

# IL PUNTO DI PARTENZA DEL SAPERE. ROSMINI EREDE CRITICO DI HEGEL

*The commencement of knowledge. Rosmini critical heir  
of Hegel*

Paolo Pagani

Università Ca' Foscari Venezia

[pagani.p@unive.it](mailto:pagani.p@unive.it)

---

Ricevuto: 11 novembre 2024

Accettato: 5 dicembre 2024

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol288.i1465.y2024.001>

**RIASSUNTO:** Il contributo considera l'eredità che, nella sua *Teosofia*, Rosmini riprende dalla *Scienza della logica* di Hegel sul tema del punto di partenza del sapere. L'"essere iniziale" come punto di partenza di diritto del sapere è una acquisizione — di matrice ultimamente classica, e in particolare scolastica — che Hegel e Rosmini rimettono al centro della riflessione filosofica moderna. Entrambi convergono nel riconoscere all'essere il carattere della automanifestatività, ma i due autori divergono nella individuazione della dialetticità che ad esso compete. Hegel proietta sull'essere una movenza dialettica che è propria del soggetto conoscente, Rosmini cerca invece di individuare le tensioni dialettiche che all'essere stesso — nella sua astrattezza — competono.

**PAROLE CHIAVE:** Hegel, Rosmini, inizio de la filosofia, dialettica, essere iniziale

**ABSTRACT:** This paper considers the legacy of Hegel's *Wissenschaft der Logik* in Rosmini's *Teosofia*, on the commencement of knowledge. Hegel and Rosmini put back at the center of modern philosophical reflection the "Initial being". This, which for both is the rightful starting point of knowledge, is an acquisition of late classical, and particularly scholastic, matrix. Both agree in recognizing in the being the character of self-manifestation, but the two authors diverge in the identification of the dialecticity that pertains to it. Hegel transfers to the being a dialectical motion proper to a knowing subject; Rosmini, on the other hand, seeks to identify tensions that belong to the being itself, considered in its abstractness.

**KEYWORDS:** Hegel, Rosmini, Philosophy's commencement, dialectics, initial being

## 1. NOTA INTRODUTTIVA

Il nostro intervento si propone di far interagire due luoghi testuali — uno di Rosmini e uno di Hegel — tra loro connessi: rispettivamente, la Prefazione alla *Teosofia*<sup>1</sup> e le pagine della *Scienza della logica* intitolate “Con che cosa ha da incominciare la scienza?” (queste ultime considerate nella versione della seconda edizione dell’opera)<sup>2</sup>. Inevitabilmente dovremo introdurre circoscritti riferimenti anche ad altri luoghi della produzione dei due autori, ma quello su indicato sarà il principale campo di riferimento del confronto. Ora, il tema che accomuna i due testi è quello della determinazione di quale sia il punto di partenza appropriato del sapere filosofico.

Per Rosmini il punto di partenza di diritto del sapere non coincide con il residuo di una previa purificazione, ovvero con il frutto di una *tabula rasa* gnosologica, bensì con qualcosa che mostri la propria inevitabilità, in quanto condizione di ogni possibile evidenza. Più precisamente, ciò che conta non è stabilire da dove debba partire una riflessione radicalmente critica (cioè filosofica), quanto riconoscere dove, da qualunque punto si parta, non si possa poi non arrivare: arrivare a riconoscere di esser inevitabilmente partiti; in quanto quel “dove” — il “dove” di diritto - è implicito in ogni “dove” di fatto<sup>3</sup>.

Questa impostazione, evidente in Rosmini, è rinvenibile anche in Hegel, stando ad una attenta lettura dell’esordio della *Scienza della logica*. Ma anche il testo della *Enciclopedia* conferma l’obiettivo convergenza, se pensiamo al § 17, dove Hegel afferma che l’inizio di fatto (*Anfang*) del filosofare può dipendere dal punto di vista di un indagante empirico; ma esso è comunque destinato ad essere ricompreso in un inizio di diritto, che è in grado di mostrarsi come imprescindibile rispetto a ogni inizio accidentale.

---

<sup>1</sup> La Prefazione alla *Teosofia* viene composta tra il 21 e il 30 agosto del 1852: quindi in un momento della piena maturità del pensiero di Rosmini — Rossi, 2015, vol. I, p. 352—. Circa la consultazione diretta da parte di Rosmini del testo hegeliano in questione si è ipotizzato che essa risalisse agli anni giovanili trascorsi a Padova e alla frequentazione della locale biblioteca universitaria, che custodiva la prima edizione dell’opera (Biasutti & Moretto, 1997, p. 284). Nella Biblioteca stresiana dell’Autore è presente invece la seconda edizione dell’opera, insieme all’intera edizione berlinese degli scritti hegeliani (1832-45).

<sup>2</sup> Per l’opera rosminiana faremo riferimento alla seguente edizione: Rosmini, 1998-2002. Per l’opera hegeliana faremo riferimento alla seguente edizione: Hegel, 1988, che riprende la versione del testo tedesco del 1831.

<sup>3</sup> Questa è l’impostazione del punto di partenza del sapere che verrà teorizzata da Gustavo Bontadini —Bontadini, 1995b, cap. 3, § 2, 1—.

Quanto all'inizio [*Anfang*] della Filosofia, sembra che anch'essa, in generale e analogamente alle altre scienze, cominci con un presupposto soggettivo [*mit einer subjektiven Voraussetzung*]. [...] Inoltre, all'interno della Scienza questo punto di vista che qui appare immediato deve rendersi risultato, e precisamente risultato ultimo della Scienza stessa: allora la Filosofia perviene nuovamente al proprio inizio e ritorna entro sé. In tal modo la Filosofia si mostra come un circolo [*Kreis*] che ritorna entro se stesso e che non ha nessun inizio nel senso in cui ce l'hanno le altre scienze. L'inizio pertanto si ha solo in riferimento al soggetto che intende decidersi a filosofare, ma non in riferimento alla Scienza in quanto tale. Ciò equivale a dire: il Concetto della Scienza, e quindi il Concetto primo — il quale, appunto perché primo, implica la separazione per cui il pensiero è oggetto per un soggetto filosofante -, dev'essere colto dalla Scienza stessa (Hegel, 1996, § 17, p. 125).

Del resto, nonostante la volontà rosminiana di smarcarsi da Hegel<sup>4</sup>, il debito della *Teosofia* nei confronti dei luoghi hegeliani sopra citati è evidente.

E altrettanto evidente è il debito comune — da nessuno dei due autori per altro esplicitato, almeno a questo proposito — rispetto alla quinta Enneade di Plotino. Del resto Plotino, tra i classici, è quello che più a fondo ha considerato la relazione che sussiste tra l'essere in quanto tale e il pensiero in quanto tale, e la relazione che intercorre tra quest'ultimo e l'attività pensante del soggetto umano (si pensi in particolare a: Plotino, 2002, V, 1, 3-5; V, 1, 10-11; V, 3, 3-6; V, 3, 8; V, 3, 10; V, 5, 1; V, 5, 3; V, 6, 1-2; V, 6, 6; V, 9, 5-8). Per Plotino, l'essere (*to einai*) è realmente se stesso, quando "accoglie l'*eidos* del pensare": come a dire, che il pensare è un nome originario dell'essere (Plotino, 2002, V, 6, 6). Ovvero, "il pensiero è l'essere in se stesso, e non lo è come se lo pensasse dal di fuori: infatti, l'essere non è né al di qua né al di là di esso; anzi, il pensiero è il primo legislatore, o meglio, la legge [*nomos*] stessa dell'essere"<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Si pensi a Rosmini, 1943, vol. II, n. 1093, dove il nostro autore — proprio riferendosi al passo della *Enciclopedia* da noi ora richiamato, rimprovera a Hegel di considerare il punto di partenza qualcosa di puramente "ipotetico" in quanto "immediato": poco sopra abbiamo visto che, in realtà, la posizione di Hegel su questo punto non è lontana da quella di Rosmini.

<sup>5</sup> "Perciò fu detto giustamente che 'pensare ed essere sono lo stesso', e che 'la scienza delle cose immateriali è identica al suo oggetto'" (Plotino, 2002, V, 9, 5). Anche nella Sesta Enneade è centrale il tema della concepibilità di un pensiero (*nous*) che non sia un "pensiero determinato" (*tis nous*), ma che piuttosto venga inteso come il "sapere" in quanto tale, e che non sia attualmente riconducibile né ad un contenuto né ad un soggetto particolari. Plotino parla, ad un certo punto, di un sapere che non sia in atto

## 2. L'INDICAZIONE DEL PUNTO DI PARTENZA NELLA PREFAZIONE DELLA *TEOSOFIA*

Esponiamo ora il quadro che Rosmini delinea nei paragrafi dal 10 al 29 della Prefazione alla *Teosofia*, quanto al tema da noi considerato.

**2.1.** Rosmini accetta la sfida di Hegel chiedendosi: “da dove ha da cominciare la filosofia (ovvero la scienza)”? Da nulla di “gratuito”, risponde il nostro autore: dove “gratuito” significa, qui, ingiustificato o arbitrario (Rosmini, 1998-2002, § 18).

**2.2.** Se per Hegel si inizia inevitabilmente da una “supposizione, poiché ogni sapere immediato è puramente ipotetico”, per Rosmini non è così. Infatti, associare l'immediatezza alla ipoteticità deriva da una assunzione — di matrice sensistica — per cui l'immediato sarebbe il dato sensibile, che, come tale, è opinabile (Rosmini, 1998-2002, § 19). Questa assunzione, non dichiarata, sarebbe operativa in Hegel. E, su questo, l'osservazione di Rosmini non pare infondata: si pensi, al riguardo, alla *Fenomenologia dello Spirito* che, non a caso, prende avvio dalla Certezza Sensibile. D'altra parte, però, non sembra che questa critica possa applicarsi alle pagine della *Scienza della logica* da noi direttamente considerate — come vedremo nel seguito<sup>6</sup>.

**2.3.** Rosmini ritiene, da parte sua, che il sapere critico — e sistematico - debba partire da alcunché, non di ipotetico, bensì di necessario (Rosmini, 1998-2002, § 19). I sensi (interni o esterni) sono solo condizioni materiali del sapere, come in generale lo è l'lo indagante. Ma il punto di partenza di diritto è altro, e coincide con ciò che, pur annunciandosi attraverso indizi sensibili su cui si apre l'indagine dell'lo, si rivela comunque come necessario (Rosmini, 1998-2002, § 20), cioè come tale da autoimporsi.

Sul carattere an-ipotetico che deve competere al punto di partenza Rosmini insiste anche più avanti nello stesso testo della *Teosofia*, spiegando come una ipotesi non possa giungere a esser validata come verità, senza che a

---

sapere di niente di determinato, ma che sia in potenza sapere di ogni cosa: insomma, un sapere che abbia presente attualmente la totalità formale dell'orizzonte, che di volta in volta accoglie in sé i contenuti. Sembra che qui si alluda ad un sapere che sia in realtà lo scenario del sapere, e non qualcuna delle cose sapute; e neppure la totalità data in atto tutta insieme del sapere: si conferma così l'interpretazione del pensiero puro come di una figura trascendentale, prima che teologica (Plotino, 2002, VI, 2, 20).

<sup>6</sup> Ciò nonostante, il rimprovero rosminiano di “sensismo” trova, più in generale, una fondata applicazione al testo hegeliano (Rosmini, 1998-2002, § 5.2).

un tale procedimento presieda “qualche principio logico necessario che ne giustifichi il passaggio: nel qual caso questo principio logico, sottinteso, avrebbe dovuto essere il vero cominciamento, e lo sbaglio per verità consisteva nell’averlo sottinteso, collo stesso negarlo, invece che espresso” (Rosmini, 1998-2002, § 73). Una annotazione, quest’ultima, con la quale il nostro autore allude alla evidenziazione elenctica di un principio che risulti implicito nell’esercizio stesso della sua negazione. Nel caso specifico, egli indica nella polemica hegeliana contro «l’immediato», e nel ricorso sistematico alla mediazione, un riferimento implicito a un principio secondo cui mediare: principio che dovrà logicamente valere prima della mediazione, e quindi immediatamente (Rosmini, 1998-2002, § 73).

**2.4.** Quest’ultimo può coincidere — ecco le due possibilità che Rosmini considera — o con l’“ente” (qui, palesemente, sinonimo di “essere”) o con l’“idea” che ce lo mostra. Quale delle due figure è condizione di accesso all’altra? Sembra che lo sia l’idea (Rosmini, 1998-2002, § 21): quell’idea — massimamente estesa e minimamente comprensiva — che ha come contenuto l’“essere del tutto indeterminato”. Quest’ultimo è il punto di arrivo a cui termina la “filosofia regressiva” (o “ideologia”) e il punto di partenza da cui si apre la “filosofia progressiva” (o “teosofia”) (Rosmini, 1998-2002, § 22).

Occorre considerare che, in questo contesto, il termine “idea” va smarcato da ipoteche fenomenistiche: l’“idea dell’essere” non va intesa come la “rappresentazione” di qualcosa di ulteriore alla rappresentazione stessa, bensì come la “manifestazione” che è inerente all’essere, costituendone un carattere intrinseco. Per questo, il nostro autore può privilegiare l’idea all’essere, senza con ciò incorrere in equivoci gnoseologici. Anzi, egli precisa che partire dall’essere e non dall’idea che lo manifesta, comporterebbe di assumere l’essere come alcunché di cui acriticamente si suppone la notizia Rosmini, 1998-2002, § 21 - secondo una posizione che qualcuno chiamerebbe “realismo ingenuo” (Si veda in proposito Bontadini, *Idealismo e immanentismo*, § 14; in *Id.*, 1995a, vol. 1). Questa — per altro — è anche la posizione di Hegel, quando scrive:

Ché se poi, per non potersi acquietare nella considerazione dell’astratto cominciamento, si volesse dire che non si debba cominciare col cominciamento, ma addirittura con la cosa, allora questa cosa non è altro che quel vuoto essere. Infatti, quel che sia la cosa, [...] deve manifestarsi solo nel corso della scienza, e non può esser presupposto prima di essa come già noto (Hegel, 1988, § 62).

**2.5.** L'idea dell'essere — così intesa — non è a sua volta una "supposizione" (una introduzione ipotetica); in quanto tale idea si può tradurre in un giudizio — "l'essere è l'essere" — che sarebbe vero anche se non ci fosse il soggetto umano che lo concepisce e lo pronuncia (Rosmini, 1998-2002, § 23). Qui è operativa una — giusta — convinzione di Rosmini: quella secondo cui è lecito parlare di un "pensiero puro" (un "pensiero in quanto pensiero"), che si declina sul pensiero in quanto umano, ma non si profila sulle modalità specifiche di quest'ultimo, così da potersi applicare analogicamente anche ad altre possibili istanziazioni specifiche del pensiero stesso. Su questo, si vedano, ad esempio il Libro III (Rosmini, 1998-2002, § 827; § 829) e il Libro V (Rosmini, 1998-2002, § 1957; § 1975) della *Teosofia*.

**2.6.** L'atteggiamento originario dell'uomo verso la verità non è il dubbio, bensì "uno stato di cognizione diretta e spontanea", di adesione a una certezza non ancora vagliata. Così la filosofia regressiva non può coerentemente partire da un "dubbio metodico", bensì da una "ignoranza metodica"<sup>7</sup>, dove "metodica" vuol dire non esercitata di fatto, ma assunta di diritto. Essa non destituisce la "cognizione diretta" della verità (che non può essere effettivamente sospesa), bensì mette in moto una «riflessione» su di essa, in particolare su quale debba esserne l'adeguato metodo espositivo-ricostruttivo (Rosmini, 1998-2002, § 24)<sup>8</sup>.

**2.7.** Punto di partenza della filosofia non è una "proposizione supposta" (qui il riferimento è, presumibilmente, al *Grundsatz* fichtiano), bensì un "punto luminoso che ha l'evidenza della necessità", ed è riconosciuto dalla "riflessione osservatrice", non da quella "argomentatrice"<sup>9</sup>. Si tratta di una "notizia immediata": non introdotta cioè da un "mezzo termine" (cioè da un termine medio) (Rosmini, 1998-2002, § 25). Questo elemento

<sup>7</sup> Quest'espressione si trova, in opposizione al dubbio metodico, in: Rosmini, *Preliminare alle opere ideologiche*, n. 11; in Id. 2003, vol. I.

<sup>8</sup> Questa indicazione è presente anche in Rosmini, 1943, vol. II, § 1093: "Se rispetto alla mente umana in generale nello stato in cui essa si trova prima di filosofare, la prima ed immediata notizia da cui ella parte è tutt'altro che una supposizione, è il lume stesso della verità evidente, è quello di cui ogni uomo non può non essere persuaso, quello con cui Hegel stesso ragiona. Se rispetto alla riflessione colla quale l'uomo prende a filosofare, è verissimo che la Filosofia domanda ragione del suo stesso principio, del suo punto di partenza, e in questo senso ella parte in qualche modo da una supposizione, cioè da una notizia accordata per vera da tutti gli uomini, intorno alla quale la filosofia domanda subito a se stessa se abbia bisogno d'essere provata".

<sup>9</sup> L'immagine del "punto luminoso" si trova anche nel *Preliminare alle opere ideologiche* (n. 13), dove Rosmini —discutendo con Giovanni Maria Bertini— identifica quel punto originante del sapere con l'"essere indeterminato" e non con l'"Ente assoluto".

antepredicativo è quello che, in termini tommasiani, sarebbe il *notissimum*, implicito in ogni apprensione. Ora, riconoscere come principio del sapere il contenuto intrascendibile dell'intelletto — ovvero, il “per sé manifesto” — fa sì che la *resolutio in unum* non abbia il carattere di una deduzione sillogistica, ma piuttosto quello di una ispezione fenomenologica.

Dunque, per Rosmini l'individuazione del punto di partenza va affidata a una adeguata fenomenologia, e non a una dimostrazione. Una dimostrazione dovrebbe infatti presupporre quel punto di partenza tematicamente, e quindi viziosamente; mentre la movenza fenomenologica, pur fruendone inevitabilmente, lo farà evidenziando con ciò una circolarità virtuosa. Osserviamo, più precisamente, che, chi pretendesse di dimostrare formalmente ciò da cui — dichiaratamente — ogni dimostrazione è chiamata a partire, incorrerebbe in un circolo vizioso (*hýsteron próteron*), in cui la conclusione del procedimento sarebbe fatta intervenire nel procedimento stesso come termine medio. Invece, chi evidenziasse la inevitabilità dell'essere rispetto a ogni tentativo di una sua introduzione o decostruzione, metterebbe sì in luce una circolarità, ma non di tipo vizioso, bensì di qualità elenctica<sup>10</sup>. Al riguardo si pensi anche a quanto Rosmini annota nella sua *Logica*, ovvero che la sperimentale dubitazione su ciò che — come l'essere — è principale e quindi innegabile, è una peculiare forma di “riflessione”, che assume la forma di una “dimostrazione circolare”.

Ma è d'aggiungersi in tal caso, che la filosofia fa tantosto cessare il dubbio ch'ella si è mosso sulla prima notizia (l'idea dell'essere), lo fa cessare con uno sguardo riflesso [...]; col quale sguardo ella si convince, che niun dubbio può muoversi sulla verità di essa, mostrando quell'idea di sé alla mente che la riguarda, l'intima e necessaria sua verità da cui ogni verità deriva, e l'impossibilità assoluta che non sia vera, e che possa non essere pensata, data che sia un'intelligenza: onde il principio della filosofia è una prima notizia per natura sua immediata rispetto all'intuizione della mente che la riceve senza contrasto, e senza dubbio possibile, e che per l'operazione dell'uomo diventa immediata pure rispetto alla riflessione filosofica, la quale non la mette mai in dubbio, ma nel primo istante domanda a se stessa: “se si possa mettere in dubbio”, e risponde di no, risposta che non è già il prodotto di un ragionamento, ma d'una semplice forma di riflessione sull'evidenza intuitiva: benché a questa riflessione si possa dare anche la forma di dimostrazione circolare (Rosmini, 1943, vol. II, § 1093).

<sup>10</sup> Rosmini non teorizza l'*élenchos* (almeno in questa accezione); in compenso ne esercita diffusamente la logica (Pagani, 2022).

**2.8.** Alla riconoscibilità dell'evidenza dell'essere non fa da presupposto l'accertamento della veracità delle facoltà umane che la riconoscono<sup>11</sup>. Infatti, "l'essere è essenzialmente obiettivo, perché non può essere diversamente" (la necessità, cioè, gli è intrinseca); tanto che su di esso non sono potenti le facoltà, che anzi sono confermate, proprio da tale necessità, come "condizioni materiali" del suo riconoscimento (Rosmini, 1998-2002, § 26). L'evidenza dell'essere non ha bisogno d'altro da sé per essere riconosciuta: "ciò che si conosce evidente e necessario [...] sta e vince per la propria luce"<sup>12</sup>. Anzi, è a partire da essa che si può arrivare a riconoscere la "veracità delle percezioni" e l'"origine dei principi del ragionamento" e, da ultimo, la veracità delle facoltà intellettive. È infatti dalla natura degli atti che si può risalire a quella delle potenze (Rosmini, 1998-2002, § 27).

**2.9.** La determinazione dell'essere progredisce poi solo da un punto di vista astratto<sup>13</sup>, cioè dal punto di vista che, anzitutto, è costretto a considerare di-

<sup>11</sup> Questa indicazione rosminiana è stata, a suo tempo, enfatizzata da Michele Federico Sciacca. "L'indagine sull'essere, nella quale, in quanto esistenti, fin dall'inizio siamo impegnati e coinvolti, è previa ed indipendente dal problema del conoscere [...]. Contro lo gnoseologismo [...] ben se n'accorse il Rosmini, il primo pensatore moderno che ha restituito il problema ontologico alla sua autenticità di problema anteriore a quello del conoscere, da esso distinto e di esso fondamento. [...] L'ontologia è 'scienza dell'essere', ma come può essere presente alla mente, cioè come Idea [...]. Rosmini, da questo punto di vista, [...] è la prima seria e consapevole dichiarazione di guerra allo gnoseologismo" (Sciacca, 1956, pp. 16-17). Si noti che, da parte sua, Rosmini riconosceva agli idealisti tedeschi il merito storico di avere per primi — in modo tanto esplicito — messo al centro dell'attenzione il primato dell'ontologia sulla gnoseologia (Rosmini, 1998-2002, § 241).

<sup>12</sup> La "necessità" qui in gioco è quella che, come primalità, appartiene all'essere, e che si distingue dalla necessità che può essere propria di un qualche suo "modo" (necessità modale). Il modo è una determinazione che non sta sul piano delle primalità: in termini tradizionali, esso è infatti una determinazione categoriale, e non trascendentale. "Ma rispetto al pensar formale della mente umana anche la *necessità*" — come l'"esistenza" e la "possibilità" — "si può prendere per un cotal modo come tutte le determinazioni infinite" (Rosmini, 1998-2002, § 2085). Si prospetta qui la distinzione tra necessità *de dicto* e *de re*. Ovvero, esistenza/possibilità/necessità sono in primo luogo figure primali-trascentrali, e solo secondariamente modalità ontologiche dell'ente finito, anche se questa seconda flessione è quella più familiare alla mente umana. Ad esempio, si può dire che è necessario (secondo una necessità *de dicto*) che alcune proprietà di enti siano necessarie (secondo una necessità *de re*), se esse appartengono a quegli enti per essenza. Le "primalità" sono i nomi più significativi che Rosmini (riprendendo Campanella) attribuisce all'essere iniziale, partendo dal confronto — per "via di negazione" — tra questo e l'ente finito (Rosmini, 1998-2002, § 2850-2851). Si può dire che anche l'essere hegeliano abbia le sue primalità: "semplicità", "unità", "universalità", "purezza", "univocità".

<sup>13</sup> Un punto di vista caratterizzato, cioè, dalla "astrazione teosofica" (Rosmini, 1998-2002, § 1180), "onde non potendo per la successione dei pensieri e delle parole, ab-

stintamente ciò che concretamente è inseparabile; e, di conseguenza, arriva a riconoscere conclusivamente ciò che di per sé sta all'origine. Questo modo di procedere delinea — per Rosmini — quel "circolo solido" (o "non vizio-so"), che gli Scolastici chiamavano "*regressus*"<sup>14</sup>, e che corrisponde al modo di procedere della stessa *Teosofia* (Rosmini, 1998-2002, § 28-29).

Naturalmente, un tale progresso — con le sue movenze proprie — non può poi essere di diritto proiettato sull'oggetto stesso dell'indagine<sup>15</sup>: operazione surrettizia che Rosmini rimprovera invece a Hegel, come meglio vedremo nel seguito.

### 3. IL PUNTO DI PARTENZA NE LA SCIENZA DELLA LOGICA DI HEGEL

Le pagine rosminiane sopra esposte sono esplicitamente riferite a quelle che fanno da esordio alla Logica dell'essere della *Wissenschaft der Logik* di Hegel. Il problema più grave di una filosofia che — come quella hegeliana della maturità — voglia presentarsi come sistema, è la questione del punto di partenza. Se il sistema è una costruzione, si tratterà di stabilire quali ne debbano essere le fondamenta adeguate.

**3.1.** Secondo Hegel, il punto di partenza non potrà coincidere con un qualunque "cominciamento" (*Anfang*), ma dovrà piuttosto coincidere con l'autentico "principio" (*Prinzip*). In altre parole, il sistema non potrà essere fatto partire da una evidenza che risulti precedente o fondante soltanto rispetto al punto di vista del singolo lo che sta conducendo, di fatto (e quindi accidentalmente), l'indagine: ciò che è *prius* rispetto ad un certo lo empirico, potrebbe infatti non esserlo per un altro lo, o anche, in un secondo mo-

---

bracciare in un solo atto istantaneo" le articolazioni dell'essere nella sua concretezza, "lo speculatore si vede stretto a dover dividere ciò che in se stesso non è diviso" (Rosmini, 1998-2002, § 28).

<sup>14</sup> Il "regresso" qui in questione non è quello cui fa riferimento la "filosofia regressiva". Quest'ultimo è il procedimento che — con un lessico diverso da quello di Rosmini — diremmo fenomenologico, e che va a determinare l'essere nella sua idealità e initialità; quello del "regresso", invece, è il procedimento che va a introdurre per integrazione metafisica i termini concreti del darsi astratto o iniziale dell'essere.

<sup>15</sup> "Non si deve dunque confondere il movimento della mente umana e i passi e le operazioni che ella fa per arrivare al pensiero dell'essere assoluto cola natura di questo essere: non conviene trasportare questo movimento della mente nell'essere stesso, qualche egli si mova, come imperitamente dice l'Hegel; né in alcuna maniera si dee dire, che l'essere indeterminato divenga assoluto" (Rosmini, 1998-2002, § 669).

mento, potrebbe non esserlo più per lo stesso lo indagante. Per evitare di partire a caso, occorrerà allora prendere l'avvio da ciò che è indiscutibilmente *primum* rispetto a qualunque lo, e cioè dall'"essere" (*das Sein*): questo è il principio in cui ogni cominciamento è destinato a riconoscersi<sup>16</sup>. Proviamo allora a schematizzare ciò che Hegel dice sull'essere come punto di partenza del suo sistema, ma più in generale come punto di partenza del sapere.

**3.2.** Il punto di partenza appropriato non è l'essere di questo o di quest'altro essente, ma l'essere considerato nella sua purezza, cioè prescindendo dalle sue determinazioni particolari<sup>17</sup> — che, pure, non vengono così escluse, ma solo non considerate, in attesa che lo sviluppo della riflessione consenta di introdurle esplicitamente<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> "Il principio [*Prinzip*] di una filosofia esprime anch'esso un cominciamento [*Anfang*], non tanto però soggettivo, quanto oggettivo; esprime cioè il cominciamento d'ogni cosa. Il principio è un contenuto determinato in qualche maniera — l'acqua, l'uno, il nus, l'idea, la sostanza, la monade etc. [...] Il cominciare [*das Anfangen*] come tale, invece, mostrandosi come un che di soggettivo nel senso di una maniera accidentale di avviare la trattazione, resta inosservato e indifferente, e quindi anche il bisogno di quella domanda, con che s'abbia a cominciare, rimane insignificante a fronte del bisogno del principio, come di quello in cui soltanto sembra star l'interesse della cosa, l'interesse di sapere quale sia il vero, quale l'assoluta ragion d'essere di tutto" (Hegel, 1988, Libro I, "Con che si deve incominciare la scienza?", § 51).

<sup>17</sup> Nell'introdurre l'essere all'inizio del proprio discorso, Hegel assume un atteggiamento che oggi potremmo chiamare autenticamente fenomenologico. Leggiamo: "La logica [...] si è determinata cioè come la certezza che da un lato non sta più di contro all'oggetto, ma lo ha reso interno, lo conosce come se stessa -, dall'altro lato poi ha anche abbandonato il sapere di sé come qualche cosa che stia di contro all'oggettività e ne sia soltanto la negazione, si è spogliata di questa soggettività ed è una con questo suo spogliarsi. Affinché ora, partendo da questa determinazione del sapere puro, il cominciamento resti immanente alla scienza di esso, non v'è da far altro, [...] scartando tutte quelle riflessioni od opinioni che si hanno, che accogliere soltanto ciò che ci sta dinanzi. In quanto è venuto a fondersi in questa unità, il sapere puro ha tolto via ogni relazione a un altro e a una mediazione. È quello che non ha in sé alcuna differenza. Questo indifferente cessa così appunto di essere sapere. Quel che si ha dinanzi non è che semplice immediatezza. [...] E nella sua vera espressione questa semplice immediatezza è il puro essere. Come per sapere puro non s'ha da intendere altro che il sapere come tale, in maniera del tutto astratta, così anche per essere puro non s'ha da intendere altro che l'essere in generale; l'essere, e niente più, senz'alcun'altra determinazione e riempimento" (Hegel, 1988, § 53-55).

<sup>18</sup> "Ché se poi, per non potersi acquietare nella considerazione dell'astratto cominciamento, si volesse dire che non si debba cominciare col cominciamento, ma addirittura con la cosa, allora questa cosa non è altro che quel vuoto essere. Infatti, quel che sia la cosa, [...] deve manifestarsi solo nel corso della scienza, e non può esser presupposto prima di essa come già noto" (Hegel, 1988, § 62).

**3.3.** L'essere, così inteso, è "sintesi" (*Aufhebung*) di immediatezza e di mediazione. Esso, infatti, è qualcosa di immediato, perché non deve essere introdotto mediante una dimostrazione: va soltanto evidenziato. Ma anche l'evidenziazione è una forma di riflessione, e dunque di mediazione. Dunque, l'essere è altrettanto immediato che mediato, senza che in ciò vi sia contraddizione<sup>19</sup>.

**3.4.** In quanto punto di partenza, l'essere "non presuppone nulla" (nessun contenuto). Dunque, è "semplicissimo"<sup>20</sup>, è una perfetta "unità"<sup>21</sup>: l'unità — potremmo aggiungere — di un orizzonte che abbraccia ogni cosa, ma che, di suo, non coincide con nessuna delle cose che abbraccia, e nemmeno con la loro ipotetica somma. Alla sottolineatura della assoluta semplicità dell'essere, non fa comunque riscontro — in Hegel — alcuna indicazione su un declinarsi analogico di tale semplicità (Rosmini invece declina tale semplicità in una "virtualità")<sup>22</sup>: l'essere hegeliano va dunque inteso in senso, non solo univoco — il che varrebbe anche per l'essere rosminiano —, ma anche in senso univocistico, cioè tale da non prevedere declinazioni analogiche.

**3.5.** Nella sua assoluta semplicità e unità primordiali, l'essere hegeliano è anche indistinzione di pensiero ("Io") e realtà ("non-Io"), dal momento che ogni differenza - anche quella tra soggetto e oggetto - emerge (eventualmente) dall'interno di quella originaria unità. Descrivere, poi, tale unità come

<sup>19</sup> "La semplice immediatezza è essa stessa una espressione di riflessione, e si riferisce alla differenza del mediato. Nella sua vera espressione questa semplice immediatezza è quindi il puro essere. Come per sapere puro non s'ha da intender altro che il sapere come tale, in maniera cioè affatto astratta, così anche per essere puro non s'ha da intender altro che l'essere in generale; l'essere, e niente più senz'alcun'altra determinazione e riempimento" (Hegel, 1988, § 55).

<sup>20</sup> "Così il cominciamento dev'essere un cominciamento assoluto o, ciò che in questo caso significa lo stesso, un cominciamento astratto. Non può così presupporre nulla, non deve [...] avere alcuna ragion d'essere. Anzi, dev'esser esso stesso la ragion d'essere o il fondamento di tutta la scienza. Dev'esser quindi semplicemente un immediato, o, meglio soltanto l'immediato stesso. Come non può avere una determinazione di fronte ad altro, così non può nemmeno avere alcuna determinazione in sé, non può racchiudere alcun contenuto, perché una tal determinazione o contenuto sarebbe una distinzione e un riferirsi di diversi l'uno dall'altro, e perciò una mediazione. Il cominciamento è dunque il puro essere" (Hegel, 1988, § 55).

<sup>21</sup> "Quello che costituisce il cominciamento [...] bisogna quindi prenderlo come tale che non si possa analizzare, bisogna prenderlo nella sua semplice, non riempita indeterminazione, e cioè come essere, come l'assolutamente vuoto" (Hegel, 1988, § 61).

<sup>22</sup> "L'essere rosminiano è indeterminatissimo, semplice, ma non per questo povero. Infatti, [...] esso comprende e possiede già in sé tutti i finiti, virtualmente e inizialmente" (Rossi, 2015, vol. I, p. 359).

“essere puro” o come “pensiero puro”, sarà solo una scelta di vocabolario: i due termini, nella loro accezione pura, non hanno infatti occasione di distinguersi quanto al loro contenuto<sup>23</sup>. “Puro” qui va inteso come non pregiudicato, non ristretto ad una immagine, non pre-identificato con qualcuna delle tante differenze o modalità ontologiche: insomma, va inteso — per esprimerci in termini scolastici — come “trascendentale”. L’essere puro di cui parla Hegel, può venir inteso, insomma, come l’essere trascendentale, nel cui ambito unitario emergono le differenze e le modalità. Ma anche il pensiero — come suggerisce Hegel — può venir inteso in un senso “puro”, cioè come non pregiudicato o prefigurato quale pensiero di un determinato soggetto o lo empirico (cioè come il pensiero di Tizio o di Caio). E, in tal senso, esso sarà pensiero trascendentale: quel pensiero che è il manifestarsi di tutto ciò che si manifesta — e quindi, anche degli lo empirici (Tizio, Caio, ecc.)<sup>24</sup>. Dunque, nella loro considerazione pura, il pensiero e l’essere sono

<sup>23</sup> “Non si può però non menzionare un originale cominciamento della filosofia, che diventò famoso negli ultimi tempi: il cominciamento dall’Io. [...] Poiché l’Io, questa immediata coscienza di sé, appare in primo luogo anch’esso da un lato come immediato, dall’altro lato poi come noto in un senso molto più elevato che qualsiasi altra rappresentazione; ogni altro noto appartiene infatti certamente all’Io, ma è inoltre un contenuto diverso da esso, e perciò subito accidentale; l’Io invece è la semplice certezza di sé. Ma l’Io in generale è anche nello stesso tempo un concreto, o, meglio, l’Io è il concretissimo - la coscienza di sé come di un mondo infinitamente molteplice. Affinché l’Io sia cominciamento e fondamento della filosofia, occorre che ne venga separato questo concreto, nel che sta l’atto assoluto per cui l’Io vien purgato da se stesso, ed entra nella sua coscienza come lo astratto. Se non che questo puro Io non è allora più un Io immediato, né quel noto Io, l’Io ordinario della nostra coscienza, al quale immediatamente e per ognuno si dovrebbe annodare la scienza. Quell’atto non sarebbe propriamente altro che il sollevamento alla posizione del sapere puro, posizione in cui è sparita la differenza di soggettivo e oggettivo”. Così, “quel puro Io è, nella sua astratta essenzialità, un che d’ignoto alla coscienza ordinaria, qualcosa ch’essa non trova in sé. Da ciò nasce anzi l’inconveniente dell’illusione che si parli di qualcosa di noto, cioè dell’Io della coscienza di sé empirica, mentre nel fatto si parla di qualcosa che a questa coscienza è affatto estraneo” (Hegel, 1988, pp. 62-63). E ancora: “In quanto il puro essere vien preso come contenuto del puro sapere, questo ha da tirarsi indietro dal suo contenuto, lo deve lasciare a sé, senza determinarlo più oltre. Oppure, d’altro lato, in quanto il puro essere è da considerare come quell’unità, nella quale il sapere, al culmine del suo unirsi coll’oggetto, è venuto a cadere, il sapere in questa unità è sparito, né ha lasciato più alcuna differenza da essa, né quindi determinazione alcuna per essa” (Hegel, 1988, pp. 58-59).

<sup>24</sup> “Per quanto poi riguarda in generale la determinatezza soggettiva dell’Io, il sapere puro toglie bensì all’Io il significato suo limitato, di avere in un oggetto il suo insuperabile contrapposto; ma per questa ragione è per lo meno superfluo di conservare ancora questo atteggiamento soggettivo e la determinazione del puro sapere come Io. Se non che non solo questa determinazione porta con sé quell’ambiguità perturbatrice, ma rimane anche, a considerarla meglio, un Io soggettivo. L’effettivo svolgimento della scienza che

due nomi del medesimo; e, in questo senso, Hegel finisce per recuperare l'indicazione che già classicamente viene dal frammento 3 di Parmenide.

**3.6.** Hegel, al riguardo, usa opportunamente le espressioni “il pensare come tale” (*das Denken als solches*) e “il puro essere” (*das reine Sein*) come reciprocamente convertibili (Hegel, 1988, § 55). E, al riguardo, va precisato che tale convertibilità, o unità (*Einheit*), non è da intendersi come mera identità (*Identität*)<sup>25</sup>, bensì come inevitabile o strutturale riferimento reciproco dei due termini. L'autore della *Scienza della logica* appare poi — nei brani introdotti nella seconda edizione dell'opera — preoccupato di prevenire l'equivoco di identificare il pensiero in quanto tale con l'esperienza ordinaria dell'lo empirico (Hegel, 1988, pp. 60-61).

**3.7.** Si badi che Hegel — diversamente da come Rosmini sembra rilevare - non propone il suo punto di partenza come un semplice “postulato” (*Postulat*). Egli, anzi, rifiuta le partenze postulatorie. Anzitutto, rifiuta per la filosofia quella partenza che riconosce come inevitabilmente implicata nelle scienze particolari, le quali “presuppongono il loro oggetto, e assumono a guisa di postulato, che tutti ne abbiano la stessa rappresentazione” (Hegel, 1988, p. 60). Ma rifiuta anche l'elevazione postulatoria — e in questo caso arbitraria — dell'lo empirico a lo puro (che egli sembra ravvedere in certe forme di idealismo), la quale andrebbe piuttosto giustificata sulla base di una “interna necessità” dell'lo stesso<sup>26</sup>: quella che Hegel, pensava da parte sua, di aver esibito nella *Fenomenologia dello spirito*.

**3.8.** Forse è proprio per questo che l'autore della *Scienza della Logica* privilegia, rispetto alla figura della pura immediatezza, quella della “circolazione”, in cui “il Primo diventa anche l'Ultimo, e l'Ultimo anche il Primo”, cioè il punto di partenza di fatto (*Anfang*) viene a confermarsi come punto di partenza di diritto (*Prinzip*). Qui, si noti, Hegel non indica un totale trapassare dell'uno nell'altro — com'è segnalato dall'“anche” —; bensì un

---

parte dall'lo fa vedere che l'oggetto vi ha e vi conserva la perenne determinazione di un altro a fronte dell'lo, e che perciò quell'lo, da cui si prendono le mosse, non è il puro sapere (il quale ha veramente superato l'opposizione della coscienza), ma è ancora impigliato nel fenomeno» (Hegel, 1988, p. 64).

<sup>25</sup> Semmai come “identità della identità colla non-identità” (cfr. *ivi*, p. 60). Lo sottolinea opportunamente Roberto Rossi nel suo amplissimo studio su Rosmini e Hegel (Rossi, 2015, vol. I, pp. 316-317). La prospettiva di una unità non tautologicamente identitaria di “essere” e “pensiero” è stata — d'altra parte — contestata da Erminio Troilo come intrinsecamente contraddittoria (Troilo, 1934, p. 176).

<sup>26</sup> “Richiesto così immediatamente, questo sollevamento è un postulato soggettivo [*ein subjektives Postulat*]” (Hegel, 1988, p. 63).

permanere del precedente nell'ulteriore, dove l'ulteriore scopre di avere nel precedente la propria "base"<sup>27</sup>.

#### 4. CONSIDERAZIONI SUL PUNTO DI PARTENZA IN HEGEL

**4.1.** Si può osservare che nell'"essere" hegeliano finiscono — di fatto — per congiungersi due accezioni del "trascendentale": quella scolastica e quella kantiana. Com'è noto, Kant usa l'aggettivo "trascendentale" per indicare le operazioni con cui si può risalire dalle modalità effettive della conoscenza alle condizioni che le rendono possibili (condizioni che egli chiama "forme a priori" della conoscenza). Ora, il luogo in cui hanno origine le varie "forme a priori" della conoscenza, è - secondo Kant — l'"io penso" (*Ich denke*), cioè quella struttura "pura" del pensare, che non coincide con nessun io pensante empirico, ma che si realizza in tutti. Quindi, si può dire che, se c'è un corrispettivo kantiano del trascendentale scolastico, questo sia il pensare puro. Dal punto di vista scolastico, si mette in rilievo l'intrascendibilità dell'essere; dal punto di vista kantiano, si mette in rilievo l'intrascendibilità del pensiero<sup>28</sup>. Ora, Hegel — in quelle prime battute della *Scienza della logica* — cerca di mostrare che, nella loro purezza, quelle due intrascendibilità sono una sola.

**4.2.** Il punto di partenza della *Scienza della logica* è sostanzialmente valido: esso, infatti, rappresenta un radicale superamento del dualismo gnoseologico; e, con ciò, costituisce un momento fondamentale nella storia della filosofia moderna. Occorre comunque considerare attentamente che in quel valido punto di partenza, non è affatto implicito lo svolgimento metafisico che Hegel ne fa scaturire: svolgimento che invece non appare realmente fondato. Il fatto è che Hegel considera l'"essere", non solo come alcunché di assoluto, ma anche semplicemente come l'Assoluto stesso: un Assoluto che si sviluppa e cresce interiorizzandosi e complessificandosi al proprio inter-

<sup>27</sup> "Per questo procedere il cominciamento perde allora ciò che ha di unilaterale in questa determinatezza, di essere cioè in generale un immediato e un astratto; si fa un mediato, e la linea dell'avanzamento scientifico diventa con ciò un circolo" (Hegel, 1988, p. 57).

<sup>28</sup> Si potrebbe obiettare che, in Kant, la "realtà in sé" resta fuori dell'esperienza e della conoscenza. Però, va ricordato che Kant qualifica la "realtà in sé" come "noumeno" (cioè, come "realtà pensata"): infatti, ciò che è oltre l'esperienza possibile, non è — nemmeno per Kant — oltre la capacità del pensiero, che resta dunque intrascendibile.

no<sup>29</sup>. Ora, nessuna delle due tesi — né quella che identifica l'essere assoluto, come ambito semantico formale, con l'Assoluto metafisico, né quella che sostiene che c'è una maturazione dialettica dell'Assoluto verso la propria perfezione — sono accettabili: la prima, infatti, non è giustificata, mentre la seconda è addirittura autocontraddittoria, perché implica che dal non-essere venga l'incremento dell'essere. Queste tesi appartengono piuttosto a quello che potremmo chiamare l'apparato "retorico" hegeliano.

**4.3.** Quanto al rifiuto hegeliano di validare la figura della immediatezza, non crediamo che questo gli debba valere il rimprovero rosmينiano cui sopra facevamo menzione (al § 2.3). Hegel, infatti, non sembra pensare a una (viziosa) mediazione teorematologica dell'immediato — come Rosmini sembra rimproverargli —, bensì al riconoscimento di un autoimporsi dell'essere: di una sua automediazione, che molto ha a che fare con ciò che classicamente si chiama *élenchos*.

**4.4.** In ogni caso, anche Hegel non si propone di partire da una *tabula rasa*. In proposito, egli afferma che la convinzione che la ricerca filosofica non possa che partire da un punto "ipotetico" e "problematico" non va squalificata, bensì approfondita, fino a capire che essa in realtà sottintende che il progredire nel sapere non può che tradursi in un arretrare, in cui il cominciamento viene a fondarsi nel principio, come l'astratto nel concreto, delineando così la forma del "circolo" (Hegel, 1988, § 56-57), in cui il punto di partenza arriva a evidenziare di essere stato fin dall'inizio un certo manifestarsi della verità.

## 5. ROSMINI OLTRE HEGEL

Rosmini — al netto della componente "retorica" prima indicata — assume il portato effettivo delle pagine hegeliane sopra richiamate, come egli stesso finisce per riconoscere:

---

<sup>29</sup> C'è chi ha sostenuto che "nei sistemi hegeliano e rosmينiano, a differenza di quanto avviene in Fichte e Schelling, il cominciamento non si identifica immediatamente, ma solo riflessivamente con il fondamento: cominciamento logico e fondamento ontologico convengono in unità solo al termine di uno schema argomentativo di natura circolare, il quale, ripiegandosi su se stesso, torna al punto da cui ha originariamente preso avvio" (Fenu, 2016, p. 135). In realtà, va detto che anche per lo Hegel del sistema vale l'identificazione tra assoluto formale e Assoluto effettivo, stante il carattere autopoietico che a questa (che per lui è una) *endiadi* è da lui riconosciuto.

E quello che è singolare e degno d'osservazione si è che questa [nostra] maniera di conoscere, e anche di dimostrare riflessivamente la verità della prima nozione che è l'idea dell'essere indeterminato, è similissima nella sostanza alla dimostrazione hegeliana, poiché l'Hegel trae il suo sillogismo da questo, che nella sua idea assoluta c'è implicitamente tutto [...]. Somigliantemente la riflessione dimostra l'evidenza dell'idea dell'essere indeterminato, in quanto che la conoscibilità e la verità di tutti gli enti e entità c'è implicitamente contenuta, ond'è impossibile che lo spirito sospetti, che l'essere possa trovarsi diverso da quello che appare nell'idea; ché se l'essere fosse diverso, ci sarebbe già un modo diverso da quello che appare: ma nella detta idea si vede l'essere senza modo e però l'essere indifferente a tutti i modi, e però niun modo le può essere opposto, e però nulla può essere negato che ella mostra; ché una negazione implica la possibilità d'un modo escluso da essa: la sua verità dunque è necessaria, evidente, totale: l'essere apparisce, e tutto ciò che non è nell'essere, non è (Rosmini, 1943, vol. II, § 1093).

Ne offre però una interpretazione critica<sup>30</sup>.

**5.1.** Occorre dire che la critica più esplicita che Rosmini muove alla concezione hegeliana dell'essere non è contenuta nella Prefazione, bensì in altri luoghi della *Teosofia*. Certo, nel Libro II il nostro autore afferma che l'essere iniziale, non essendo "ancora nessun ente, ammette la denominazione di non-ente"<sup>31</sup>; se non che, nel Libro V, egli osserva che questo essere non-determinato va inteso come il puro positivo, e non come il nulla. Scrive Rosmini: "basta aprire la *Scienza della logica* [...]. Hegel incomincia in essa a parlare dell'essere semplicissimo ed astrattissimo, e questo lo fa perfetta-

<sup>30</sup> Fenu enfatizza il parallelismo tra l'esordio della hegeliana logica dell'essere e la Prefazione rosminiana alla *Teosofia*, e osserva che, nel rispondere alla medesima domanda — riguardante il punto di partenza del sapere — "i due filosofi concordano nell'attribuire al cominciamento alcune caratteristiche specifiche tra cui l'immediatezza, la semplicità, l'indeterminazione e l'astrattezza, pur intendendo tali aspetti in maniera nettamente diversa. Entrambi identificano poi il cominciamento con la semplice nozione di essere, benché conferiscano a tale nozione caratteristiche quasi opposte sotto il profilo metafisico" (Fenu, 2016, pp. 109-110). Più in generale, "può rilevarsi come lo sviluppo argomentativo della *Scienza della logica* e della *Teosofia* si configuri, in definitiva, come un processo di mediazione dell'immediato culminante nella fondazione dell'assoluto: se l'immediato dal quale Rosmini e Hegel muovono è la semplice nozione di essere, l'assoluto al quale entrambi giungono assume, rispettivamente, i connotati di Dio e dell'idea assoluta" (Fenu, 2016, pp. 146-147).

<sup>31</sup> Rosmini, 1998-2002, § 274. Sull'intuizione dell'essere nella sua iniziale purezza — o nientità ontica — cfr. anche Rosmini, 1998-2002, § 84.

mente uguale al niente e il niente a lui". Ora, "fosse anche vero che quando il nostro filosofo dice che l'essere è il niente, intenda sotto la parola niente tutto ciò che è particolare, tutto ciò che determina e restringe l'essere, e non sarebbe forse uno sformato abuso di parole chiamare niente l'essere indeterminato? Perocché o si vuole che tolte all'essere tutte le determinazioni resti ancora qualche cosa, e in tal caso l'essere puro è essere e però non è niente; o si vuole che tolte all'essere le dette determinazioni s'annulli lo stesso essere, e in tal caso si ha bensì il nulla, ma non più l'essere" (Rosmini, 1998-2002, § 1742). In altre parole, l'astratto non è per ciò stesso il nulla. Infatti, in forza della "differenza ontologica" da Rosmini teorizzata<sup>32</sup> il ni-ente come non-ente non risulta per ciò stesso il nulla, cioè il non-essere, bensì il fattore non ontico del positivo. L'essere, considerato da Hegel — osserva Rosmini — non ha realtà effettuale, ma almeno dovrà essergli riconosciuta una "virtualità"; e quest'ultima "non è nulla anzi suppone un atto" (Rosmini, 1998-2002, § 2023): atto che Rosmini chiama, da parte sua, "inizialità". Solo un pregiudizio sensistico, che riducesse senz'altro l'essere alle sue terminalità ontiche, potrebbe giustificare l'equivalenza tra il puro essere (cioè, il non-ontico) e il nulla.

**5.2.** Quanto alla circolarità di cui entrambi gli autori parlano, essa si configura, in Rosmini, come un carattere del sapere che verte sulla verità, mentre per lo Hegel del sistema essa appartiene allo sviluppo della verità stessa. Ed è proprio Rosmini — nel Libro V della *Teosofia* — a rilevare la non secondaria differenza tra le due posizioni, quando annota:

Rispetto al sapere se si considera che l'idea dell'essere onde parte la mente contiene virtualmente ogni cosa si può ben dire che vi abbia negli umani ragionari una specie di circolo, ma solo intendendo così la cosa che nella fine si sa in un modo quello che a principio si sapeva in un altro modo, alla fine lo si sa attualmente quando al principio lo si sapeva solo virtualmente (Rosmini, 1998-2002, § 2041)<sup>33</sup>.

Il circolo rosmينiano ha due estremi in quanto è esplicitato come "circolo solido", cioè come linea spirale. Ora, tale spirale ritorna a un livello superiore — cioè riflessivamente — a un punto corrispondente<sup>34</sup> a quello di partenza che, prima del riscatto critico che se ne faccia, può essere inteso come una

<sup>32</sup> Al riguardo, si veda: Pagani, 2020.

<sup>33</sup> Vedasi anche "Onde il sapere assoluto si trova ai due estremi del circolo. Al primo estremo è intuitivo, naturale, al secondo estremo è speculativo, scientifico" (Rosmini, 1998-2002, § 2041-2042).

<sup>34</sup> Cioè, "materialmente" coincidente, ma "formalmente" diverso.

“supposizione”<sup>35</sup>. Ma è chiaro che una simile articolazione, che ha senso nell’ambito del sapere che indaga l’essere, diventerebbe decisamente aporetica se pretendesse di investire l’essere stesso che sta a tema dell’indagine.

**5.3.** Riprendendo quanto Rosmini osservava sulla differenza tra l’approccio originario o spontaneo alla verità e quello proprio della filosofia regressiva (cfr. *supra* § 2.6), precisiamo che — secondo il nostro autore — il sapere scientifico o critico deve inevitabilmente partire da presupposti (ovvero “ipotesi”)<sup>36</sup>, incaricandosi di riscattarli nel suo procedere, con un’ulteriore “riflessione”<sup>37</sup>: volgendo così ad “attuale”, un sapere che prima era solo “virtuale” (Rosmini, 1998-2002, § 2041). In tal senso, la ricerca di “un cominciamento che non lasci fuori nulla” è improponibile; e la giustificazione filosofica dovrà, prima guadagnare riflessivamente l’imprescindibilità dell’essere ideale (cioè dell’evidenza), e poi progressivamente ricondurre a questa “base fondamentale” i presupposti che al suo interno (riflessivamente) saranno emersi come tali<sup>38</sup>. Al riguardo, nel linguaggio della logica formale, si potrebbe parlare di una “incompletezza semantica” da assumere consapevolmente, e da colmare progressivamente. In altre parole, il punto di partenza di fatto (*Anfang*) è il primo presupposto che il punto di partenza di diritto (*Prinzip*) è costretto ad assumere e a riscattare; declinando poi il riscatto critico sui singoli contenuti particolari che, a partire da quello, via via potranno giungere ad attenzione critica.

**5.4.** Occorre poi considerare che in Hegel l’essere è di fatto ricondotto a espressione categoriale (sia pure capostipite) della autentica trascendentali-

<sup>35</sup> Su questi temi è valida la ricostruzione offertaci da Carlo Maria Fenu (Fenu, 2016, Parte II, cap. 4).

<sup>36</sup> “Egli è vero che le prime cose che si mettono fuori non potendo essere subito dimostrate o giustificate si possono dimandare siccome ipotesi, le quali ricevono poi da quanto conseguita il lume dell’evidenza” (Rosmini, 1998-2002, § 2042; ma si veda anche Rosmini, 1998-2002, § 2041).

<sup>37</sup> “La cognizione scientifica, ondechessia incominci, ha bisogno d’una cognizione non scientifica presupposta: il che è un difetto della scienza non propriamente della cognizione umana; e della scienza che sembra involgere un circolo perché si propone di dir tutto ordinatamente e dimostrativamente e però deve incominciare dal dire alcune cose che ne presuppongono alcune altre che dirà o anche dimostrerà in appresso; il che ha l’apparenza di un circolo” (Rosmini, 1998-2002, § 94).

<sup>38</sup> Secondo Rosmini, Hegel avrebbe cercato, autocontraddittoriamente, un tale cominciamento assoluto della “scienza”. In realtà, “posto che sia vero che la scienza dee assorbire ogni cosa non si può più definire il suo principio perocché in qual modo si voglia <che> si definisca egli suppone sempre qualche cosa d’anteriore sfuggente alla categoria della scienza. Infatti il pensiero, il puro pensiero non è ancora scienza, ma via alla scienza” (Rosmini, 1998-2002, § 2043).

tà, costituita per lui dallo stesso procedimento dialettico; in Rosmini, invece, l'essere è tenuto fermo nella sua initialità, ovvero nella sua trascendentalità autenticamente intesa. Evitando consapevolmente l'equivoca identificazione e la conseguente riduzione hegeliana dell'essere a categoria, Rosmini evita anche il dispiegarsi assolutamente organicistico del quadro metafisico hegeliano, dove l'essere è subordinato alle esigenze di una dialettica che ad esso risulta — a ben vedere — precedente e, con ciò, eteronoma.

**5.5.** Va però riconosciuto che le critiche all'essere hegeliano — esplicite o implicite — che sono ravvisabili in Rosmini non vanno a intaccare quella che anche per il nostro autore è una acquisizione fondamentale del discorso del filosofo tedesco: ovvero l'intrinseca "dianoeticità" dell'essere, cioè il suo carattere automanifestativo. All'essere "per sé manifesto", per altro, Rosmini dedica una parte importante del Libro IV della *Teosofia*<sup>39</sup>; ma anche nel Libro III egli dichiara inconcepibile l'ipotesi della "anoeticità" dell'essere<sup>40</sup>.

**5.6.** D'altra parte, Rosmini rifiuta anche la prospettiva di una "dianoeticità assoluta", cioè di una semplice risoluzione dell'essere nel pensiero<sup>41</sup>. Dove sta la differenza rispetto alla dianoeticità semplice? Non sta — a ben vedere — in un dualismo, da lui surrettiziamente conservato, tra essere e pensiero<sup>42</sup>; e neppure in una surrettizia accettazione della originarietà epistemica dell'articolazione soggetto-oggetto. No. Rosmini sta con Hegel sia nel ritenere reciprocamente convertibili puro essere e puro pensiero, sia nel ritenere che la articolazione di soggetto e oggetto empirici debba essere criticamente introdotta. La differenza sta piuttosto nella proiezione — che Hegel fa, e che Rosmini invece rifiuta, rimproverandola anzi al suo "interlocutore" — delle

<sup>39</sup> Ad esempio, Rosmini, 1998-2002, § 1509-1513.

<sup>40</sup> Rosmini, 1998-2002, § 775.

<sup>41</sup> A questo si riferisce il nostro autore quando scrive: «Ma acciocché questa dimostrazione sia efficace, è necessario bensì, come noi diciamo, che l'idea onde muove il sistema filosofico, contenga virtualmente l'intelligibilità di tutto l'essere, ma non è necessario il di più che v'aggiunge arbitrariamente l'Hegel, cioè che contenga anche la forma reale dell'essere, bastando che contenga l'intelligibilità di questa; ché noi siamo nell'ordine intellettuale, ed entro questo si volge la questione, cioè trattasi di sapere soltanto "se l'essere è, e come si conosce", e non trattasi di identificare la cognizione coll'essere stesso reale» (Rosmini, 1943, vol. II, n. 1093).

<sup>42</sup> Come opportunamente scrive Dante Morando, in prospettiva rosmينية, "al dualismo essere-mente si deve [...] sostituire il dualismo 'essere ideale'—'essere reale', che ha il vantaggio di esprimere ad un tempo la dualità e l'identità dell'essere" (Morando, 1934, p. 209).

esigenze dialettico-ricostruttive dell'indagine, sull'oggetto di essa<sup>43</sup>. Dunque, la dianoeticità assoluta che il Roveretano rifiuta è la riconduzione dell'essere nei termini di un pensiero che, per quanto non empiricamente determinato secondo un certo portatore, rimanga comunque profilato sui moduli del suo umano esercizio. Hegel avrebbe ricondotto arbitrariamente il pensiero in quanto tale (quello che Rosmini chiama "pensiero puro" o "pensiero generale"<sup>44</sup>, distinguendolo dal "pensiero assoluto") entro i termini del pensiero in quanto umano (o pensiero propriamente razionale): quello che si attua nella percezione e che si sviluppa teorematicamente mediante il superamento delle antinomie, e corollariamente con argomentazioni apagogiche e sillogistiche. Rosmini parla al riguardo di "pensiero immediato e percettivo"<sup>45</sup>, o anche di "pensiero riflesso"<sup>46</sup> — dagli idealisti tedeschi obiettivamente enfatizzato nella sua portata. Inevitabile, poi, che lo stesso pensiero assoluto sia da Hegel ricondotto entro quegli stessi termini, secondo un esito obiettivamente antropomorfo. In tal senso, in Rosmini c'è una decisiva istanza di ulteriore spregiudicatezza rispetto alla posizione hegeliana.

**5.7.** Il nostro autore, proprio perché non parte da una assunzione acritica della articolazione tra soggetto e oggetto, deve introdurre criticamente la soggettività finita, e lo fa indicandola come implicazione della astrattezza del darsi dell'essere iniziale. A sua volta, questa mossa gli è consentita proprio da una adeguata considerazione della astrattezza in questione. Anche Hegel vede l'astrattezza del puro essere, ma la interpreta come negatività terminante in quel primo concreto che è il divenire. Rosmini, invece — valorizzando la valenza dialettica della differenza ontologica —, indica nella pienezza stessa dell'essere il concreto cui la initialità mette capo originariamente<sup>47</sup>. E

<sup>43</sup> A questa questione Maria Adelaide Raschini dedica *Il problema della dialettica: critica dell'idealismo trascendentale*, in Id., 2000, pp. 79-102.

<sup>44</sup> Su questo punto si veda, tra l'altro: Rosmini, *Degli studi dell'Autore*, § 63; in Id., 1979, vol. 2.

<sup>45</sup> "Quello adunque che era un'apparenza relativa al pensiero immediato e percettivo o anche al pensiero consapevole, e che dipendeva da una legge soggettiva del medesimo pensiero, il filosofo di Stoccarda, chiuso così in quella sfera del suo pensiero, lo diede per cosa assoluta" (Rosmini, 1979, § 63).

<sup>46</sup> "La filosofia che è l'opera della riflessione, corre il pericolo d'impiccolirsi, come abbiamo già osservato, restringendosi dentro la sfera del pensiero riflesso, e negando tutto ciò che è, e vive fuori di esso. Quindi a molti di quelli che la professano, chiusi nell'angustia di quel pensiero speciale col quale filosofeggiano, che essi scambiano col pensiero generale, riesce difficilissimo a riconoscere, che davanti alla stessa riflessione esiste un lume che tocca immediatamente l'anima" (Rosmini, 1979, § 84).

<sup>47</sup> Per Rosmini "il principio della dialettica risiede nella natura astratta dell'oggetto iniziale, per Hegel coincide con la stessa opposizione e con il suo superamento attraverso

ciò gli consente di dislocare altrove che nell'Originario — ovvero in un soggetto finito — l'intuente cui l'essere si dà immediatamente in termini astratti (per una considerazione analitica di questo aspetto della teoria rosminiana rinviamo a: Pagani, *Essere e persona: un destino solidale*, § 3; in *Id.*, 2008).

## 6. CONCLUSIONE E APERTURA

**6.1.** L'essere iniziale come punto di partenza di diritto del sapere è una acquisizione — di matrice ultimamente classica, e in particolare scolastica — che Hegel e Rosmini rimettono al centro della riflessione filosofica moderna. Entrambi convergono nel riconoscere all'essere il carattere della automanifestatività, ma i due autori divergono nella individuazione della dialetticità che ad esso compete.

**6.2.** Per Hegel, l'essere è un momento, una figura, di un movimento dialettico che lo pone e lo depone. Sembra così che la dialettica del sistema hegeliano, corrispondente al modo di atteggiarsi di chi si dispone progressivamente rispetto alla determinazione dell'assoluto, pretenda di diventare il modo del disporsi progressivo dell'assoluto stesso. Invece, il fatto stesso che si debba affrontare il problema della determinazione del punto di partenza non può che portare a riconoscere che, chi ha da determinarsi rispetto all'assoluto, non istanzia il punto di vista assoluto<sup>48</sup>.

**6.3.** Rosmini, da parte sua, individua una dialetticità intrinseca all'essere iniziale: una dialettica dell'essere, nel senso di un genitivo soggettivo, e non oggettivo. Egli infatti — a differenza di Hegel (cfr. *supra* 3.4) — non fa indebitamente corrispondere alla semplicità dell'essere iniziale una disposizione

---

l'operazione soggettiva della negazione reciproca degli opposti; la funzione che Rosmini attribuisce alla astrazione, in altri termini, è da Hegel attribuita alla negazione, con un passaggio arbitrario dal concetto di limitazione al concetto di negazione". Per Rosmini, "il pensiero muove dalla prima notizia dell'essere, e soltanto in essa trova la necessità di passare ad altro, ma in quanto quell'essere è conosciuto dianoeticamente, per cui davanti all'oggetto il pensiero vede di non poter ammettere che esso sia anche in sé senza porgere una contraddizione": una contraddizione che però non inerisce all'essere, bensì alla ipotesi che esso sia in termini assoluti quale si dà in termini immediati (Raschini, 2000, pp. 84-85).

<sup>48</sup> Occorre sempre ricordare che, se nella *Fenomenologia dello Spirito* si intende illustrare il dialettico raggiungimento della coincidenza dei punti di vista soggettivo e assoluto, nello Hegel del sistema, la dialettica è invece attribuita senz'altro alla "cosa" stessa. In generale, su questo si veda opportunamente: Nocerino, 2008.

univocista di quest'ultimo, ma dedica la sua ontologia teosofica a individuare e articolare due tensioni che attraversano l'essere iniziale. La prima è la differenza ontologica tra essere ed ente (su questo, si veda: Pagani, 2020, pp. 505-523), la seconda è la dissimmetrica relazione tra idealità e realtà, come forme che si richiamano nell'inizialità. Nell'essere iniziale — che si rivela dunque a Rosmini come uno spazio attraversato da campi di forze, e non come un mero ambito di indistinzione - la realtà gravita sulla idealità, che è dotata di un maggior peso ontologico, rilevabile considerando che una realtà che prescindendo dalla idealità, non è radicalmente concepibile, mentre una idealità che prescindendo dalla realtà è concepibile, anche se non come autosussistente.

**6.4.** Ora, le due "tensioni" di cui sopra, tracciano le linee di una "integrazione" metafisica dell'essere iniziale: integrazione che Rosmini persegue attraverso una dialettica dell'antinomia, in cui il negativo interviene solo come ipotesi da superare "deontologicamente" (ovvero apagogicamente), e non come fattore intrinseco all'essere stesso e a un suo preteso sviluppo. Ma di questi temi ci siamo occupati più volte in altra sede, e torneremo a occuparci in altre occasioni.

## Referenze

- Biasutti, F., & Moretto, A. (1997). Matematica e dialettica. Rosmini e una possibile fonte della *Logica hegeliana*. *Verifiche*, 34.
- Bontadini, G. (1995a). *Conversazioni di metafisica* (Vol. 1). Vita e Pensiero.
- Bontadini, G. (1995b). *Saggio di una metafisica dell'esperienza*. Vita e Pensiero.
- Fenu, C. M. (2016). *Rosmini e l'idealismo tedesco*. Sodalitas.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Scienza della logica* (A. Moni, Trad.; C. Cesa, Ed.). Laterza.
- Hegel, G. W. F. (1996). *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (V. Cicero, Trad.). Rusconi.
- Morando, D. (1934). Idealismo assoluto e idealismo rosminiano. *Rivista Rosminiana*, 28, 186-210.
- Nocerino, G. (2008). È possibile una metafisica dopo Hegel? La critica di Rosmini alla dottrina hegeliana dell'essere. In M. Krienke (Ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca* (pp. 604-610). Rubbettino.
- Pagani, P. (2008). *Studi di filosofia morale*. Aracne.
- Pagani, P. (2020). L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini. *Giornale di metafisica*, 42(2), 505-523.
- Pagani, P. (2022). Rosmini e l'élenchos tra pratica e teoria. *The Rosmini Society. Rosminianesimo filosofico International Journal*, 3(1-2), 243-255.

- Plotino. (2002). *Enneadi* (G. Reale, Ed.; R. Radice, Trad.). Mondadori.
- Raschini, M. A. (2000). *Studi sulla «Teosofia»*. Marsilio.
- Rosmini, A. (1943). *Logica* (E. Troilo, Ed.; 2 vols.). Bocca.
- Rosmini, A. (1979). *Introduzione alla filosofia* (P. P. Ottonello, Ed.; Vol. 2). Città Nuova.
- Rosmini, A. (1998-2002). *Teosofia* (P. P. Ottonello & M. A. Raschini, Eds.; Vols. 12-17). Città Nuova.
- Rosmini, A. (2003). *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (G. Messina, Ed.; Vols. 3-5). Città Nuova.
- Rossi, R. (2015). *Hegel e Rosmini* (2 vols.). Sodalitas.
- Sciacca, M. F. (1963). Atto ed essere. In *Opere Complete di Michele F. Sciacca* (Vol. 5). Marzorati. (Obra original publicada en 1956).
- Troilo, E. (1934). La critica di Antonio Rosmini alla filosofia tedesca post-kantiana. *Rivista Rosminiana*, 28, 161-186.