità di qualità e quantità; la quantità vi è però non come costante, ma come variabilità indifferente, la qualità come determinazione in sé. Il quanto immediatamente qualitativo, la misura immediata, è dunque confutato; la determinatezza in sé della misura è costante solo come negazione di una variabilità quantitativa.

<sup>4</sup> Nella misura ci sono dunque due lati, *sia* l'indifferenza quantitativa del più e del meno *che* la determinatezza in sé qualitativa; questa è la negazione di quell'indifferenza, è uno specificarla. La misura non può dunque essere soltanto un quanto fisso e immediato, ma è fissità di una *regola* che sopprime l'alterabilità aritmetica secondo il più e il meno così da porla come alterabilità specificata.

## B. La regola

---

La regola ha per suoi momenti,

*primo*, la determinatezza-di-grandezza qualitativa e quantitativa;

*secondo*, questi momenti si separano nella differenza tra qualità e sua determinazione quantitativa;

*terzo*, questi due lati si determinano l'uno rispetto all'altro come qualità\*.

### 1.

#### La determinatezza-di-grandezza qualitativa e quantitativa

La *regola* è innanzitutto specifico determinare la grandezza esterna. Contiene entrambe le determinazioni di qualitativo e quantitativo. Queste, pur nella loro differenza, sono nell'unità della regola. In questa unità esse sono momenti, ciascuna in riferimento essenziale all'altra. La regola è, quindi, la misura come questa unità riflessa dei suoi momenti che si differenziano\*.

La regola è quindi, *in primo luogo*, grandezza determinata *in sé*, anzi, determinatezza-di-grandezza; questo momento stesso non è quanto, ma il qualitativo come determinante il quanto. *In secondo luogo* ha il quanto come lato dell'esteriorità, dell'essere-per-altro; questo va e viene nell'aumentare e diminuire indifferente; ma il suo riferimento al primo momento è il suo essere essenziale, cioè di essere soppresso secondo la sua indifferenza\*.

Nel qualcosa come misura arriva dall'esterno un'alterazione della sua grandezza; esso non ne assume la pluralità aritmetica. La sua misura vi reagisce, si rapporta come un intensivo contro la moltitudine, e l'assorbe in un modo particolare. Essa altera l'alterazione posta esternamente, di questo quanto fa un altro, e tramite questa specificazione si mostra come essere-per-sé in questa esteriorità\*.

In questo rapportare sorgono due quanti; il primo\* è *moltitudine esterna*, l'altro\* *quella assunta-specificamente*. – Anche quest'ultima è un quanto, ed è dipendente dalla prima\*. È dunque anche alterabile; ma non per questo è un quanto come tale, bensì è il quanto esterno come specificato in un modo

<sup>1</sup> La regola è innanzitutto la specificazione di un quanto esterno, cioè il rapporto potenziale  $y = x^k$ ; in questo rapporto si isolano una determinatezza soltanto qualitativa, cioè la potenza  $k$ , e una soltanto quantitativa, cioè il quanto  $x$ . Poiché nella misura è posto come differente dalla qualità, lo stesso quanto esterno  $x$  è una qualità; così la regola non è più lo specificare un quanto esterno, ma è un rapporto tra due qualità dalla base quantitativa.

<sup>2</sup> La misura è quanto qualitativo; ma il quanto è variabilità indifferente; il momento qualitativo consiste dunque nello specificare la variabilità indifferente, cioè nel negare la sua aritmeticità così da farne una variabilità qualitativa. La regola è questa specificazione qualitativa del quanto, tale che i due momenti sono in unità come differenti l'uno dall'altro; si tratta cioè di una unità riflessa.

<sup>3</sup> Nella regola da una parte si presenta una grandezza *qualitativa*, un esponente che si può chiamare  $k$ . D'altra parte si presenta il quanto *esteriore*, aritmetico, che aumenta e diminuisce secondo l'uno indifferente, e che è negato, ossia variato rispetto alla sua variazione, dal riferimento alla grandezza qualitativa  $k$ . Seguendo l'uso matematico lo si può chiamare  $x$ , perché questa lettera indica in generale la variabile indipendente che si altera esternamente, cioè aritmeticamente, e si può chiamare  $y$  la sua grandezza indifferente come soppressa dal quanto qualitativo  $k$ ; la regola è dunque  $y = kx$ .

<sup>4</sup> La misura  $k$  reagisce alla variabilità esteriore assumendola in modo specifico, nega cioè il quanto esterno  $x$  in quanto intensivo  $y$ , assorbendo nel suo uno l'estensività e variandola in modo specifico. In questo la misura è essere-per-sé; infatti l'essere-per-sé è soppressione dell'essere-altro, qui l'essere-altro è variabilità esteriore, dunque lo specificarla è, come sopprimere l'essere-altro, essere-per-sé.

<sup>5</sup> Cioè  $x$ .

<sup>6</sup> Cioè  $y$ .

<sup>7</sup>  $y$  è la variabile dipendente.

costante. La misura ha, dunque, il suo esserci come un *rapporto*, e lo specifico di questo è in generale l'*esponente* di questo rapporto<sup>1\*</sup>.

Nel quanto *intensivo* ed *estensivo*, come emerso sopra intorno a queste determinazioni, è *lo stesso* quanto che prima è presente in forma di intensità, poi in forma di estensività. Il quanto a fondamento non soffre alcuna alterazione in questa differenza, essa è solo una forma esterna. Invece nella *regola* il quanto è da una parte nella sua grandezza immediata, dall'altra, tramite l'esponente del rapporto, è preso in un'altra cardinalità<sup>2\*</sup>.

L'esponente che costituisce lo specifico può sembrare dapprima un quanto fisso come quoziente del rapporto tra il quanto esterno e quello determinato qualitativamente. Ma così non sarebbe che un quanto esterno; per «esponente» qui non va inteso altro che il momento del qualitativo stesso, che specifica il quanto come tale. Infatti ciò che qui sta in riferimento sono il quanto e il qualitativo, non due quanti immediati\*. – Ma il qualitativo proprio e immanente del quanto, come è risultato, è soltanto la determinazione potenziale. Essa si è mostrata come la determinatezza essente in sé del quanto stesso, così che il quanto, *tramite la sua natura*, ossia il suo concetto, è ciò che produce sé stesso e si eleva a potenza\*. Qui questo concetto come determinazione essente in sé fronteggia il quanto come affezione esterna. Infatti, poiché, come è risultato sopra, la misura è unità *immediata* del quanto e della qualità, questa stessa unità è il qualitativo, e la misura sta di fronte al quanto come tale\*. – Poiché sia quello specificato che quello esterno appaiono come quanti, essi mostrano la differenza della loro natura nella loro alterazione. Il quanto esterno ha per principio l'uno numerico; questo costituisce il suo essere-determinato-in-sé, e il riferimento dell'uno numerico è quello esterno. La sua alterazione, determinata dalla natura del quanto immediato come tale, consiste, quindi, nell'aggiungersi di un uno numerico e di nuovo di un altro e così via. Se dunque il quanto esterno si altera in progressione aritmetica, la reazione specificante della natura qualitativa della misura produce un'altra serie che si riferisce alla prima, aumenta e diminuisce con lei, ma non lo fa in un rapporto determinato da un esponente numerico, bensì in un rapporto incommensurabile a un numero\*.

## 2.

### Qualità e quanto

La regola contiene il quanto nella doppia determinazione: come immediato e come specificato, ed entrambi sono quanti diversi\*. L'esponente del rapporto, il qualitativo come specificante, è il riferimento negativo al quanto immediato; ha il suo esserci come quanto specificato, ed è il momento identico a sé di

<sup>1</sup> L'esserci della misura, la regola, è il rapporto; il quanto  $x$  varia in modo aritmetico, il quanto  $y$  varia insieme a lui, ma la sua negatività è di nuovo negata, ossia esso è specificato secondo una costante, che è l'esponente  $k$ .

<sup>2</sup> Tra i due quanti in rapporto nella regola c'è un riferimento ben diverso da quello che quanto estensivo e quanto intensivo hanno tra loro: mentre estensivo ed intensivo sono forme dello *stesso* quanto, qui l'esponente  $k$  del rapporto diretto fa del quanto  $x$  un *altro* quanto, il quanto  $y$ .

<sup>3</sup> Finora Hegel ha parlato della regola come di un rapporto *diretto*; poiché però è una variabilità *qualitativa*, la regola non è un rapporto diretto. Ciò che infatti rende *qualitativa* la sua variabilità non può essere l'esponente del rapporto diretto, che è un quanto *indifferente*, ma deve essere un quanto intrinsecamente *qualitativo*.

<sup>4</sup> Il quanto puramente qualitativo è non è quello del rapporto diretto, che è un quanto finito e indifferente, ma l'esponente potenziale, perché indica non il quanto indifferente ma il movimento del quanto come ritorno dentro di sé dell'indifferenza. Qui lo si può indicare con  $k$ .

<sup>5</sup> Ora la potenza è negazione della variabilità immediata del quanto – ciò che possiamo scrivere  $x^k$ . Poiché è unità *immediata* di qualità e quantità, la misura è il riferimento immediato tra l'esponente  $k$ , che rappresenta la qualità, e il quanto immediato  $x$ , che rappresenta la quantità.

<sup>6</sup> Nei quanti in rapporto la differenza tra qualità e quantità appare come differenza della loro alterazione. Uno dei due quanti del rapporto, cioè  $x$  che rappresenta la quantità, si altera in modo indifferente, l'altro, cioè  $y$ , in modo specificato, ossia potenziale; in questo modo la regola è un rapporto tra un quanto esterno, che cresce e diminuisce in base all'addizione e alla sottrazione di uno numerici, e un quanto qualitativo, che, nel seguire in modo diretto o indiretto la variazione del primo, varia anche potenzialmente, dunque secondo grandezze incommensurabili a quelle aritmetiche.

<sup>7</sup> Nella regola  $y = x^k$  il quanto ha due diverse forme: come immediato, che si altera in modo esterno, aritmetico, è la variabile  $x$ ; come quanto specificato, che si altera in modo potenziato, è la variabile  $y$ .

questo secondo quanto; il qualitativo contro l'immediatezza del primo quanto\*. Entrambi i lati sono quanti, si superano e hanno il loro aldilà nell'altro; lo stesso lato qualificato non è indifferente al quanto, anzi gli è assolutamente riferito, e proprio perciò è esso stesso quanto. Poiché entrambi i lati sono quanti, differenze esterne, il loro riferimento è il determinato in sé, è il momento dell'esponente come semplice unità con sé\*. In questo riferimento il quanto immediato e quello specificato sono essi stessi momenti; il riferimento è la continuità, in cui entrambi i quanti sono come determinazioni indifferenti. Come il quanto esterno è l'esteriorità immediata, così il riferimento è l'essere-determinato-in-sé immediato. È una qualità\*.

Questa qualità e il quanto costituiscono l'uno rispetto all'altro due estremi che si mediano tramite il quanto specificato, che contiene uniti entrambi i momenti, il qualitativo e il quantitativo\*. Il qualitativo precipita in qualità astratta perché nel suo essere-altro, cioè nella sua specificazione, il quanto raggiunge l'uguaglianza a sé, e questa uguaglianza a sé costituisce il suo essere-in-sé indifferente al quanto\*. Questo essere-in-sé ha il carattere di immediatezza come essere, in opposizione all'immediatezza del quanto della quale sono propri il sopprimersi e il mediarsi\*. Esso è dunque un essere, e precisamente un essere negativo contro questa mediazione, determinato; inoltre la sua determinatezza non supera il suo essere; anzi, mentre il quanto si supera e lo stesso quanto specificato è solo nel rapporto al primo, quella determinatezza è il momento che nega entrambi, è l'esponente uguale a sé come loro riferimento semplice. Esso è dunque l'essere determinato come qualità\*.

Questa qualità è, così, l'essere immediato, esso ha un esserci, e questo suo esserci è il quantitativo, il quanto esterno, e poi è determinato dalla qualità dell'essere, che consiste nell'essere immediatamente determinato in sé\*. – È sorta dunque qui per la prima volta la qualità come ciò che ha un quanto; essa è la quantità pura in cui la determinatezza è come una determinatezza indifferente\*. Essendo, *in primo luogo*, determinatezza immediata, la qualità è una qualche qualità; ma, *in secondo luogo*, è posta come determinata in riferimento al quanto, così è quantità pura; l'esternamente determinabile indifferente a que-

<sup>1</sup> Il qualitativo che nega il quanto *indifferente* in quanto *specificato* è l'esponente potenziale, che nella regola  $y = x^k$  è indicato con  $k$ . Esso si riferisce al quanto  $x$  negandone l'immediatezza, così da avere il suo esserci nella variabilità specificata del quanto  $y$ , nel suo ritornare dentro di sé nell'alterazione. – In altri termini, il qualitativo puro dell'esponente  $k$  si riferisce negativamente alla variabilità solo quantitativa del quanto immediato  $x$ , così da avere l'esserci nella variabilità specificata di  $y$ . L'esponente ha il suo esserci nel momento identico a sé del quanto specificato  $y$ , ossia nel ritorno dentro di sé che si produce nell'alterarsi che questo quanto subisce in dipendenza dall'alterarsi indifferente dell'altro quanto.

<sup>2</sup> Essendo riferito al quanto immediato  $x$ , il quanto specificato  $y$  è esso stesso quanto. Poiché sono entrambi quanti, dunque indifferenti e in riferimento esteriore, la loro unità si manifesta non come loro movimento del sopprimersi, ma come un terzo esteriore ad entrambi. Questo riferimento esterno in cui sono uno è dunque un'unità semplice, cioè l'esponente  $k$ , che ha un significato immediatamente qualitativo.

<sup>3</sup> In  $y = x^k$  sia  $y$  che  $x$  sono innanzitutto quanti, e a causa dell'indifferenza del quanto sono tra loro un'esteriorità immediata; il qualitativo della regola è il loro riferimento in cui, pur restando quanti indifferenti, sono ridotti a momenti, ed è espresso dall'esponente potenziale  $k$ . Poiché costituisce la mediazione tra l'indifferenza dei quanti, esso viene ad essere una *qualità* non meno immediata del quanto immediato.

<sup>4</sup> Il sillogismo cui Hegel allude è: «quanto immediato ( $x$ ) – quanto specificato ( $y$ ) – qualità immediata ( $k$ )», dove il quanto specificato è medio tra gli estremi del quanto immediato e della qualità immediata, dove, cioè, la variabilità potenziata è medio tra la variabilità aritmetica e la determinatezza qualitativa immediata dell'esponente.

<sup>5</sup> Il qualitativo si materializza come qualità astratta  $k$  in virtù del *rapporto potenziale*; infatti nella potenza l'indifferenza per cui il quanto si altera, ossia è come  $x \cdot \dots$ , è nel contempo soppressa dal suo *uguagliarsi a sé*, essendo  $x \cdot x$ . Per questa uguaglianza a sé nell'indifferenza il quanto potenziato si *sopprime* in qualità immediata, e questa qualità immediata è l'esponente soltanto qualitativo  $k$ ; così la qualità è un essere-in-sé immediato contro il quanto immediato.

<sup>6</sup> Ossia: mentre i due quanti sono in riferimento e variabili, l'esponente è un quanto qualitativo *costante*.

<sup>7</sup> Hegel riassume il risultato delle considerazioni precedenti: mentre i quanti sono variabili e riferiti tra loro, l'esponente potenziale, che è il loro riferimento, è ciò in cui essi sono entrambi negati, quindi è un *essere-in-sé* privo di riferimento, un essere immediatamente determinato, una qualità.

<sup>8</sup> La qualità della regola è essere immediato che ha un esserci quantitativo, ossia è l'esponente  $k$ , che è un quanto esterno e nel contempo, come essere immediato qualitativo, è determinato in sé. Il numero dell'esponente, pur essendo un quanto esterno, è direttamente una qualità.

<sup>9</sup> Sin dall'inizio la misura è definita come quanto qualitativo, ma dapprima lo è soltanto immediatamente. Ora, nella *regola*, la qualità che consiste nel quanto, da cui è iniziata la misura, è sorta dalla stessa dialettica della misura: l'esponente  $k$  è una qualità immediata che nel contempo è quanto indifferente.

sto essere determinato\*. Ma poiché il quanto vi è come soppresso, poiché essa è qualità tramite il ritorno dentro sé stesso del quanto\*, la qualità è l'unità negativa della propria immediatezza prima e del quanto; essa è un che di sopprimente, è negazione reattiva del suo essere-determinato esterno. Sono presenti un essere-dentro-di-sé contro questo suo limite e un essere-per-sé determinante contro questo suo esserci\*.

Questo qualcosa essente-per-sé ha una qualità, una determinatezza; questa è affezione, e questa affezione è precisamente il quanto. La qualità non muta più, però, in questa sua affezione, ma vi si conserva; infatti questa è il quanto che sopprime sé stesso e ritorna nella qualità. La qualità stessa è propriamente solo questa determinatezza: sopprimere l'immediatezza del quanto e specificarlo\*. Un ulteriore significato che essa possa avere, essendo comunque una determinatezza, è qui inessenziale; tale significato appartiene solo a quel momento astratto per cui l'esponente qualitativo è qualità, essere-determinato-in-sé in generale, immediato, non riflesso, ossia per cui non è esponente\*. Il qualitativo, però, qual è essenzialmente, come esponente, è l'essente-per-sé, che quindi ha la sua determinazione, con cui si differenzia da altri, soltanto nel rivelarsi come determinante la misura; la sua natura consiste nella regola che il qualitativo è, e il suo esserci consiste in questo rapportare negativo rispetto all'immediatezza esterna. Questo rapportare stesso consiste, però, più in particolare, qual è risultato prima, nel qualificare, cioè nel potenziare il quanto esterno\*.

– Così, per portare un esempio, la *temperatura* è una qualità in cui si differenziano questi due lati, essere quanto esterno ed essere quanto specificato. Come quanto è una temperatura esterna, che, scorrendo sulla scala della progressione aritmetica e aumentando o diminuendo uniformemente, è tuttavia assorbita diversamente dai diversi corpi che vi si trovano, perché, con la loro misura immanente, questi determinano la temperatura ricevuta dall'esterno. Se si confrontano diversi corpi in una stessa temperatura, i numeri relativi del confronto danno i loro calori specifici, ossia le loro capacità\*. Ma le capacità dei

<sup>1</sup> L'esponente <sup>k</sup> è una qualità che è direttamente quanto. La sua determinatezza doppia ha un doppio esserci: da una parte, essendo quanto, ha un esserci come riferimento al progredire quantitativo indifferente. Come si vedrà più sotto, nell'esempio che Hegel riporta, la temperatura è una qualità che si riferisce a un *progredire* innanzitutto *indifferente*, e che nei diversi corpi appare come diversa in virtù della misura loro immanente. – Il suo esserci è però anche un secondo riferimento, quello al quanto specificato.

<sup>2</sup> Nel suo potenziamento da cui ha origine la misura e il quanto qualitativo.

<sup>3</sup> Nell'esponente il quanto indifferente è innanzitutto *una* qualità immediata; questo quanto immediatamente qualità ha il suo esserci in due riferimenti, al quanto immediato, in cui si manifesta il suo essere quantità indifferente, e al quanto specificato, in cui si manifesta il suo lato qualitativo. Da una parte, così, è un riferimento al progredire indifferente quantitativo, è suscettibile di alterazione indifferente. Nella *misura*, però, la qualità è soltanto come ritorno dentro di sé del quanto; dunque essa è anche unità negativa di sé come qualità *immediata* e di sé come quanto *immediato* in progressione indifferente; poiché si ripristina dalla negazione della quantità indifferente, la qualità non è *soltanto* un quanto che progredisce in modo indifferente e inerte, ma è anche come reazione negatrice della variabilità esterna del suo quanto, dunque è *anche* essere-per-sé. – Nell'esempio della temperatura riportato più sotto, le diverse temperature dei diversi corpi non progrediscono secondo l'indifferenza aritmetica, secondo rapporti *costanti*, ma al progredire della temperatura esterna progrediscono rispetto allo stesso progredire esterno. Che la qualità quantitativa sia come essere-dentro-di-sé o come essere-per-sé, significa dunque che è negazione della negazione: è come soppressione dell'essere-altro perché nell'alterarsi altera questo stesso alterare.

<sup>4</sup> Sembra dapprima che la qualità abbia il quanto indifferente come sua affezione, che ci sia un essere qualitativo *con* un esserci quantitativo; ma nella misura tra il qualcosa qualitativo e il suo esserci quantitativo non c'è questo rapporto esterno. La qualità della regola è soltanto come specificazione del suo quanto indifferente, è il superare il quanto *esterno*, che costituisce la sua affezione, nel quanto *potenziale*; ma il quanto indifferente dell'affezione è anch'esso soltanto il proprio negarsi come quanto indifferente così da essere quanto potenziale essente-per-sé; lo specificare il proprio quanto indifferente che il qualcosa essente per sé ha per sua affezione è la natura di questa stessa affezione che esiste soltanto come soppressione dell'essere-altro. – In altri termini, mentre il qualcosa qualitativo *in generale* nella sua affezione muta in altro, il qualcosa qualitativo *che ha per affezione il quanto* non solo vi si conserva come specificarlo, anzi, poiché questa è quanto che si sopprime e ritorna dentro di sé nella qualità, nel quanto indifferente della sua affezione il qualcosa si conserva come qualità specificante.

<sup>5</sup> Nella misura il significato della qualità consiste nell'esponente potenziale come specificante il quanto immediato. La qualità non per sé, ma immediatamente essente, che dapprima sembrava rappresentata nel semplice quanto dell'esponente potenziale, implicherebbe un significato immediatamente numerico dell'esponente; ma proprio assumendo un significato numerico immediato, l'esponente cesserebbe di essere esponente, ossia qualitativo.

<sup>6</sup> Hegel ribadisce di nuovo che la vera natura della qualità è di essere non immediata, ma regola determinante, cioè di rapportarsi negativamente come potenza all'alterarsi del quanto immediato, così da qualificarlo.

<sup>7</sup> La temperatura è una qualità che si presenta secondo una duplice quantitatività: da una lato è un progredire indifferente che è diversamente assorbito dai diversi corpi secondo le loro misure immanenti.

corpi variano a diverse temperature. All'aumento e alla diminuzione della temperatura si mostra una particolare specificazione. La temperatura che si rappresenta come esterna non si rapporta alla temperatura di un corpo determinato secondo un esponente costante di rapporto; l'aumento o la diminuzione di calore nel corpo non procede uniformemente all'aumento e alla diminuzione del calore esterno. Se quindi si rappresentasse il calore esterno come ascissa, l'altro come ordinata, se quello aumentasse uniformemente, la variazione corrispondente di questo descriverebbe una linea curva\*. – Qui si assume una temperatura come esterna in generale, la cui alterazione è solo esterna, ossia puramente quantitativa. Ma essa è temperatura dell'aria o qualche altra temperatura specifica e, considerato con più esattezza, il rapporto non andrebbe propriamente preso come rapporto tra un quanto soltanto quantitativo e un quanto qualificante, ma come rapporto tra due quanti specifici. Proprio così si determinerà tra poco il rapporto specificante: i momenti della misura consistono non solo in due lati di una stessa qualità, uno quantitativo e uno che qualifica il quanto, ma nel rapporto di due qualità che sono misure in loro stesse\*.

## 3.

## Differenziazione dei due lati come qualità

L'essente-per-sé ha la sua determinazione nel suo rapportare specifico al quanto\*. Ha due lati, quello è il qualitativo, l'essere-determinato in-sé\*; questo l'esternamente quantitativo\*. Ma quel lato è soltanto come riferimento a questo; è il quanto soppresso; lo ha dunque per presupposto e inizia da lui\*. Certamente, quindi, il quanto è solo come immediatezza soppressa; ma così ha anch'esso un'immediatezza rispetto al suo essere-soppresso, al qualitativo\*. Il qualitativo e il quantitativo sono in generale differenti tra loro qualitativamente; rispetto alla qualità come tale la quantità stessa è una qualità. Qui nella misura il quantitativo stesso si rapporta come un qualitativo; finché è solo quanto, si rapporta soltanto a un altro quanto; qui, però, si rapporta al qualitativo\*. – Oppure, considerato per sé, il lato quantitativo stesso è determinato in sé. La qualità come tale è infatti il momento della determinazione semplice dell'esponente; a questa sta di contro l'altro lato, il riferimento del quanto esterno a quello specificato. Questo lato è quello quantitativo come tale; contiene non *un* quanto immediato, ma il quanto come rapporto e come esponente quantitativo; il quantitativo stesso è quindi come qualità in generale\*.

<sup>1</sup> D'altra parte la quantità della qualità non le è esteriore: è la stessa quantità che nel suo essere-per-sé è qualità. Dunque la qualità quantitativa è anche come essere-per-sé, come negazione della negazione prima qui costituita dall'alterazione indifferente. Il *rapporto* tra temperatura esterna e temperatura di ogni corpo muta al mutare della temperatura esterna; dunque l'esponente di questo rapporto è non un quanto ordinario, ma una potenza; nel corpo la temperatura è non più una qualità immediata che ha come affezione un quanto immediato, ma è come essere-per-sé, come negare l'immediatezza della qualità e l'indifferenza della quantità.

<sup>2</sup> Finora una qualità era nel contempo alterazione quantitativa indifferente e alterazione quantitativa specificata; il riferimento dell'alterazione indifferente all'alterazione specificata conferisce però alla prima un carattere altrettanto specifico; dunque il vero rapporto non è più tra un'alterazione qualitativa e un'alterazione indifferente in una qualità, ma tra *due* alterazioni specifiche proprie di *due* qualità; anziché essere *una* qualità che ha un lato quantitativo e un lato qualificato, ci sono due qualità conformate quantitativamente, ossia due misure.

<sup>3</sup> Ossia: il qualcosa della misura si manifesta come essere-per-sé specificante il quanto esterno, alterante il suo alterare.

<sup>4</sup> È il quanto  $y$  che varia specificamente.

<sup>5</sup> Cioè  $x$  che varia secondo l'uno aritmetico. Questa è una prima considerazione, per la quale il quanto indifferente e il quanto specificato sono entrambi qualità. Poiché quello è la quantità in generale, questo la qualità in generale, questa considerazione si completa nel risultato per cui la quantità, *in riferimento* alla qualità, è essa stessa qualità.

<sup>6</sup> La grandezza dalla variabilità specifica, appunto perché deriva dalla soppressione potenziale del quanto indifferente, lo ha come presupposto, *inizia* da questo. L'essere all'inizio, però, significa essere immediato, dunque qualitativo; così la qualità del quanto specificato, poiché consiste soltanto nel negare il quanto immediato, si riverbera sul quanto immediato, che è suo presupposto, e lo mostra come qualità.

<sup>7</sup> Poiché la potenza è soltanto come negazione del quanto immediato, rispetto ad essa il quanto immediato si presenta non come indifferente, bensì come *altro*, ossia soppresso, certo, ma *immediatezza* soppressa; l'*alterità* è però l'opposto dell'indifferenza quantitativa; dunque poiché è *altro* dalla qualità, il lato soltanto quantitativo della misura, cioè il quanto immediato  $x$ , è esso stesso qualità.

<sup>8</sup> La *prima* considerazione culmina in questa generalizzazione: la quantità in generale è una qualità rispetto alla qualità in senso stretto. Il quanto è indifferente solo rispetto ad altri quanti; riferito alla qualità la quantità è *altro*, dunque non indifferente ma *determinata* come *negazione prima*, qualità.

<sup>9</sup> La seconda *considerazione* della qualitatività del quanto esterno poggia su un diverso riferimento di qualità e quantità: nella prima queste erano riferite ai due quanti in rapporto,  $x$  e  $y$ ; invece ora la qualità è riferita

Inoltre, queste due qualità sono però comprese ancora nella misura, l'hanno per sostrato e costituiscono un'Unica misura\*. Infatti, *in primo luogo*, per la prima considerazione, poiché i due lati propri della misura, il quanto specificato e quello esterno, si determinano in qualità, sono questi due lati quantitativi a costituire la determinatezza che le loro qualità hanno l'una rispetto all'altra\*. *In secondo luogo*, per l'altra considerazione\*, la prima qualità\* è bensì l'essere-determinato-in-sé immediato, e l'intera differenza del quanto ricade sull'altro lato\*, e questo è lui stesso rapporto e qualità solo perché ha in lui l'intera differenza del quanto\*. Tuttavia quella qualità\* non è più la quantità pura, in cui la differenza è indifferente; anzi, soltanto perché questa differenza, come differenza che si riferisce a sé, è lei stessa l'essere-determinato-in-sé, quella qualità è qualità vera e determinata contro un'altra\*. Questa determinatezza, ossia il limite in cui le qualità si riferiscono tra loro, è, però, il quantitativo in generale; lo hanno come loro sostrato; il qualitativo non ha qui, in generale, altro significato che di essere riferimento a sé del quanto\*.

Così ci sono ormai qualità che sono nel riferimento reciproco di misura. Per il loro lato astratto come qualità in generale, hanno un qualche significato particolare (per esempio, spazio e tempo). Ma come determinatezze-di-grandezza entrano inoltre nel rapporto-di-misura, e delle determinatezze-di-grandezza della misura una è la cardinalità, che sale e scende in progressione aritmetica, esterna, l'altra è una cardinalità che è determinata specificamente dalla misura\*.

Per ciò che riguarda la differenza tra i lati nel confronto tra la loro *determinatezza qualitativa* e la loro *determinatezza quantitativa*, dapprima ciascuno è una qualsiasi qualità particolare. Così, rispetto alla determinazione quantitativa, in esse non c'è differenza tra quale delle due qualità sia da prendere come solo esternamente quantitativa, e quale come variabile in specificazione quantitativa\*. Se per esempio il

all'esponente potenziale, la quantità ai due quanti in rapporto. Se si esprime la misura con la funzione  $y = x^k$ , la qualità come tale è il semplice esponente  $k$ ;  $x$  e  $y$  ne sono invece il lato quantitativo; essi non sono però un unico quanto immediato, ma due serie di quanti *in rapporto*, uno delle quali in progressività esponenziale; essendo rapporto specificato dalla potenza, il lato quantitativo è qualità né più né meno del lato qualitativo. In questo modo il riferimento di qualità e quanto si è confutato nel riferimento tra due qualità.

<sup>1</sup> Come il quantitativo è qualitativo, così, viceversa, il qualitativo è quantitativo. In altri termini: non sono soltanto due qualità in riferimento, esse sono anche due *quanti* in rapporto; proprio per la quantitatività delle qualità riferite questo rapporto è *misura*.

<sup>2</sup> La *prima* considerazione del capoverso precedente era che il quanto indifferente  $x$ , riferito come *quantità* al quanto specificato  $y$ , che è invece *qualità*, è esso stesso una qualità. Il fatto che questi due quanti siano qualità si completa nel fatto che queste due qualità sono entrambe quanti: le due qualità continuano ad essere momenti di *una misura* perché la loro determinatezza consiste soltanto nella determinatezza dei loro quanti: una qualità è determinata secondo il quanto indifferente, l'altra secondo quello specificato.

<sup>3</sup> La *seconda* considerazione del capoverso precedente, anziché confrontare quanto indifferente e quanto specifico come quantità e qualità, metteva da una parte l'*esponente* come qualità semplice, e dall'altra il *riferimento* tra il quanto immediato e quello specificato come quantità.

<sup>4</sup> Cioè la qualità che si esprime nell'esponente potenziale  $k$ .

<sup>5</sup> L'altro lato era quello quantitativo del riferimento tra quanto immediato e quanto specificato, tra  $x$  e  $y$ .

<sup>6</sup> Questo lato contiene il quanto immediato e il quanto potenziato; esso contiene dunque l'intero concetto del quanto, che come quanto immediato si altera, e in questo suo altro è ritornato dentro di sé come quanto potenziato.

<sup>7</sup> Cioè l'esponente  $k$ .

<sup>8</sup> L'esponente non è soltanto la *quantità* astratta; se così fosse, sarebbe *qualità* altrettanto astratta, non differente da altre qualità; esso è invece *una* quantità determinata-in-sé e dunque anche *una* qualità di contro ad altre qualità.

<sup>9</sup> I diversi esponenti potenziali sono *qualità* differenti, che dunque si riferiscono tra loro mediante il limite: ognuna è il non-essere di un'altra; viceversa, il limite che le separa e le individua come qualità è il quanto della potenza; sono dunque qualità che consistono soltanto in quantità.

<sup>10</sup> Il risultato di ciò che precede è che ora ci sono due qualità in rapporto di misura. Come *qualità* significano certe realtà, per esempio spazio e tempo; invece, come momenti *quantitativi* di un rapporto di misura, non sono astratte qualità in generale ma le qualità proprie della quantità, ossia determinatezze-di-grandezza. Ci sono soltanto *due* determinatezze-di-grandezza, *due* qualità quantitative: la cardinalità in progressione aritmetica, *esterna*, e la cardinalità in progressione *specificata* dalla potenza nella misura. Le qualità in riferimento di misura assumono dunque questi due significati.

<sup>11</sup> Nell'esempio di  $y = x^k$  si presentano due *quanti*,  $x$ , che varia in modo aritmetico, e  $y$ , che varia in modo specificato; questi due quanti sono ora anche due *qualità* particolari. *Dapprima*, poiché le due qualità particolari sono uguali nel loro essere qualità immediate, ciascuna di esse si può connettere sia col quanto aritmetico che con quello specificato.

primo lato, considerato come semplice quanto, si rapporta all'altro come radice a quadrato, allora è irrilevante in quale lato l'aumento o la diminuzione si considerino come soltanto esterni, fluenti in progressione aritmetica, e quale invece si consideri come determinato specificamente in base a questo quanto. Se si fa fluire in progressione aritmetica il lato della radice, l'altro contiene i quadrati corrispondenti, che costituiscono la serie fluente non aritmeticamente; se invece si fa variare il lato del quadrato nella progressione aritmetica, l'altro lato contiene le radici corrispondenti, e rappresenta la sua variazione non in progresso esterno, ma determinata specificamente\*.

Ma le qualità non sono indeterminatamente diverse tra loro, perché emergono dalla misura, e si basano sui due lati della misura, del rapporto originario tra quanti che hanno il significato qualitativo di essere l'uno la determinatezza-di-quantità indifferente, l'altro quella qualitativa. Le qualità sono dunque essenzialmente differenti secondo il carattere determinato dei momenti quantitativi di misura\*. Rispetto all'altra la prima ha dunque la determinatezza di essere in lei stessa l'*estensivo*, l'esteriorità; rispetto alla prima l'altra è invece l'*intensivo*, l'essente-dentro-di-sé, ossia il negativo; quella qualità è il lato indifferente, *reale*, questa è il lato specifico, *ideale*\*. Il momento quantitativo di questa va dunque preso anche come l'unità, e il momento quantitativo di quella come la cardinalità, nel rapporto semplice quel momento\* come divisore, questo come dividendo, oppure, nel rapporto specificante, quel momento come radice e questo come la potenza ossia il divenire-altro\*. – Poiché inoltre anche tale rapporto ha l'esserci in quanti indifferenti dei suoi lati, e nel quanto indifferente si verificano delle alterazioni, il lato specifico\*, come base, va rappresentato in progressione aritmetica, il lato esterno\*, invece, come tale che si altera nella serie specificata; infatti quel lato, come specifico in sé, tramite il suo progredire aritmetico, mostra di avere il quanto come un esterno; invece, tramite la sua serie specificata, il lato esterno si mostra come tale che il suo quanto è determinato da un altro\*. – Oppure, se si considera la progressione aritmetica come regola naturale, il lato specificato in sé vi progredisce perché è lui stesso il qualificante, il determinante; l'altro, invece, progredisce in una serie che mostra di avere la regola in un altro\*.

<sup>1</sup> Essendo immediate, le qualità non offrono dapprima nessun motivo per cui si attribuisca a una di loro la progressione specificata anziché quella esterna. Esse sono dunque connesse ai quanti del rapporto che, sebbene si rapportino come radice a quadrato, lasciano indeciso quale di loro debba essere considerato come cardinalità aritmetica o come cardinalità specificata. Così, nell'esempio della misura  $y = x^k$  come rapporto tra due qualità  $x$  e  $y$ , sarà indifferente far progredire la qualità  $x$  come serie aritmetica e la qualità  $y$  come serie specificata delle potenze, oppure far progredire la qualità  $y$  in serie aritmetica, così che la qualità  $x$  assume valori specificati come radici.

<sup>2</sup> In secondo luogo, nella misura la qualità non è soltanto immediata, ma ha significato *quantitativo*. Esse non sono dunque astrattamente differenti: sono qualità che differiscono tra loro secondo il carattere proprio delle qualità quantitative, delle determinatezze-di-grandezza.

<sup>3</sup> Poiché hanno significato quantitativo, una delle due qualità, quella corrispondente a  $y$  è estensiva, esterna, reale; l'altra, corrispondente a  $x$ , è intensiva, interna, ideale.

<sup>4</sup> «Quel momento» si riferisce a «il momento quantitativo di questa» cioè al momento quantitativo  $x$  della qualità intensiva che corrisponde all'*unità*; ne nasce una certa confusione perché l'*intensivo*, che prima appariva indicato con «questo», poi è indicato con «quello» e viceversa per l'*estensivo*. L'intrico sarà sbrogliato nella seconda edizione.

<sup>5</sup> Poiché nella misura le qualità hanno significato quantitativo, una qualità immediata, per esempio lo spazio, è estensiva, reale e corrisponde alla cardinalità del quanto; l'altra qualità immediata, per esempio il tempo, corrisponde invece all'unità del quanto, è intensiva, interna. Dunque la qualità estensiva ed esterna, che nel numero è *cardinalità*, nel rapporto diretto (per esempio,  $v = s/t$ ) sarà al numeratore (Hegel scrive «dividendo»), nel rapporto specificante (per esempio,  $s = at^2$ ) sarà potenza (nell'esempio dell'accelerazione di gravità lo spazio percorso è la potenza del tempo trascorso); viceversa, la qualità intensiva e interna, per esempio il tempo, corrisponde all'*unità* del numero; sarà quindi al denominatore (al «divisore») nel rapporto diretto, e sarà radice nel rapporto potenziale.

<sup>6</sup> Nell'esempio dell'accelerazione di gravità il quanto specifico è quello che rappresenta il tempo.

<sup>7</sup> Cioè lo spazio.

<sup>8</sup> Se si connettono a quanti le due qualità della misura, la qualità specifica  $x$  (per esempio il tempo) sarà quella che varierà secondo la serie aritmetica, perché la sua specificità *in sé* le rende esterno, cioè aritmetico, il quanto; la qualità esterna  $y$  (per esempio lo spazio), invece, varierà secondo quanti la cui specificazione dipende da altro, perché essa è in sé esterna, specifica mediante il rapporto. Così in  $s = at^2$  assegniamo alla qualità intensiva, al tempo  $t$ , numeri nella serie aritmetica, mentre il progresso potenziato della qualità estensiva, lo spazio  $s$ , dipende da altro. – In questo modo la qualità specifica progredisce in modo esterno, la qualità esterna progredisce in modo specificato.

<sup>9</sup> Anche la considerazione opposta dà lo stesso risultato: se la progressione aritmetica è considerata non esterna, ma naturale, essa è allora propria del lato specificato, ossia di nuovo del tempo; il lato estensivo, ossia lo spazio, progredirà dunque secondo una progressione potenziata, che in questa considerazione appare come fondata su altro.

## Nota

Quanto qui esposto sul nesso tra la natura qualitativa di un esserci e la sua determinazione-di-quantità nella misura si applica, per esempio, al fatto che nella *velocità*, come rapporto diretto tra gli spazi percorsi e i tempi trascorsi, si assumono la grandezza del tempo come denominatore, la grandezza dello spazio come numeratore. Se la velocità in generale è un rapporto tra lo spazio e il tempo di un moto, è indifferente quale dei due momenti si debba considerare come la cardinalità\* oppure come l'unità, come intero oppure come momento dell'intero. Ma lo spazio, come il peso nel peso specifico, è cardinalità, è Intero esterno, reale in generale, invece il tempo, come il volume, è l'ideale, il negativo, il lato dell'unità\*. – Inoltre su di questo si fonda il più importante rapporto: perché nel *moto libero* – dapprima ancora condizionato – della *caduta*, la quantità di tempo sia determinata come radice, la quantità di spazio come quadrato, – oppure perché nel moto assolutamente libero dei corpi celesti il tempo di rivoluzione sia determinato come minore di una potenza rispetto alla distanza, – quello come quadrato, questa come cubo. Tali rapporti fondamentali poggiano sulla natura delle qualità rapportate di spazio e di tempo e sul modo di riferimento in cui sono, o come moto meccanico, o come caduta, o come libero moto celeste; – in quanto cioè va posto in generale a fondamento il qualitativo, certo non come tale, ma come concetto determinato che contiene le determinazioni spaziale e temporale sia secondo la loro natura qualitativa sia secondo quella quantitativa\*. –

Riguardo ai rapporti assoluti di misura, bisogna osservare in generale che la matematica della natura, se vuole essere degna del nome di scienza, deve essere essenzialmente scienza della misura, – una scienza per la quale empiricamente si è fatto molto, scientificamente poco. I «Principi matematici di filosofia naturale», – come *Newton* ha chiamato la sua opera –, se dovessero realizzare questa determinazione in un senso di filosofia e scienza più profondo di quanto lui e tutta la stirpe baconiana avevano, dovrebbero contenere ancora cose del tutto diverse per accendere una luce in queste regioni ancora oscure, ma estremamente degne di considerazione. – È un grande merito imparare a conoscere i numeri empirici della natura, per esempio, le distanze tra i pianeti; ma è un merito infinitamente maggiore far svanire i quanti empirici ed elevarli a una *forma universale* di determinazioni quantitative, così che diventino momenti di una *legge* o di una misura, – meriti immortali che si sono conquistati, per esempio, *Galileo* per la caduta e *Keplero* per il moto dei corpi celesti. Il merito più alto, però, è *dimostrare* queste leggi. Questo non significa altro che conoscere le loro determinazioni-di-quantità dalle qualità, ossia dai concetti determinati (come spazio e tempo), che sono riferite. Di questo modo di dimostrare non si trova, però, ancora nessuna traccia in quei principi matematici di conoscenza naturale, come pure nei lavori successivi di questo genere. Sopra, in occasione della parvenza di dimostrazioni matematiche di rapporti naturali, fondata sull'abuso dell'infinitamente piccolo, si è osservato che il tentativo di condurre queste dimostrazioni in modo propriamente matematico è un'impresa insensata. Queste dimostrazioni presuppongono i loro teoremi dall'esperienza, e ciò che fanno consiste solo nel metterla in espressioni astratte e in formule comode. Tutto il merito reale riconosciuto a *Newton* anziché a *Keplero* in rapporto agli stessi oggetti, tolto lo schema specioso di dimostrazioni, – purché, senza dubbio, si rifletta con più purezza su ciò che la matematica può fare e ha fatto, un giorno sarà ristretto con chiara consapevolezza a quel cambiamento di espressione\*.

<sup>1</sup> Anche in base alla seconda edizione, è opportuno correggere «Zahl», cioè «numero», che riappare anche nel rigo sotto, con «Anzahl», cioè «cardinalità».

<sup>2</sup> Considerati superficialmente come qualcosa soltanto diversi, nel rapporto della velocità  $v = \frac{s}{t}$ , spazio e tempo potrebbe stare sia al numeratore che al denominatore; a un esame più attento essi sono invece qualità determinate quantitativamente, lo spazio è coesistenza di luoghi, dunque è esteriorità, è cardinalità, il tempo ha essere solo nell'attimo presente, che ha la sua determinatezza in sé soltanto nella sequenza degli attimi, dunque è uno intensivo, unità; il tempo *deve* pertanto occupare il posto del denominatore, lo spazio quello del numeratore.

<sup>3</sup> Spazio e tempo sono qualità quantitative, sono l'estensivo e l'intensivo che costituiscono le due qualità del numero, cioè la cardinalità e l'unità. Così nelle funzioni in cui si legano, quelle della velocità, della caduta e del moto libero, spazio e tempo assumono un ruolo quantitativo non arbitrario, ma determinato dalle qualità quantitative che essi sono. Alla base delle equazioni elementari della fisica c'è dunque un coincidere della qualità interna alla quantità e della qualità immediata.

<sup>4</sup> Per meglio comprendere la concezione della fisica implicita nelle sue prese di posizione, vale osservare che Hegel ha concepito la matematica così da metterne in risalto i lati *qualitativi*, affinché la qualità immanente alla matematica facesse da medio alla sua applicazione alle qualità quantitative della natura. Questa concezione concede che il quanto sia la qualità indifferente, che dunque lo si possa modificare a piacimento senza che, dapprima, nulla vi cambi; eppure il quanto è questa indifferenza in base alla differenza qualitativa tra unità e cardinalità. Questa diffe-

---

renza qualitativa si sviluppa infine nel rapporto quantitativo, così da generare un quanto genuinamente qualitativo: il quanto potenziale. Nella potenza, nel numero irrazionale, in generale nel lato qualitativo della quantità, la matematica diventa misura, diventa, cioè, capace di rappresentare le qualità della natura. – Una conseguenza di questa concezione è che non è necessario introdurre nella meccanica celeste enti come le forze; l'elemento dinamico è già nella *misura* cinematica, precisamente nella qualitatività dei quanti che essa riferisce. In questo Hegel si incontra forse con una tendenza della fisica relativista, per la quale gli effetti della forza di gravità possono essere descritti in modo esauriente da semplici rapporti cinematici (curvatura spazio-temporale).

## Rapporto delle qualità

La misura si è determinata in un rapporto delle qualità. La regola è dapprima rapportare qualitativo soltanto rispetto al quanto come tale. Le qualità hanno dapprima solo Una misura, e ne sono momenti\*.

Queste qualità hanno i due lati, primo, come qualità, di essere indifferenti al loro riferimento di misura come al lato quantitativo, e, secondo, di stare in questo riferimento\*. Si è appena mostrato in che modo la loro determinazione puramente qualitativa stia in riferimento a quella determinazione reciproca che esse hanno nel rapporto di misura. Ma la loro indifferenza alla misura ha ancora un altro lato, cioè il significato diretto del loro uscire dalla misura\*. – Le qualità, infatti, sono soltanto tramite la misura stessa, perché da questa dipende il momento dell'immediatezza determinata in sé\*. Ma questo momento, come immediatezza, è il quoziente semplice, immediato della misura, ossia il quoziente è la misura soppressa\*; la misura è, infatti, la mediazione, un essere-determinato-in-sé tramite il sopprimere il quanto immediato. Se dunque soltanto in riferimento alla misura sono lati fuori dalla misura e liberi dal suo riferimento, le qualità sono soltanto la misura negata, la determinazione qualitativa risoppressa del quanto, ossia il *quanto immediato* ripristinato\*. Questo momento appartiene al completarsi del concetto di qualità quale si è determinata qui; infatti è risultata come l'esponente di un rapporto i cui lati sono il quanto immediato e quello specificato; contiene dunque, lei stessa, i due lati. Finché le due qualità erano considerate come qualità di Una Misura specificante e come i suoi momenti-di-rapporto, in questa determinazione c'era solo uno dei suoi lati, quello determinato qualitativamente, non il lato dell'immediatezza. – Ossia, la quali-

<sup>1</sup> Dapprima la misura era regola che riferiva un quanto qualitativo con un quanto aritmetico; questo riferimento si è confutato nel rapporto di due qualità che sono entrambe quanti qualitativi. Questo paragrafo mostrerà che il raddoppiamento della qualità quantitative si confuta nel raddoppiamento della misura nella misura.

<sup>2</sup> La misura è un riferimento di quanti qualitativi  $y = x^k$ , a cui corrispondono delle qualità immediate. Questa immediatezza qualitativa è differente da quella corrispondenza quantitativa: la loro quantità ne fa un momento della misura, la loro immediatezza qualitativa le rende esterne a quel riferimento. – Così spazio e tempo non soltanto sono successioni quantitative riferite nelle equazioni del moto, sono anche enti indifferenti l'uno all'altro.

<sup>3</sup> Prima è risultato che alla qualità specifica e intensiva, al tempo, spetta il quanto  $x$  che progredisce in maniera esterna, e il quanto  $y$ , in progressione specifica, spetta alla qualità esterna ed estensiva, allo spazio. In questo modo le qualità immediate sono come identiche alle qualità quantitative. L'immediatezza tra le qualità ha però un lato ulteriore, per cui sono indifferenti tra loro; poiché sono tuttavia nella misura, ne risulta che le qualità sono nella misura *anche* come indifferenti tra loro ed esterne alla misura. In altri termini: se da una parte la quantitatività delle qualità ne fa momenti della misura, d'altra parte le qualità, quantunque siano *solo* come lati della misura, sono anche immediatezze che non si riducono a semplici *momenti* quantitativi. Così spazio e tempo sono, sì, momenti della caduta e dei moti celesti liberi, ma sono anche come qualità immediate, come spazio e tempo, per esprimersi con Newton, *assoluti*. Occorre individuare l'espressione quantitativa (cioè *nella* misura) di questa immediatezza indifferente.

<sup>4</sup> Nell'ambito della misura, cioè della corrispondenza tra qualità e quantità, l'immediatezza qualitativa che appare esterna al quanto è in realtà mediata dalla quantità. L'immediatezza delle qualità per cui esse sono esterne alla misura, è quantità soppressa e determinata in sé, ossia misura; dunque anche nella loro immediatezza per cui *sono esterne* alla misura, le qualità *non sono esterne* alla misura.

<sup>5</sup> L'immediatezza delle qualità per cui escono dalla misura, poiché ormai le qualità hanno una base quantitativa, è misura soppressa; ma la misura soppressa è il *rapporto diretto*, perché quell'immediatezza indifferente tra le qualità in rapporto vi si esprime come immediatezza indifferente di un esponente che è soltanto *quoziente*. – In altri termini, la misura esprime la qualità specificando i quanti; ma le qualità sono anche immediate; poiché l'immediatezza qualitativa è di nuovo essere-determinato-in-sé del quanto, ossia misura, anche questa immediatezza è nella misura, e vi si esprime come *quoziente*, cioè come esponente *indifferente* che non specifica i quanti dei suoi lati, ma li collega in rapporto diretto. – Così la misura effettiva, oltre ad essere rapporto di specificazione quantitativa in cui si esprime l'essere-per-altro delle qualità, è *anche* rapporto diretto in cui si esprime la loro immediatezza.

<sup>6</sup> Poiché hanno immediatezza, le qualità sono negazione della misura; la loro immediatezza resta però pur sempre un quanto; sono perciò ancora nella misura, ma nella misura come negata, cioè come rapporto immediato, dunque soltanto diretto. L'immediatezza della qualità ai lati della misura implica, cioè, la misura e, insieme, la negazione della misura. La misura è il quanto immediato come *negato* ossia specificato in qualità; poiché questa qualità è a sua volta immediata, la misura come specificazione si arricchisce della misura *negata*, cioè il rapporto potenziale tra le qualità è nel contempo connesso al loro rapporto diretto e l'esponente è non soltanto come potenza ma anche come quanto immediato (quoziente).

tà è in generale l'unità di essere-in-sé e di essere-per-altro; quello è il quanto specifico, questo il quanto immediato\*.

Questo lato\* è dunque la loro affezione indeterminata, il quanto esterno che spetta loro fuori dalla determinazione specifica. Ma il lato del quanto spetta loro soltanto in riferimento alla misura. Come determinatezza immediata astratta la misura è una determinatezza come quanto, che però è determinatezza di misura, ossia esponente, di un *rapporto diretto* immediato, che ha i suoi lati nel momento delle qualità per cui esse sono quanti esterni. Le qualità sono pertanto quanti immediati soltanto come lati di questo rapporto; o viceversa, i quanti, alla cui immediatezza si degradano i momenti di misura qualitativa, hanno la loro immediatezza soltanto nella determinatezza contro altro\*.

Se consideriamo più da vicino i quanti, come siano determinati in questo rapporto diretto, sono le loro *unità* ciò di cui esso è la determinazione reciproca di misura; e questa determinazione di misura resta la stessa in ogni ulteriore determinazione specifica delle loro cardinalità\*. (– È il rapporto che, per esempio nel moto, esprime lo spazio che il corpo percorre nel *primo* momento temporale; ma è il rapporto che resta anche nel secondo, nel terzo ecc. momento temporale, ed esprime in generale il rapporto di un quanto di spazio che corrisponde a un'unità temporale; quel quanto di spazio è l'unità rispetto alla sua cardinalità ulteriore determinata dalla misura specificante. –)\* – Ciò risulta più in dettaglio da quanto segue. La misura specificante è il rapporto puramente qualitativo, che è in sé e per sé perché il quanto vi è nella sua qualità essenziale\*; è la forma del suo riferimento a sé nel suo essere-altro; ma, come questa forma, la misura specificante *presuppone* il quanto come un immediato. Per sua base il rapporto potenziale ha un qualche quanto che vi si rapporta a sé. È questa immediatezza ciò che la misura specificante ha nel rapporto primo ossia immediato\*. – Il rapporto specificante consiste, inoltre, nello specificare un quanto esterno\*; una cardinalità indeterminata in generale viene alterata in un altro quanto qualificato; sono cardinalità che si oppongono, il cui esponente, come quanto, è assolutamente alterabile; hanno soltanto un esponente determinato qualitativamente\*. Le cardinalità sono, però, una cardinalità di *unità*; così sono queste le qualità che costituiscono i lati della misura; il quanto è la qualità dapprima come riferimento di cardinalità e unità; la qualificazione potenziata, ossia reale, del quanto è lo stesso rapporto di

<sup>1</sup> La qualità è dapprima l'esponente potenziale; ma la potenza è l'elevarsi del quanto immediato al quanto specificato; è quindi lo stesso esponente potenziale che contiene, oltre al quanto specificato, il quanto immediato; per questo, accanto al rapporto specificante della misura, è posto il rapporto diretto. – In questo modo nella misura acquisiscono la loro espressione quantitativa entrambi i lati della qualità, l'essere-in-sé e l'essere-per-altro; l'essere-in-sé della qualità è infatti misura potenziante, l'essere-per-altro della qualità è misura-quoziante.

<sup>2</sup> Cioè il lato dell'essere-per-altro che si esprime nel quanto immediato del quoziente e nel rapporto diretto.

<sup>3</sup> Hegel riassume i risultati delle osservazioni precedenti. Essendo nella misura, alle qualità come immediate spetta un quanto esterno al di fuori della determinazione specifica; oltre che in rapporto potenziale, esse sono ora anche due quanti esterni, aritmetici. Da parte sua la misura è dunque, oltre al rapporto potenziale, un ulteriore rapporto, che, legando i quanti *esterni* delle qualità immediate, è *rapporto diretto*. La misura è ora unità di rapporto *potenziale* e rapporto *diretto*. Mentre dunque la si è finora indicata con la funzione  $y = x^k$ , ora essa, arricchita del rapporto diretto, diventa  $y = qx^k$ . Per esempio, nella funzione che esprime la caduta, in  $s = at^2$ , oltre al rapporto di radice e potenza espresso in  $s = t^2$ , c'è anche il rapporto diretto espresso in  $s = a$ , cui la funzione si riduce quando  $t = 1$ .

<sup>4</sup> Il valore  $q$  in  $y = qx^k$  determina le unità di  $x$  e dunque le unità di  $y$ , e resta uguale al variare della variabilità potenziale.

<sup>5</sup> In  $s = at^2$ , il rapporto diretto  $s = a$  si evidenzia quando  $t = 1$ , cioè nel primo istante del moto, e poi si sovrappone al rapporto potenziale. In questo primo istante si manifesta il rapporto tra l'unità di spazio e l'unità di tempo; tale rapporto si conserva nelle loro successive cardinalità specificate. Sono dunque le unità del quanto spaziale e del quanto temporale, cioè i quanti al loro inizio, a costituire il loro rapporto diretto.

<sup>6</sup> Perché è esponente potenziale.

<sup>7</sup> Hegel vuole spiegare con maggiore ampiezza come mai nella misura come rapporto specifico (potenziale) di due qualità ci sia posto anche per il rapporto diretto, vuole cioè spiegare l'origine della costante  $a$ ; lo fa con ben quattro diverse argomentazioni. a) La misura specificante consiste nel rapporto potenziale tra le variabili; ma la potenza, come quanto qualitativo, presuppone il quanto esterno, immediato, che si eleva a potenza. Come la potenza presuppone il quanto indifferente, la misura specificante implica la misura come rapporto diretto.

<sup>8</sup> L'esponente potenziale esprime la qualità per cui una variazione esterna aritmetica, per esempio la temperatura dell'aria, è assorbita in maniera qualificata da un corpo (il corpo si riscalda sempre meno o sempre più all'aumento della temperatura).

<sup>9</sup> Il rapporto diretto tra i quanti di un rapporto potenziale è variabile; i quanti di un rapporto potenziale non variano secondo un quoziente fisso, ma secondo un quoziente che varia al loro variare. In questa variabilità del quoziente consiste la qualitatività del rapporto potenziale.

misura\*. – Inoltre, nel rapporto le qualità sono lati determinati l'uno rispetto all'altro; così ciascuna ha anche la sua *unità* particolare; e poiché queste unità appartengono, nel contempo, a cardinalità che sono essenzialmente nel rapporto, ossia poiché in generale nel rapporto di misura ci sono qualità, anche questo loro lato, *le unità, è determinato l'uno rispetto all'altro*; ossia le unità hanno una misura. Questa misura è dunque rapporto tra loro come tra unità, quindi non il rapporto specificante, ma un rapporto diretto, immediato\*. – O immediatamente, il rapporto specificante è presente soltanto come puramente qualitativo; il suo semplice riferimento a sé stesso è la sua immediatezza. Questa, però, come immediatezza anche della misura, è l'esponente come quanto e, come rapporto, è un rapporto diretto; il rapporto diretto è, dunque, ciò in cui il rapporto specificante è ritornato dentro di sé\*.

Il riferimento che è emerso si presenta quindi così. A fondamento c'è un primo rapporto immediato, e il suo esponente non viene alterato. I suoi lati alterano il loro quanto, e appunto così che l'alterazione di un lato, come esterna, avanza in progressione aritmetica, quella dell'altro lato è invece qualitativa ed è una serie di quanti specificati. *Le unità* di questi due quanti non entrano, però, come unità in questa alterazione della loro cardinalità; restano nel loro primo rapporto diretto perché costituiscono il momento immediatamente *determinato in sé* dei loro lati, e dentro il rapporto puramente qualitativo hanno il valore di unità senza rapporto. Ma fuori di esso, *l'una rispetto all'altra*, queste due unità sono un quanto determinato e stanno in un rapporto immediato\*.

Questi due rapporti, lo specificante e il diretto immediato, si mostrano come i momenti realizzati della misura. La misura contiene infatti il lato dell'immediatezza del quanto, ossia di sé come di un indifferente. Poiché è l'intero, il momento stesso è misura, e, nella determinazione del quanto immediato, è il rapporto diretto immediato. – D'altro lato la misura contiene la determinazione essenzialmente qualitativa del quanto; così è il rapporto qualitativo contro quel primo rapporto diretto. Entrambi i lati della misura sono quindi, essi stessi, rapporti di misura\*.

Con questa realizzazione la misura è ritornata dentro di sé, nel suo altro è diventata uguale a sé. Infatti prima il suo qualitativo si riferiva a un quanto esterno; ma ora questo stesso lato è misura. Ed è misura che sta a fondamento. La misura specificante, riferendosi al quanto immediato e specificandolo, ha per suo contenuto la cardinalità; secondo questo contenuto, la grandezza qualificata è indeterminata e dipendente dalla grandezza esterna. Invece nel rapporto diretto di misura stanno in riferimento le *unità* dei lati; l'unità è il determinato in sé e per sé del quanto\*.

<sup>1</sup> b) Il rapporto specificante determina potenzialmente le cardinalità delle qualità, non le unità; le qualità rapportate sono dunque le unità, immuni dal potenziamento, la cui determinazione qualitativa immediata precede e si associa alla qualità potenziale assunta dalle loro cardinalità nella misura. Questa doppia qualitatività è già posta nel quanto: esso è qualità *innanzitutto* come unità di unità e cardinalità, *poi* come quanto potenziato. Nel rapporto diretto della misura, per cui in  $t = 1$  lo spazio percorso da un corpo ammonta a una certa cardinalità, riappare quella prima qualità, nel rapporto specificato riappare la seconda.

<sup>2</sup> c) Le qualità sono legate nel rapporto dalle loro cardinalità; le unità, da cui le cardinalità partono, sono traccinate da queste nel rapporto, così che ne formano uno più elementare, cioè un rapporto diretto.

<sup>3</sup> d) Il rapporto specificante è soltanto qualitativo; il *soltanto* qualitativo è immediatezza; l'immediatezza della misura è il quanto che è quoziente del rapporto diretto; dunque in virtù della sua pura qualitatività il rapporto specificante si rovescia e ritorna dentro di sé nel rapporto diretto. In questo senso si verifica però un rovesciamento: il rapporto diretto è ora *l'interno* del rapporto specificante, non più l'esterno come prima appariva.

<sup>4</sup> Alla base del rapporto di due qualità c'è un rapporto diretto con un esponente fisso: in  $s = at^2$ , per  $t = 1$ , abbiamo  $s = a$ , che è rapporto diretto. Dei due lati del rapporto,  $t$  si altera in progressione aritmetica (1, 2, 3, 4 ...),  $s$  è una serie di quanti specificati (1, 4, 9, 16 ...). Invece le unità dei due quanti, cioè di  $s$  e di  $a$ , che sono nel rapporto diretto  $s = a$ , si continuano immutate nella progressione potenziale, perché esprimono il quanto proprio dei lati qualitativi, che spetta loro separatamente dal rapporto specificante in cui sono; fuori da questo rapporto specificante essi sono il rapporto diretto  $s = a$ .

<sup>5</sup> I momenti della misura sono ora diventati essi stessi misure – questo identificarsi del momento al tutto è ciò che Hegel indica come «realizzazione del concetto». La misura conteneva, come *primo* lato, il quanto indifferente; ora questo quanto indifferente si è evoluto in quoziente di rapporto diretto ed è lui stesso misura. Per il suo *secondo* lato, la misura è rapporto qualitativo, specificato: rapporto potenziale. Poiché il rapporto diretto e quello potenziale sono entrambi qualità e quantità, dunque misure, la misura è ora una misura di misure.

<sup>6</sup> Poiché è un rapporto di misure, la misura è ritornata dentro di sé, cioè il suo altro non è l'alterazione soltanto aritmetico-quantitativa, ma è un'altra misura. Delle due misure, l'una diretta e l'altra specificante, che ora compongono la misura, quella specificante, poiché è cardinalità che varia *a partire dal* quanto immediato, è affezione esterna, quella diretta, invece, è costituita dalle unità e rappresenta l'internamente determinato della misura complessiva.

Nella regola il qualitativo e il quantitativo sono separati, e la specificazione è ciò che costituiva la misura; ma, secondo il suo concetto, la misura è questo: che il quanto è il qualitativo. Qui si è ripristinato che un quanto costituisce la base della misura, ma un quanto che è lui stesso esponente ed è determinato come rapporto\*.

Come essere-determinato-in-sé, la misura è qualità in generale. La qualità è unità di essere-in-sé ed essere-per-altro, di determinazione ed affezione. Questi suoi momenti hanno ora un contenuto più particolare: l'essere-in-sé, ossia la determinazione, è un rapporto diretto di misura, l'essere-per-altro, ossia l'affezione, è la misura specificante. Poiché i due lati sono loro stessi misure, dunque determinazione e affezione sono *in sé* lo stesso, la qualità è divenuta un'*indipendenza*\*.

---

<sup>1</sup> Benché sia la specificazione a costituirla, alla base della misura c'è da sempre il quanto. Nella *regola* il quanto e la qualità sono separati, così che il quanto si presenta nella sua nuda immediatezza. Ma la misura è la qualitatività del quanto; dunque anche il quanto nella sua immediatezza vi deve essere come qualitativo. Questa qualitatività del quanto immediato è rapporto diretto.

<sup>2</sup> I momenti della qualità in generale erano determinazione e affezione; ora la qualità è misura, la determinazione è il rapporto diretto, l'affezione il rapporto potenziale. Nello stesso modo in cui la determinazione era il limite interno come essere-in-sé del qualcosa e l'affezione, quantunque aperta all'*essere-altro*, era tuttavia fondata sulla determinazione, così, poiché rapporto diretto e rapporto potenziale sono entrambi misure, anche qui l'affezione è *in sé* lo stesso che la determinazione; così la qualità della misura nel suo essere-altro è fondata in sé stessa; è dunque divenuta un'*indipendenza*.

## Capitolo secondo

## Rapporto di misure indipendenti

Nella misura immediata il quanto è la qualità; la determinazione quantitativa sta a fondamento. Come la misura si è determinata però nell'indipendente, così la determinatezza qualitativa è ormai il primo; la misura è unità determinata in sé che si rapporta alla cardinalità\*. L'indipendenza della misura poggia quindi su un rapporto immediato che sta a fondamento; la misura non è più il quanto semplice, soltanto esterno, che deve essere qualità, ma è qualità essendo in sé stessa rapporto. Questo rapporto diretto, però, è nel contempo rapporto ad altre misure, e in ciò è specificante\*. Esso è, dunque,

*in primo luogo* una misura indipendente che si rapporta ad altre e in questo rapportare le specifica. Questa specificazione è, però, il produrre altri rapporti diretti, quindi altre misure; e l'indipendenza specifica consiste non in un rapporto diretto, ma *nella determinatezza specifica rispetto alla serie di misure indipendenti*\*.

*In secondo luogo*, i rapporti diretti che perciò sorgono sono misure determinate in sé ed esclusive; poiché però la differenza dell'uno dall'altro è nel contempo solo quantitativa, è presente un progresso di rapporti, che in parte è solo esternamente quantitativo, ma è anche interrotto da rapporti qualitativi, e forma una *linea nodale di indipendenti specifici*\*.

*In terzo luogo*, però, in questo progresso per la misura subentrano la *smisuratezza* in generale, e più determinatamente l'*infinità* della misura, in cui le indipendenze che si escludono sono una insieme all'altra, e l'indipendente entra in riferimento negativo a sé stesso\*.

- oOo -

<sup>1</sup> Il risultato del *rapporto tra qualità* è che la misura non è più un quanto immediato dal significato qualitativo; questo rapporto immediato tra quanto immediato e qualità immediata si è sviluppato in un riferimento tra misure, ossia nell'*indipendente*, in cui la quantità non si presenta più nella sua indifferenza, ma sempre all'interno di un rapporto, di una qualità. Infatti l'indipendente da un lato è misura (unità di qualità e quantità) come rapporto diretto, e d'altro lato è misura (unità di qualità e quantità) come rapporto specificante ad altre misure. In questo modo Hegel espone il passaggio dalla misura che si esemplifica nella meccanica alla misura che si esemplifica innanzitutto nella chimica.

<sup>2</sup> La misura immediata, tema del primo capitolo, era un *quanto* qualitativo: il contrasto quantità-qualità che definisce la misura era dapprima decisa in favore della quantità. L'esito della misura immediata è l'*indipendente*; questo non è più la qualità immediata di un quanto immediato, ma la qualità immediata il cui essere quantitativo è un rapporto diretto, cioè una versione già qualitativa della quantità; esso è ulteriormente qualitativo essendo specificante altre misure.

<sup>3</sup> L'indipendente ha dapprima il rapporto diretto per determinazione; esso è però anche rapporto specificato, cioè una serie di rapporti diretti che forma con altri indipendenti; la sua determinazione non è dunque soltanto un rapporto diretto ma la serie di rapporti diretti con altri indipendenti.

<sup>4</sup> Non è il rapporto diretto immediato il vero essere-in-sé, lo sono i rapporti diretti esclusivi in cui gli indipendenti sono congiunti dalla neutralizzazione. La neutralità è un legame qualitativo (un'*affinità elettiva*, esclusiva), un'unità negativa che resiste alla dissoluzione; e tuttavia essa ha una base quantitativa. Questo contrasto tra qualità e quantità negli indipendenti specifici si manifesta come un progredire quantitativo che, essendo però anche qualitativo, non è soltanto indifferente, ma conduce anche ad alterazioni qualitative, dunque a salti di una *linea nodale* che è la versione dell'infinito scadente nella sfera della misura.

<sup>5</sup> L'indipendente specifico è spinto oltre di sé dal suo momento quantitativo, così da essere lo *smisurato*; ma nella misura il rapporto quantitativo in cui lo smisurato consiste è esso stesso qualità; questo indipendente specifico che nella sua *negazione* (cioè nella smisurato) è ricondotto a sé stesso è l'indipendente assoluto, un'infinità come riferimento a sé stesso negativo, ossia come ritorno dentro di sé dal suo essere-altro, dell'indipendente specifico.

A.

## Il rapporto tra misure indipendenti

1.

### Neutralità

Il qualcosa, che tramite la sua misura è indipendente, è in sé un rapporto immediato, e ciò costituisce la sua natura e il fondamento della sua differenza da altri\*. Il rapporto è la sua *determinazione*, ossia il suo essere-in-sé; essendo rapporto, il qualcosa è una qualità\*. Poi, però, questo qualcosa si riferisce anche ad altri, ma in questo riferimento è indipendente, ossia vi si conserva; così specifica il quanto esterno che viene a lui. – Questo lato è la sua *affezione*, il suo essere-per-altro. Come rapporto tra la sua determinazione e l'esteriorità, la stessa affezione è una qualità. Il qualcosa è un indipendente perché è l'unità di queste sue qualità. Perciò qui non è soltanto una qualità che sta in riferimento a un'altra qualità\*.

Il rapporto immediato che il qualcosa è in lui stesso è ormai il suo vero quanto specifico. L'esponente di questo rapporto è un quanto immediato solo in *confronto* con altri rapporti simili; ma questa determinazione tramite altro non lo riguarda; il qualcosa è in sé stesso perché dentro di sé è rapporto\*. – Se i suoi lati, come quanti, si alterano, il qualcosa vi si conserva come un rapporto immediato in generale; infatti il primo lato è l'unità, l'altro è la cardinalità, e qui si altera solo l'unità, non la cardinalità specifica ossia l'esponente. (– Una simile misura è il peso specifico dei corpi.)\*

Ma questa misura ha inoltre un lato del rapportare ad altri\*. Questo rapportare tocca la cardinalità. Rapportandosi, infatti, l'indipendente confronta sé stesso con altri; nel confrontarsi ha l'esteriorità in lui, dunque si pone in riferimento secondo l'esponente del suo rapporto essente in sé\*. Tuttavia nel rapportarsi l'esponente è *essenzialmente* esponente, di natura *qualitativa*; il suo riferimento ad altri non è né l'immediatezza indifferente di un quanto rispetto ad altri quanti, né una sua alterazione indifferente altret-

<sup>1</sup> L'indipendente, ossia il qualcosa della misura, ha per sua determinazione un rapporto immediato, ossia un rapporto diretto. Esempio di rapporto diretto che esprime la natura dell'indipendente è quello tra il quanto del peso e quello del volume, ossia il rapporto che esprime il *peso specifico* =  $\frac{\text{peso}}{\text{volume}}$ . – All'inizio il rapporto *immediato* determina la natura dell'indipendente e la sua differenza da altri indipendenti; alla fine l'indipendente risulterà determinato dal suo rapporto *specificante* con gli altri indipendenti.

<sup>2</sup> Il qualcosa indipendente (come il qualcosa qualitativo) è determinato secondo l'essere-in-sé e secondo l'essere-per-altro: ha una determinazione e un'affezione. La sua *determinazione* è il rapporto diretto, il peso specifico. Questo è sì un quanto, ma poiché è quoziente di un rapporto, e il rapporto è il quanto qualitativo, è un quanto che non si limita ad avere *significato* qualitativo, ma è in sé una qualità.

<sup>3</sup> L'esito del capitolo precedente era che l'indipendente è unità di determinazione, cioè di una misura che è rapporto diretto, e di affezione, cioè di una misura che è rapporto specificante. Per la sua *affezione*, il qualcosa indipendente è rapporto specificante, dunque si altera, ma nell'alterazione conserva la sua indipendenza; esso, cioè, non soltanto si nega a causa del riferimento ad altro, ma anche nega questo altro, lo specifica, e così si conserva. – Questo rapporto con altro è l'affezione dell'indipendente; poiché esso vi si conserva, l'affezione stessa non gli è estranea ma è *sua* qualità. A differenza del qualcosa soltanto qualitativo che è la qualità della sua determinazione e il sopprimersi di questa nell'affezione, il qualcosa come indipendente è l'unità di una qualità che, come rapporto diretto, è determinazione e di una qualità che, come rapporto specificante, è affezione.

<sup>4</sup> Nell'indipendente la determinazione, l'essere-in-sé, è costituito da un quanto non immediato, ma *qualitativo* perché è esponente di un rapporto diretto. Questo quanto qualitativo appare quanto *immediato* solo nel confronto *esterno* con gli altri esponenti; ma questo lato, appunto perché è il *nostro* confronto che astrae dal suo essere esponente di rapporto e considera il semplice quanto, non è il *suo* confrontarsi, non lo riguarda.

<sup>5</sup> Poiché consiste nel rapporto diretto, la determinazione del qualcosa indipendente è una cardinalità, cioè la cardinalità dell'esponente, che si conserva immutabile al variare dell'unità.

<sup>6</sup> L'indipendente non solo può essere confrontato ad altro dall'*esterno* – e così il suo esponente appare come quanto immediato – ma, poiché la sua affezione è un rapporto specificante, ha *in lui stesso* come qualità il confronto ad altro come rapportare specificante.

<sup>7</sup> L'indipendente si rapporta ad altro in virtù di un confronto *proprio*, cioè del rapporto specificante che, insieme al rapporto diretto, lo costituisce. In virtù di questo rapporto ad altro, la cardinalità del suo esponente si continua in altro; ossia la cardinalità di un esponente si *somma* alla cardinalità di un altro esponente. Poiché però rapportandosi l'indipendente non è soltanto quantità ma è anche specificante, il rapporto ne *modifica* la cardinalità.

tanto esterna\*. Anzi, essendo quanto determinato in sé, ossia qualità quantitativa, l'esponente si rapporta come misura al quanto esterno, e lo *specifica*. Ma, viceversa, essendo lui stesso *quanto*, vi viene ugualmente *alterato*\*. È una specificazione reciproca, che parte da misure immediatamente determinate, e dunque è misura determinata non in sé e per sé, ma esterna. Il rapportare specifico ad altri è dunque una direzione senz'altro negativa verso la misura immediata, infatti con questo rapportare il determinato-in-sé va nell'esteriorità; ma la misura immediata costituisce la base del rapporto sorto del riferimento\*.

Questo riferimento è una *neutralizzazione* tra i due lati; tramite la loro natura quantitativa che è alla base del riferimento, si continuano l'uno nell'altro, perciò è posta la loro differenza indifferente, e poiché nel contempo vi si trova la determinazione qualitativa che essi hanno, anche questa si *modifica*. L'unità del qualitativo è qui non il mutare di una qualità nell'altra, anche il loro risultato non è il puro negativo del loro reciproco sopprimersi, bensì qui è posto che nel loro essere-soppressi anche si conservano; infatti la loro differenza è, come quantitativa, indifferente e tale che in essa il differente anche si continua nel suo essere-altro, e nel suo cambiamento si conserva\*. È vero dunque che nella neutralizzazione l'indipendente non resta ciò che è immediatamente, manifesta il suo essere-determinato-in-sé solo come un *modus*, come una maniera dell'essere-per-altro; ma viceversa la sua alterazione è altrettanto per lui solo un *modus*, e non concerne la sua determinazione in sé e per sé\*.

## 2.

### Specificazione della neutralità

La misura-fondamento di un indipendente (il suo peso dentro sé stesso ossia la sua peculiare gravità), *in primo luogo*, è dunque quanto e nel legame che stringe con altri, questo quanto si altera\*; questo quan-

<sup>1</sup> Essendo esponente di un rapporto diretto, l'esponente che esprime la misura dell'indipendente è quanto *qualitativo*; dunque, poiché non è quanto immediato, l'esponente non resta *indifferente* al quanto degli altri indipendenti: né resta loro esterno né vi si *somma* restando immutato nel quanto che ne risulta; invece ha con loro un rapporto *specificante*,

<sup>2</sup> Essendo qualitativo, nel rapportarsi il quanto dell'esponente provoca un'*alterazione qualitativa* nell'altro indipendente, lo *specifica*; viceversa, il suo stesso quanto è *specificato* dal quanto *qualitativo* dell'altro indipendente. Qui Hegel allude alle alterazioni che i pesi specifici di sostanze diverse subiscono qualora queste siano mescolate – ne riparerà nella nota alla fine del capitolo.

<sup>3</sup> Le misure immediate, le misure che erano rapporto diretto, si specificano reciprocamente; ne vien fuori una specificazione che è sì una misura, ma soltanto *esteriore*, perché parte da indipendenti determinati immediatamente e concerne la loro affezione, la loro cardinalità. Rapportandosi ad altro, l'essere-determinato-in-sé di un indipendente è negato come lo è l'altro, ma la loro immediatezza resta nondimeno a fondamento; infatti la specificazione, pur presentando il momento qualitativo, ha carattere anche quantitativo ed esteriore. – Sarà la successiva dialettica a ridurre l'immediatezza dell'indipendente a semplice momento negato di una neutralizzazione che è rapporto *escludente*.

<sup>4</sup> Hegel chiama questa alterazione al tempo stesso qualitativa e quantitativa, in cui gli indipendenti si negano e si conservano, «neutralizzazione» – un termine tecnico della chimica. La neutralizzazione è dunque il compromesso tra l'alterarsi *qualitativo*, per cui l'indipendente svanirebbe e muterebbe nell'altro, e l'alterarsi *quantitativo*, indifferente, per cui l'indipendente si conserverebbe continuandosi nell'altro indipendente. Per il lato quantitativo i neutralizzati sono soltanto sommati, per quello qualitativo essi sono anche soppressi, così che la neutralità è anche unità negativa. – Poiché la neutralizzazione la altera, la determinazione in sé dell'indipendente vi si rivela un modo dell'essere-per-altro; poiché però l'indipendente si conserva nel suo alterarsi, è anche vero che la neutralizzazione stessa è un suo modo e non ne tocca la determinazione-in-sé.

<sup>5</sup> La neutralizzazione è un movimento ancipite. Per il suo momento *qualitativo*, l'indipendente neutralizzato si altera, così che la sua determinatezza-in-sé si manifesta come una forma di essere-per-altro; per il suo momento *quantitativo*, l'indipendente si conserva nell'alterazione, così che questa non cancella la sua determinatezza immediata. Così determinatezza-in-sé immediata ed essere-per-altro dell'indipendente entrano in equilibrio, prima del rovesciamento che si verificherà nel paragrafo successivo, nel quale l'essere-in-sé immediato dell'indipendente si mostrerà come momento fondato sul suo riferimento specificato ad altro.

<sup>6</sup> Hegel riprende i risultati del paragrafo precedente. – La misura di un indipendente è il peso specifico; come misura immediata, cioè come esponente di rapporto diretto, la determinazione dell'indipendente è quanto. Inoltre questo esponente dell'indipendente ha un'affezione per cui si rapporta ad altro: in questa esteriorità il suo *quanto* si altera: il peso specifico del composto neutrale, o anche della semplice amalgama, non è la media aritmetica dei pesi specifici degli elementi neutralizzati o amalgamati. Nel neutralizzare o amalgamare indipendenti, il *peso* loro resta *costante*, ma il *volume* del composto neutrale o dell'amalgama è *inferiore* alla somma dei volumi degli indipendenti non ancora neutralizzati o amalgamati; così il quanto del peso specifico nel suo rapportarsi ad altro *si altera*.

to è, *in secondo luogo*, esponente; costituisce la qualità dell'indipendente; questa viene perciò alterata\*; ma, *in terzo luogo*, questo alterarsi è soltanto una modificazione, è solo come cardinalità che il quanto viene specificato, ed è cardinalità soltanto in *confronto* con altro\*. Ora, poiché è indifferente a questo alterarsi nella neutralizzazione, l'indipendente stringe tali *legami neutrali* con una *pluralità*\*. Se fosse di natura soltanto qualitativa, nell'altro avrebbe soltanto il suo *non-essere*; una qualità ha la sua determinatezza soltanto in un'altra. Solo se la qualità è avvolta nel quantitativo, la differenza da un altro le è anche indifferente. L'indipendente non è *una* qualità, ma unità negativa di più qualità, e in ciò è quanto essenziale\*. Questi legami con una pluralità sono ora rapporti diversi, che hanno quindi esponenti diversi. L'indipendente ha l'esponente del suo essere-determinato-in-sé solo nel confronto con altri; la neutralità con altri costituisce il suo vero confronto con loro, perché l'indipendente è il suo confronto con loro tramite sé stesso\*. – Gli esponenti di questi rapporti sono però diversi, e l'indipendente esprime perciò il suo esponente qualitativo come la *serie* di queste *cardinalità diverse*, rispetto alle quali esso indipendente è l'unità, – come una *serie del rapportare specifico ad altri*\*. L'esponente qualitativo non è in sé e per sé un quanto immediato. Dunque l'indipendente si differenzia da altri mediante la *serie peculiare* degli esponenti che esso, preso come unità, forma con altri indipendenti, mentre un altro indipendente, messo in riferimento agli stessi indipendenti e assunto come unità, forma un'altra serie\*.

<sup>1</sup> Il quanto del peso specifico non è un numero indifferente, è l'esponente di un rapporto diretto, dunque costituisce la qualità dell'indipendente. La sua alterazione implica dunque l'alterazione della *qualità* dell'indipendente: al semplice diminuire del volume dell'amalgama rispetto alla somma del volume degli indipendenti non ancora amalgamati è legata un'alterazione qualitativa, per cui, per esempio, il bronzo è *altro* dal rame e dallo stagno e *a fortiori* un sale ha *altre* qualità rispetto all'alcali e all'acido di cui è composto. Viceversa, nell'alterazione della qualità si fa valere anche il lato *quantitativo*.

<sup>2</sup> La neutralizzazione non è tanto alterazione qualitativa, quanto, più esattamente, *modificazione*, perché, in virtù del suo lato *quantitativo*, nel mutare in altro l'indipendente altrettanto vi si conserva. Poiché è in rapporto ad altro soltanto come *cardinalità*, nell'alterarsi l'indipendente è anche indifferente all'alterazione, e questa alterazione indifferente è la modificazione. – Poiché l'alterazione è modificazione, l'esponente della misura resta indifferente alla sua alterazione; così l'indipendente è una determinazione interna ancora *diversa* dall'affezione come da un esterno; la dialettica di questo paragrafo consiste però nel ridursi di quella a questa.

<sup>3</sup> Neutralizzandosi l'indipendente si modifica soltanto, ossia nell'alterarsi *qualitativo* conserva l'indifferenza *quantitativa*. Come il *numero* è indifferente agli altri numeri, ha con loro il riferimento del tutto esterno delle *nostre* operazioni, così l'*indipendente*, benché si riferisca ad altro in virtù della sua qualità, in questo riferimento gli resta *anche* esterno in virtù della sua quantità: è sì sospinto dalla qualità a riferirsi, ma, come possiamo sommare ogni numero a un numero perché sono esterni tra loro, così, per la stessa sua esteriorità quantitativa, il riferirsi dell'indipendente, la neutralizzazione, è a una *pluralità* di altri indipendenti.

<sup>4</sup> La determinatezza della *qualità* è il suo non-essere, ossia il suo altro, dunque la qualità è essenzialmente congiunta a un solo non-essere e questo riferimento è alterazione. Invece l'indipendente, per come si è determinato, non è solo *una* qualità che si *alteri*: in virtù della sua quantitatività (poiché è quanto essenziale) esso si conserva nell'alterarsi, dunque si *modifica*, cioè si neutralizza con *più* indipendenti, è l'unità negativa di questa pluralità.

<sup>5</sup> Poiché è unità di un rapporto *diretto* e di un rapporto *specificante*, l'indipendente è non solo la determinazione del suo esponente ma anche l'affezione, ossia il rapporto di questo esponente con altro. Il rapporto immanente tra indipendente ed altro è però la neutralizzazione di una pluralità di indipendenti; la neutralizzazione, infatti, non è un *nostro* confronto, dunque soltanto esterno, quantitativo, ma contiene anche l'alterarsi qualitativo, il riferirsi proprio degli indipendenti come *altri*. – Ossia, l'indipendente è esponente di un rapporto diretto (peso specifico) che nel contempo si rapporta ad altro; il suo vero rapporto ad altro non è il nostro confrontare le cardinalità esterne degli esponenti dei pesi specifici, ma la neutralizzazione della loro pluralità, perché essa è un rapporto quantitativo-indifferente e *insieme* qualitativo immanente.

<sup>6</sup> Poiché la neutralizzazione, in virtù del suo lato indifferente, è rapporto a una *pluralità* di altri indipendenti, un indipendente ha ora il suo esponente modificato in una *serie* di diverse cardinalità, rispetto alle quali esso è unità. Una stessa quantità, per esempio, di una base (in senso chimico), è unità che si neutralizza con *diverse* cardinalità di acidi. Per la diversità irriducibile delle loro cardinalità, questi rapporti formano una *serie* specificata che rappresenta la *qualità* dell'esponente dell'indipendente che fa da unità.

<sup>7</sup> L'esponente dell'indipendente è un quanto non immediato ma *qualitativo* già come esponente di un rapporto diretto; questo esponente ora specifica la sua qualità nella *serie* dei diversi esponenti dei suoi rapporti neutrali con altri indipendenti. Una quantità di un indipendente (per esempio, una base), presa come unità, si neutralizza con diverse quantità (cardinalità) di parecchi indipendenti (di diversi acidi). Poiché l'indipendente (una base) non è un semplice quanto, ma è esponente qualitativo, il suo *essere-determinato-in-sé*, la sua qualità, si rappresenta ora nella *serie* di cardinalità che esprimono le quantità di altri indipendenti (degli acidi) necessarie a neutralizzarlo. Se ora la qualità dell'indipendente è la serie di cardinalità di altri indipendenti che lo neutralizzano, anche la differenza di qualità tra indipendenti *non* neutralizzabili tra loro (tra una base e l'altra, tra un acido e l'altro) consisterà soltanto nella differenza tra le rispettive serie di esponenti dei loro rapporti di neutralità: un primo acido si differenzia da un *altro* acido solo perché questo forma con le *stesse* basi del primo un'altra serie di esponenti neutrali (ossia di sali

L'indipendente è, come osservato, l'unità rispetto a questi esponenti, a queste cardinalità, che esprime il suo rapporto ad altro. Infatti è l'essere-determinato-in-sé rispetto alla sua affezione, cioè, rispetto a sé come quanto. Il suo quanto è, come tale, la sua esteriorità che viene modificata; dunque l'indipendente espone il suo essere-determinato quantitativo non in un quanto, anzi espone questo come un alterabile, e dunque mostra il suo essere-determinato-in-sé in una serie di esponenti\*. Il rapporto di questa serie al suo interno costituisce il qualitativo dell'indipendente, che in questa molteplicità della determinazione quantitativa è l'unità con sé\*. – In quanto dunque forma una serie di esponenti con una serie di indipendenti, dapprima un indipendente è differente, non da un indipendente di questa serie, ma da un altro indipendente con cui lo si *confronti*, solo perché quest'ultimo forma un'altra serie di esponenti con gli stessi indipendenti\*. Ma in quanto ciascuno è da considerare come *unità* rispetto ai suoi esponenti, questi due indipendenti *non* sarebbero *confrontabili* se le due serie generate fossero *indeterminatamente altre*\*. L'indipendente è però determinato in sé non come l'unità che è semplice uno, ma essenzialmente come rapporto; è certamente uno rispetto alla serie numerica dei suoi esponenti; unità determinata in sé non lo è né come questo uno né nel rapporto a *uno* di loro; così avrebbe la sua determinatezza in un quanto come tale; ha invece il suo essere-determinato-in-sé solo nel rapporto della serie, nel rapporto che questa è al suo interno\*. Questa serie è la sua unità, e anche l'altro indipendente confrontabile con lui, in quanto è della stessa specie in generale, cioè in quanto negli indipendenti dell'altro lato\*

neutri). – Come scriverà più sotto, Hegel fa riferimento alle tavole di *Richter* e *Guyton*, menzionate in BERTHOLLET, *Essai de statique chimique*, Parigi 1805, pag. 134, di cui, per chiarezza, sembra opportuno dare un estratto:

BASI		ACIDI	
Allumina	525	Fluorico	427
Magnesia	615	Carbonico	577
Ammoniaca	672	Sebacico	706
Calce	793	Muriatico	712
Soda	859	Ossalico	755
Stronziana	1329	Fosforico	979
Potassa	1605	Solforico	1000

...

Prosegue *Fischer*, in una nota al testo di Berthollet: «Questa tavola vuol dire che, se si prende una materia da una di queste due colonne, per esempio la potassa dalla prima, alla quale corrisponde il numero 1605 [che per Hegel è l'unità del rapporto], i numeri dell'altra colonna mostreranno la quantità [per Hegel: la cardinalità] di ciascun acido necessaria per neutralizzare queste 1605 parti di potassa; saranno necessari, per esempio, 427 parti di acido fluorico, 577 di acido carbonico ecc. Se si prende una materia dalla seconda colonna, ci si servirà della prima colonna per sapere la quantità di terra ossia di alcali necessaria a neutralizzarla».

<sup>1</sup> Nel rapporto con la serie, un indipendente è *unità*, è il suo essere-determinato in sé; il rapporto ad altri, l'affezione, è il suo lato propriamente quantitativo; questo non consiste però in *un* quanto; poiché l'*unità* neutralizza non *un* altro indipendente ma una *pluralità* di indipendenti, ognuno con diversa cardinalità, l'essere-determinato quantitativo dell'indipendente è l'alterarsi del suo quanto nella *serie* dei diversi quanti che sono esponenti dei diversi rapporti di neutralizzazione della sua unità.

<sup>2</sup> L'essere-determinato-in-sé immediato, cioè il peso specifico, è un quanto che si modifica nelle neutralizzazioni; la determinatezza *quantitativa* dell'indipendente è dunque non un quanto ma la serie delle modificazioni del quanto dell'affezione. La *qualità* dell'indipendente (per esempio, di una base) si manifesta invece come rapporto tra gli esponenti della serie delle sue neutralizzazioni (tra le diverse cardinalità di acidi con cui si neutralizza). In altre parole, il rapporto tra le cardinalità all'interno della serie degli acidi con cui si neutralizza l'unità di una base, la loro incommensurabilità, rappresenta la *qualità* di questa base; così in questa molteplicità di quanti che la serie è un indipendente è in *unità con sé*, ossia non è disperso nel molto indifferente, ma vi ha la *sua* qualità.

<sup>3</sup> Poiché la qualità di ogni indipendente è il rapporto tra gli esponenti interno alla serie delle sue neutralizzazioni, due indipendenti, per esempio due basi, *sembra* che siano *differenti* tra loro perché, neutralizzandosi con gli *stessi* indipendenti, cioè con gli stessi acidi, formerebbero due *differenti* serie di esponenti. Questa differenza è però problematica.

<sup>4</sup> Gli indipendenti sono unità che manifestano la loro determinatezza qualitativa e quantitativa nelle serie degli esponenti di neutralizzazione; se queste fossero serie affatto disparate, gli indipendenti non neutralizzabili tra loro, due basi o due acidi, non sarebbero confrontabili, non sarebbero *altri*, ma indifferenti.

<sup>5</sup> La qualità di un indipendente è la serie delle sue neutralizzazioni; la determinatezza in sé di una base si mostra *soltanto* nella serie delle diverse quantità dei molti acidi necessarie a neutralizzarla, quindi nella proporzione quantitativa tra gli acidi all'interno della loro serie. La confrontabilità tra indipendenti non è dunque nulla di diverso dalla confrontabilità delle loro serie.

<sup>6</sup> Il testo ha il plurale «Seiten», ma, poiché i lati sono due e quello degli indipendenti soltanto confrontabili ne è già uno, c'è soltanto *un* altro lato di indipendenti; dunque il plurale «Seiten» va considerato un refuso da correggere con il singolare «Seite».

ha parimenti quelli con cui si neutralizza, ha il suo essere-determinato-in-sé in quella serie\*. Questa è però determinata in sé solo perché i suoi termini hanno tra loro un rapporto costante verso quei due; così essa è la *loro unità comune*\*. Soltanto su questa unità comune poggia la confrontabilità tra i due indipendenti assunti non come neutralizzanti l'un l'altro, ma come indifferenti tra loro. A questo riguardo essi sono quanti l'uno per l'altro; ma come tali sono confrontabili soltanto nell'unità comune mostrata\*.

Gli indipendenti che si neutralizzano con gli indipendenti loro opposti soltanto confrontati tra sé, e ne indicano la serie di esponenti del rapportare, sono però, in loro stessi, ugualmente indipendenti\*; pertanto ciascuno di loro va ugualmente preso come unità che nei due, anzi negli indeterminatamente molti, soltanto confrontati tra sé menzionati prima, ha la serie dei suoi esponenti, esponenti che sono i numeri-di-confronto tra sé di quelli menzionati prima; così come i numeri-di-confronto tra sé della seconda serie sono, viceversa, la serie degli esponenti per la prima serie\*. In questo modo entrambi i lati sono serie di numeri nelle quali ciascun numero è, in primo luogo, unità rispetto alla sua serie opposta, in cui ha il suo quanto come una serie di esponenti; in secondo luogo, il numero stesso è uno degli esponenti per [ciascuna unità del]la\* serie opposta; e, in terzo luogo, è numero-di-confronto per gli altri numeri della sua serie e, come questa cardinalità, ha il suo essere-determinato-in-sé, ossia la sua unità, nella serie opposta\*. – Essendo dunque unità con sé determinata in sé, ogni indipendente in rapporto ha questa sua unità in una serie di esponenti opposti del suo rapportare. Come quanto, ossia come cardinalità, ogni indipendente è un quanto specificato tra altri [del suo lato]\*, e se ne differenzia perché è quanto. Dunque il suo essere-determinato-in-sé è la serie opposta, che per gli altri del suo lato è soltanto l'unità comune; tramite il suo essere-determinato-in-sé l'indipendente è dunque uguale agli altri [del suo lato]. Ma è un altro rispetto a loro, ossia ha un numero di confronto e un quanto indifferente, perché è specificato e posto da un'unità estranea\*. La natura della misura indipendente, per cui doveva essere un rapporto immediato

<sup>1</sup> Gli indipendenti non neutralizzabili ma soltanto confrontabili sono della stessa qualità; questo ora significa però soltanto che il loro essere-determinato in sé è la *stessa* serie.

<sup>2</sup> Una base mostra la sua qualità perché una sua quantità, determinata come unità, si neutralizza con una serie di diverse cardinalità di acidi. A sua volta la qualità di questa serie consiste nei rapporti interni tra le cardinalità dei diversi acidi; sono queste proporzioni quantitative che costituiscono la qualità della serie e quella dell'indipendente che vi si neutralizza. Che due basi siano confrontabili significa dunque che le loro qualità si manifestano nella stessa serie e che gli indipendenti che la compongono (gli acidi) hanno un rapporto costante verso le due basi, ossia, come è evidente nella tavola di Fischer sopra riportata, che la *stessa* serie di cardinalità dei diversi acidi abbia un rapporto a diverse cardinalità delle due basi. La confrontabilità tra due indipendenti consiste così nella diversità del quanto con cui ciascuno neutralizza la stessa serie.

<sup>3</sup> Due indipendenti non neutralizzabili tra loro (per esempio una base e un'altra base) sono diversi e confrontabili perché è identica la serie in cui si rappresenta il loro essere-determinato-in-sé. Poiché neutralizzano la *stessa* serie di indipendenti e questa serie è la loro qualità, i due indipendenti hanno dunque la stessa qualità (sono o acido o base), e possono essere differenti soltanto per il *quanto* della loro unità: un loro *diverso* quanto neutralizza la *stessa* serie di cardinalità; e questa loro diversità quantitativa per cui sono confrontabili nasce soltanto *fuori* di loro, dalla serie come unità comune.

<sup>4</sup> Dopo aver letto la tavola di Fischer menzionata nella nota sopra dalla colonna delle basi alla colonna degli acidi, ora Hegel la considera inversamente, a partire dagli acidi verso le basi.

<sup>5</sup> Gli acidi che neutralizzano le basi, e che con il rapporto tra i loro esponenti in serie ne indicano la qualità, sono degli indipendenti proprio come lo sono le basi; dunque ciascuno di essi è un'unità la cui qualità è espressa nella serie di esponenti secondo cui neutralizzano le basi. Così gli esponenti della serie di basi che determina la qualità di ciascun acido sono nel contempo i numeri-di-confronto delle basi tra di loro, proprio come i numeri con cui gli acidi si confrontano tra di loro sono per ciascuna delle basi la serie di esponenti che ne determina la qualità: i numeri-di-confronto tra gli acidi sono gli esponenti delle serie che rappresenta la qualità di ciascuna base, i numeri-di-confronto tra le basi sono gli esponenti delle serie che rappresenta la qualità di ciascun acido.

<sup>6</sup> Sembra opportuno aggiungere quanto in parentesi per maggiore chiarezza.

<sup>7</sup> Ci sono ora due serie di indipendenti, questa di basi, quella di acidi; ogni indipendente 1. è un'unità il cui quanto si manifesta nella serie opposta di cardinalità; 2. viceversa, è una delle cardinalità della serie in cui si manifesta il quanto di ciascuna unità della serie opposta, 3. ed è un numero di confronto con gli altri numeri della *sua* serie; questo *suo* numero di confronto che lo differenzia come cardinalità dagli indipendenti della *sua* serie è determinato da ogni termine dell'*altra* serie. – Qui è il punto saliente dell'intero paragrafo: l'unità dell'indipendente non è più un essere-determinato-in-sé *immediato*, come lo era il peso specifico all'inizio, né è un'unità immediata che nella serie di neutralizzazioni con altri indipendenti ha soltanto la sua *affezione*; la sua immediatezza è del tutto confutata, l'unità dell'indipendente è un quanto determinato dalle unità dell'*altra* serie, ossia il suo essere-determinato in sé consiste *soltanto* nella sua affezione.

<sup>8</sup> Qui come più sotto, sembra opportuno aggiungerlo per maggiore chiarezza

<sup>9</sup> Sia per la *qualità* che per la *quantità*, ogni indipendente viene a dipendere dalla serie di cui *non* fa parte. Gli indipendenti (per esempio le basi) hanno la loro *qualità* (il loro essere-determinato-in-sé) nella serie opposta (di

che fosse specificante rispetto ad altro e si conservasse indifferente in questa specificazione, si è dunque rovesciata in questa esteriorità di sé stessa. Il suo riferimento a sé non doveva soffrire del suo riferimento ad altro; ma il suo riferimento a sé è, dapprima, rapporto *immediato*\*; la sua indifferenza ad altro consiste nel quanto; perciò il suo lato qualitativo è diretto contro lo stesso quanto\*; il suo *rapportare ad altro, come il veramente qualitativo*, diventa ciò che costituisce la determinazione specifica di questo indipendente; essa consiste, quindi, solo nella maniera di rapportarsi ad altro, e questa maniera è determinata sia dall'altro che da lei stessa\*.

L'esteriorità in cui si rovescia l'indipendenza specifica\*, considerata più da vicino, è il mutamento qui sopraggiunto del qualitativo nel quantitativo e, viceversa, del quantitativo nel qualitativo. Nella misura essi sono in generale in unità immediata; nella misura reale, nell'indipendenza specifica, sono differenti, ma a causa della loro unità essenziale, questo differire diventa un mutare di un momento nell'altro. Le misure indipendenti sono in sé immediatamente determinate; così sono quanti\*; ma questa determinazione si ribalta in rapporto qualitativo ad altri, nella neutralizzazione\*. A questa unità negativa esse sono indifferenti; essa muta in determinazione quantitativa; esse sono in questo riferimento a una *pluralità*\*; questi plurali sono determinati l'uno rispetto all'altro dal riferimento qualitativo\*; ma la loro differenza è solo la diversità del quanto\*. – Ma così gli uni rispetto agli altri sono soltanto plurali, e sono quanti diversi in generale; non c'è ancora la determinatezza specifica, il ritorno dentro di sé di questo rapportare\*.

Tuttavia la neutralizzazione tra indipendenti opposti è la loro unità qualitativa tale che l'uno non vi è mutato nell'altro, dunque non è soltanto *una* negazione in generale, anzi *entrambi* vi sono posti negativamente\*; ossia, poiché ciascuno vi si conserva indifferente\*, *la sua negazione* è anche di nuovo *negata*.

acidi), che è la loro unità comune; si differenziano dagli indifferenti della propria serie (dalle altre basi) in virtù di un numero di confronto che deriva loro dai rapporti di neutralizzazione propri di ogni unità della serie opposta (quella degli acidi).

<sup>1</sup> Dapprima l'indipendente aveva come determinazione, il rapporto diretto del peso specifico.

<sup>2</sup> L'indipendente, che aveva come determinazione il rapporto diretto del peso specifico, aveva inoltre un'affezione per cui era specificante altro; in questa specificazione lo stesso quanto del rapporto diretto si alterava.

<sup>3</sup> La misura indipendente non è più determinata-in-sé nel suo rapporto immediato (nel peso specifico). Il riferimento a sé dell'indipendente immediato era un rapporto diretto, era cioè determinato in sé da un esponente fisso; ma questa fissità era modificabilità specifica ugualmente propria dell'indipendente. Poiché il quanto del rapporto immediato si modifica neutralizzando una pluralità di altri indipendenti, la *determinazione in sé* di ogni indipendente è soltanto nel loro rapporto reciproco: anziché essere il loro rapporto immediato, è soltanto nel modo in cui essi si rapportano neutralizzandosi a vicenda.

<sup>4</sup> Ossia il suo dipendere dalla serie, che dapprima era soltanto la sua affezione.

<sup>5</sup> Sono dapprima un rapporto diretto tra unità immediate, che ha come esponente un *quanto* fisso (il peso specifico del primo paragrafo).

<sup>6</sup> Hegel sta facendo ancora riferimento al primo paragrafo. – Per la sua affezione, il *quanto* dell'esponente è cardinalità in riferimento ad altro; in questo riferirsi emerge la sua natura *qualitativa*: il riferimento è uno specificare reciproco tra gli indipendenti, è *anche* un loro alterarsi – la neutralizzazione.

<sup>7</sup> L'inizio di questo secondo paragrafo ha mostrato che nelle specificare (qualitativo) sono presenti sia il momento *qualitativo* dell'alterarsi che il momento *quantitativo* dell'indifferenza: nella neutralizzazione gli indipendenti si alterano e si conservano indifferenti e, come il quanto indifferente può essere sommato con i molti quanti, ognuno di loro si riferisce a una pluralità di altri indipendenti; così la loro *qualità* è la serie degli esponenti dei loro rapporti specifici.

<sup>8</sup> Ossia la neutralizzazione, che è anche alterazione.

<sup>9</sup> La differenza tra gli indipendenti della serie, che esprime la qualità di ciascun indipendente della serie opposta, si riduce però a una diversità delle loro cardinalità. – Si noti che «diversità» traduce «Verschiedenheit», ossia la differenza soltanto esterna, quantitativa.

<sup>10</sup> In questo paragrafo qualità e quantità si sono mostrate come il mutare l'una nell'altra: la realtà nell'una scivola subito nella realtà dell'altra. La sequenza dei mutamenti sembra arrestarsi nella quantità come negazione prima della qualità immediata; sembra ancora mancare la qualità come ritorno dentro di sé dal mutare, lo specifico come negazione *seconda*. – La forma immediata dell'indipendente (il peso specifico) è stata confutata; ora l'indipendente è determinato in sé come elemento di una serie specificata dagli *altri* indipendenti dell'*altra* serie, e questa specificazione si riduce a una diversità quantitativa; l'indipendente è dunque determinato dal suo esterno e ridotto a un quanto; ora occorre indicare la negazione di questa negazione in cui si produca un indipendente veramente determinato in sé.

<sup>11</sup> La neutralizzazione non è soltanto mutamento *in* altro, ossia negazione soltanto *prima*, immediata, ma anche mutamento *dell'*altro, dunque negazione anche *seconda*.

<sup>12</sup> In virtù del momento quantitativo proprio della neutralizzazione.

Così la loro unità qualitativa è unità *esclusiva* essente per sé. Gli esponenti, che tra loro sono numeri di confronto, hanno la loro determinatezza veramente specifica soltanto nel momento del loro escludere reciproco. – Solo così la loro differenza è non solo quella indifferente del quanto, ma anche di natura qualitativa\*. Nel contempo essa si fonda però, è chiaro, sul quantitativo; infatti l'indipendente si rapporta a un plurale del suo altro lato qualitativo solo perché in questo rapportare è nel contempo indifferente; e tramite la sua quantitatività il riferimento neutrale è infinito nella sua natura, non solo negazione in generale, ma negazione della negazione: unità essente per sé, esclusiva. Per questo l'*affinità* di un indipendente ai plurali dell'altro lato non è soltanto un riferimento indifferente, ma un riferimento esclusivo, un'*affinità elettiva*\*.

## 3.

## Affinità elettiva

Nell'affinità elettiva lo specificamente indipendente ha perduto del tutto il suo primo carattere, di essere determinato in sé *immediatamente*; è determinato *in sé* soltanto come unità negativa essente-per-sé\*. Essendo il mutare ritornato dentro di sé di quantitativo e qualitativo, questa unità ha mostrato di essere l'unità assoluta di quantitativo e qualitativo\*. Essa è perciò determinata in modo che, come differenza quantitativa dentro di sé, indifferente a sé stessa, si disgrega dentro di sé, oppure, come differenza qualitativa dentro di sé, si rapporta negativamente rispetto a sé – questo e quello qui sono lo stesso – e si specifica nel modo mostrato\*. In questo respingere, in parte i rapporti si separano nei loro lati qualitativi

<sup>1</sup> Poiché in virtù della quantità si conserva nella sua alterazione, l'indipendente negato nega la negazione, ossia muta così da negare l'essere-altro ed essere ritorno dentro di sé. Ma appunto questo negare l'essere-altro è l'esclusività dell'essere-per-sé. Così il legame neutrale tra un indipendente e un indipendente della serie opposta esclude quello tra un altro indipendente della sua serie e quello stesso indipendente della serie opposta; una base, se presente in quantità sufficiente, può sciogliere un legame neutrale, escludere la base rivale e sostituirla nel legame; questo nuovo legame è dunque esclusivo rispetto al precedente. Poiché le neutralizzazioni sono un sopprimere l'essere-altro i numeri dei esponenti, diventando *esclusivi*, assumono un significato veramente *qualitativo*. – Nella nota successiva Hegel ricorda il fatto empirico delle affinità elettive, per cui, fermo restando che la giusta quantità di una base neutralizza le giuste quantità di acidi e viceversa, una base differisce *anche* qualitativamente da un'altra, e un acido da un altro, se hanno un vantaggio rispetto agli altri nel neutralizzare certi indipendenti, cosicché, se sono presenti in quantità sufficiente, sono in grado di sciogliere il legame neutrale già presente, escludere l'indipendente svantaggiato e sostituirlo nel legame con l'altro indipendente.

<sup>2</sup> La neutralizzazione non è soltanto una composizione numerica, è anche specificata; basi e acidi formano legami esclusivi di altri legami: il legame di una base con un acido esclude i legami di altre basi con lo stesso acido, e in ciò appare il momento qualitativo dell'essere-per-sé nei legami neutrali. Tuttavia anche questo qualitativo segue il destino prescrittogli dalla misura, che è unità di qualità e quantità: il fondamento dell'essere-per-sé proprio dell'affinità elettiva, cioè dell'esclusività della neutralizzazione, è di nuovo *quantitativo*, non è che l'*indifferenza* per cui l'indipendente, nel mutare in altro, si conserva come negazione dell'altro.

<sup>3</sup> L'indipendente era dapprima esponente di un rapporto diretto; pur avendo un'affezione, un rapporto specificante ad altri indipendenti, la sua determinatezza in sé era immediata; poi si è visto che questa determinatezza immediata dipende dal rapportare specificante, dalla neutralizzazione con gli indipendenti dell'*altra* serie; infine questa specificazione, la neutralità, si è mostrata come determinazione tale per cui gli indipendenti non soltanto sono negati ma altrettanto negano la loro negazione. La neutralità è dunque l'indipendente come essere-per-sé esclusivo; il rapporto neutrale è non soltanto affinità, cioè affezione, ma affinità elettiva, unità negativa insieme qualitativa e quantitativa, per cui l'indipendente, modificandosi nell'altro indipendente, è anche soppressione dell'essere-altro. – In altri termini, poiché nella neutralità l'alterarsi si nega, l'unità che si produce è negazione del riferimento ad altro; di qui l'esclusività di questo rapporto rispetto agli altri rapporti neutrali.

<sup>4</sup> L'affinità elettiva è il neutralizzarsi di un indipendente con un altro indipendente, così da escludere la neutralizzazione con un terzo indipendente. Essa si produce perché la neutralità non è solo negazione qualitativa ma anche quantitativa: è questo lato quantitativo che provoca la pluralità dei rapporti neutrali e il fatto che l'alterarsi sia anche negazione dell'essere-altro, ossia esclusività qualitativa. Lo specificarsi che consiste in una doppia negazione è dunque non solo qualitativo, ma è anche quantitativo, perché la doppia negazione nasce dal momento dell'*indifferenza* nella modificazione degli indipendenti. Nell'affinità elettiva si produce dunque un'unità *assoluta* di qualitativo e quantitativo, un'unità non immediata ma che è come negazione della loro alterità.

<sup>5</sup> L'indipendente iniziale si è ridotto a momento dell'unità negativa risultata. Questa unità negativa, il legame neutrale, è il vero indipendente. In quanto è essere-per-sé, si respinge da sé, così da differenziarsi nei suoi momenti. Il processo chimico, che qui fa da esempio, non è soltanto neutralizzazione per cui si legano un alcali e un acido, ma è anche separazione del neutrale in acido e alcali. In altre parole, l'indipendente è risultato unità non immediata, ma negativa, per sé; esso è come negazione della negazione, dunque è il movimento del differenziarsi nei

generali, in parte questi si specificano l'un l'altro e insieme specificano sé stessi, e si escludono l'uno dall'altro\*. Ne è emerso solo allora l'indipendente come *rapporto*, in cui ciò che appare come quanto indifferente è nel contempo solo momento\*. Questo indipendente ha il doppio riferimento: si rapporta ad altro neutralizzando, e da un lato, in questo suo riferimento sopprimendosi, non muta immediatamente nell'altro, ma si modifica soltanto, d'altro lato, si rapporta riferendosi puramente a sé, esclude altri rapporti da questa sua modificazione e si tiene lontana la neutralità con loro\*. In questo rapportare ad altro consiste l'indipendenza, ed esso è tale da essere anche rapportare degli altri verso di esso, ossia, in generale, di tutti verso tutti\*. Inoltre ogni momento è di natura sia qualitativa che quantitativa; così anche l'ultima determinazione, la differenza degli escludentisi, è una differenza di quanto\*.

La continuità con il suo altro di un momento specifico è neutralizzazione; essa è anche di natura negativa, è specificante ed esclusiva. L'escluso da questa *affinità elettiva* è però, nel contempo, uno degli esponenti; è differente come quanto; e, allo stesso modo, anche l'escludente è un quanto diverso. In questo lato del rapportare esclusivo i numeri hanno perduto la loro continuità e il loro poter confluire l'uno nell'altro; è il *più* o *meno* ciò che ha acquisito questo carattere negativo, e dà la *preferenza* a un esponente rispetto ad altri, e tra questi di nuovo a uno rispetto ai rimanenti\*. Tuttavia, poiché, nel contempo quelli che si escludono sono di nuovo soltanto quanti, un momento che si può considerare come indipendente\* si pone in neutralità specifica\* con un esponente che per lui è esclusivamente un più; ma a un momento è di nuovo anche indifferente ricevere questo quanto neutralizzante da più momenti a lui opposti, da ciascuno secondo la sua determinatezza specifica rispetto all'altro. Sebbene qui il loro rapportare esclusivo sia il determinante, questo rapportare negativo soffre tuttavia anche questo danno dal lato quantitativo\*.

---

momenti, che assume un aspetto sia quantitativo – di indifferenza a sé stessa della neutralità, per cui si disgrega in una *pluralità* di rapporti tra quanti, che qualitativo – della negazione assoluta che è dunque negazione di sé in serie *altre* tra loro.

<sup>1</sup> Gli indipendenti come essere-per-sé, i rapporti esclusivi, dopo che la loro negatività li ha differenziati in serie *plurali* e qualitativamente *altre*, cioè la serie delle basi e quella degli acidi, si riproducono dal neutralizzarsi per cui ogni momento dei due lati (quello delle basi e quello degli acidi) specifica quelli dell'altro lato specificando sé stesso e formano appunto rapporti esclusivi, le affinità elettive da cui si è partiti.

<sup>2</sup> L'indipendente iniziale era esponente del rapporto diretto, dunque appariva un quanto indifferente. Questo indipendente che è quanto indifferente si mostra come un momento del respingersi dell'affinità elettiva; l'affinità elettiva è l'indipendente come rapporto che contiene come momento gli indipendenti immediati. – Nella nota successiva Hegel ricorderà il fatto empirico che alcali e acidi appaiono come cose immediatamente determinate in sé da un quanto, ma sono in realtà corpi incompleti, e le loro qualità si mostrano soltanto nel rapporto.

<sup>3</sup> L'indipendente come rapporto ha per determinazione la propria affezione, il suo in-sé è il suo essere-per-altro; dunque è un riferirsi ad altro neutralizzando. La neutralizzazione, come si è visto, ha un lato quantitativo che riduce a una modificazione il mutamento qualitativo immediato, l'alterazione; ma a questo lato quantitativo è legato anche quello qualitativo-assoluto: poiché nel neutralizzare l'altro non solo è negato ma nega l'altro, l'indipendente si riferisce a sé stesso nella sua negazione, cioè è soltanto come un ritorno dentro di sé. L'essere-altro è dunque momento negato nell'*indipendente come rapporto*; essendo soppressione dell'essere-altro l'indipendente come rapporto è affinità elettiva che esclude da sé altri rapporti di neutralizzazione.

<sup>4</sup> L'indipendente non è più un quanto immediato determinato in sé, esso è rapportare: è il rapportare specificante dell'uno all'altro quanto e di tutti i quanti tra loro.

<sup>5</sup> L'indipendente come rapporto è per sé, è esclusivo, perché nel modificarsi modifica, dunque si continua; questo suo continuarsi nell'altro è la sua indifferenza, ha cioè una base quantitativa: la neutralità esclusiva di natura qualitativa è altrettanto quantitativa.

<sup>6</sup> L'affinità elettiva è la neutralizzazione come specificante ed esclusiva, dunque di natura *qualitativa*; poi, però, nella neutralizzazione esclusiva, sia l'escluso che l'escludente sono esponenti, sono quanti; questo ha due conseguenze opposte; la prima è che *gli stessi quanti acquisiscono un carattere qualitativo*, negativo ed esclusivo: il quanto discontinuo dà la preferenza a un quanto rispetto a un terzo.

<sup>7</sup> Ossia non un indipendente come rapporto, ma un indipendente in senso immediato, un indipendente come quanto, che ora è decaduto a momento.

<sup>8</sup> Ossia è in affinità elettiva.

<sup>9</sup> La seconda conseguenza, opposta alla prima, è che, a causa della quantitatività dei momenti, è loro anche indifferente essere neutralizzati da questo anziché da quel momento. Così mescolando due soluzioni neutrali si possono dissolvere le loro unità esclusive, e creare due nuove soluzioni neutrali di nuovo esclusive, ma, essendole su base quantitativa, comunque suscettibili di separazione – ed è il fenomeno che dà il nome al grande romanzo di Goethe. – Oppure Hegel qui, anticipando il contenuto della nota, si riferisce alla spiegazione in termini quantitativi che Berthollet ha offerto del fenomeno dell'affinità elettiva.

La misura reale è iniziata così da un rapporto diretto, determinato in sé, dal rapporto tra le *unità*, tra il *semplicemente-determinato-in-sé* dei lati, che, come immediato, doveva stare a fondamento fisso e differenziarsi dal rapporto specificante, qualificante delle *cardinalità*\*. Tuttavia si è mostrato che solo questo rapporto specificante, che si determina come rapportare ad altri, era invece il rapporto totale e che quel primo rapporto immediato mutava in quest'altro. Le *unità* determinate-in-sé, che costituivano i lati del rapporto diretto, sono diventate esse stesse *cardinalità*, tali che hanno la loro unità determinata-in-sé in una serie opposta, e come *cardinalità* esclusive differenziantesi sono soltanto membri di una serie specificata\*. La stessa unità qualitativa immediata del primo rapporto è mutata nell'unità negativa esclusiva, che è non un riferimento di unità immediate determinate-in-sé, ma uno specificarle\*. Ciò che era una neutralizzazione di indipendenti immediatamente dati, è un riferimento di quanti che hanno il loro esserci soltanto in questa negazione qualificante che costituisce anche la loro neutralizzazione\*. Con ciò sono presenti il riferimento negativo tra l'unità immediata del rapporto e l'unità specificata, e insieme la *differenza qualitativa tra quantitativo e qualitativo stessi*. Quell'unità immediata è perciò determinata come immediatezza indifferente in generale, come quanto come tale, e lo specifico è determinato come il qualitativo\*. Poiché inoltre i rapporti sono ora sotto queste determinazioni e queste determinazioni sono interamente riferite l'una all'altra, sono posti in generale un rovesciarsi del rapportare indifferente, solo quantitativo[, in uno qualitativo e]\* viceversa, un mutare dell'essere-determinato specifico nel rapporto solo esterno, – una serie di rapporti che ora sono di natura soltanto quantitativa, ora sono specifici e sono misure\*.

### Nota

Le *materie chimiche* sono misure o momenti di misura quali quelli appena risultati, che hanno ciò che costituisce la loro determinazione soltanto nel rapportare ad altri. Acidi e alcali, o basi, in generale appaiono come cose immediatamente determinate in sé, eppure nel contempo come elementi corporei incompleti, come parti che propriamente non esistono per sé, bensì hanno soltanto questa esistenza per cui

<sup>1</sup> Hegel ritorna al primo paragrafo di questo secondo capitolo: l'indipendente immediato come esponente di un rapporto diretto tra unità (peso specifico), che nel contempo ha come sua affezione una *cardinalità* che si rapporta ad altre *cardinalità* specificandole.

<sup>2</sup> Nel secondo paragrafo si è mostrato che l'indipendente immediato è determinato in sé solo come momento di un complesso di rapporti neutrali, che l'indipendente immediato è dunque soltanto momento dell'indipendente come rapporto. – L'indipendente è dapprima un esponente di rapporto diretto tra unità immediate, che si rapporta ad altro specificando; ma l'immediatezza di questo indipendente si nega; il suo esponente si rivela una *cardinalità specificata* dalla serie di altri con cui si neutralizza, ed *esclusiva* rispetto alle altre *cardinalità* della sua serie. Il rapporto ad altro che prima era affezione ora si è rovesciato in determinazione: il rapporto immediato è mutato in momento del rapporto specificato. – In generale l'oggetto chimico immediato, che si presta ad esempio più vicino dei presenti rapporti logici, ha indipendenza negata: nella sua immediatezza è soltanto momento, dunque si anima e si supera per congiungersi con altro; questa congiunzione, la neutralità, è viceversa di nuovo separabile nei suoi momenti in virtù del suo essere quanto.

<sup>3</sup> L'indipendente immediato, che è esponente di un rapporto tra quanti variabili immediatamente, è qualità immediata; l'indipendente come rapporto è unità qualitativa esclusiva (l'affinità elettiva), i cui lati sono quanti specificati, determinati cioè dai rapporti di neutralizzazione.

<sup>4</sup> La specificazione delle misure iniziava con indipendenti immediati che per la loro affezione si neutralizzavano; questa immediatezza è mutata in un riferimento di quanti che sono soltanto come momenti della loro neutralizzazione, ossia la cui determinazione è soltanto un momento risultante dalla loro affezione.

<sup>5</sup> Il risultato generale è l'*alterità* tra l'indipendente come *immediato* e l'indipendente *esclusivo* come risultante dal rapporto specificato; ossia, l'indipendente immediato, come rapporto diretto che neutralizza indipendenti immediati, è *negato* nell'indipendente esclusivo del rapporto specificato; viceversa, l'indipendente esclusivo, in forza del suo lato quantitativo, si dissolve nei suoi momenti immediati e questi si neutralizzano secondo un'altra unità esclusiva. L'indipendente immediato del rapporto diretto è però il quanto in generale, l'indipendente esclusivo è invece qualità; dunque nella neutralizzazione dei momenti immediati e nella separazione del neutrale qualità e quantità vengono a trovarsi in riferimento *qualitativo*, sono l'una la *negazione* dell'altra.

<sup>6</sup> Occorre aggiungere queste parole, anche in base alla seconda edizione, per restituire intelligibilità al periodo.

<sup>7</sup> Il rapporto quantitativo è momento del rapporto specificato; infatti l'indipendente immediato si mostra come determinato in sé dai suoi rapporti di neutralizzazione; dunque muta nel rapporto specificato come rapporto qualitativo; viceversa, l'esclusività dei rapporti neutrali è la preferenza di un *quanto* per un *quanto* rispetto ad altri *quanti*, ossia, l'esclusività neutrale è anch'essa indifferente, dunque suscettibile di sciogliersi negli indipendenti immediati che si rineutralizzano in altre unità esclusive; in questo modo l'affinità elettiva si confuta nella linea dei rapporti che sono ora di natura qualitativa ora di natura quantitativa.

sopprimono il loro sussistere isolato e si legano a un altro. La loro differenza per cui sono indipendenti gli uni dagli altri non consiste di qualità immediate, ma nella maniera quantitativa del rapportare. Questa differenza, inoltre, non è ristretta all'opposizione chimica di acidi e alcali, o basi, in generale, ma è ulteriormente specificata in una *misura di saturazione*, e consiste nella determinatezza specifica della quantità delle materie che si neutralizzano\*. Questa determinazione quantitativa rispetto alla saturazione costituisce la natura qualitativa di una materia; la rende ciò che essa è per sé; il numero che esprime questo è essenzialmente uno dei parecchi esponenti per un'unità che sta di contro\*. – Come si dice, tale materia sta in affinità con un'altra materia. Se questo riferimento restasse di natura puramente qualitativa, la prima determinatezza sarebbe – come il riferimento dei poli magnetici o delle elettricità – soltanto la negativa dell'altra, ed entrambe non sarebbero, nel contempo, indifferenti tra loro. Ma poiché il riferimento è anche di natura quantitativa, ciascuna di queste materie è capace di neutralizzarsi con *parecchie*, e non è ristretta a un solo opposto. Non si rapportano tra loro soltanto l'acido e l'alcali, o base, ma acidi e alcali o basi\*. Nella differenza degli acidi dagli alcali e degli alcali dagli acidi, essi si caratterizzano tra loro a seconda che le loro affinità si rapportino tra loro esclusivamente e una abbia il vantaggio sull'altra, laddove un acido per sé può legarsi con tutti gli alcali e viceversa\*. Quindi la differenza principale tra un acido e un altro è se abbia un'affinità a un alcali più stretta di un altro. E l'*affinità più stretta* poggia sulla differenza di quantità che ne basta a saturare un momento qualitativo opposto; è quindi un *numero di rapporto* cioè con cui è espressa la proprietà specifica di tale materia\*.

Sulle affinità chimiche di acidi e alcali *Richter* e *Guyton* hanno scoperto la legge per cui, se due soluzioni neutre sono mescolate e ne nasce una separazione, i prodotti sono ugualmente neutri. Ne segue che le quantità di due basi alcaline, richieste per saturare un acido, sono necessarie nello *stesso rapporto* a saturare un altro acido\*; in generale se è stata determinata per un alcali preso come unità, allora la *serie di numeri-rapporto* in cui i diversi acidi lo saturano è la stessa per ogni altro alcali, solo che i diversi alcali sono da prendere l'uno rispetto all'altro in cardinalità diverse\*; – cardinalità che, da parte loro, formano di nuovo una serie costante di esponenti per ciascuno degli acidi opposti, perché si riferiscono a ogni singolo acido nello stesso rapporto che a ogni altro\*. – Dai lavori di *Richter Fischer* ha evidenziato queste *serie* nella loro semplicità (v. le sue note alla traduzione del saggio di *Berthollet* sulle leggi di affinità in chimica, p. 232, e *Berthollet*, *Statique chimique*, I. Part. p.134 sgg.).

Com'è noto, *Berthollet* ha ulteriormente modificato la rappresentazione generale dell'affinità elettiva con il concetto di attività di *una massa chimica*. Questa modifica ha influsso non sui rapporti quantitativi delle leggi chimiche di saturazione, ma solo sul momento qualitativo dell'affinità elettiva esclusiva. Poiché è basato su determinazioni di quantità, il rapporto qualitativo è indebolito dalla loro natura indifferente. Se per esempio due acidi agiscono su un alcali, e l'acido più affine alla base è anche presente nel quanto che è capace di saturare il quanto di questa, secondo la rappresentazione di affinità elettiva si verifica solo questa saturazione; l'altro acido resta del tutto inattivo ed escluso dal collegamento neutrale.

<sup>1</sup> Hegel esemplifica con le materie chimiche i contenuti già esposti. Queste sembrano indipendenti, ma poi si rivelano essenzialmente incomplete, dunque in rapporto ad altro così che la loro determinatezza in sé è nella maniera del loro rapportare; questa, come si è visto, presenta non soltanto la differenza *qualitativa* tra basi e acidi, ma anche la sua articolazione secondo la *quantità*.

<sup>2</sup> La qualità dell'indipendente è determinata dal quanto: è la sua quantità che rende una materia chimica suscettibile di neutralizzazione con le materie della serie opposta, che cioè le conferisce l'*affinità* qualitativa.

<sup>3</sup> È quanto è stato esposto all'inizio del secondo paragrafo: il rapporto qualitativo tra alcalinità e acidità si sgrana in una pluralità di rapporti tra alcali e acidi e viceversa in virtù del momento quantitativo proprio di ogni indipendente.

<sup>4</sup> Si tratta dell'affinità elettiva emersa alla fine del secondo paragrafo.

<sup>5</sup> La differenza tra materie non affini si mostra nel vantaggio dell'una sull'altra a neutralizzare una materia affine, dunque nella loro esclusività *qualitativa*; poiché questo vantaggio ha base quantitativa, qui i semplici numeri acquisiscono consistenza qualitativa.

<sup>6</sup> Due soluzioni neutre, per esempio

“*allumina 525 + acido carbonico 577*” e “*magnesia 615 + acido muriatico 712*”,

mescolate si separano, e nascono due nuove soluzioni altrettanto neutre, cioè

“*allumina 525 + acido muriatico 712*” e “*magnesia 615 + acido carbonico 577*”.

Dunque tanto l'allumina quanto la magnesia sono neutralizzate da 577 unità di acido carbonico e da 712 unità di acido muriatico; nel neutralizzarsi con le stesse quantità degli stessi acidi, gli alcali differiscono tra loro solo per la loro quantità, 525 parti di allumina rispetto a 615 parti di magnesia.

<sup>7</sup> Così la stessa serie di quantità degli acidi neutralizzerà tutte le basi, purché prese in quantità diverse.

<sup>8</sup> Le diverse quantità di basi neutralizzate dalla stessa serie di acidi formeranno a loro volta un serie che neutralizzerà tutti gli acidi, presi in quantità diverse.

Invece, secondo quel concetto di attività di una massa *chimica*, ciascuno dei due è attivo in un rapporto che è composto dalla loro quantità presente e dalla loro capacità di saturazione, o affinità. Le ricerche di Berthollet hanno indicato le circostanze più particolari per cui l'attività della massa chimica è soppressa e sembra che un acido più affine scacci l'altro più debole ed *escluda* il suo effetto, quindi che sia attivo nel senso dell'affinità elettiva. Egli ha mostrato che quell'escludere si verifica non per la *natura* degli agenti stessi, ma per *circostanze* come ad esempio la forza di coesione, l'insolubilità nell'acqua del sale formato, – circostanze che possono essere sopresse nel loro effetto da altre circostanze, per esempio la temperatura. Con l'eliminazione di questi ostacoli la massa chimica entra in attività, e ciò che appariva come escludere puramente qualitativo, come affinità elettiva, si dimostra poggiare solo in modificazioni esterne\*.

Ciò che nell'esposizione del testo sono le misure indipendenti immediate, i rapporti determinati in sé che si differenziano dal loro rapportare ad altri, è rappresentato dai *pesi specifici* dei corpi. – All'interno di loro stessi, essi sono un rapporto tra peso e volume. L'esponente di rapporto che esprime la determinatezza di un peso specifico per la differenza da altri è dapprima quanto determinato soltanto per il *confronto*; è un rapporto loro esterno ai corpi entro il riferire di una riflessione esterna, e non si fonda sul proprio rapportare qualitativo a un'unità opposta. Ma poiché queste differenze, come determinazione in generale, hanno a fondamento un'unità specificante, e poiché il qualificare determinato è un'identità a sé nel loro differenziare, una regola, – allora è presente il compito di conoscere come un *sistema*, a partire da una regola, gli esponenti-di-rapporto della *serie dei pesi specifici*, regola che specifica una progressione aritmetica in una serie di nodi armonici; ad ognuno di questi nodi dovrebbe corrispondere un esponente che è il quanto del peso specifico di un corpo presente. In questo modo i numeri semplici dei pesi specifici – numeri che per sé hanno un'immediatezza aconcettuale e quindi non possono mostrare un ordine – apparirebbero come gli ultimi *risultati* di rapporti in cui sarebbe riconoscibile la regola specificante che sta a fondamento. – La stessa esigenza è presente per la conoscenza delle serie di affinità chimica menzionate\*.

I pesi specifici, anche se dapprima non sembra che abbiano tra loro rapporto qualitativo, si mostrano tuttavia in un riferimento altrettanto qualitativo. Essendo i corpi legati chimicamente, o solo amalgamati, ossia sinsomatizzati, (già se varia solo la temperatura), l'unificazione si mostra altrettanto come una *neutralizzazione* dei pesi specifici. È noto che anche il volume delle miscele di fluidi o di basi affatto indifferenti tra loro dal punto di vista chimico, non è della stessa grandezza della somma del volume dei miscelati prima della loro miscela. I volumi vi modificano reciprocamente il quanto della loro determinatezza con il quale entrano in riferimento, e in questo modo si rivelano come determinazioni tra loro qualitative. Qui il quanto del peso specifico si manifesta quindi non solo come un *numero-di-confronto* fisso, ma come un *numero-di-rapporto* che, essendo modificabile, stringe con altri una neutralità particolare\*.

————— - oOo - —————

<sup>1</sup> Le ricerche di Berthollet, secondo Hegel, hanno mostrato che l'esclusività qualitativa di certi legami chimici è fondata su circostanze esterne; a fondamento dell'affinità elettiva c'è dunque il quanto.

<sup>2</sup> Hegel pone il compito di costruire per i pesi specifici una serie basata su una regola, analoga a quelle individuate nei rapporti tra alcali e acidi.

<sup>3</sup> La plausibilità delle serie dei pesi specifici in base a una regola deriva dal constatare come l'alterazione qualitativa nella continuità quantitativa, ciò che Hegel ha chiamato «modificazione», non si faccia valere soltanto nell'ambito delle materie chimiche; già i semplici pesi specifici non si mantengono costanti quando più fluidi sono mescolati insieme.

B.  
Linea nodale  
di rapporti-misura

---

È presente il rapporto-misura che si dimostra esclusivo e perciò indipendente; la preferenza data dal lato di rapporto a uno dei suoi esponenti anziché ad altri dipende dal quanto di questo esponente rispetto ad altri. Il *più o meno* è l'esclusivo, qualitativo<sup>1\*</sup>. Viceversa, è però lo specifico ad essere determinato da tale *più o meno*<sup>2\*</sup>. Il qualitativo, che in questo modo si rende una differenza quantitativa, diventa un esterno, transitorio<sup>3\*</sup>. Sono presenti in generale il mutamento del rapporto specifico nel nudo rapporto quantitativo e il mutamento del rapporto quantitativo in quello specifico\*. Il rapporto qualitativo, rendendosi una differenza quantitativa, da una parte consiste in questa; vi resta ciò che è, e il quantitativo è l'indifferenza del suo sussistere; proprio questa unità di entrambi, in cui il quantitativo è determinato dallo specifico, costituisce un indipendente. D'altra parte, però, il rapporto qualitativo ne è *alterato*; il quantitativo è il suo altro\*. Viceversa, da parte sua il quantitativo costituisce ugualmente la base del rapporto specifico. Tramite il momento quantitativo l'indipendente si conserva nel suo essere-altro; d'altra parte, nella sua unità con quello specifico, il momento quantitativo è altrettanto *alterato*\*. – Ciascuno dei due momenti si presenta dunque come il determinante in cui l'altro è soltanto come soppresso, e con ciò ciascuno si presenta anche come soppresso\*.

---

<sup>1</sup> Secondo l'affinità elettiva, per esempio un acido è in grado di dissolvere un legame neutro e di sostituirsi all'acido neutralizzato in precedenza, così che si costituisce un nuovo legame neutro; in questo senso il lato del rapporto, cioè la base, preferisce (ossia ne è il negativo, vi ha un riferimento essenziale) il secondo acido al primo e costituisce con lui un legame esclusivo, *qualitativo* secondo l'essere-per-sé. Questa qualità del legame neutrale esclusivo è fondata sulla semplice quantità; dunque la quantità cessa di essere *soltanto* indifferente; poiché è la base dell'esclusività, è essa stessa qualitativa. Ciò significa che il nudo rapporto quantitativo è suscettibile di mutare in rapporto specificato, qualitativo.

<sup>2</sup> Nell'edizione originale si legge questo periodo: «Umgekehrt aber ist es das Specificische, wodurch ein solches Mehr oder Weniger bestimmt ist»; il suo contenuto è una ripetizione di quello che Hegel ha appena esposto, perciò le espressioni avversative iniziali («Umgekehrt aber») non sono giustificate. Per renderlo coerente con ciò che precede e con ciò che segue occorre emendarne il carattere di ripetizione; a tal fine è opportuno intendere «wodurch» come un refuso per «welches durch».

<sup>3</sup> Si è appena visto che la qualità del rapporto neutrale esclusivo consiste nella quantità, che dunque la *quantità* ha carattere qualitativo; ora si evidenzia l'opposto: se i legami esclusivi sono quantità, *più e meno*, la qualità assume i caratteri della determinatezza quantitativa, cessa di essere in riferimento a sé stessa, diventa esteriore e transitoria, muta in *quantità*. Il legame neutrale esclusivo, l'affinità elettiva, in virtù del suo fondamento quantitativo è suscettibile di questa indifferenza: può dissolversi nei suoi momenti indipendenti e questi possono legarsi con altri indipendenti in diversi legami neutrali esclusivi. Ne risulta che la qualità è soppressa dalla nuda alterazione quantitativa.

<sup>4</sup> Il risultato di quanto sopra, esposto in ordine inverso, è l'anticipazione del contenuto di questo paragrafo: lo specifico muta nel quantitativo, ossia si sopprime nell'alterazione *indifferente* dei suoi momenti; viceversa, il quantitativo è qualità, cioè il *più e meno* non è soltanto alterazione indifferente ed esteriore dei momenti ma è anche il sopprimersi di questa indifferenza in rapporti *specificati*.

<sup>5</sup> Hegel torna indietro al paragrafo sulla *neutralità*. Nella misura qualità e quantità, sebbene in unità, sono ancora differenti tra loro; ciascuna determina l'altra, così da conservarsi, ma ciascuna ne è anche alterata. L'indipendente, come si ricorderà, ha la sua determinazione qualitativa nel rapporto di peso specifico, ossia in una quantità; in questo senso la qualità si conserva nella quantità; nel contempo, però, vi si altera: nel rapportarsi ad altro l'indipendente non *muta*, come sarebbe nella natura del qualitativo in generale; in virtù del suo momento quantitativo la neutralizzazione dell'indipendente è anzi soltanto una *modificazione*. Queste considerazioni acquisiscono ora un senso generale: la qualità si conserva nella quantità ma *nel contempo* vi si altera, perché la nuda alterazione quantitativa del rapporto è conservazione e *insieme* soppressione della sua specificità.

<sup>6</sup> Nella neutralizzazione l'indipendente, che sulla base della sua qualità muterebbe in altro, si conserva ed è essente-per-sé in virtù della sua quantità; viceversa, è altrettanto vero che la quantità immediata degli indipendenti, il loro peso specifico, si modifica, dunque anche si *altera* in virtù del momento qualitativo nella neutralizzazione. Queste considerazioni acquisiscono ora il senso generale che in riferimento alla qualità (la misura è questo riferimento) la stessa quantità non è solo indifferente ma anche qualitativa: il *più o meno* determina l'esclusività del rapporto-di-misura.

<sup>7</sup> La quantità è qualitativa, ma nel contempo la qualità ne è resa quantitativa così da esserne soppressa; la qualità è quantitativa, nel contempo la quantità ne è resa qualitativa dunque vi è soppressa. In questo modo entrambi i momenti sono determinanti l'altro ed entrambi sono anche soppressi.

La determinazione conclusiva del rapporto-misura era che è specifico come escludente. Ma in parte questo escludere repulsivo è in sé e per sé riferimento all'escluso e attrazione reciproca tra i due<sup>1\*</sup>; in parte però, nel senso in cui il sussistere indifferente degli esclusi è il momento quantitativo, l'escludente differisce dall'altro in modo indifferente e vi si continua<sup>2\*</sup>. Da una parte vi si continua conservando sé stesso; il suo altro è un quantitativo, quindi una differenza indifferente che non tocca lo specifico; d'altro lato l'escludente è differente qualitativamente dall'altro; in questo suo essere-altro diventa un *altro rapporto* e insieme un'altra misura<sup>3\*</sup>.

L'unità specificante determina, come è risultato, rapporti numerici che sono di natura qualitativa e sono misure<sup>4\*</sup>. Ma i loro lati, o anche i loro esponenti, sono cardinalità in generale, dunque l'indeterminato ed esterno in sé\*. Da una parte in questa differenza della sua quantità la misura resta inalterata\*; d'altra parte viene alterata, e non tramite sé stessa, ossia così che si conservi nel suo essere-altro come in ciò a cui si riferisce; anzi il quantitativo in cui la misura muta è l'affezione, l'esterno in sé; dunque vi è soltanto venuta meno\*. Tuttavia, poiché il quantitativo stesso ha nel contempo natura altrettanto qualitativa, un altro rapporto quantitativo ridiventa anche una misura e un determinato-in-sé che non

<sup>1</sup> Ora Hegel applica alla situazione particolare il risultato ottenuto sopra, ossia che qualitativo e quantitativo in parte si conservano nell'altro in parte vi si alterano. L'esclusività tra rapporti neutrali reciprocamente altri (per esempio i rapporti neutrali tra una base e la serie dei diversi acidi) è in unità con l'attrazione, come in generale risulta per la *repulsione* dal capitolo sull'essere-per-sé; dunque l'esclusività del rapporto neutrale non è soltanto riferimento negativo ad *altro* rapporto neutrale, è nel contempo il continuarsi, il *conservarsi* nell'altro: i rapporti neutrali esclusivi tra un indipendente e la serie di indipendenti dell'altra qualità, in virtù dell'attrattività del repulsivo in generale, sono in *una* continuità, sono *una* linea. – Qui occorre riconoscere un'insufficienza dell'elaborazione: con questo riferimento fuggevole all'unità di repulsione e attrazione Hegel, dalla pluralità di rapporti neutrali tra un indipendente e una *serie* di indipendenti di altra qualità, sembra passare al rapporto tra *due* indipendenti dalla cui alterazione quantitativa si produce la linea nodale di rapporti di misura. L'oscurità di questo passaggio, su cui Hegel tornerà con mano felice nella seconda edizione, provoca la vaghezza e la difficoltà di tutto il paragrafo.

<sup>2</sup> Il rapporto esclusivo è d'altra parte basato sul *quanto* degli indipendenti neutralizzati. La linea della continuità collega dei rapporti esclusivi che sono quanti, la cui differenza è dunque indifferente ed è anzi il loro continuarsi l'uno nell'altro.

<sup>3</sup> Il progredire quantitativo per cui il rapporto esclusivo si continua nell'altro è dunque qualitativo e quantitativo: da *una* parte il rapporto si conserva nell'altro perché la sua differenza dall'altro rapporto è quantitativa, dunque soltanto soppressa e indifferente, e in questo senso la sequenza è una progressione di quanti indifferenti in rapporto; ma d'*altra* parte, poiché la quantità non è soltanto indifferente ma essa stessa qualitativa ed esclusiva, continuandosi nell'altro rapporto esclusivo in virtù della quantità indifferente, il primo rapporto esclusivo muta nel contempo in un *altro* rapporto, in un'*altra* misura, che è non-essere *qualitativo* della prima misura; ossia, alterandosi in modo indifferente per il suo momento quantitativo, in virtù di questo stesso momento quantitativo che ha assunto anche il significato qualitativo, un rapporto esclusivo *nel contempo* muta in un *altro* rapporto esclusivo. La linea dei rapporti di misura è un alterarsi *indifferente* e insieme un alterarsi *qualitativo*.

<sup>4</sup> Hegel si riferisce all'*indipendente* introdotto nel primo paragrafo di questo capitolo, che ha per *determinazione* il rapporto diretto del peso specifico, ma che si riferisce ad altri *specificandone* i quanti, ossia modificandoli e modificandosi in ciò che si è chiamato «neutralizzazione». I «rapporti numerici di natura qualitativa», le «misure», sono i rapporti neutrali esclusivi; ora però, con un passaggio forzato, questi non vanno più intesi come le affinità elettive tra un indipendente e la *serie* opposta di indipendenti, ma come soglie qualitative che interrompono il progredire quantitativo degli indipendenti neutralizzati in *una* affinità elettiva.

<sup>5</sup> I rapporti neutrali, benché come rapporti siano esclusivi e qualitativi, hanno tuttavia come lati quanti indifferenti, suscettibili cioè di alterazioni indifferenti che non alterano la qualità. – Così se 525 parti di allumina saturano 577 parti di acido carbonico, il legame neutrale che si forma è qualitativamente specificato e i suoi momenti numerici sono in un rapporto qualitativo; tuttavia le cardinalità delle parti sono anche semplici numeri suscettibili di variazione indifferente. Per questa variabilità indifferente dei suoi numeri, il neutrale è dunque suscettibile di continuarsi quantitativamente. Come però si è appena visto, il continuarsi quantitativo ha qui un carattere doppio: è il progredire indifferente del numero ed è *anche* un mutare qualitativo.

<sup>6</sup> La «differenza della sua quantità» è l'alterazione indifferente propria dei numeri ai lati del rapporto neutrale, il loro costitutivo essere-oltre-sé-stessi senza mutare. La misura ha una qualità; i quanti dei suoi lati subiscono l'alterazione numerica; ma questa alterazione è indifferente; dunque da *una* parte la qualità della misura vi si conserva.

<sup>7</sup> D'*altra* parte, poiché nella misura la qualità coincide con il rapporto tra quanti, l'alterazione numerica del rapporto provoca *anche* un'alterazione di qualità. La qualità alterata dall'alterazione numerica non muta però in altra qualità cui si riferisca come al suo non-essere; essa non è oltre di sé stessa perché sia una barriera, ma perché è un rapporto tra quanti indifferenti; dunque non muta in altro ma semplicemente cessa in modo esteriore: che la quantità alteri la qualità qui significa che l'alterazione numerica dei lati in rapporto neutrale porta con sé il non-essere della qualità del rapporto. In questo senso si fa valere l'osservazione precedente che la qualità si conserva nella quantità ma nel contempo vi si altera.

viene dall'esteriorità, dalla nuda affezione, ma è connesso con la misura precedente, e vi sta in riferimento qualitativo attraverso una regola\*. È così presente questo doppio. Il mutamento da una misura in un'altra è esterno, sconnesso, una è senza l'altra, ognuna appare come un immediato; si differenziano con un più e meno, questo è il loro riferimento nel *confronto* esterno e indifferente. Ma si fondano anche su una regola, e si rapportano tra loro come differenze qualitative; infatti nella specificazione il quanto ha la sua determinatezza\*.

Le misure indipendenti, differenti tra loro sia per la nuda quantità che per la qualità, determinate sia in modo del tutto esterno tra loro che da una regola, formano così una *linea nodale* di misure su una scala del più e meno\*. È presente un rapporto-di-misura; è un esserci indipendente, una realtà differente qualitativamente da altre. Nel contempo tale esserci, poiché poggia su un rapporto di quanti, è aperto all'esteriorità e all'alterazione del quanto, e in questo senso ciò da cui è alterato è un indeterminatamente altro in generale, casi, circostanze esterne. Ha un'ampiezza entro cui resta indifferente a questa alterazione e non cambia la sua qualità. Ma questo cambiamento di rapporto quantitativo perviene a un punto in cui la qualità viene cambiata, ossia il quanto si dimostra specificante, dove ha luogo un altro rapporto quantitativo tale che è lui stesso misura e insieme una nuova qualità e un nuovo qualcosa\*. Nel senso in cui il rapporto precedente si riferisce qualitativamente al suo altro, al quantitativo in cui va a fondo, in quanto il qualitativo e il quantitativo in generale si rapportano qualitativamente, anche il rapporto sopraggiunto al posto del primo è determinato da questo\*. Ma questo nuovo qualcosa si rapporta anche in modo indifferente al precedente, perché la loro differenza è quella esterna del quanto; dunque non è emerso dal precedente, ma immediatamente da sé\*. La nuova qualità, o il nuovo qualcosa, è sottoposto allo stesso progresso della sua alterazione e così via all'infinito\*.

<sup>1</sup> Da una parte l'alterazione quantitativa della misura ha alterato la sua primitiva qualità; il rapporto quantitativo prodottosi è il non-essere di quella misura. D'altra parte la quantità è però *anche* qualità, dunque il rapporto quantitativo che nega la qualità è anche una nuova qualità. – Poiché inoltre sorge non solo dalla quantità come indifferente, ma dalla *qualitatività* della quantità, questa nuova misura, *insieme* al riferimento quantitativo indifferente, ha anche un riferimento qualitativo a quella precedente, ne è l'*altra*, non le è esterna e indifferente, ma le si riferisce secondo una *regola*.

<sup>2</sup> Il mutamento da una misura all'altra in base alla quantità ha due lati opposti, perché la quantità è sé stessa ed è anche qualità: poiché si generano da una variazione quantitativa, le misure sono esterne, indifferenti, sconnesse, sono riferite soltanto dal *nostro* confronto; tuttavia, poiché il quanto stesso è specifico, la sua alterazione indifferente è nel contempo alterazione qualitativa; dunque le due misure generate dalla sua alterazione indifferente sono sì sconnesse, irrelate, ma nel contempo hanno un riferimento qualitativo, la loro differenza obbedisce a una regola.

<sup>3</sup> La progressione esterna dei lati del rapporto neutrale è quantitativa *ma anche* qualitativa; e poiché la quantità è anche qualità, il succedersi delle qualità è quantitativo e sconnesso *ma anche* qualitativo e secondo una regola. Queste contraddizioni che si sono appena mostrate si connettono ora nel movimento complessivo della *linea nodale*.

<sup>4</sup> L'alterazione nella misura è determinata doppiamente: da una parte è progresso quantitativo indifferente, dall'altra questo progresso quantitativo è anche cambiamento qualitativo. Poiché nella misura quantità e qualità sono differenti ma anche uguali, l'alterazione quantitativa da una parte scorre senza conseguenze per l'esserci qualitativo indipendente, che così resta immutato; dall'altra in questo scorrere la qualità è soppressa e la stessa quantità assume valore qualitativo; così arriva un punto in cui la semplice variazione quantitativa è *anche* qualitativa, specificante, tale da mettere fine alla misura che ancora perdurava nella variazione quantitativa e da generare una nuova misura, un nuovo qualcosa.

<sup>5</sup> A causa del suo quanto un rapporto qualitativo si altera in un nuovo rapporto. Da una parte, poiché l'alterazione del quanto è *non soltanto* indifferente, ma *anche* qualitativa, il riferimento tra i due rapporti è esso stesso qualitativo, è una regola; ossia poiché il quanto è anche qualità, la sua alterazione che mette fine a una qualità ne comporta anche il mutamento in un'altra. D'altra parte però il quanto è anche quanto soltanto indifferente.

<sup>6</sup> Poiché il nuovo rapporto deriva dall'alterazione del quanto e questa è sì qualitativa, ma anche semplicemente *indifferente*, il rapporto tra le misure è anche quello indifferente del quanto. In *questo* senso la loro differenza è non qualitativa, ma indifferente, e il nuovo rapporto non scaturisce dall'altro secondo una regola: poiché lo genera la quantità indifferente, dunque non un *altro*, esso sorge da sé stesso. – In altri termini si presenta questa contraddizione: a) poiché l'alterazione quantitativa dei rapporti di misura è anche qualitativa, tra le misure c'è un riferimento *qualitativo* e quella precedente determina questa seguente, esse sono *altre* tra loro; b) poiché d'altra parte l'alterazione è anche semplicemente quantitativa, non c'è riferimento qualitativo tra il rapporto precedente quello seguente, e i qualcosa si producono immediatamente, provengono soltanto da sé stessi. Così la linea nodale è una sequenza di qualità da una parte secondo una regola, dall'altra così sconnesse che si avvicendano esternamente soltanto per l'alterazione indifferente del loro quanto.

<sup>7</sup> Il nuovo qualcosa dapprima indifferente al progresso dei suoi quanti, poi cessa di nuovo nella quantità, ma poiché questa è a sua volta qualità, *si* produce un ulteriore qualcosa, in un processo che va all'infinito scadente.

Nel senso in cui il progresso da una qualità è nella continuità ininterrotta della quantità, i rapporti che si avvicinano a un punto qualificante, considerati quantitativamente, sono differenti solo per il più e meno. L'alterazione secondo questo lato è *graduale*. Ma la gradualità riguarda solo l'esterno dell'alterazione, non il suo qualitativo. Il rapporto quantitativo precedente che è infinitamente vicino al seguente, è ancora un'altra realtà\*. Dal lato qualitativo il nudo progredire quantitativo della gradualità, che in sé stesso non è limite, viene dunque assolutamente interrotto, e in quanto la nuova qualità, per la stessa sua differenza quantitativa, è una qualità indeterminatamente altra da quella evanescente, una qualità indifferente, il mutamento è un *salto*; la qualità svanita e la nuova entrante sono del tutto esterne\*. – Si cerca volentieri di rendere concepibile un'alterazione con la gradualità del mutamento; invece la gradualità è proprio il nudo cambiamento indifferente, proprio il contrario di quello qualitativo. Nella gradualità è anzi soppresso il nesso tra le due realtà – siano prese come stati o come cose indipendenti –, è posto che nessuna realtà è il limite dell'altra, ma l'una è affatto esterna all'altra, vi è posto che nel nudo progresso quantitativo si mostrano rapporti di quanti che sono qualitativamente differenti rispetto ai loro rapporti subito precedenti e seguenti, e rispetto ad essi i nudi rapporti esterni qualitativamente indifferenti si spongono come specifici\*.

## Nota

Già il sistema dei numeri naturali è una simile *linea nodale* di momenti qualitativi che emergono in un progresso soltanto esterno. Da una parte è un procedere e retrocedere soltanto quantitativi, un continuo aggiungere o togliere, così che ogni numero ha al suo precedente e al suo seguente lo stesso rapporto *aritmetico* che questi hanno al loro precedente e al loro seguente ecc. Ma verso gli altri precedenti e seguenti i numeri così sorti hanno anche un rapporto *specifico*, o di essere un multiplo tale di uno di loro quale un numero intero esprime, o di essere potenza o radice\*. – Nei rapporti *musicali*, un rapporto armonico nella scala del progredire quantitativo sopraggiunge tramite un quanto, senza che questo quanto abbia per sé al suo precedente e al suo successore altro rapporto da quello che essi hanno ai loro precedenti e successori. Mentre le note seguenti sembrano allontanarsi sempre più dalla nota fondamentale,

<sup>1</sup> Nella linea nodale soltanto il progresso quantitativo è *graduale*. Infatti, prima di arrivare al numero in cui è anche qualità, il progredire quantitativo avviene senza corrispondenza qualitativa, dunque all'interno della prima qualità oppure secondo nudi rapporti quantitativi, qualitativamente indeterminati; poiché si conserva fino al quanto infinitamente precedente il quanto che è anche soglia qualitativa oppure cessa nel quantitativo, la prima qualità non si altera gradualmente, e la nuova qualità si impone all'improvviso; così dal lato qualitativo la linea nodale è una sequenza di irruzioni.

<sup>2</sup> Nel senso in cui il quantitativo variando fa emergere il nuovo rapporto qualitativo, e tra i due rapporti qualitativi si rileva soltanto il riferimento indifferente della *gradualità*, tra le misure della linea nodale c'è un *salto*; ossia le qualità che si producono sulla nuda base del progresso graduale del loro quanto, anziché essere limite l'una dell'altra, sono sconnesse perché la gradualità è il quantitativo nel suo astrarre dalla qualità.

<sup>3</sup> La tendenza a spiegare il mutamento col ricorso alla gradualità quantitativa (natura non facit saltus) va contro il concetto della spiegazione; mentre la spiegazione è il rimando di una qualità all'altra, la gradualità nell'emergere delle misure fa valere la loro exteriorità indifferente; mentre la determinatezza qualitativa di ogni misura è il limite con un'altra misura, il farla scaturire dalla gradualità del progresso quantitativo sopprime il limite, isola la misura determinata dalla sua altra e così la rende incomprensibile. La gradualità è dunque un progresso quantitativo in cui rapporti qualitativi irrompono tra rapporti quantitativi, e nel quale questi stessi rapporti soltanto quantitativi acquisiscono una loro specificità tramite il riferimento a quelli qualitativi. In questo senso la linea nodale è una sequenza di qualità connesse tra loro dal solo progresso quantitativo, dunque senza regola, qualitativamente sconnesse.

<sup>4</sup> Ogni numero naturale (a parte ovviamente il primo), che non sia numero primo, da una parte è in una sequenza semplicemente *aritmetica* e indifferente per cui è il successore di un numero antecedente e l'antecedente di un numero seguente, d'altra parte ha anche rapporti *specifici* con gli altri numeri: è un numero intero che può essere multiplo o anche potenza dei numeri precedenti, oppure può essere radice di quelli seguenti. – La misura è *unità* di qualità e quantità come di *differenti*. Da questa unità di differenti nasce l'ambiguità di una successione quantitativa soltanto indifferente che però è *anche* alterazione qualitativa. La qualità muta: ha nella propria determinatezza il riferimento al suo non-essere, nell'interruzione che la definisce è già il suo altro. Nella misura il mutamento in altro è non annullato, ma soltanto dilazionato dall'indifferente continuarsi oltre di sé stesso proprio della quantità. Se dunque la natura e la realtà in generale fossero soltanto quantità non ci sarebbe interruzione nel progresso; ma la stessa quantità non è soltanto quantità, essa muta nella misura, la sua indifferenza si nega ed è *anche* qualitativa; così la drammaticità del mutamento è già interna alla quantità ed Hegel può trarre il primo esempio del salto qualitativo proprio dall'aritmetica: nella successione aritmetica dei numeri naturali si producono non soltanto riferimenti indifferenti, ma anche legami qualitativi tra i numeri; essi non sono soltanto successori e antecedenti, sono anche multipli o potenze o radici.

ossia mentre col progredire aritmetico i numeri sembrano solo diventare ancora più differenti, di colpo si evidenzia un ritorno, una consonanza sorprendente che non era preparata qualitativamente dall'immediato precedente, ma appare come una *actio in distans*, come un riferimento a un distante\*. Il progresso in rapporti soltanto indifferenti, che non alterano la realtà specifica precedente o in generale non ne formano alcuna, si interrompe all'improvviso, e poiché nel riguardo quantitativo è proseguito allo stesso modo, entra quindi con un salto un rapporto specifico\*.

Nei *legami chimici*, con il cambiamento progressivo dei rapporti di mescolanza, si presentano ovunque nodi e salti qualitativi tali che due materie formano prodotti di qualità particolari in punti particolari della scala della mescolanza. Questi prodotti non si differenziano tra loro solo per un più e meno, né sono già presenti, magari in un grado più debole, nei rapporti vicini a quei rapporti nodali, ma sono legati a questi punti stessi. Per esempio, i legami di ossigeno e azoto danno diversi ossidi di azoto e acidi nitrici che emergono solo in determinati rapporti quantitativi e hanno qualità essenzialmente diverse, così che nei rapporti di miscela intermedi non ci sono legami ed esistenze specifiche. – Gli *ossidi di metallo*, per esempio l'ossido di piombo, si formano in certi punti quantitativi dell'ossidazione e si differenziano per colore e altre qualità. Non mutano gradualmente gli uni negli altri, anzi i rapporti intermedi tra quei nodi non si presentano come un esserci specifico, non riescono a formare un prodotto. Senza essere passato per rapporti intermedi, emerge un legame specifico che poggia su un rapporto di misura e ha qualità proprie. – Oppure l'acqua, in quanto la sua temperatura cambia, non diventa solo più o meno calda, ma attraversa stati di solidità, di fluidità liquida e gassosa; questi diversi stati non sopraggiungono gradualmente, ma proprio il succedersi soltanto graduale dei cambiamenti di temperatura viene di colpo interrotto e impedito in questo punto, e il sopraggiungere di un altro stato è un salto. – Ogni *nascita e morte*, anziché essere una gradualità proseguita, ne è invece un'interruzione assoluta e il salto dal quantitativo nel qualitativo\*.

*Non c'è salto in natura*; e se deve concepire un *sorgere* o un *perire*, il rappresentare comune, come già notato, crede di averli concepiti immaginandoli come un sorgere o svanire *graduali*. Si è però mostrato che le alterazioni dell'essere in generale non sono soltanto il mutare di un quanto nell'altro quanto, ma il mutare del qualitativo nel quantitativo e viceversa, un diventar-altro che è un interrompere il graduale ed è un qualitativamente altro rispetto all'esserci precedente\*. – Così col raffreddamento l'acqua non diventa più solida a poco a poco così da diventare poltiglia e indurirsi gradualmente fino alla consistenza del ferro, ma è dura di colpo; se ha già tutta la temperatura del punto di glaciazione ma sta ferma, ha ancora tutta la sua fluidità, e una piccola scossa la porta allo stato solido. – Alla base della gradualità del sorgere sta la rappresentazione per cui ciò che sorge sarebbe già presente sensibilmente o in generale attualmente, ma non sarebbe ancora percettibile a causa della sua piccolezza, così come alla base della gradualità dello svanire c'è la rappresentazione che il non-essere, ossia l'altro che viene al suo posto, sarebbe ugualmente presente, ma non ancora osservabile; – presente non nel senso che l'altro sia contenuto *in sé* nell'altro presente, ma che sia presente come esserci, benché inosservabile. Con ciò il sorgere e il perire in generale sono soppressi, ossia l'*in sé*, l'interno in cui qualcosa è prima del suo esserci, viene trasformato in una piccolezza dell'esserci esterno e la differenza essenziale, ossia concettuale, viene trasformata in una differenza esterna, soltanto quantitativa. – Il concepire un sorgere o un perire per mezzo della gradualità dell'alterazione ha il tedio proprio della tautologia, perché ha già pronto in anticipo ciò che sorge o ciò che perisce, e rende l'alterazione un semplice cambiamento di una differenza esterna, per cui in effetti è solo una tautologia\*.

<sup>1</sup> Nella scala musicale le note progrediscono allontanandosi da quella fondamentale in modo non specificato, aritmetico; tuttavia in questo progredire indifferente si producono anche consonanze, ossia riferimenti qualitativi per cui, ad esempio, l'ottava nota di una scala diatonica è di nuovo la fondamentale (è il suo *ritorno*) benché ne sia più lontana di quanto lo sia la settima.

<sup>2</sup> La misura è *sorprendente*: il mutamento qualitativo connesso al più e meno del suo progresso quantitativo ne interrompe l'indifferenza.

<sup>3</sup> Il salto è dalla quantità alla qualità perché un avanzamento quantitativo è non soltanto indifferente ma anche qualitativo: è la quantità che dalla differenza rispetto alla qualità muta nell'identità ad essa.

<sup>4</sup> Il rapporto qualitativo muta in quello quantitativo nel senso che i suoi quanti sono suscettibili di aumentare o diminuire senza che questa alterazione sia un mutamento: il suo alterarsi dovrebbe essere un mutare in altra qualità, invece è un alterarsi indifferente come quello quantitativo. Viceversa, l'alterarsi quantitativo è non soltanto indifferente: nel progresso indifferente dei quanti ai lati del rapporto-misura si presentano numeri che formano un nuovo rapporto specifico, che sono il proprio mutare in qualità.

<sup>5</sup> La qualità *muta*, cioè mostra come altro esserci il non-essere che è contenuto *potentia* nella sua determinazione dapprima soltanto essente; la quantità, invece, è determinatezza indifferente: il suo altro è nel suo interno e

Nell'ambito *morale*, in quanto lo si può considerare nella sfera dell'essere, trova luogo lo stesso mutamento del quantitativo nel qualitativo; ossia qualità diverse si fondano su una diversità di quanto. È con un più o meno che si supera la misura della sventatezza, e sorge qualcosa di affatto altro, il delitto, che la ragione muta nel torto, la virtù in vizio. – Così, assunto il resto come uguale, anche gli stati ricevono un diverso carattere qualitativo per la loro differenza quantitativa. Leggi e costituzione diventano qualcos'altro se l'estensione dello stato e il numero dei cittadini si allargano. Lo stato ha una misura della sua grandezza; spinto oltre, crolla irrefrenabilmente al suo interno con la stessa costituzione che in un'altra estensione costituiva la sua fortuna e la sua forza.

————— - oOo - —————

---

nell'altro ha soltanto sé stessa, vi si *continua*. Dunque lo scorrere aritmetico elimina l'alterità tra le cose, anziché rilevarne il nesso negativo così da rendere possibile la loro comprensione. – Nell'immagine della *gradualità*, al rapporto tra qualità in cui una si riferisce all'altra perché la sua determinatezza positiva è in sé un non-essere il cui esercizio positivo è l'altra qualità, si sostituisce il continuarsi di una qualità oltre di sé stessa tramite la propria piccolezza; la gradualità spiega cioè l'origine di una qualità non con il suo essere costituita del non-essere proprio dell'altra determinatezza, ma con la sua piccolezza per cui il suo essere si oltrepassa sopprimendo l'alterità, facendone un'apparenza; poiché nella piccolezza la qualità è non meno che nella grandezza, la qualità spiegata con il suo sorgere dalla piccolezza è spiegata con sé stessa, e in questo consiste la tautologia di cui parla Hegel.

C.  
Lo smisurato

---

La misura è grandezza essente in sé, che resiste all'esteriorità e l'indifferenza del quanto immediato e si conserva contro di queste. Questa indipendenza indifferente delle misure specifiche poggia però sulla differenza quantitativa, ed è perciò capace di salire e scendere lungo la scala del quanto su cui cambiano i rapporti; il qualcosa, una qualità, è spinto oltre di sé nello *smisurato*, e rovina per il nudo cambiamento del suo quanto. La grandezza è l'affezione esterna indifferente per cui un esserci può essere afferrato e da cui può essere distrutto\*.

Il rapporto qualitativo muta in nudi rapporti quantitativi che non hanno unità negativa e non sono perciò rapporti qualitativi, il cambiamento sopraggiunto con essi non è un cambiamento-di-qualità\*. Ma questa esteriorità dapprima indifferente del rapporto ridiventa viceversa una determinatezza qualificante e così via all'infinito. È presente così l'infinità scadente del progresso infinito\*. – Lo smisurato consiste nel nudo quantitativo in cui una misura muta; il quanto è come tale lo smisurato. Poiché però lo stesso rapporto quantitativo smisurato ridiventa viceversa un rapporto specifico, lo smisurato si risopprime in lui stesso. Sono così presenti non solo la negazione del rapporto specifico, ma anche la negazione dello stesso progresso quantitativo\*. L'*infinito\** è questa negazione dei due momenti; è la determinazione assoluta che manca loro\*. Il rapporto specifico è dapprima il determinato in sé, perché essendo rapporto ha la differenza in lui stesso, e perché anche i suoi lati non sono grandezze immediate, unità come nel rapporto diretto immediato, sono invece determinazioni quantitative poste, specificate. Ma questo essere-determinato in sé non si mantiene, si continua col suo altro, e muta nella nuda differenza quantitativa, in una differenza che consiste di quanti immediati, non specificati dall'unità negativa; questa differenza torna tuttavia al rapporto specifico\*. Nessuno dei due\* è così essere-determinato assoluto. Questa in-

---

<sup>1</sup> Da una parte la misura è rapporto qualitativo che si intensifica fino all'essere-per-sé escludente così da resistere all'alterabilità indifferente del suo quanto; dall'altra, poiché è fondata sulla grandezza, sale e scende sulla scala della quantità, ossia è indifferente a sé stesso; l'alterarsi monotono del suo lato quantitativo la spinge inavvertitamente oltre di sé e la distrugge mutandola nello *smisurato*, cioè nel rapporto soltanto *quantitativo*.

<sup>2</sup> Hegel ripete il progresso all'infinito proprio della linea nodale. – L'unità negativa è quella qualitativa, in cui gli elementi uniti sono momenti negati che hanno essere soltanto nella loro unità. Nelle combinazioni soltanto quantitative, invece, i lati sono quanti che conservano un'esistenza reciprocamente indifferente. L'alterazione quantitativa è un continuarsi indifferente oltre di sé che induce la misura qualitativa a perdersi nello smisurato, ossia in rapporti soltanto quantitativi: la quantità è in unità con la qualità così da costituirne l'*essere*, e tuttavia è anche l'alterazione indifferente da cui la qualità è *annichilita*.

<sup>3</sup> Indifferente a sé stessa per la sua quantità, la misura si distrugge nello smisurato, in un rapporto soltanto quantitativo, senza qualità; ma la quantità non è soltanto l'altro della qualità, è in lei stessa il mutarvi, ha *anche* un significato qualitativo; dunque, come si è visto nella linea nodale, il rapporto soltanto quantitativo, lo smisurato, dapprima senza qualità, la acquisisce, e muta esso stesso in misura. Poiché anche la nuova misura è indifferente a sé stessa in virtù del suo momento quantitativo, si innesca anche nella misura il progresso all'infinito come *mutare* dalla qualità alla quantità e da questa a quella.

<sup>4</sup> Lo smisurato è la negazione del rapporto specifico; corrisponde all'infinito scadente, all'altro del finito nel progresso infinito qualitativo. Come ogni progresso infinito, sia quello della qualità che quello della quantità, il progresso infinito della misura, ossia la linea nodale, non nega soltanto un opposto, ma anche l'altro, qui non soltanto il rapporto *specifico*, anche lo *smisurato*, non solo la qualità, anche la quantità.

<sup>5</sup> Qui nel senso di infinito *vero*, di negazione della negazione.

<sup>6</sup> L'indipendente specifico dapprima si modificava nella neutralizzazione; poi, sebbene fosse indipendente neutrale esclusivo, si mostrava oltre sé stesso a causa della sua quantitatività: in entrambi i casi l'indipendente veniva meno alla sua determinazione di essere non-dipendente, di essere assoluto. L'infinità ora raggiunta, in cui il rapporto qualitativo esclusivo e la sua inquietudine quantitativa sono ugualmente negati, è quella determinazione assoluta, cioè non più in riferimento, non più mutevole in altro, che ogni volta è mancata all'indipendente specifico.

<sup>7</sup> Hegel ripete il passaggio dall'infinito scadente all'infinito vero della misura che ha appena esposto. Il rapporto specifico esclusivo, l'unità negativa dell'affinità elettiva, tale da specificare le determinazioni quantitative dei suoi lati, appare dapprima come determinazione assoluta, ossia esclusiva, insuscettibile di riferimento e di mutamento in altro. Esso è infatti determinato internamente, non rispetto ad altro in cui muterebbe, e i suoi lati non sono quanti immediati ma misure. Nondimeno si fa valere il momento quantitativo del rapporto specifico, la sua indifferenza a sé stesso che lo altera in un rapporto esterno di semplici quanti, nello smisurato: le determinazioni quantitative variano così da distruggere l'unità negativa del rapporto specifico e da ridurre il qualitativo, che di per sé sareb-

finità consiste così in generale nella negazione di entrambi i lati\*. Ma nel contempo questa negazione non è l'aldilà di ciascuno, un'infinità\* che stia fuori di loro o soltanto interna, ma la loro infinità posta in loro stessi\*. – L'infinità *qualitativa* era infatti il prorompere dell'infinito nel finito, il mutamento immediato e lo svanire dell'aldilà nel suo aldilà. L'infinità *quantitativa* è invece la continuità del quanto, una sua continuità oltre di sé. Il finito *qualitativo* *diviene* l'infinito; il finito *quantitativo* è in lui stesso il suo aldilà, e *rimanda oltre di sé*\*. Ma l'infinità della specificazione della misura\* è in lei stessa questa totalità, che l'altro\* ha non come un aldilà di sé, anzi nella sua negazione che va oltre di sé pone soltanto di essere totalità, di *non avere* o porre contro di sé un *altro*\*. Il rapporto specifico è l'unità negativa di quantità determinate dall'unità stessa; essendo questa unità negativa, esso è il sussistere indifferente indipendente. Ma ciò in cui si è specificato sono determinazioni-di-quantità; quindi non muta nel rapporto quantitativo, ma vi si riferisce solo a sé stesso; e la smisuratezza, ossia la sua negazione, cioè il quantitativo del rapporto, ne è il riferimento negativo a sé stesso\*. L'infinità del rapporto specifico è

---

be *unità negativa* dei suoi momenti, a una *combinazione* quantitativa di quanti indifferenti. Infine però, nel suo variare, lo smisurato, il rapporto soltanto quantitativo, ritorna a sua volta nella qualità, e in questo modo si compie la doppia negazione in cui consiste l'infinità.

<sup>1</sup> I due sono l'*indipendente specifico* e la differenza soltanto quantitativa, cioè lo *smisurato*.

<sup>2</sup> Lo specifico muta nello smisurato, lo smisurato nello specifico; né l'uno né l'altro sono determinazioni ferme, ma sono relativi, cioè sono il proprio negarsi e mutare nell'altro; l'infinità della misura è la determinazione assoluta in cui sono entrambi negati. – Così Hegel ha ripetuto l'argomentazione già esposta e si appresta ad andare oltre. Mentre qualità e quantità ancora *altre* tra loro *mutavano* l'una nell'altra, lo specifico e lo smisurato sono qualità e quantità entro l'*unità* della misura, dunque ognuno unisce in sé qualità e quantità. Poiché sono costituiti dalla stessa unità, nel loro mutare lo specifico e lo smisurato restano in riferimento a sé; dunque da una parte il loro mutare non è più in *altro*, ma soltanto nella loro *negazione*, dall'altra, perduto il suo carattere qualitativo, è ora un mutare *soppresso* con cui l'indipendente si pone in riferimento a sé.

<sup>3</sup> «Ein» va corretto con il femminile «eine» per rispettarne il riferimento a «Unendlichkeit».

<sup>4</sup> La misura come rapporto specifico si nega nello smisurato come rapporto quantitativo e lo smisurato si nega nel rapporto specifico; questa loro negazione non è il mutamento qualitativo in altro, neppure però il semplice continuarsi del limite indifferente, la quantità che è oltre di sé; poiché il rapporto di misura in generale è sia qualità che quantità, la misura specifica è già *anche* quantità e lo smisurato è già *anche* qualità, entrambi sono già quella unità negativa di qualità e quantità che l'infinito della misura è; dunque nel loro negarsi, misura e smisurato negano soltanto la propria *alterità*, e si mostrano in unità con la propria negazione, come infiniti in loro stessi. – Si tratta del punto cruciale dell'intero paragrafo e dell'inizio del passaggio dall'essere all'essenza: l'essere è immediatezza, la negazione nell'ambito dell'essere è essa stessa immediata, è *altro*, è *aldilà*; ma la misura è già unità del qualitativo e del suo altro, del quantitativo, dunque il sopprimersi del rapporto-di-misura qualitativo (dell'indipendente specifico) non è un *mutare* nel rapporto-di-misura quantitativo (della misura) come in *altro*, ma è un *riferimento* a sé nella propria *negazione*: il *riferimento a sé nella negazione* e la *negazione* rimpiazzano il *mutare* e l'*altro*. In questo modo Hegel introduce sin da ora la base logica delle determinazioni riflessive, ossia delle determinazioni immediatamente *doppie* proprie dell'essenza.

<sup>5</sup> Hegel ricorda i precedenti infiniti scadenti, quello drammatico della qualità, contrassegnato dal divenire altro, dallo svanire in un assoluto aldilà, quello monotono quantitativo, provocato dall'essere oltre di sé del quanto. Mentre l'infinito qualitativo è il mutamento nell'altro, quello quantitativo è la continuità, il superarsi conservandosi.

<sup>6</sup> La specificazione della misura è la misura come rapporto specifico. Come si evince dal contesto, Hegel la considera forma finita della misura di contro allo smisurato che ne è invece l'infinità scadente, l'aldilà; dunque l'infinità della specificazione della misura è lo smisurato.

<sup>7</sup> Ossia l'altro dello smisurato, quindi la misura come rapporto specifico.

<sup>8</sup> Mentre l'infinità *qualitativa* è un aldilà esterno, altro, rispetto al finito qualitativo, così che il finito vi *muta*; mentre l'infinità *quantitativa* è il proprio continuarsi, è in lei stessa il suo aldilà, l'infinità della specificazione della misura, ossia lo smisurato, non è l'aldilà del rapporto specifico, anzi il rapporto specifico negandosi in virtù dell'indifferenza a sé stesso non muta in un altro, ma si pone come totalità, è soltanto il manifestare che la sua negazione è il suo riferimento a sé. Lo smisurato, il rapporto soltanto quantitativo che è la negazione del rapporto specifico, non è infatti l'aldilà dello specifico, ma è ciò di cui lo specifico consiste. Il rapporto specifico nel negarsi come smisurato sopprime dunque la propria alterità, e si pone come la totalità che esso già è, si pone come unità di sé e dello smisurato.

<sup>9</sup> Il rapporto specifico è la misura nella sua qualitatività; come qualità esso è unità negativa: non una combinazione esteriore di quanti indifferenti, ma unità di momenti che sono soltanto come rapporto ad altro, dunque sono negati, qualitativi. Poiché è unità di momenti negativi, il rapporto specifico è un qualcosa qualitativo indifferente – *separato* in senso aristotelico. D'altra parte, pur essendo qualcosa qualitativo, il rapporto specifico è nondimeno unità negativa di *quanti*; poiché la sua consistenza è la quantità, esso è indifferente a sé stesso, è soggetto all'alterazione esteriore. Questo mutare nello smisurato che è la sua negazione, anziché un mutare qualitativo in altro, è però un riferirsi a sé stesso tramite la propria negazione: l'infinito della misura è riferimento negativo a sé del rapporto specifico, nella sua negazione il rapporto è come indipendente riferito a sé. – In altre parole, poiché il rapporto specifico, l'altro del rapporto quantitativo, è esso stesso costituito da quantità, lo smisurato, cioè il rapporto quantitativo, ne è

così non il sopprimerlo, ma il sopprimerne che esso sia un altro; ne è la negazione come ciò per cui esso è\*. Il rapporto qualitativo, come riferimento di quantità specifiche, si rende perciò esterno, un sussistere senza qualità; ma proprio questa sua negazione è ciò per cui è, è ciò che costituisce la sua affezione specifica\*. – In questo consiste la sua natura, ma ciò è presente anche nel progresso infinito\*. Infatti, essendo indifferente a sé stesso, il rapporto specifico si respinge da sé stesso, e si rende un altro rapporto specifico\*. Questo è un altro rapporto quantitativo; perciò sono entrambi indifferenti l'uno all'altro, e il loro riferimento qualitativo è soppresso. Ma proprio perciò sono differenti solo esternamente; il riferimento all'altro è così un riferimento al suo non differente, a sé stesso come alla sua negazione\*. Questo respingere da sé dello specifico è la sua indipendenza; essa consiste quindi nel riferirsi al suo altro, differente solo quantitativamente, così che lo specifico è nella sua negazione ciò che è\*. – Così la determinazione quantitativa si rovescia viceversa in determinazione specifica, ma poiché questa è in lei stessa il quantitativo, questo si conserva nel suo divenire-altro, e così nella sua affezione è ciò che esso è per la sua determinazione: di essere nella sua negazione ciò che esso è\*.

Il progresso infinito come tale consiste solo in ciò, che l'indipendente specifico muta nel quantitativo, e questo in quello, e che in questo mutare si sopprime il mutare stesso, perché il nuovo rapporto è di nuovo come un rapporto immediato, indifferente\*. L'infinità stessa è invece l'unità di qualitativo e quantitativo, unità che si respinge da sé, ed è immediatamente solo questo stesso respingere\*. – Nella misura

soltanto la *negazione*, non l'*altro*; di conseguenza il rapporto specifico nella sua negazione, ossia nel rapporto quantitativo, non muta in altro, ma è in *riferimento negativo a sé stesso*, cioè si respinge da sé così da essere riferimento a sé soltanto nella sua negazione.

<sup>1</sup> Attraverso la sua negazione, cioè attraverso lo smisurato, il rapporto specifico si libera della sua alterità – quella per cui, essendo determinato come specifico, era *e* nel contempo non era – ed posto come totalità: un essere che si riferisce a sé tramite l'unità con la sua negazione. Così l'infinità del rapporto specifico, ossia lo smisurato, è un negarlo che non lo sopprime, anzi ne sopprime soltanto l'alterità e ne mostra la natura infinita.

<sup>2</sup> La misura è qualitativa come unità negativa di *quanti* specificati, il suo rendersi esterno (si noti come Hegel eviti con cura di dire «il suo alterarsi» o «il suo mutare»; il senso del paragrafo è infatti il sopprimersi dell'alterità e del mutare) nel quantitativo dello smisurato è dunque un riferirsi a sé stessa. L'indipendente specifico che si nega nello smisurato non è altro che muta in altro, ma è altro che perde soltanto la sua alterità così da essere riferimento a sé, totalità; infatti lo smisurato, pur essendo negazione del rapporto specifico, è nondimeno la quantitatività qualitativa che lo costituisce. – Si noti come Hegel deliberatamente procrastini l'ulteriore passaggio per cui se il rapporto *specifico* nella sua negazione sopprime la propria alterità ed è riferimento a sé, la sua infinità è anche *soppressione* della sua *specificità*.

<sup>3</sup> Ciò nella linea nodale delle misure il cui avvicinarsi *qualitativo* di qualità e quantità risulta ora confutato dal loro riferirsi a sé nella loro negazione. – Qui, col ritorno della linea nodale, ritorna anche la categoria di *altro* ma solo per essere subito soppressa.

<sup>4</sup> Ossia, il rapporto specifico si respinge in un altro rapporto specifico per l'indifferenza a sé stesso che gli deriva dal suo essere un rapporto di *quanti* che, sebbene specificati, conservano tuttavia la loro natura indifferente.

<sup>5</sup> Il rapporto specifico è indifferente a sé stesso, ossia, poiché è costituito dal quanto, si respinge da sé secondo il «più o meno», e diventa un altro rapporto qualitativo; ma anche questo rapporto è costituito dal quanto; tra i due rapporti qualitativi c'è dunque una differenza *quantitativa*, indifferente; così si è verificato un respingersi in cui nel repulso il repellente si riferisce soltanto a sé; i respinti non sono più altri tra loro, e l'uno si riferisce alla sua negazione come a sé stesso.

<sup>6</sup> Il rapporto specifico è una qualità quantitativa; dunque si riferisce indifferentemente a sé stesso, si respinge nella sua negazione, ma poiché questa è di nuovo qualità quantitativa, in questo suo respinto esso si riferisce soltanto a sé stesso; è, insomma, un rapporto che si riferisce a sé respingendosi, che è indipendente nella sua negazione.

<sup>7</sup> Lo stesso riferimento negativo a sé, lo stesso riferirsi a sé nel respingersi si verifica a partire dal momento *quantitativo* nell'infinito della misura. Il rapporto quantitativo si rovescia in rapporto specifico, ossia nella sua affezione; ma poiché lo stesso rapporto specifico è quantitativo, il rovesciamento è nel contempo negato perché il rapporto quantitativo si conserva nella sua negazione; quindi nella sua affezione, nel rapporto specifico che è sua negazione, la determinazione quantitativa è riferita a sé, è ciò che è.

<sup>8</sup> Hegel passa ora a sottolineare come l'infinità della misura comporti la soppressione del *mutare*. Egli torna al progresso infinito della misura già esposto a inizio paragrafo, cioè alla linea nodale: l'indipendente specifico muta nel rapporto quantitativo, il rapporto quantitativo muta in quello qualitativo; per questa sua inversione il mutare sopprime sé stesso; così però cade anche la mediazione e l'indipendente specifico ritornato dal rapporto quantitativo è soltanto immediato.

<sup>9</sup> Poiché il mutare vi si annulla, il progresso infinito della misura è essenzialmente infinità della misura, soppressione nel suo ambito dell'essere-altro: l'indipendente, specifico o quantitativo, si respinge da sé, ma in questa sua negazione è riferito a sé, ha il suo essere. Poiché è riferito a sé nella sua negazione, questa non è il suo altro né esso vi muta.

immediata quantitativo e qualitativo sono unità immediata\*. Ma sono anche qualitativamente opposti, ognuno è ciò che l'altro non è; così nel progresso infinito essi sono le determinazioni opposte dei rapporti\*. Nel contempo, però, in questa determinazione qualitativa sono assolutamente, ognuno in lui stesso, il mutare nel suo altro\*. Considerato secondo la forma, questo mutare è lo stesso per cui la qualità in generale diventa quantità, e questa diventa quella; infatti, come repulsione escludente, lo specifico del rapporto confluisce in uno con l'escluso, ossia diventa attrazione e quindi quantità. Questa, viceversa, come esteriorità in sé che nel progresso diventa l'esteriorità di sé stessa, è con ciò ritornata dentro di sé ed è quanto come ciò che esso è in sé, qualità\*.

Non è però presente solo questo mutare reciproco di qualità e quantità, che si mostra in loro come determinazioni dell'essere, ma qui il mutare ritorna nel loro *riferimento*; il loro mutare reciproco avviene *sul terreno della loro unità*\*. È un mutare che nel contempo è il suo contraccolpo contro sé stesso, e si sopprime. Il qualitativo muta infatti nel quantitativo dapprima come nel suo altro; ma qui lo stesso quantitativo è come tale che in sé è mutare nel qualitativo – e viceversa. Ciascuno muta così nel suo altro, che però si sopprime in lui stesso, ed è soltanto il divenire il suo altro. Così nel divenire un altro, ciascuno *sopprime anzi solo questo, di essere un altro; nel suo cambiamento confluisce quindi soltanto con sé stesso*\*.

Poiché dunque il mutare di uno specificamente indipendente nell'altro è nel contempo il negare questo mutare come un divenire-altro, ciò che cambia non è un'indipendenza; l'alterazione è soltanto cambiamento di uno *stato*, e *in sé* il mutante resta *lo stesso*. In questa infinità viene soppresso il riferimento qualitativo\*, lo specifico della differenza tra qualitativo e quantitativo\*. Come prima il rapporto-di-

<sup>1</sup> Hegel torna ancora più indietro e ripercorre il passaggio dalla misura immediata, attraverso la linea nodale come *mutare* di qualità e quantità, all'infinità della misura come *riferimento a sé* della qualità nella quantità e viceversa. In primo luogo, nella sua immediatezza iniziale, la misura è quanto qualitativo, unità *immediata* di qualità e quantità, un quanto con significato qualitativo o, viceversa, una qualità che consiste nel quanto.

<sup>2</sup> In secondo luogo nella misura si pone anche l'*alterità* tra qualitativo e quantitativo: nella *linea nodale* rapporto specifico e rapporto quantitativo sono come *altri* tra loro.

<sup>3</sup> Nella linea nodale, qualità e quantità da una parte sono altre, d'altra parte questa alterità è anche soppressa ed esse sono in unità; sono dunque il mutare immediato l'una nell'altra: la qualità è il suo *mutare* immediato in quantità e viceversa.

<sup>4</sup> Hegel mostra l'analogia tra questo mutare e da una parte quello della dialettica della repulsione da cui si è generata la quantità e dall'altro quello della dialettica del rapporto quantitativo con cui la quantità è ritornata nella qualità. Il mutare qualitativo di qualità in quantità e viceversa che si verifica entro il progresso infinito *della* misura ripete quello *per* cui esse, quando ancora erano determinatezze separate, sono mutate l'una nell'altra: la qualità mutava in quantità perché la repulsione dell'essere-per-sé si repelle ed era nel contempo attrazione, la quantità mutava in qualità essendo esteriorità esteriore a sé stessa.

<sup>5</sup> In *terzo* luogo, l'infinito della misura non comporta più il mutare *qualitativo* che spetta a qualità e quantità come determinazioni separate interne alla sfera generale dell'essere. Ora i momenti non sono più qualità e quantità astratte, semplici, dunque *altre*, sono invece in unità: la qualità è qualità quantitativa, la quantità è quantità qualitativa. Il loro mutamento l'uno nell'altro è dunque un riferirsi a sé nella negazione, ossia un mutamento negato. – Poiché i momenti della misura, la misura e lo smisurato, sono unità di qualità e quantità, lo è anche il loro mutamento; così esso non è solo un rovesciarsi *qualitativo* degli opposti, ma è anche un continuarsi *quantitativo* tra i momenti, ossia un respingersi che resta nell'identico; la loro alterità è, dunque, perché il respingersi è un uscire da sé; ma è come *negata*, perché, a causa del lato quantitativo della misura, nella negazione («negazione» qui significa *altro senza più immediatezza*) ciascuno è riferimento a sé.

<sup>6</sup> Il mutamento, che esprime l'inseparabilità degli opposti ma li mantiene come opposti, è soppresso perché i momenti che mutano sono essi stessi un'inseparabilità di momenti, sono in loro stessi il mutamento; poiché l'altro in cui l'uno muta è già mutato da parte sua, il mutamento dell'uno si risolve in un congiungersi con sé stesso nella propria negazione. Il mutamento in altro, poiché l'altro muta, è mutamento in un altro che non è altro, dunque un mutamento che sopprime l'alterità tra qualità e quantità; inoltre un mutamento che sopprime l'alterità è il suo stesso sopprimersi. – Dopo aver sottolineato che l'infinità della misura è soppressione del mutamento, Hegel passa a sottolineare la soppressione dei momenti del mutamento: poiché non sono più altri pur essendo differenti, gli indipendenti, quello specifico e lo smisurato, non sono più tali.

<sup>7</sup> L'aggettivo «quantitative» del testo originale è un refuso per «qualitative»; infatti Hegel lo usa come sinonimo di «specifico»; lo si è dunque reso con «qualitativo». – Hegel vuole dire che gli indipendenti, poiché non mutano l'uno nell'altro, non sono più altri, ossia dei qualcosa riferiti secondo *qualità*. Poiché il mutamento è soppresso, è soppressa anche l'alterità qualitativa tra indipendente specifico e indipendente quantitativo; con la soppressione dell'alterità sono soppressi anche gli indipendenti; l'indipendente qualitativo e quello quantitativo soppressi sono svuotati in *stati* di un in-sé mutevole, di un *tertium* estraneo alla qualità e alla quantità, ossia alle determinatezze dell'essere in generale. – In altri termini, riferendosi a sé nella sua negazione l'indipendente specifico degrada la sua

misura immediato si è soppresso nell'indipendenza specifica, così ora questa è altrettanto svanita, essendo degradata a *stato*\*. L'indipendenza specifica doveva essere in generale l'essere-soppresso del rapporto-di-misura immediato, il quantitativo vi doveva essere un qualitativamente determinato, e, come unità con sé negativa escludente, essere-per-sé assolutamente determinato in sé. Ma questa indipendenza, come mutevole nel quantitativo che vi doveva essere soltanto soppresso, si è degradata a momento<sup>3\*</sup>. Poiché però il mutare si è soppresso in generale, nel suo mutare l'indipendenza è soltanto confluita con sé. Solo perché nel mutare sopprime il proprio mutare, l'indipendenza è vera indipendenza. Proprio nello stesso riguardo in cui sopprime la sua qualità specifica, l'indipendente si pone come indipendente; infatti solo così è il riferimento vero a sé stesso<sup>4\*</sup>.

Ciò che così è presente è l'indipendenza che *tramite la sua negazione si media con sé stessa*<sup>5\*</sup>. L'indipendenza specifica, il riferimento a sé esclusivo, ha per suo momento mediatore la sua indifferenza a sé, il quantitativo, come sua negazione, e come questo ritorno dentro di sé essa è indipendenza assoluta<sup>6\*</sup>.

————— - oOo - —————

---

specificità e la negazione di questa specificità (il quantitativo, lo smisurato) a suoi stati: l'indipendente specifico sopprime nel contempo la sua specificità e la sua quantitatività ed è come indipendente assoluto – essere né qualitativo né quantitativo, dunque essere come essere-negato dell'intero ambito dell'essere.

<sup>1</sup> Poiché nell'infinità della misura il mutare non è un rovesciarsi qualitativo in altro indipendente, ma, come negato, è un riferirsi a sé nella negazione, lo specifico e lo smisurato sono negati non meno del loro mutare; non sono più degli indipendenti qualitativamente differenti come nella linea nodale, hanno perduto la loro immediatezza, così che si è generata un'immediatezza che consiste soltanto nell'immediatezza soppressa.

<sup>2</sup> Con «rapporto di misura immediato» Hegel intende il quanto immediatamente qualitativo del primo capitolo della *Misura*; nel secondo capitolo esso è mutato nell'indipendente specifico in cui domina il momento qualitativo. Questa prevalenza qualitativa si è di nuovo soppressa e l'indipendente specifico si mostra come soppresso.

<sup>3</sup> L'indipendenza specifica era qualitativa prima come rapporto diretto, poi come neutralità esclusiva dell'affinità elettiva. Poi, però, lo stesso essere-per-sé qualitativo dell'affinità elettiva si è mostrato consistente nella quantità, quindi mutevole nello smisurato.

<sup>4</sup> Infine, però, il mutamento si è mostrato negazione del mutamento; mutando nel quantitativo, poiché il mutamento nasce dalla propria quantitatività, l'indipendente specifico nega il mutamento e perviene soltanto a sé stesso. Ma questo pervenire a sé stesso sopprimendo il mutamento sopprime il sé stesso specifico qual è nell'immediatezza: il mutamento e l'alterità sono essenziali alla *specificità* dell'indipendente; poiché sopprimendosi nel quantitativo ed essendovi in riferimento a sé ha soppresso anche il mutamento, l'indipendente specifico non è più specifico, ma è un indipendente interno al qualitativo e al quantitativo soppressi in stati. Proprio nel suo ritornare dentro di sé l'indipendente specifico è soppressione della sua specificità, è il porsi come *tertium* né specifico né quantitativo, come indipendente assoluto.

<sup>5</sup> L'espressione riassume ciò che precede; poiché la mediazione in generale è la negazione prima, e la mediazione con sé è negazione seconda, ritorno dentro di sé, essa significa: tramite la sua negazione, cioè rendendosi quantità, l'indipendente specifico si media con sé stesso, cioè è in riferimento a una negazione che è lui stesso, dunque è in un riferimento a sé assoluto.

<sup>6</sup> L'indipendente specifico ha riferimento esclusivo a sé, cioè è qualità come essere-per-sé; ma è costituito da un rapporto di quanti; dunque è soltanto un'indifferenza a sé stesso, cioè un differenziarsi da sé quantitativo; ma lo stesso quantitativo è qualità; dunque l'indipendente vi si riferisce soltanto a sé liberandosi dall'essere-altro implicato dalla sua specificità. Poiché nel suo ritorno dentro di sé l'alterità e il mutamento si negano, l'indipendente specifico è un indipendente in cui sia la qualità che la quantità sono momenti soppressi, dunque un'indipendenza assoluta.

## Capitolo terzo

## La genesi dell'essenza

A.

## L'Indifferenza\*

L'indipendente specifico tramite la sua negazione è mediato con sé stesso, così è indipendenza non più specifica, ma assoluta\*. – Dapprima è lo specifico l'essere immediato in generale, il qualitativo, mentre la sua negazione è il quantitativo tramite cui ritorna dentro di sé. Tuttavia il quantitativo è ugualmente qualità e quindi specifico rispetto alla qualità come tale, e questa ne è la negazione; così entrambi hanno ancora un significato soltanto indeterminato rispetto all'altro<sup>3\*</sup>. – Inoltre lo specifico non va più chiamato «indipendente»; il qualitativo e il quantitativo sono ancora soltanto momenti<sup>4\*</sup>. L'indipendente assoluto, che è il loro infinito in cui sono soppressi, è la loro unità in quanto proviene da essi<sup>5\*</sup>. Essa non è il loro divenire – lo erano la linea nodale e il suo processo infinito –, perché non è la loro unità in cui avrebbero ancora la loro differenza qualitativa. Neppure è regredita alla determinazione della loro unità *immediata*; infatti i momenti sono uno essendo *nella differenza* reciproca, ossia non è presente la loro unità in cui sarebbero uno soltanto come soppressi, ma sono il continuarsi l'uno nell'altro<sup>6\*</sup>. La loro unità è, dunque, l'unità *dentro di loro, loro indifferente*, la loro *Indifferenza*<sup>7\*</sup>.

<sup>1</sup> «Indifferenza» traduce il termine «Indifferenz», per distinguerlo mediante la lettera maiuscola da «indifferenza» che traduce «Gleichgültigkeit». Nella seconda edizione Hegel spiegherà che la *Indifferenz* è la *Gleichgültigkeit* pensata come *essere*; l'essere è infatti l'assoluto in quanto non vi deve ancora essere determinatezza, l'Indifferenza è l'essere assoluto che *risulta* dal continuarsi di qualità e quantità. – «Indifferenz» è anche il nome con cui Schelling esprime l'assoluto nella «Darstellung meines Systems der Philosophie»; il presente capitolo ne contiene una critica implicita.

<sup>2</sup> Questa frase iniziale ripete la conclusione del capitolo precedente. Nel quantitativo, in cui muta in virtù della propria indifferenza a sé stessa, l'indipendenza specifica si media con sé stessa, ossia si libera della sua unilateralità qualitativa che la rendeva altra, ed è unità assoluta, né soltanto qualitativa né soltanto quantitativa, dunque nel contempo qualitativa-quantitativa, in cui qualità e quantità sono come momenti negati, *stati*. L'indipendenza specifica è ora soltanto questo *moto* per cui lo specifico e lo smisurato si sopprimono nell'indipendente assoluto.

<sup>3</sup> Il porsi dell'indipendente specifico tramite la sua negazione come indipendente assoluto, vale anche per il rapporto soltanto quantitativo; essendo infatti la negazione della qualità, lo stesso rapporto quantitativo è qualitativo, dunque specifico. Poiché l'indipendente assoluto si produce a partire sia dall'indipendente specifico che dalla sua negazione, qualità e quantità sono ora un'opposizione soltanto indeterminata: sebbene si differenzino ancora come tali, la loro differenza è svuotata in quanto l'una come l'altra sono lo stesso mediarsi con sé tramite la negazione.

<sup>4</sup> L'indipendenza assoluta emerge dal *sopprimersi* dell'alterità degli indipendenti; nell'unità assoluta la loro differenza qualitativa è soppressa, dunque non è più quella tra due indipendenti, ma tra due momenti, ossia, come si è visto nel paragrafo precedente, tra due *stati*.

<sup>5</sup> Il rapporto specifico si altera nel rapporto quantitativo ma in questa sua negazione è indipendenza in riferimento a sé; questo riferimento a sé lo mostra come unità di specificità e smisuratezza quantitativa. A dispetto del suo carattere totale l'indipendente assoluto è però soltanto il risultato del moto in cui lo specifico nega la sua specificità mediante la sua negazione (il quantitativo). – È vero che l'indipendente specifico è solo un momento negato all'interno dell'indipendente assoluto, ma il moto di negazione non appartiene all'assoluto, bensì allo specifico; dunque l'assoluto ne è condizionato, dunque non è assoluto. Questa è la contraddizione propria di questo assoluto. – Si tratta di quello che Jacobi rilevò contro la prova cosmologica dell'esistenza di Dio.

<sup>6</sup> L'indipendente assoluto non è né un divenire, un mutamento di specificità *altre* tra loro, come quello della *linea nodale*, né un'unità immediata in cui i momenti sono *soltanto* soppressi in uno, come quella della misura immediata. Da una parte nell'indipendente assoluto il mutamento è posto come negato perché i suoi momenti si riferiscono alla propria negazione come a sé stessi; d'altra parte, che nell'infinità il mutamento tra i momenti sia posto come negato, non significa che si regredisca all'unità immediata come nel quanto specifico.

<sup>7</sup> L'infinità della misura è il continuarsi di qualità e quantità. Lo specifico è un movimento che consiste nel sopprimere la propria alterità e nel porsi come unità con il quantitativo; dal sopprimersi della loro differenza immediata, ossia dell'*alterità*, qualità e quantità sono ridotti a stati esteriori del loro interno continuarsi. Questa interna continuità, l'indipendente assoluto, l'aldilà dell'*alterità* soppressa tra qualità e quantità, è la loro *Indifferenza*.

Questa Indifferenza di qualitativo e quantitativo è l'indifferenza in generale di entrambe le determinazioni, ciascuna delle quali non muta nell'altra, anzi non fa che confluire con sé stessa<sup>1</sup>. Inoltre, però, l'Indifferenza è per questo anche l'indipendenza soltanto *essente-in-sé*, non ancora quella *essente-per-sé*<sup>2</sup>. Poiché è l'*indifferenza* alla differenza tra le due determinazioni, l'Indifferenza non ha ancora in lei stessa questa differenza. È unità *essente-in-sé*, indifferente, così è posta nella determinazione della quantità, e la differenza qualitativa le sta di fronte come ciò a cui è indifferente. — Ossia, essendo l'infinito che *risulta* dall'andare-dentro-di-sé di qualitativo e quantitativo, l'Indifferenza ha questo moto *dietro di sé* e gli è riferito. — All'Indifferenza manca dunque di essere in lei stessa l'unità qualitativa con sé, la negatività assoluta. È nella *determinazione* dell'indifferenza al negativo; così non è l'assolutamente indipendente<sup>3</sup>.

---



---

<sup>1</sup> L'Indifferenza è confluire di qualitativo e quantitativo, che sono dunque ridotti a suoi stati.

<sup>2</sup> La differenza qualitativa tra qualitativo e quantitativo si nega nella loro continuità che è l'Indifferenza; questa però, è soltanto il dissolversi della differenza qualitativa tra qualità e quantità, non la sua genesi. Qualità e quantità, negate nell'Indifferenza, erano dunque ancora come immediato. Essendo *negazione prima* della loro differenza qualitativa, le presuppone come essenti, dunque è un'Indifferenza-*in-sé* che resta affetta da ciò che nega. — Mentre l'unità *essente-in-sé* è il *negare* la determinatezza *essente*, l'unità *essente-per-sé* è il *negarsi* della determinatezza in virtù della *sua* negatività, dunque negazione della negazione prima e negazione assoluta.

<sup>3</sup> L'Indifferenza sorge perché i momenti, nell'alterarsi, aboliscono la loro alterità qualitativa e sono continuità di sé e della sua negazione; in questo vanificarsi della differenza qualitativa consiste l'Indifferenza, che quindi, come aldilà di qualità e quantità immune dalla loro opposizione, è indipendenza assoluta. Nel contempo, però, il suo essere al di là della differenza qualitativa la degrada in determinatezza; essa risulta dal sopprimersi della loro differenza qualitativa; la differenza qualitativa che si sopprime è però ancora immediata e indipendente dall'Indifferenza. Proprio perché le manca la determinatezza, ossia poiché ne è soltanto la soppressione e non il sopprimersi, l'Indifferenza è ancora determinata: è un tutto senza il momento della negazione, è un'indipendenza assoluta che non è indipendenza assoluta. L'Indifferenza per sé, come si vedrà, è il sopprimersi della determinatezza come negazione prima, è immediatezza soltanto come negazione seconda.

## B.

L'indipendente come rapporto inverso  
dei suoi fattori

L'Indifferenza è soltanto l'unità essente in sé di qualitativo e quantitativo; ha il riferimento determinato al suo altro al quale è indifferente; come *essente-in-sé* è bensì immediatezza, ma la sua mediazione ne è diversa; dunque è in effetti essa stessa mediata<sup>1\*</sup>. Quindi l'Indifferenza è l'indipendente *specifico* che tramite la sua negazione si media con sé, e diventa perciò indipendenza assoluta così da avere ancora in lei entrambe le determinazioni, l'indipendenza specifica e la sua negazione, come *momenti* che sono differenti dalla loro Indifferenza; questi momenti riacquistano perciò, per un istante il loro significato determinato l'uno rispetto all'altro. Ma non come indipendenti che sono tali immediatamente per sé, bensì che hanno la loro indipendenza soltanto nella loro Indifferenza, e ne sono momenti<sup>2\*</sup>.

C'è dapprima il momento dell'indipendenza specifica, che nella sua determinatezza è quello qualitativo; non è in lui stesso l'unità con sé Indifferente, ma rispetto ad essa è il *determinato*, dunque il differente dentro di sé<sup>3\*</sup>. Ci sono dunque due indipendenze in generale; sono indipendenti solo in sé, nella loro unità; infatti in lei non sono determinate rispetto ad altro; soltanto nella sua negazione lo specifico è indipendente. Nella loro determinatezza specifica sono però l'uno ciò che l'altro non è, e dunque ciascuno è nel contempo solo in quanto l'altro è<sup>4\*</sup>. Ma la diversità determinata dell'uno rispetto all'altro è costituita dalla differenza quantitativa; la differenza qualitativa costituisce l'affezione di quella quantitativa, il suo riferimento specifico ad altro tramite il quanto. Questo, che costituisce l'essere dei lati del rapporto, è determinato secondo l'opposizione qualitativa, così che l'essere di un lato è il non-essere dell'altro. Stanno, così, nel *rapporto inverso*<sup>5\*</sup>.

<sup>1</sup> L'Indifferenza è l'essere-in-sé che si genera dall'indifferenza tra qualità e quantità. Come essere-in-sé è immediata, assoluta; è tuttavia diversa dalla differenza a cui è indifferente; quindi il suo essere-in-sé è il contrario di ciò che è, è cioè una determinatezza proprio perché è al di là della determinatezza; essendo, come il nome stesso «Indifferenza» suggerisce, la negazione prima della differenza, ne è mediata come da un essere-altro.

<sup>2</sup> Hegel ripete il moto dell'infinità della misura per sottolinearne la sua natura di risultato. Il moto attraverso la sua negazione (ossia il momento quantitativo) con cui l'indipendente specifico (ossia il momento qualitativo) sopprime la sua alterità così da essere indipendente assoluto conserva, in virtù della determinatezza che fa dell'indipendente assoluto un *essente-in-sé*, la determinatezza dei momenti: proprio perché è assoluta soltanto in sé l'Indifferenza non è assoluta e dunque implica l'esteriorità della differenza tra i momenti di cui è l'indifferenza. In altri termini, i momenti dell'Indifferenza, cioè l'indipendenza specifica e lo smisurato, ossia la *qualità* e la *quantità*, recuperano la loro determinatezza *nell'Indifferenza*, perché l'Indifferenza deriva dal continuarsi della loro alterità qualitativa, dunque ne è determinata. Ora sono però non più indipendenti, la loro indipendenza è nell'Indifferenza, ne sono soltanto momenti.

<sup>3</sup> I momenti che nel loro continuarsi si riducono all'Indifferenza hanno riacquisito la loro determinatezza; la prima determinatezza, perché è quella immediata e qualitativa, è l'indipendente specifico. Diversamente dall'Indifferenza, l'indipendente specifico è determinato.

<sup>4</sup> La determinatezza del momento qualitativo lo repelle da sé stesso, così sono posti due momenti. Entrambe sono nell'Indifferenza, vi hanno la loro indipendenza; d'altra parte, in quanto sono determinati, i due momenti sono in un'opposizione qualitativa: l'uno è il non-essere dell'altro, ma l'uno è solo in quanto l'altro è – in altri termini, benché l'uno sia la negazione dell'altro, ciascuno è solo in quanto anche l'altro è, il loro essere è in unità con il loro altro.

<sup>5</sup> La differenza qualitativa tra i momenti è la loro affezione esterna: nella sua unità all'altro l'uno è ciò che l'altro non è. I momenti sono però momenti dell'Indifferenza di qualità e *quantità*; essi e la loro differenza sono dunque determinati anche secondo quantità: i momenti dell'Indifferenza sono qualitativamente differenti perché sono due *quanti* differenti. Viceversa, questi quanti sono anche qualità, dunque sono in un riferimento negativo, per cui ciascuno è soltanto la grandezza che l'altro non è. La qualitatività del loro riferimento pone i quanti in *rapporto inverso*. – Già a questo punto è evidente la contraddizione dell'intero rapporto: per la loro qualità i momenti sono l'uno il non-essere dell'altro ma *nel contempo* sono perché l'altro è; secondo la loro quantità la grandezza di un momento è *soltanto* il non-essere dell'altra, è in quanto l'altra *non* è. La qualità stringe i due quanti in rapporto inverso, ma nel contempo lo annulla, e da questo annullarsi dei quanti esce essa stessa annullata, essendo soltanto la loro affezione.

Ritorna qui il rapporto inverso; non è però il primo, formale. In questo il riferimento qualitativo, che l'uno non sia ciò che l'altro è, era indifferente ai lati stessi, perché questi erano soltanto quanti in generale. Qui, nella realtà di questo rapporto, è la qualitatività propria dei lati ciò che li riferisce così; la loro determinazione specifica contiene il momento dell'escludere, di essere in sé stesso in quanto l'altro non è<sup>1\*</sup>. Nel contempo, questo ritorno dentro di sé dei lati è il riferimento a sé indifferente, il quanto; lo hanno per determinazione del loro sussistere indifferente l'uno all'altro. Così il quanto è da parte sua come specifico, non la determinatezza esterna immediata, ma riferimento qualitativo<sup>2\*</sup>.

I due lati di questo rapporto inverso hanno la loro indipendenza nell'Indifferenza essente-in-sé dei loro momenti; sono questa unità stessa; ma l'unità differenziata; sono indipendenti specificati. Come unità di qualitativo e quantitativo, entrambi sono in sé lo stesso e sono indipendenti, ma sono questa unità come mediati dalla loro negazione, dal loro essere-altro; ciascun indipendente ha il suo ritorno dentro di sé nell'altro; il qualitativo è il determinato in sé solo nella quantità come nel sussistere indifferente, e il quantitativo è specifico solo nel qualitativo<sup>3\*</sup>. Questa unità negativa, in cui essi sono indipendenti, è ancora differente dalla loro Indifferenza assoluta; dunque *nella sua determinatezza il negativo si oppone a sé*<sup>4\*</sup>. La loro unità, come loro indipendenza in generale, è dunque presente *nella differenza tra due* che, come si è già determinato, stanno tra loro in rapporto inverso<sup>5\*</sup>. Come determinati, essi sono specificamente indipendenti, e ciascuno è la sua mediazione con sé tramite la sua negazione; ma la sua negazione è differente dalla sua indipendenza essente soltanto in sé; essa è dunque un *altro* indipendente<sup>6\*</sup>. Anche il ritorno dentro di sé consiste quindi soltanto nell'immediatezza in cui ciascuno si conserva contro la sua alterazione; l'immediatezza del suo *sussistere* e la sua uguaglianza a sé quale è nell'alterazione, ossia la sua *mediazione* con sé, si staccano<sup>7\*</sup>. In ciascuno c'è una parte immediata che è per sé, e non

<sup>1</sup> I lati del primo rapporto inverso erano quanti ordinari che soltanto nel rapporto acquisivano un determinatezza qualitativa perché vi erano il non-essere dell'altro lato; qui, nell'ambito della misura, i lati in rapporto sono innanzitutto qualitativi, quindi l'uno la negazione dell'altro; poiché l'esclusività qualitativa ha un essere quantitativo, i quanti in cui consistono i lati dell'Indifferenza formano un rapporto inverso.

<sup>2</sup> Il ritorno dentro di sé dei lati è il loro essere determinati come negazione del loro altro, la loro qualità esclusiva per cui sono l'uno il negativo dell'altro e sono soltanto se l'altro è. I lati sono anche quanti, ossia non sono soltanto il non-essere dell'altro, ma hanno un'alterabilità indifferente che, avendo anche significato qualitativo, è costretta nel rapporto inverso: un ingrandirsi che è diminuire dell'altro e viceversa.

<sup>3</sup> I due lati sono momenti dell'Indifferenza; dunque sono entrambi ciò che l'Indifferenza è: unità di qualità e quantità; in secondo luogo, però, ciascun lato è differenziato dall'altro lato, un lato è qualità, l'altro quantità. Nasce cioè l'opposizione per cui *da una parte* un lato si specifica come qualitativo e l'altro come quantitativo, *d'altra parte* essi, come momenti dell'Indifferenza, sono in sé la stessa unità di qualitativo e quantitativo. In altre parole, essendo soltanto momenti dell'Indifferenza, entrambi i lati sono la stessa unità di qualità e quantità, come lo è l'Indifferenza; essi sono però anche differenziati tra loro, l'uno come qualità, come quantità l'altro; ciascun lato è riferito a sé soltanto *per mezzo* dell'altro: il lato qualitativo è determinato in sé, ossia nella sua determinatezza è anche indifferente, per mezzo della quantità, il lato quantitativo non è un semplice rapporto quantitativo ma è indipendente specifico perché in riferimento qualitativo al lato qualitativo. Da una parte, dunque, gli indipendenti indifferenti sono unità di qualità e quantità, e in ciò ciascuno è ciò che è l'altro, dall'altra ciascuno è determinato come qualità o come quantità per mezzo del riferimento alla sua negazione.

<sup>4</sup> L'Indifferenza è unità di qualitativo e quantitativo, dunque dei due lati; ma prima di inabissarsi nell'Indifferenza questi due lati sono differenti tra loro, sono l'uno il negativo dell'altro; insieme formano dunque un'unità, in quanto ciascun lato è per mezzo dell'altro, ma un'unità in cui sono ancora come *altri*, dunque negativa, ossia internamente opposta e differente dall'unità Indifferente.

<sup>5</sup> All'unità indifferenziata di qualità e quantità propria dell'Indifferenza in sé si aggiunge un'unità nella quale qualità e quantità restano lati indipendenti in generale, dunque differenti tra loro; e, poiché questi lati sono anche quanti, la loro differenza si determina anche come rapporto inverso.

<sup>6</sup> I lati differenziati sono entrambi specifici e, come osservato prima, ciascuno è riferimento a sé stesso per mezzo della sua negazione: la qualità ha la sua indifferenza per mezzo della quantità che nell'unità differenziata è sua negazione, la quantità è specifica per mezzo della qualità che è sua negazione. Nell'unità differenziata i lati non sono soltanto l'uno la *negazione* dell'altro; questo loro essere negazione dell'altro ha riacquisito immediatezza; sono dunque *altri* tra loro.

<sup>7</sup> Ciascun lato si media con sé tramite la sua *negazione*; poiché sono ciò che sono *tramite* la negazione, ciascuno è sé stesso e nel contempo la propria negazione, ossia il suo essere è un alterarsi, un divenire la propria negazione. Ora però questa negazione ha di nuovo un'immediatezza qualitativa, è un *altro*. È dunque presente questo doppio: ogni lato è l'alterarsi essendo per mezzo della sua negazione, ma nel contempo questa negazione è *altro*, così ogni lato nell'essere negazione dell'altro, essendo cioè ritorno-dentro-di-sé dall'altro, è anche immediato, ossia ha anche un sussistere che resiste all'alterazione. Così i due lati sono da una parte un alterarsi nella loro negazione e dall'altra, poiché questa negazione è anche *alterità immediata*, un'immediatezza inalterabile.

gli nasce dalla negazione dell'altro, una parte che si può considerare maggiore o minore o infinitamente piccola, che è in generale il momento dell'indipendenza specifica<sup>1\*</sup>.

Ciò che così si dà nel rapporto inverso reale sono due indipendenze specifiche, che *in sé* sono lo stesso, e sono differenti come quanti<sup>2\*</sup>. Così la loro Indifferenza essente-in-sé è soltanto la loro *somma*, un quanto determinato<sup>3\*</sup>. Questa ha la sua *determinatezza* qualitativa nei rapporti differenti in cui i quanti indifferenti entrano l'uno con l'altro; infatti il riferimento che tali quanti determinati qualitativamente del tutto hanno nel rapporto è la diversità specifica di questo tutto. Questi lati del rapporto sono *fattori* che, essendo in sé lo stesso tutto, con la loro alterazione quantitativa determinata determinano il tutto, non secondo la sua Indifferenza, ma secondo la sua *determinatezza*; infatti costituiscono appunto questa<sup>4\*</sup>.

Questa determinatezza dei fattori consiste ora nel rapporto diverso tra i loro quanti. Ma rispetto all'altro ciascuno è essenzialmente determinato anche in modo qualitativo; la loro diversità quantitativa non è un loro infrangersi, ma è in Una Unità<sup>5\*</sup>. L'uno ha così una grandezza solo in quanto l'altro lato non l'ha; ciò che sfugge all'uno, va all'altro. Ora, però, *poiché la loro quantitatività è assolutamente di questa natura qualitativa, ciascuno arriva solo dove arriva l'altro*. Se dovessero essere diversi come quanti e costituire un rapporto determinato, uno supererebbe l'altro e nel suo più avrebbe un essere che l'altro non avrebbe. Ma nel loro riferimento qualitativo ciascuno è solo in quanto l'altro è. – Sono dunque nell'equilibrio per cui, quanto più uno aumentasse o diminuisse, tanto più l'altro crescerebbe o decrescerebbe, e crescerebbe o decrescerebbe nello stesso rapporto<sup>6\*</sup>.

<sup>1</sup> Poiché mentre si mediano con sé stessi attraverso la *negazione*, sono anche ritorno dentro di sé dall'*altro*, ossia hanno anche l'immediatezza qualitativa dell'essere-altro, allora i lati in parte sono un'alterabilità indifferente, in parte hanno l'immediatezza dell'indipendente specifico. Qualità e quantità da una parte sono soltanto un continuarsi nell'altro, d'altra parte hanno una consistenza propria, qualitativa, che qui si esprime come una loro *quantità* immediata e immune dall'alterarsi del rapporto inverso. – Si tratta di quel + con cui Schelling differenzia soggetto e oggetto nell'Indifferenza assoluta, oppure, come si vedrà nella nota successiva, di quella soglia quantitativa che nella «spiegazione» dinamica del moto ellittico permetterebbe a ciascuna delle due forze di rovesciare in aumento la propria diminuzione, in modo tale da non scomparire.

<sup>2</sup> Entrambi i lati sono il proprio ritorno dentro di sé per mezzo della propria negazione: nell'essere sé stessi sono la loro negazione, così da essere lo stesso; entrambi i lati si conservano come indipendenti specifici *altri* tra di loro tramite l'immediatezza quantitativa.

<sup>3</sup> Poiché la differenza si è espressa come una quantità, la determinatezza generale dell'Indifferenza è di essere una somma di quanti in rapporto; viceversa, poiché la quantità è specifica, dalle differenze quantitative sorgono le differenze qualitative dell'Indifferenza.

<sup>4</sup> L'Indifferenza è l'unità in cui si dissolve l'indipendente specifico per la sua continuità nella sua negazione; ma è un'unità soltanto indifferente alla differenza; questa dunque si conserva come rapporto inverso di fattori e ne rappresenta la determinatezza. In altre parole, la determinatezza dell'Indifferenza è soltanto la variabilità quantitativa dei fattori, perché la differenza qualitativa è soltanto come differenza quantitativa. – Nell'esempio riportato nella nota successiva, forza centrifuga e forza centripeta sono i fattori la cui unità è il moto ellittico; esse si equilibrano, così da formare un'orbita anziché un moto rettilineo – in questo sono lo stesso –, ma si differenziano come accelerazione del moto del pianeta al perielio e rallentamento all'afelio, quindi in modo soltanto quantitativo. Anche l'Indifferenza schellinghiana dissolve in sé una differenza qualitativa che ha una consistenza soltanto quantitativa: ogni fattore è sé stesso e l'altro – in questo sono lo stesso –, soltanto con un + di sé stesso.

<sup>5</sup> La determinatezza qualitativa tutto è la variabilità inversa dei fattori come quanti. Questo rapporto inverso, però, non è più quello solo formale della quantità, ossia non lega quanti di per sé indifferenti, ma quanti qualitativi: è un rapporto inverso reale. La *qualità del rapporto* inverso, per cui l'essere di un quanto è ciò che manca all'altro quanto, va a contrastare la *qualità dei quanti* in rapporto per cui l'essere di un quanto *non solo* è il non-essere dell'altro quanto, *ma anche* implica l'essere dell'altro quanto.

<sup>6</sup> Mentre il *primo* rapporto inverso riferiva dei semplici quanti che diventavano qualitativi soltanto all'interno del rapporto, così che l'essere dell'uno era soltanto come non-essere dell'altro, *questo* rapporto inverso riferisce quanti già qualitativi, che non soltanto sono come non-essere dell'altro, ma sono solo in quanto l'altro è: per la loro natura qualitativa i fattori devono essere identici in valore assoluto, è diverso soltanto il loro segno. Questa qualitatività immanente dei fattori annulla però il rapporto inverso in cui sono e che è la determinatezza del tutto; infatti il quanto di ogni fattore è soltanto se il fattore che è suo negativo è lo stesso quanto: a causa della loro qualitatività i lati sono e nel loro alterarsi devono restare quantità uguali, ma questa uguaglianza quantitativa annulla la loro alterazione quantitativa inversa e con questa la diversità dei quanti da cui dipende la determinatezza qualitativa del tutto. – Così in fisica forza centripeta e forza centrifuga non possono assumere quanti diversi perché sono la *stessa* forza da diversi punti di vista.

In ragione del loro riferimento qualitativo non si può dunque giungere a una differenza quantitativa<sup>1\*</sup>.  
 – Ma si può assumere per prima la determinazione quantitativa, dunque si può assumere uno come immediatamente maggiore dell'altro. Così, però, esso supera sé stesso; infatti nella sua determinazione è uguale all'altro; come disuguale dall'altro si supera e contiene l'altro<sup>2\*</sup>. Soltanto dall'altro ha *più* dell'altro; ma a questo non resta nulla, perché, in virtù della determinazione qualitativa che la differenza quantitativa ha, ciò che uno *fosse oltre* l'altro sarebbe *soltanto questo stesso altro*. Ci sono solo l'uno e l'altro; in quanto uno subisse un incremento, questo incremento sarebbe soltanto l'altro<sup>3\*</sup>.

Se dunque secondo la rappresentazione quantitativa si turba l'equilibrio, e si prende un fattore come maggiore, questo diventa così preponderante che l'altro diminuisce a velocità accelerata, ed è sopraffatto dal primo, che perciò si rende l'indipendente unico, ma con questo non è più un indipendente specifico bensì il tutto<sup>4\*</sup>.

In quanto dunque nell'intero, che deve avere per fattori i lati del rapporto inverso, c'è una determinatezza e si verifica un'alterazione, questa si verifica solo nell'intero, non nei fattori, che non hanno determinatezza l'uno rispetto all'altro. Inoltre, in quanto tali fattori – benché, come mostrato, inutilmente – siano assunti come determinazioni dell'intero, è del tutto indifferente quale si faccia alterare, ossia l'altro si altera di altrettanto; è solo uno in generale, il tutto, che si altera; la differenza tra i fattori è senza significato<sup>5\*</sup>.

Ma neanche l'intero si altera; infatti questo intero, l'Indifferenza essente in sé, non è più in generale determinato secondo qualità o quantità; non è somma o quanto, né una qualsiasi determinatezza qualitativa<sup>6\*</sup>. La determinatezza non è più *negazione prima*, ma negatività assoluta<sup>1\*</sup>. L'Indifferenza è in sé

<sup>1</sup> Poiché a causa della loro qualità devono avere lo stesso valore assoluto, i quanti dei fattori non possono aumentare e diminuire inversamente. In *primo* luogo, dunque, la qualitatività dei fattori impedisce la loro determinatezza quantitativa; ma la soppressione della determinatezza quantitativa è la soppressione della determinatezza qualitativa dell'Indifferenza stessa; dunque la qualità dell'Indifferenza, nel sopprimere la quantità, sopprime sé stessa, in modo che la determinatezza dell'Indifferenza sia la propria soppressione, una negazione che si nega.

<sup>2</sup> In *secondo* luogo, viceversa, la determinatezza quantitativa sopprime la determinatezza qualitativa. Per evitare l'annullamento della differenza quantitativa in virtù della natura qualitativa dei quanti in rapporto, anziché partire dai fattori nella loro unità qualitativa, si può assumere immediatamente uno squilibrio quantitativo tra di essi così che si conservino, con la loro diversità, la loro indipendenza e la determinatezza del tutto. In questo modo, però, ciò che un quanto avesse in più non sarebbe suo, ma sarebbe l'altro; dunque un fattore sarebbe sé stesso e *insieme* l'altro. Poiché però la determinatezza quantitativa ha qui una rilevanza qualitativa, che un fattore sia sé stesso e insieme l'altro significa che l'altro fattore come tale è annullato. È questa sua nullità qualitativa che, riportata in forma quantitativa, non consente il rovesciamento della diminuzione di un fattore in aumento.

<sup>3</sup> Nel rapporto inverso *reale*, i fattori sono quanti direttamente qualitativi; l'aumento di un fattore a spese dell'altro implica la soppressione *qualitativa* dell'altro, ossia che un fattore sia sé stesso e l'altro, dunque che l'altro sia annullato nel primo; l'annullamento qualitativo dell'altro provocato dall'aumento quantitativo del primo implica a sua volta, sotto il profilo quantitativo, che questo aumento sia irreversibile, che termini soltanto con l'annullamento definitivo del fattore decrescente, così che resta un solo fattore identico al tutto e la determinatezza quantitativa dell'Indifferenza, il rapporto inverso tra i fattori, è annullata. – Come la determinatezza *quantitativa* dei fattori, che è anche determinatezza *qualitativa* del tutto, è annullata in base alla corrispondenza qualitativa tra i fattori, in modo che la qualità del tutto è il proprio annullarsi, così la determinatezza *quantitativa* dell'Indifferenza, il rapporto inverso tra i fattori, è annullata sulla base della *stessa* determinatezza quantitativa, che col suo squilibrio cancella uno dei fattori identificando quello superstite al tutto dell'Indifferenza.

<sup>4</sup> Se un fattore unisce a sé stesso l'altro fattore, questo secondo fattore svanisce. Questo assorbimento *qualitativo* nella rappresentazione *quantitativa* si traduce come svanire in progressione accelerata di uno dei fattori qualora l'altro abbia ottenuto una prevalenza. Resta un solo fattore che non è più indipendenza specifica ma l'indipendenza assoluta. Essendo la negazione dei fattori che ne rappresentavano la determinatezza, cioè la negazione prima, *questa* indipendenza non è più l'Indifferenza in sé, ma *Indifferenza per sé*, come negarsi dei fattori nella loro determinatezza.

<sup>5</sup> Essendo l'uno il negativo dell'altro i fattori devono conservare lo stesso valore assoluto; dunque l'alterazione quantitativa riguarderebbe entrambi i fattori, e poiché li lascerebbe sempre in equilibrio sarebbe rilevabile soltanto nella loro somma, nell'Indifferenza.

<sup>6</sup> La differenza qualitativa si annulla tramite la differenza quantitativa, e la differenza quantitativa si annulla tramite la differenza qualitativa. Con l'annullarsi di qualità e quantità, è annullata anche la determinatezza dell'Indifferenza per cui era l'in-sé rispetto alla qualità e alla quantità; l'unità che è il loro nulla non è più la loro negazione prima, quantitativa, ma il loro stesso negarsi, un essere di nuovo indeterminato, ma sulla base del sopprimersi di ogni determinatezza, qualitativa e quantitativa, dell'essere. Poiché l'alterazione in generale sorge dalla determinatezza (dal fatto che questa unisce essere e negazione), questo indeterminato è esente da alterazione.

sé soltanto questo: di essere indifferente a qualità e quanto. La determinatezza che come *essente-in-sé* essa ancora aveva, e che consisteva nella differenza tra i suoi fattori, si è però del tutto soppressa mostrandosi come tale che ritorna dentro di sé; questi fattori sono perciò lo stesso non soltanto *in sé*, ma nel *loro essere-altro determinato*; è per il loro riferimento negativo che sono uno<sup>2\*</sup>.

## Nota

Questa *rapporto* di un tutto che deve avere la sua determinatezza nella differenza quantitativa di fattori determinati l'uno rispetto all'altro qualitativamente, è usato per esempio nel moto ellittico dei corpi celesti. In questo moto la loro velocità accelera mentre si avvicinano al perielio, e diminuisce mentre si avvicinano all'afelio. Per la cosiddetta spiegazione di questo fenomeno, si assumono una *forza centripeta* e una *forza centrifuga* come momenti qualitativi del moto nella linea curva. La loro differenza qualitativa consiste nella diversità di direzione. Dal punto di vista quantitativo sono determinate come disuguali e opposte, così che all'aumentare dell'una l'altra deve diminuire, e viceversa, e nel contempo così che anche il loro rapporto si rovescia di nuovo, che, dopo il momento in cui la forza centripeta è aumentata e la forza centrifuga è diminuita, arriva un punto in cui la forza centripeta diminuisce, la forza centrifuga aumenta<sup>3\*</sup>. In una precedente dissertazione ho chiarito questo tema, e dimostrato la nullità di questo differenziare e delle spiegazioni costruite su di esso<sup>4\*</sup>. La considerazione più attenta mostra subito che nelle operazioni e nelle formule in generale costruite su quella differenziazione non si presenta una reale diversità quantitativa tra questi momenti, ma si parla sempre soltanto dell'intero, della velocità del moto; così ciò che risulta come grandezza dell'effetto di un fattore, è anche grandezza dell'altro e ugualmente la grandezza del tutto<sup>5\*</sup>. Poiché hanno la determinatezza qualitativa l'una contro l'altra, non si possono affatto separare; ciascuna grandezza ha significato soltanto rispetto all'altra; così in quanto una avesse un'eccedenza sull'altra, in tanto non avrebbe riferimento all'altra e non sarebbe data<sup>6\*</sup>. – Nell'ipotesi che per una volta una sia maggiore dell'altra, se essa stesse in riferimento come maggiore alla minore, avver-

<sup>1</sup> L'Indifferenza è ora non più la negazione di una determinatezza presa come essente; la determinatezza, ossia il rapporto inverso dei fattori, si è infatti mostrata come negazione di sé stessa; l'Indifferenza non è più dunque l'in-sé della determinatezza, ma, come negazione *assoluta* propria di questa, è Indifferenza *per sé*: è l'unità negativa data con la soppressione *di sé* propria dei fattori.

<sup>2</sup> L'annullarsi della quantità tramite qualità e della qualità tramite la quantità hanno un significato non solo negativo. Come stati gli indipendenti erano negati soltanto in sé, così che se ne differenziava l'Indifferenza, un'indipendenza assoluta, e tuttavia determinata, perché negazione prima della differenza tra le indipendenze specifiche ridotte a suoi stati. Poiché ora ogni momento dell'Indifferenza è il proprio negarsi, l'Indifferenza è non più la negazione dei fattori come *altri* da lei, ma è soltanto il *loro* movimento del sopprimersi. Con questo movimento si sopprime l'essere-in-sé della stessa Indifferenza: questo ritorno-dentro-di-sé della determinatezza dell'Indifferenza è l'Indifferenza per sé.

<sup>3</sup> La forza centripeta è l'attrazione che trattiene il corpo nell'orbita intorno al fuoco; la forza centrifuga è il suo altro: è il modo in cui si interpreta la forza centripeta se il corpo in orbita è considerato in moto inerziale; per esempio, se si considera fermo il suolo terrestre le forze centripete legate alla rotazione e alla rivoluzione del nostro pianeta appaiono come forze centrifughe. Poiché è soltanto il suo *altro* qualitativo, la forza centrifuga non può che avere la stessa entità quantitativa di quella centripeta e viceversa; esse non possono dunque *spiegare* il moto orbitale, come invece si pretendeva al tempo di Hegel. Secondo la fisica di quel tempo, al perielio un più di forza centrifuga e un meno di quella centripeta determinerebbero l'incremento della velocità, all'afelio un meno di forza centrifuga e un più di quella centripeta determinerebbero il rallentamento del moto dell'astro. In questo modo le due forze, che per la loro qualità sono in rapporto diretto, per la loro quantità sono un rapporto inverso, sono forzate in un *doppio* rapporto inverso: tra di loro, perché all'aumentare dell'una diminuisce l'altra, e viceversa; e al proprio interno, perché ognuna è il *proprio* aumentare e diminuire.

<sup>4</sup> È la *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum* presentata all'università di Jena nel 1801 per il conseguimento della libera docenza. L'editore Laterza ne ha pubblicato una traduzione nel 1984. Il chiarimento e la dimostrazione cui Hegel qui si riferisce sono esposti a partire da pag. 12.

<sup>5</sup> Hegel constata che le due forze sono prese nella loro identità, così che svaniscono nell'intero del moto.

<sup>6</sup> I due fattori presi nella loro indipendenza sembrano potersi differenziare quantitativamente per mezzo di una parte variabile che si erodono a turno in virtù del rapporto inverso. Questa parte variabile dovrebbe essere soltanto quantitativa, indifferente; ma i fattori sono soltanto come reciprocamente *altri*; dunque non sono quanti immediati, ma quantità qualitative, ciascuna delle quali è se l'altra è. Poiché a ogni quantità di un fattore deve corrispondere una quantità dell'altro, essi sono in equilibrio quantitativo a causa della loro qualitatività. Ma proprio lo squilibrio quantitativo garantisce la differenza qualitativa; col negarsi di quello si nega anche questa, così che l'orbita non è, in generale, la *somma* di due forze opposte.

rebbe quanto detto sopra: che acquisirebbe il sopravvento assoluto, e l'altra svanirebbe<sup>1\*</sup>. È un'osservazione molto semplice che, se, come si pretende, la forza centripeta del corpo che si avvicina al perielio dovesse aumentare e la forza centrifuga dovesse diminuire di altrettanto, l'ultima non riuscirebbe più a strappare alla prima il corpo, e ad allontanarlo di nuovo dal suo corpo centrale; al contrario, poiché la prima avrebbe ormai il sopravvento, l'altra sarebbe sopraffatta, e il corpo sarebbe condotto al corpo centrale a velocità accelerata. Viceversa, se la forza centrifuga avesse il sopravvento nell'infinita vicinanza dell'afelio, sarebbe altrettanto contraddittorio che ora nell'afelio dovesse essere sopraffatta dalla forza più debole. – È chiaro che sarebbe una forza estranea a causare questo rovesciamento; questo significa che la velocità ora accelerata ora ritardata del moto non può essere conosciuta con quei fattori che si assumono proprio con lo scopo di spiegare questa differenza<sup>2\*</sup>.

In seguito si è applicato lo stesso rapporto alla forza attrattiva ed a quella repulsiva per concepire la diversa densità dei corpi; anche il rapporto inverso tra sensibilità e irritabilità è dovuto servire a comprendere, a partire dalla diversità di questi fattori della vita, le diverse determinazioni del tutto, della salute, come anche la diversità dei generi dei viventi. Ma la confusione e il groviglio in cui questo spiegare si avviluppava per l'uso acritico di tali determinazioni concettuali hanno provocato la conseguenza che questo formalismo sembra sia stato subito riabbandonato, mentre lo si porta avanti in tutta la sua ampiezza nella scienza, in particolare nell'astronomia fisica.

– In considerazione dell'*Indifferenza assoluta*, concetto fondamentale della *sostanza spinoziana*, si può ancora notare che questo concetto è l'ultima determinazione dell'essere prima che diventi essenza, ma che non raggiunge l'essenza stessa<sup>3\*</sup>. L'Indifferenza assoluta contiene l'*unità assoluta* degli specificamente indipendenti nella loro determinazione suprema come pensare ed essere, e quindi di tutte le altre determinazioni in generale di questi attributi. Tuttavia così è pensato soltanto l'assoluto *essente-in-sé*, non quello *essente-per-sé*. In altre parole, è la *riflessione esterna* che resta ferma al fatto che *in sé*, ossia nell'assoluto, gli specificamente indipendenti sono *lo stesso*, che la loro differenza è solo indifferente, non una differenza in sé. Ciò che qui ancora manca è che questa riflessione, anziché essere la *riflessione esterna del soggetto pensante*, sia conosciuta essa stessa, e lo sia come la determinazione e il moto per cui gli indipendenti sopprimono la loro differenza, e sono uno, non solo in sé, ma nella loro differenza qualitativa; ne sorge allora il *concetto dell'essenza*, per cui essa non ha il negativo fuori di lei, ma è in lei stessa la negatività assoluta: sia l'indifferenza assoluta a sé stessa, che l'indifferenza a sé del suo essere-altro<sup>4\*</sup>.

<sup>1</sup> Se si volesse rompere l'unità qualitativa delle due forze per guadagnare la loro differenza quantitativa, questa differenza quantitativa sarebbe anche differenza qualitativa: *essere più dell'altra* sarebbe sua natura, dunque non sarebbe più invertibile: il più di una forza non sarebbe indifferente così da poter essere anche meno, ma conserverebbe la sua consistenza fino ad annullare l'altra, così che l'orbita si rettificherebbe.

<sup>2</sup> Il riferimento qualitativo tra i fattori annulla il loro rapporto inverso e dunque la differenza quantitativa. Viceversa, la differenza quantitativa annulla il riferimento qualitativo: se un fattore avesse un vantaggio, potrebbe averlo solo a scapito dell'altro fattore; questo, come più debole, non potrebbe rovesciare il rapporto di forza con il primo e si annullerebbe; in questo modo la differenza qualitativa tra i fattori sarebbe ugualmente perduta perché ci sarebbe un solo fattore coincidente con il quanto dell'intero.

<sup>3</sup> L'essenza è l'essere come negatività assoluta delle determinazioni dell'essere, l'Indifferenza è il loro continuarsi *quantitativo* l'una nell'altra, un sostrato materiale, e come tale è ancora determinata come essere-in-sé.

<sup>4</sup> Il difetto dell'Indifferenza è che l'annullarsi del determinato è operato soltanto attraverso la traduzione in quantità della qualità. Che l'indipendente specifico si medi con sé tramite la sua negazione significa che l'alterità qualitativa è unita alla variabilità quantitativa; questa unità in cui sono sopprese qualità e quantità è l'Indifferenza, che esprime dunque l'assoluto come al di là della determinatezza qualitativa e quantitativa. Qualità e quantità restano però come suoi momenti indifferenti; per questa indifferenza sono quantitativi ed essendo momenti *nell'Indifferenza* sono in rapporto inverso; d'altra parte, come momenti *dell'Indifferenza*, i momenti sono unità di qualità e quantità. Si è visto però che la quantità direttamente qualitativa sopprime il loro rapporto inverso e il rapporto inverso sopprime l'unità qualitativa; questo significa in generale che la qualità nega la quantità e la quantità nega la qualità. Questo negarsi reciproco delle determinatezze è una negazione seconda; l'uguaglianza, l'*essere*, che così si genera, non è più l'aldilà della determinatezza presupposta, ma l'annullarsi delle determinatezze dell'essere, dunque un essere che è soltanto come non-essere dell'intera sfera dell'*essere*. L'Indifferenza, l'in-sé in cui sono dissolti esternamente gli indipendenti, è mutata nel negarsi reciproco di ogni determinatezza dell'essere – compresa quella dell'essere-in-sé. L'indifferenza ad altro, che faceva di questo altro una determinazione soltanto esteriore, è ora indifferenza a sé stessa: l'Indifferenza è esteriore a sé stessa, al suo essere in-sé che la rende esteriore a sé, e con questa sua incompatibilità si riferisce a sé; viceversa lo stesso essere-altro, la determinatezza indifferente, si è mostrato incompatibile a sé ritorno dentro di sé dell'essere; questo essere che è negazione di ogni determinatezza dell'essere è l'essenza.

C.

## Emergere dell'essenza

L'Indifferenza assoluta consisteva in ciò, che era lo *specificamente* indipendente il quale si media con sé stesso tramite la sua *negazione*, e purificato da questa era l'*assolutamente* indipendente. Essa è così l'Indifferenza che *presuppone* l'indipendente specifico e la negazione di questo, ed è determinata perciò come l'*essente-in-sé*<sup>1\*</sup>.

*In primo luogo* questa *determinatezza* le è essenziale; ritornando da quei momenti, l'Indifferenza è come la *determinazione*, ossia come l'essere-in-sé, differente da essi come dalla sua *affezione*, ossia dal suo essere-per-altro<sup>2\*</sup>.

*In secondo luogo*, però, questa *determinatezza* è risultata più in particolare come il rapporto inverso tra fattori. Poiché infatti essa è essenzialmente nell'indipendente assoluto, quella indipendenza specifica e la sua negazione vanno considerate solo *nel loro riferimento a lui*; anzi sono solo *momenti di questa loro unità*<sup>3\*</sup>.

*In terzo luogo*, in questa determinazione di essere fattori della *determinatezza* dell'essenza, si è soppressa la loro unità imperfetta, il loro rapporto inverso. Ossia, la *determinatezza* dell'Indifferenza assoluta ha mostrato di essere il *riferimento negativo a sé stessa*<sup>4\*</sup>. La *determinatezza* è la differenza e la negazione reciproca dei fattori; ma la negazione non è più la negazione di un immediato, così da essere essa stessa solo immediata e determinata da un altro, anzi la negazione dell'altro è negazione della propria indipendenza specifica rispetto all'altro; il riferimento negativo all'altro (riferimento che, come tale, è un essere-determinato, un mutare) è invece sopprimere la propria *determinatezza*, è il mutare in sé stesso; negazione del negativo<sup>5\*</sup>.

<sup>1</sup> Hegel riespone il percorso dallo smisurato all'Indifferenza assoluta e in questo primo capoverso riassume il moto per cui l'indipendenza specifica recupera tramite la sua negazione il proprio lato quantitativo ed è come indipendente assoluto. L'indipendente assoluto *risulta* dal movimento a sé dell'indipendente specifico tramite lo smisurato; sebbene vi si annullino, si riferisce allo specifico e allo smisurato come a indipendenti che lo precedono; li presuppone. In questo modo l'indipendente specifico e la sfera della sua differenza sono non una *determinatezza* negata nell'Indifferenza, così che questa sarebbe negazione della negazione, Indifferenza *per sé*, ma è un'*immediatezza* negata nell'Indifferenza, che così è soltanto negazione prima, Indifferenza *in sé*.

<sup>2</sup> Questo è il primo momento del macrometodo, la considerazione del concetto nella sua positività. L'Indifferenza è non-differenza, ossia è determinata come annullamento della differenza tra qualità e quantità; essa è dunque il semplice, l'essere-in-sé, la determinazione, come *altro* dalla sfera della differenza che così è sua affezione. L'Indifferenza è così la contraddizione di essere differente da ogni *determinatezza* dell'essere e proprio perciò di conservare, nel suo essere *in sé*, la *determinatezza* dell'essere.

<sup>3</sup> Il secondo momento del macrometodo considera il negativo del primo concetto. – La *determinatezza* dell'Indifferenza, cioè la differenza tra lo specifico e lo smisurato, le è essenziale. Questi sono dunque soltanto momenti di un'identica Indifferenza, così l'uno è anche ciò che l'altro è; la loro differenza è quindi posta e negata, ossia essi variano in modo che la variazione di un indipendente compensa la variazione dell'altro indipendente. La *determinatezza* dell'Indifferenza è così il rapporto inverso tra fattori. Ciò che importa qui rilevare è però che il rapporto inverso tra gli indipendenti si verifica perché la loro differenza è interna all'Indifferenza, perché essi sono ora soltanto suoi *stati*, ossia non sono più immediati, ma soltanto come *negazione prima*. Infatti solo perché sono *negazione prima*, la negazione del rapporto inverso è *determinatezza* come *negazione seconda*.

<sup>4</sup> Ossia, i fattori in rapporto inverso, che costituiscono la *determinatezza* dell'Indifferenza, hanno un essere che equivale alla loro negazione: la loro qualità è un negarsi tramite la differenza quantitativa, la loro differenza quantitativa è un negarsi tramite la loro qualitatività. Così la *determinatezza* dell'Indifferenza, il rapporto inverso tra i suoi fattori, è riferimento negativo a sé stessa, una differenza che non si conserva ma nega sé stessa e per questa negazione ritorna nel riferimento a sé.

<sup>5</sup> Il terzo momento del macrometodo rileva la negazione della negazione. Dapprima l'Indifferenza era determinata dal rapporto inverso dei fattori. Poiché i fattori, come *stati* dell'Indifferenza, sono *negazione prima*, la loro negatività (il sopprimersi a causa della loro contraddittorietà) è *negazione seconda*, negazione della negazione. Poiché l'altro è negazione, il riferimento negativo ad esso non è un determinare o un mutare, ma il sopprimersi del determinare, un mutare in sé stessi.

La *determinatezza* dell'Indifferenza *essente-in-sé* è perciò l'*infinità* della sua indipendenza, la *negatività assoluta*<sup>1</sup>. Non c'è dunque l'indipendenza *specifica* che tramite la sua negazione si media con sé stessa, ma c'è l'indipendenza *assoluta* che è soltanto il mediarsi con sé<sup>2</sup> tramite la sua negatività uguale a lei<sup>3</sup>. – Qui è bensì espressa una *prima* indipendenza assoluta rispetto all'*altra* che è come mediata con sé. In tal senso quella è l'indipendenza immediata, solo *essente-in-sé*; in tal senso è lo *specifico*, un'indipendenza *determinata* in generale<sup>4</sup>. Ma il risultato è proprio questo, che *in primo luogo*, l'indipendenza *essente-in-sé*, l'Indifferenza come tale, non è assoluta, ma è essa stessa determinata, e che lo è essenzialmente, che però la sua determinatezza è la negazione della negazione, dunque indipendenza *essente-per-sé* che contiene come *momento*, come soppressa, quella indipendenza *essente-in-sé*<sup>5</sup>. È presente dunque l'indipendenza che è questo: nella perfetta negazione di sé stessa, cioè nell'indipendenza dell'essere-altro<sup>6</sup>, ossia del primo immediato, essere riferimento semplice a sé, dunque que nel contempo riferimento negativo a sé<sup>7</sup>.

Così l'essere è ritornato assolutamente dentro di sé; ha soppresso la sua determinatezza per cui è l'immediato semplice, e si è interiorizzato<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> L'Indifferenza non è più determinata dal negare la differenza tra i fattori, così da essere la loro negazione prima, soltanto un in sé a sua volta differente dalla differenza, ma è determinata dal negarsi della differenza: la sua determinatezza è nel contempo negazione della determinatezza; ora che è determinata dalla negazione della differenza, l'Indifferenza è dunque di essere per sé, è riferimento infinito a sé come negazione assoluta.

<sup>2</sup> Il testo ha «mit zu vermitteln» che non ha senso; occorre aggiungere «sich» dopo «mit».

<sup>3</sup> Mentre prima, il movimento che portava all'indipendenza assoluta partiva dall'indipendenza specifica così da presupporla per poi sopprimerne l'essere, ora l'indipendenza assoluta è come mediazione con sé tramite il sopprimersi della sua determinatezza. L'Indifferenza-in-sé è ora il movimento del negarsi della determinatezza per cui è in sé. La determinatezza-in-sé mostra di essere la negazione di sé; così l'indipendenza, tramite il negarsi di questa sua determinatezza, è indipendenza veramente assoluta, veramente uguale a sé; soltanto come negazione della sua determinatezza acquisisce la sua determinatezza; ma così è Indifferenza per sé. In altri termini, l'Indifferenza, poiché come in-sé è la contraddizione di essere assoluta e determinata nel contempo, si sopprime; questo essere-soppresso della sua determinatezza è un assoluto tramite il sopprimersi dell'assoluto come di una determinatezza, è l'Indifferenza negativa.

<sup>4</sup> Nella proposizione «l'indipendenza assoluta è il mediarsi con sé tramite la sua negatività» l'indipendenza assoluta è posta prima al soggetto come immediata, poi è posta come mediata nel pronome riflessivo che fa da complemento di unione (con sé); quindi la sua soggettività presenta due volti: come soggetto presupposto (grammaticale) essa è immediata, dunque di fatto determinata in sé e specifica; come soggetto speculativo essa è l'immediatezza solo come ritorno in sé infinito tramite la negatività della propria determinatezza, appunto dell'immediatezza.

<sup>5</sup> Come l'infinito al di là del finito era esso stesso finito e il finito al di qua dell'infinito era esso stesso infinito, così per la sua immediatezza l'indipendente assoluto è determinato; ma poiché la sua determinatezza si è mostrata come negazione assoluta di sé, nella sua determinatezza l'Indifferenza nega la determinatezza ed è assoluta. La determinatezza dell'Indifferenza era il suo essere in-sé rispetto allo specifico e alla sua negazione; questi si sono però dimostrati negativi; dunque la determinatezza dell'Indifferenza non è più negatività immediata, ma negatività assoluta, Indifferenza per sé che ha l'in sé come sua determinatezza negata. In altre parole, si è verificato un rovesciamento: nell'Indifferenza si opponevano un lato assoluto e un lato determinato; ma l'assolutezza del primo lato era soltanto quella dell'essere-in-sé, quindi un'assolutezza determinata; viceversa la determinatezza del secondo lato si è mostrata come negativa; dunque proprio il lato determinato, poiché la sua determinatezza si mostra contraddittoria, si nega e raggiunge quell'assolutezza che al primo lato era preclusa. Questa assolutezza è negazione della negazione, dunque è indipendenza *essente-per-sé* che contiene al suo interno, come determinatezza negata, anche l'indipendenza *essente-in-sé*.

<sup>6</sup> Ossia dell'Indifferenza come tale, nell'indipendente assoluto soltanto in sé.

<sup>7</sup> Questa Indifferenza-per-sé ha una determinatezza, ha come suo negativo l'indipendenza *essente-in-sé*, cioè il suo perfetto essere-altro; ma poiché la sua determinatezza, questo essere-in-sé, si è mostrata come negazione della negazione, essa vi è riferimento a sé stessa, dunque un riferimento negativo (ossia non più immediato ma tramite negazione del negativo) a sé stessa. – Mentre l'Indifferenza-in-sé è analoga alla prova cosmologica, che giunge a Dio dall'*essere* del cosmo così da fare di Dio l'altro del cosmo, ossia un finito, l'Indifferenza-per-sé è la prova cosmologica nella sua forma corretta, che giunge a Dio dal *non-essere* del cosmo; anche qui Dio è determinato, ma la sua determinatezza, come negazione del negativo, è infinita.

<sup>8</sup> Il sopprimersi di ogni determinatezza dell'essere immediato è essere immediato, ma di una immediatezza propria del ritorno dentro di sé, *negativa*. La semplicità immediata dell'essere iniziale era il risultato del sopprimere dall'esterno ogni determinatezza in generale; lo sviluppo dell'essere ha però il significato del sopprimersi di ogni sua determinatezza; queste determinatezze negate dell'essere sono *contenuto* di un essere la cui immediatezza è mediata dalla loro negatività; questa negatività delle determinatezze immediate che essendo negazione del negativo si risolve in immediatezza è il loro interiorizzarsi. L'essere è ora immediato come negazione della mediazione; questa sua immediatezza negativa è l'interiorità.

L'essere è dapprima *qualità* che secondo la sua determinazione è l'essere determinato in sé, determinatezza essente, perché l'essere determinato in sé è la negazione di altro<sup>1\*</sup>. La *quantità*, secondo la sua determinazione, è la determinatezza indifferente, che non è negazione di un altro, ma gli è indifferente e a cui l'altro è esterno<sup>2\*</sup>. Dapprima in loro, nella loro immediatezza, si è mostrato che la qualità muta nella quantità, e questa in quella<sup>3\*</sup>. La loro unità è la *misura*; mentre prima ciascuna era posta per sé, nella misura sono entrate in riferimento, dapprima come determinate l'una contro l'altra, quindi in unità soltanto relativa<sup>4\*</sup>. Dal moto della misura è però *posto* ciò che esse, ciascuna considerata per sé, mostravano di essere *in sé*, e ne emerge la loro unità assoluta<sup>5\*</sup>.

Questa unità di qualitativo e quantitativo, dapprima indifferenza all'uno e all'altro<sup>6\*</sup>, è essenzialmente non *come* Indifferenza *all'uno e all'altro*, ma è indifferenza *a sé stessa*, dissolversi dentro di sé<sup>7\*</sup>. Ciò è la quantitatività dell'Indifferenza, ma altrettanto la sua qualitatività; come Indifferenza è infatti indipendenza *essente in sé e immediata*; ma appunto questo essere-in-sé, l'immediatezza, è *determinatezza*; è dunque la negazione dell'Indifferenza, un *altro* indipendente. Il riferimento negativo reciproco dei due indipendenti costituisce la loro determinatezza qualitativa, in cui dunque quella prima immediatezza è posta soltanto come determinatezza e così è soppressa; essendo non soltanto sopprimere l'immediatezza, ma sopprimerla come negazione, questo sopprimere è negazione della negazione; la determinatezza che è l'indipendenza del tutto; l'*Indifferenza negativa*<sup>8\*</sup>.

*Questa unità con sé di determinatezza e di indifferenza alla determinatezza è la verità dell'essere*<sup>9\*</sup>. Essa è l'essere semplice, immediatezza indifferente, come mediato con sé tramite la propria negazione, tramite la propria indifferenza a sé stesso; ossia, l'essere è la mediazione come pura uguaglianza a sé, come immediatezza semplice, – l'essere che è soltanto questo: essere confluito con sé nella propria negazione ed essere perciò puro essere<sup>10\*</sup>.

<sup>1</sup> Hegel ripercorre le tappe principali dello svolgimento dell'essere. L'essere è qualità, determinatezza essente che è negazione di un altro che è immediato: il momento della negazione contenuto nella determinatezza qualitativa si sopprime in quanto questa è essente, ma si ripropone come riferimento a una negazione immediata, a un altro.

<sup>2</sup> La quantità è determinatezza infinita essente, dunque indifferente; essendo dentro di sé essere-altro negato, si continua oltre di sé senza alterarsi.

<sup>3</sup> L'identità di repulsione e attrazione qualitative era la quantità, l'esteriorità a sé stesso del rapporto potenziale era il ritorno alla qualità.

<sup>4</sup> Nella misura qualità e quantità sono dapprima in contrasto, e la loro unità è soltanto relativa.

<sup>5</sup> Il moto della misura sopprime la sua unità soltanto relativa e ne produce l'unità assoluta, dapprima in modo imperfetto nell'Indifferenza, poi nell'essenza.

<sup>6</sup> L'Indifferenza è dapprima indipendenza assoluta determinata, soltanto in-sé; dapprima è soltanto differenza dalla differenza tra qualità e quantità, che vi sono svuotati come stati qualitativi.

<sup>7</sup> La determinatezza dell'Indifferenza risulta essere soltanto come negazione di sé; poiché nell'Indifferenza era già negata, questa sua negazione è essere-per-sé; dunque nella propria determinatezza, ossia nell'essere-in-sé corrispondente alla differenza tra i suoi stati, l'Indifferenza è anche oltre questa determinatezza, ossia è nel contempo determinata e indifferente alla sua determinatezza, in quanto questa è determinatezza infinita. Questo essere oltre di sé è la quantitatività dell'Indifferenza-per-sé.

<sup>8</sup> L'Indifferenza è per sé anche secondo la qualità. Nella sua immediatezza essa è determinata, ossia è Indifferenza *differente*, dunque negata dal riferimento ad altro: è quanto si è mostrato nel rapporto inverso tra i fattori. Questo altro non è però soltanto negazione prima, determinatezza dell'Indifferenza; la differenza nell'Indifferenza, il rapporto inverso tra i fattori, si sopprime e questo sopprimere è la determinatezza come negazione della negazione; nella determinatezza per cui è in sé, l'Indifferenza è altrettanto negazione della determinatezza, dunque Indifferenza per sé.

<sup>9</sup> La determinatezza cui Hegel allude è l'Indifferenza; essa, come si legge sopra, è indifferente a sé stessa, è il proprio superarsi perché è soltanto in sé; ma poiché le determinatezze in generale dell'essere sono il proprio negarsi, in questo superarsi l'Indifferenza è anche ritornata dentro di sé. L'essere ha per determinatezza la determinatezza infinita, così nella sua determinatezza le è nel contempo indifferente.

<sup>10</sup> L'essere semplice dell'inizio era risultato di una riflessione che astraeva dal determinato, ma che era esterna alla scienza. L'essere si è ormai esso stesso mostrato come la negazione del determinato che lui stesso è; così è essere semplice uguale a sé stesso e immediato, soltanto perché astraeva da sé stesso come immediatezza, dunque soltanto in quanto è indifferente alla determinatezza che lui stesso è; è sé stesso solo in quanto è oltre di sé; è la mediazione con cui l'essere immediato si purifica da questa sua determinatezza che ne faceva un'alterità, e si uguaglia nel riferimento a sé.

Come questo essere assolutamente interiorizzato, l'essere è l'*essenza*. Così la verità dell'essere è di essere immediato come immediatezza assolutamente soppressa<sup>1\*</sup>. L'essere è soltanto come riferimento negativo a sé; così si respinge da sé<sup>2\*</sup>, questo respingere è il suo non-essere, così è l'immediatezza *prima*, essere *qualitativo*. Ma questo non-essere è indifferenza a sé, il sopprimersi, così è dapprima essere quantitativo<sup>3\*</sup>; – questo è *in sé* già il ritorno dentro di sé; in quanto cioè quel primo<sup>4\*</sup> è determinato come *non-essere*; ma in quanto quel primo è essere *immediato*, esso è soltanto essere quantitativo. L'essere quantitativo si rende misura e come tale si rende Indifferenza essente-per-sé; questa è appunto determinare l'*essere* immediato come un *non-essere*, e l'*essere-in-sé* come *determinatezza*. Poiché è non essere ciò che esso è, ed essere ciò che esso non è; – *come questa semplice negatività di sé stesso*, l'*essere* è l'*essenza*<sup>5\*</sup>.

---

<sup>1</sup> L'essenza è l'essere che è immediato sopprimendo la propria immediatezza. Nella sua verità l'essere è negazione della propria determinatezza, ossia dell'immediatezza; l'essere che si riferisce a sé tramite la negazione dell'immediatezza, questa semplicità immediata che è uguaglianza a sé della mediazione, non è più essere, ma *essenza*. – Mentre nella categoria dell'essere si esprime l'unità *immediata* parmenidea di pensiero ed essere, l'essenza è l'essere del *cogito* cartesiano, un'immediatezza che si produce dal dubbio sull'immediatezza.

<sup>2</sup> Poiché era semplice, l'immediatezza dell'essere era sin da principio negativa; così esso è intollerante a qualsiasi determinatezza, a partire dalla sua stessa semplicità; esso dunque consiste nel respingersi da sé. – Hegel espone di nuovo il percorso dell'essere.

<sup>3</sup> La determinazione finale dell'essere qualitativo è l'attrarsi dei molti repulsivi, l'oltrepassarsi con cui si continuano.

<sup>4</sup> Cioè l'essere qualitativo.

<sup>5</sup> L'essere che è di nuovo immediato in virtù del negarsi della sua determinatezza di qualità, quantità e misura è un'immediatezza che è negazione dell'intera sfera dell'immediatezza. Poiché tutte le determinatezze dell'essere si sono negate in forza delle loro contraddizioni, questo essere, in quanto risulta dalla negazione delle determinatezze esterne e mutevoli dell'essere, è una semplicità ripristinata, un essere che non è più essere ma *essenza*, la cui immediatezza, il cui essere, è la negazione, l'essere oltre sé stessa dell'immediatezza. – Infine Hegel riassume di nuovo il percorso della genesi dell'essenza. L'essere è un'assolutezza intollerante di ogni determinatezza; proprio questa semplicità negativa lo determina, così è un'assolutezza determinata, cioè la qualità; questa però si sopprime in quantità, che infine si rende misura. La contraddizione tra assolutezza e negatività dell'essere nella misura conosce una svolta: l'Indifferenza per sé consiste nel determinare l'essere immediato come quello che effettivamente era, cioè come un non-essere; consiste nel determinare l'essere-in-sé non come assoluto ma come determinatezza. L'essere nel suo complesso si svela come immediatezza negativa di sé. Poiché è immediatezza negando l'immediatezza, poiché la negazione dell'immediatezza, cioè la mediazione, è di nuovo immediatezza, l'essere è interiorizzato come *essenza*.