

GABRIELE CARLETTI

## ROSMINI E LA RIVOLUZIONE FRANCESE

### 1. *Gli anni giovanili*

L'atteggiamento di Rosmini nei confronti della Rivoluzione francese viene solitamente considerato non uniforme, ma distinto in due fasi: una prima, fino al 1826, in cui il suo giudizio particolarmente duro suona come una condanna senza appello del fenomeno rivoluzionario, e una seconda, dal soggiorno milanese del 1826 in poi, in cui diviene invece più articolato e distaccato dai canoni della storiografia controrivoluzionaria e più incline a cogliere dell'intera vicenda rivoluzionaria il «significato non contingente ma epocale» (Cotta 1985: 11)<sup>1</sup>.

La riflessione sulla Rivoluzione francese è un tema ricorrente nel pensiero del Roveretano che nel corso del suo sviluppo non sembra in realtà subire sostanziali variazioni di giudizio. È noto come negli anni della sua formazione il giovane filosofo aderisca alle dottrine degli apologisti della Restaurazione<sup>2</sup>, dell'«impareggiabile» De Maistre, di Bonald, di Haller («tre grand'uomini»<sup>3</sup>), di Lamennais, e sottoscriva il programma poli-

---

<sup>1</sup> Sull'evoluzione del giudizio rosminiano si rinvia ai contributi di Botto (1999b), Campanini (1989), D'Addio (1990), pp. 69-88; Traniello (1993 e 1997).

<sup>2</sup> Si veda il *Panegirico di Pio VII* del 1823 in cui Rosmini, accanto all'esaltazione della funzione del papato aveva vagheggiato una società integralmente nuova, tutta imperniata sull'idea di una *restauratio* religiosa. A causa della censura austriaca, l'opera *Panegirico alla santa e gloriosa memoria di Pio Settimo Pontefice Massimo* venne pubblicata anonima e con alcune modifiche nel 1831 nella rivista tradizionalistica modenese *Memorie di religione, di morale, di letteratura*, diretta dall'abate Giuseppe Baraldi, e ristampata a Lugano, presso Veladini, nel 1834. Sullo scritto rosminiano, considerato «uno dei classici dell'ultramontanesimo italiano» (Traniello 1997<sup>2</sup>: 62), cfr. Zovatto (1992), Campanini (2000).

<sup>3</sup> Si veda la lettera di Rosmini a Cesare Taparelli d'Azeglio del 25 maggio 1825, in Rosmini (1887b: 620). Sul rapporto tra il Roveretano e il Bernese cfr. Sancipriano (1968), Armellini (2008: 21-35). Su Rosmini e l'abate bretone cfr. Giordano (1989<sup>2</sup> e 1990).

tico-culturale del tradizionalismo<sup>4</sup>, impegnandosi nell'azione divulgativa e organizzativa dei gruppi ultramontani italiani. Di questi pensatori condivide soprattutto la forte avversione per l'Illuminismo e per i principi proclamati dalla Rivoluzione francese, tanto da meditare il progetto di una *Enciclopedia cristiana* da contrapporre a quella promossa dalla cultura illuministica, che costituisse la premessa di una rifondazione delle scienze<sup>5</sup>.

L'intento di una «*Restaurazione della filosofia*», maturato anche dalla lettura entusiastica della *Restauration der Staatswissenschaft* di Karl Ludwig von Haller in cui questi aveva confutato «tutte le chimeriche dottrine» giusnaturalistiche e contrattualistiche della società e difeso il legittimismo del potere dinastico, escludendo nel modo più assoluto la possibilità di mutare «l'indole e l'essenza delle cose» se non a costo di rendersi «reo contro Dio e contro l'umanità» (Rosmini 1987: 171-172)<sup>6</sup>, è tra i primi obiettivi che Rosmini si prefigge, sin dal 1821, nello scritto *Del miglioramento della umanità*, dopo essersi convinto che i lumi e le scienze del presente e del passato secolo non avevano reso gli uomini «né migliori, né più felici» per aver lasciato persistere nei loro animi «un amor di se stessi, una bramosia di nome, una avidità di comandare ed uno sdegno di ubbidire» (*ivi*: 166 e 168), contrariamente a quanto veniva invece proclamato. Questa dicotomia tra risultati e intenzioni è più che mai evidente nella Rivoluzione francese in cui «si predicarono i diritti dell'uomo e si diede a credere di riformare il mondo» usando «calor di eloquenza ed ingegno di sofismi; e tutte le cose avevano quella doppia faccia, che pareva giusta ed era ingiusta; e coll'umanità apparente si conseguiva la bestialità vera, e colla libertà si formavano i tiranni, e colla eguaglianza si depredavano le ricchezze, e colla grandezza d'animo la viltà delle passioni

---

<sup>4</sup> Sul tradizionalismo italiano durante la Restaurazione, oltre al sempre valido Omodeo (1970), cfr. Fontana (1968), Battista (1976), Del Corno (1992).

<sup>5</sup> Sull'argomento cfr. Bonafede (1955), Ottonello (1992), Tripodi (1998).

<sup>6</sup> Scriveva a Pier Alessandro Paravia il 16 febbraio 1822: «In questi giorni ho assaggiato la grande opera di C.L. Haller, della restaurazione della politica. È somma. S'impara più colla lettura di sola quell'opera, che di tutti quelli che avanti di lui scrissero di *jus pubblico*. Voglia il cielo che si traduca» (Rosmini 1887b: 423).

si soddisfaceva; e colla riforma dell'uman genere la religione e il trono assalito» (*ivi*: 169-170).

Una consonanza con le tesi dei teorici della Restaurazione emerge anche nell'*Opera politica roveretana*<sup>7</sup>, raccolta di scritti giovanili rimasta incompiuta di cui è stata pubblicata postuma la parte prima, *Saggi di scienza politica*, scritta da Rosmini tra il dicembre 1822 e la fine del gennaio 1823 (Rosmini 1933). Di fronte ai mali «estremi» che affliggono la società moderna, «estremi» devono essere i rimedi se si vuole salvarla «dall'esterminio», per cui bisogna badare, sull'esempio del «divino Tommaso», più alla «sostanza» che all'«accidente», come invece è accaduto per aver seguito «quel miserevole Locke, che ha reso ad una scorza la filosofia» (*ivi*: 5 e 9)<sup>8</sup>. In Francia la Rivoluzione, al contrario di quanto si creda, fu causata più che dalle dottrine dei filosofi o dalla politica dei sovrani, da un «vuoto dell'animo» che si era formato nel popolo provocandogli insoddisfazione e inquietudine, tali da indurlo a ritenere di poter esaudire nella vita terrena ogni desiderio e soddisfare qualsiasi passione, distogliendolo dai beni più elevati della vita ultraterrena: «Il dominio della ricercatezza, della moda, e delle smancerie, a cui quel popolo è, e fu sempre, inclinatissimo, aperse negli animi dei Francesi un vòto che non si potea riempire, una voracità di beni meramente vani e d'opinione che li rese infelici e perciò inquieti e malcontenti. E da animi tali uscì la rivoluzione» (*ivi*: 39).

Perché nella società regni l'ordine è essenziale che tra i componenti permanga un rapporto di «superiorità ed inferiorità» tra «chi regge e chi è retto, chi comanda e chi ubbidisce», e poiché l'uomo nutre sempre una sorta di ostilità verso il proprio simile, questa si manifesta innanzitutto «fra il corpo superiore e l'inferiore dei cittadini, fra i nobili ed i plebei», fra i possidenti e i nullatenenti, in particolare nell'inferiore che «ha sempre l'eccitamento di invidiare la sorte del superiore» (*ivi*: 86). Si tratta di un conflitto originato dalla proprietà la quale, essendo stata acquisita con giusto titolo, è «sacra» e inviolabile e tale da

---

<sup>7</sup> Per un esame dei temi in essa trattati cfr. Campanini (1990).

<sup>8</sup> Sulla presenza di Tommaso nel pensiero politico del giovane Rosmini cfr. Trianiello (1997<sup>2</sup>: 51).

rendere legittima anche l'esistenza della disuguaglianza, tanto che, scrive Rosmini, «eguale ingiustizia sarebbe turbare questa disuguaglianza di quello che turbar l'uguaglianza se in luogo di quella, questa legittimamente intromessa si fosse tra gli uomini» (*ivi*: 88). Una superiorità in definitiva dovuta al fatto che alcuni sono indipendenti mentre altri dipendono dai propri simili. Chi non possiede nulla «non appartiene a quella società per diritto, ma solo o per beneficio o per convenzione con alcuni dei possessori» che hanno interesse alla conservazione dei lavoratori dalle cui «fatiche traggono grandi vantaggi» (*ivi*: 104). Il nullatenente, dunque, colui che non vive di mezzi propri, non può pretendere alcun diritto in quanto persona con una propria dignità, ma ottenere dei benefici solo in virtù del suo rapporto con il proprietario. Del tutto infondati appaiono allora i «diritti che i ragionatori politici dei nostri tempi danno ai popoli» (*ivi*: 96). Per Rosmini infatti scopo della società è «l'assicuramento delle proprietà [...]. Ora, – si domanda – a chi appartiene difendere la cosa se non al proprietario di lei? i proprietari adunque o possessori solamente, hanno il diritto d'aver parte in questo governo, perché questo governo non è altro alla fine che una difesa delle loro proprietà» (*ivi*: 105)<sup>9</sup>.

È muovendo da questa «vera e propria teoria giustificatrice, anzi esplicatrice» (Piovani 1951: 86) delle disuguaglianze tra i cittadini che egli fissa «la massima che il potere sia equilibrato alla proprietà» per poi teorizzare il principio della rappresentanza reale e degli interessi, riconoscendo il diritto di voto ai soli proprietari e in proporzione alla loro ricchezza, mentre condanna perentoriamente la rappresentanza personale che era stata «recata al suo colmo» nella Rivoluzione francese, allorché «poche centinaia al più di prepotenti sofisti decidevano la sorte di trenta milioni, e si diceva operare ogni cosa in nome della nazione. Ma questi trenta milioni, dimando io, sono stati nemmeno consultati? Fa ridere, quando si vuol far parlare la nazione, mentre non parla che un piccolissimo numero di individui» (Rosmini 1933: 108 e 96). È evidente allora «quanto errore com-

---

<sup>9</sup> Subito dopo ribadisce: «Sia dunque fissato che i padroni della nazione sono naturalmente i proprietari e che il governo non ad altro si forma che per il mantenimento od accrescimento delle loro proprietà» (*ivi*, p. 108).

mettessero i novatori delle cose politiche, quando in Francia stabilirono la rappresentanza personale» (*ivi*: 107).

Sul nesso proprietà-potere Rosmini torna nuovamente nell'opera *Della naturale costituzione della società civile*, scritta nel 1827 e pubblicata postuma nel 1887, in cui riprende e sviluppa la sua riflessione sulla Rivoluzione francese che, osserva, «cangiò forma al dispotismo» senza tuttavia riuscire a estinguerlo, «anzi egli ricomparve più che mai orgoglioso e crudele sotto forme novelle» (Rosmini 1887a: 7). Ai rivoluzionari egli rimprovera l'*astrattezza* della loro rivoluzione per aver voluto sostituire «alla natura la teoria» e «atterrare la loro costituzione che si appoggiava sulle cose, per sostituirne una che rappresentasse dei principî», violando così «la legge dell'equilibrio fra la proprietà e il potere: legge che non si può violare senza che la natura delle cose non ne punisca l'imprudenza severamente» (*ivi*: 224 e 219). I mali della Rivoluzione francese non sono stati che la diretta conseguenza della violazione di tale legge. Il filosofo cattolico non ha difficoltà a riconoscere che in Francia, nella seconda metà del Settecento, sotto molti aspetti «lo stato delle cose pubbliche era difettoso» e che «bisognava formare un più comodo riparto delle proprietà» e una loro maggiore tutela, che non poteva attuarsi se non «in due modi: il primo con violenza e con ingiustizia; e questo era celere [...] il secondo colle istituzioni; e questo era lento verso all'impazienza dei francesi; ma poteva esser giusto» (*ivi*: 219-220). Tuttavia, invece di confidare nelle istituzioni che l'avrebbero alleggerita dei mali che l'aggravavano, la Francia preferì cercare rimedio negli «stolti» filosofi del secolo che, incuranti del passato e dell'esperienza, si affidarono alle «istantanee creazioni della loro mente» (*ivi*: 221).

La riflessione rosminiana giunge ad una precisa formulazione che riteniamo valga la pena riportare per intero:

Con queste disposizioni si aprirono gli stati generali del 5 Maggio 1789. L'antica legge dell'equilibrio della proprietà col potere fu disconosciuta: la distinzione dei tre stati, che era l'effetto dell'esperienza dei loro antenati, e l'espressione della detta legge, fu tolta: i principî furono sostituiti alle cose; e il terzo stato pretese, che non si dessero più i voti nelle tre assemblee divise, come si era fatto per tanti secoli; ma rovesciando queste rancide costumanze, che i poteri si verificassero in comune senza distinzione d'ordini: che l'assemblea fosse una sola, e i

voti fossero dati per testa. Invano si resistette alquanto dai due altri ordini, non immuni dalla vertigine delle teorie, e il giorno 17 di Giugno i Comuni, che così si chiamarono quelli del terzo stato, uniti ad alcuni deficienti degli altri due ordini, abolirono ogni distinzione d'ordini e si costituirono in assemblea nazionale; e il 27 di Giugno il Re stesso intimidito, avendo scritto a quella parte del clero e della nobiltà, che non s'era ancor aggiunta ai Comuni, di farlo, tutti i deputati siedono insieme confusi sulle medesime panche. La rivoluzione con quest'atto era già fatta. Il Clero avea 290 Deputati, la Nobiltà 270, il terzo stato 598. Il terzo stato adunque, avea 40 voti di più. In tal modo il potere si ritrovava nelle mani di quelli che non avevano la proprietà: gli interessi non erano rappresentati, ma le persone (*ivi*: 221-222).

Nella Rivoluzione francese «i principî non furono che il pretesto», poiché essa in realtà non fu nient'altro che «una guerra fatta alle proprietà», dall'istante in cui il potere fu in mano ai non proprietari e «fu introdotta la rappresentanza personale» (*ivi*: 222)<sup>10</sup>. L'assalto alla proprietà doveva inevitabilmente condurre all'anarchia, che sarebbe durata fino all'avvento dell'Impero, fino a quando cioè Napoleone operò l'«ultima rivoluzione», allorché subentrò con il potere militare al potere civile. «Qui finisce – conclude Rosmini – la storia della Società in Francia: la quale ha due periodi: il primo di una Società che si forma, e che comincia dal VI secolo fino all'anno 1789; il secondo di una società che si distrugge, e che comincia il 13 giugno 1789 fino al 18 Maggio 1804» (*ivi*: 225).

Se da un lato la Rivoluzione francese aveva favorito il maturare di nuovi orientamenti politico-culturali, democratici e anti-governativi, dall'altro aveva provocato una straordinaria aggregazione delle forze più conservatrici e integraliste, di cui la Curia romana divenne ben presto il punto di riferimento. La pubblicazione, il 10 marzo 1791, del breve *Quod aliquantum* segna l'inizio della reazione della Chiesa contro i principi rivoluzionari e i decreti dell'Assemblea Nazionale in materia religiosa. Errori, quelli della Francia rivoluzionaria, che sarebbero derivati da una falsa concezione dei principi di libertà e di uguaglianza fra gli uomini: «Quale stoltezza maggiore – si chiedeva Pio VI – può immaginarsi quanto ritenere tutti gli uomini uguali e liberi?»

---

<sup>10</sup> Si veda Ottonello (2011a: 149-150).

(Pio VI 1994 [1791]: 155), per poi subito dopo ribadire con tono perentorio il principio dell'origine non contrattualistica, ma divina del potere politico. Gli interventi pontifici contro la Rivoluzione proseguiranno anche negli anni successivi e nel loro insieme essi precorreranno e al tempo stesso alimenteranno il pensiero controrivoluzionario cattolico che potrà avvalersi anche di una pamphlettistica che, come è stato scritto, «per quantità, solo di poco era inferiore a quella del campo avverso» (Pii 1992: 89)<sup>11</sup>.

Nella prima enciclica del suo pontificato, *Diu satis* del 15 maggio 1800, Pio VII incitava i religiosi e *in primis* i vescovi ad esercitare tutto il loro potere per «annientare la peste pericolosissima dei libri», per «distruggere» e «bruciare» tutti gli scritti che avversavano la dottrina di Cristo e li esortava a non sottovalutarne la minaccia, ma ad essere invece consapevoli che non era possibile né chiudere gli occhi, né tacere, né comportarsi in modo troppo remissivo poiché, ammoniva il pontefice, che solo pochi anni prima aveva ravvisato una certa affinità tra i principi cristiani e quelli democratici (cfr. Pio VII: 1797), se «non si blocca e non si reprime questa enorme licenza di pensiero, di parola, di scrivere e di leggere, risulterà che [...] quel male dilagherà di più e si rafforzerà abbracciando tutta la terra» (Pio VII 1994 [1800]: 338). Uno scenario apocalittico, quello prospettato da Pio VII, che non lasciava margini alle iniziative personali e, difatti, al monito pontificio numerosissimi esponenti del mondo cattolico si attennero in maniera rigorosa nel corso dell'Ottocento. Mentre la maggior parte finirà per assumere un atteggiamento di forte conservatorismo, non riuscendo a concepire nessun'altra forma di società cristiana se non quella dell'*Ancien Régime* (cfr. Martina 1980: 109), altri, comprendendo l'impossibilità di un ritorno al passato, volgeranno l'attenzione più al presente e al mondo avvenire e nutriranno, nel ricordo degli errori della Rivoluzione, una forte diffidenza verso qualsiasi novità di ordine politico e ideologico.

Sebbene al pari di altri apologisti della Restaurazione egli ritenga necessario ricristianizzare la società, ristabilire nella vita

---

<sup>11</sup> Per una rassegna degli scritti controrivoluzionari di quegli anni assai utile è l'antologia di Giuntella (1988). Una ricca e documentata ricostruzione del fenomeno è fornita dall'ottimo lavoro di Guerri (2008).

civile i fondamenti della religione cattolica, della morale cristiana e di una politica ispirata al cristianesimo, Rosmini è tra coloro che criticano la filosofia razionalistica e materialistica dei Lumi, che aveva costituito il germe della Rivoluzione, soprattutto perché teme che possa riprendere vigore e aprire la strada a una nuova stagione rivoluzionaria. Da subito manifesta una profonda avversione nei confronti della «filosofia materiale e del tutto immorale» del XVIII secolo, responsabile di aver innescato una politica che riconosceva al governo il diritto di poter fare ogni cosa che ritenesse utile alla società, sostituendo al principio della giustizia quello dell'utilità pubblica. «Questa formola – osserva nella *Filosofia della politica* – è l'espressione del dispotismo imperiale che tenne dietro alla rivoluzione di Francia. La stessa rivoluzione però, a malgrado delle sue dichiarazioni de' diritti dell'uomo, fu guidata nelle sue operazioni, e pretese giustificarsi de' suoi errori, con quel principio profondamente iniquo» (Rosmini 1997 [1837-1839]: 220)<sup>12</sup>.

## 2. *Il dispotismo delle maggioranze*

Che un governo non sia dispotico, ma moderato, non dipende dal fatto che si trovi «nelle mani di molti più tosto che in quelle di uno solo», ma «dall'essere fondato su principi di giustizia e di virtù morale». Nulla esclude allora che un governo affidato al popolo possa essere altrettanto «assoluto e tirannico», così come accadde in Francia dove la «democrazia della rivoluzione [...] fu imbastardita dalle passioni e dall'empietà» per cui nessuna meraviglia «che il più mostruoso dispotismo si manifestasse a fianco della dichiarazione dei diritti dell'uomo» (*ibidem*). Il Roveretano sottolinea che lo stesso Tocqueville nella *Démocratie en Amérique* aveva asserito che negli Stati Uniti nessuno aveva mai osato rivendicare la massima che «tutto è permesso nell'interesse della società. Massima empia, che sembra essere stata inventata in un secolo di libertà per legittimare la venuta

---

<sup>12</sup> La *Filosofia della politica* apparve in due momenti, la prima parte, *Della Sommara cagione per la quale stanno o rovinano le umane società*, venne pubblicata a Milano nel 1837, Tip. e libreria Pogliani; la seconda parte, *La società ed il suo fine*, uscì insieme alla prima nel 1839.



dei tiranni» (*ibidem*)<sup>13</sup>. De la *démocratie en Amérique* Rosmini conosce assai bene il primo tomo, di cui aveva fatto trascrivere su un quaderno numerosi ampi passi, accuratamente annotati<sup>14</sup>. Soprattutto nell'opera *La società e il suo fine* del 1839 egli dichiara di ricorrere alle «riflessioni molto vere e molto sensate» di Tocqueville sulla tirannia della maggioranza, e riproduce lunghe citazioni della sua opera per avvalorare i pericoli derivanti dal suffragio universale e dalle istituzioni democratiche così inclini a risvegliare e a lusingare «la passione dell'uguaglianza senza poterla giammai soddisfare intieramente. Questa uguaglianza completa sfugge ogni dì di mano al popolo al momento stesso nel quale egli crede di stringerla» (Rosmini: 1997 [1837-1839]: 163-164 e 302)<sup>15</sup>. Successivamente, egli ammetterà come, soprattutto per quanto concerne la critica al «dispotismo delle maggioranze» insito nel regime democratico, abbia inteso procedere «sulle tracce del signor di Tocqueville» (Rosmini 1997 [1848b]: 313). Ma un totale dissenso nei confronti dello scrittore francese esprime invece di fronte alla conclusione a cui questi perviene:

Egli è singolare a vedere come A. Tocqueville, che parlò con tanta verità della *tirannia della maggioranza*, si lasci pur egli preoccupar talora da degli errori comuni, combattendone degli altri con tutta la finezza dell'ingegno che gli è propria. Uno di questi errori da' quali non sembra che siasi saputo interamente guardare l'egregio scrittore, si è quello che riguarda la vera base della libertà umana. Questa base della libertà non è che la *giustizia*, la quale di sua natura è indipendente dall'intero genere umano altrettanto quanto la *verità*. Ella è eterna, e Dio stesso non la forma, ma la rivela dal suo seno. Ora chi crederrebbe che l'autore indicato descrivesse la giustizia come cosa dipendente dalla maggioranza degli uomini, riducendola per tal modo a cosa umana? Dopo aver egli pronunciato quest'egregia sentenza: "Io riguardo come empia e detestabile questa massima, che in materia di governo la maggioranza di un popolo abbia diritto di fare ogni cosa", soggiunge quest'altre parole pressoché inconcepibili: "E tuttavia io col-

<sup>13</sup> Si veda Tocqueville (1997 [1835-1840]: 345).

<sup>14</sup> Sull'influenza tocquevilliana in Rosmini cfr. Tesini (1987), Noto (1996: 51-63), e più recentemente Buscemi (2020).

<sup>15</sup> Per la citazione della *Democrazia in America* cfr. Tocqueville (1997 [1835-1840]: 237).

loco nelle volontà della maggioranza l'origine di tutti i poteri" (Rosmini 1997 [1837-1839]: 297)<sup>16</sup>.

Poiché la giustizia «non è stata fatta, con sua buona pace, dalla maggioranza degli uomini», non è la maggioranza «il fonte de' poteri giusti», che anzi al pari della minoranza deve sottemmersi alla giustizia. In caso contrario, conclude Rosmini, essa «usurpa de' poteri che non le appartengono punto, e merita piena condanna. Dicendo altrimenti, l'arbitrario o la tirannia è inevitabile» (*ibidem*).

Tale contrasto tra verità umana e verità rivelata, tra dottrine razionalistiche e tradizione cristiana, determina un profondo distacco del Roveretano dal pensiero di Tocqueville e mostra come egli non veda nella democrazia «l'esito necessitato della storia», né tanto meno «sembra ipotizzare l'ineluttabile avvento della democrazia come soluzione definitiva della crisi post-rivoluzionaria» (Tesini 1987: 279). Se tuttavia, come è stato osservato, la sua opera si oppone «decisamente contro il secolo della democrazia e dell'egualitarismo» (Mercadante 1974: 161) è perché egli intende innanzitutto fronteggiare le nuove forme di materialismo e di laicismo che incombono sulla società contemporanea, tutte riconducibili, seppur con sembianze diverse, al razionalismo filosofico di fine Settecento. Il rifiuto delle teorie democratiche non gli consente neppure di accogliere le conseguenze politiche dello stato sociale democratico indicate da Tocqueville e «casualmente» non trascritte nel quaderno degli appunti:

Non è possibile credere che l'eguaglianza non finisca per penetrare anche nel mondo politico come altrove. Non si può concepire che gli uomini siano assolutamente eguali in tutto, tranne che in un unico punto. Essi finiranno pertanto con l'essere eguali in tutto. Ora, non vi sono che due modi per ottenere l'eguaglianza in sede politica: o dare dei diritti politici a tutti i cittadini, o non darne a nessuno. [...] è difficilissimo trovare una situazione intermedia tra la sovranità di tutti e il potere assoluto di uno solo (Tocqueville (1997 [1835-1840]: 73-74).

---

<sup>16</sup> La citazione è tratta da Tocqueville (1997 [1835-1840]: 297).

Ancor più osteggiata è l'idea del pareggiamento delle proprietà contro cui il Roveretano giustifica l'esistenza di una struttura diseguale della società civile: «L'equità e la giustizia distributiva – afferma – vieta che si compartisca il bene netto in porzioni eguali a tutti gl'individui associati» e ci impone esattamente il contrario, «che lo si accumuli più o meno in certi individui determinati», a differenza di quei «superficiali *perfettisti*» (Rosmini 1997 [1837-1839]: 402 e 443) che promettono l'avvento di una società più felice, vittime del pregiudizio di ritenere possibile «il perfetto nelle cose umane» ignorando il principio ontologico della imperfezione della natura e «*della limitazione delle cose*» (*ivi*: 104), così da promuovere una nuova forma di astrattismo politico<sup>17</sup>. Responsabile delle ideologie “perfettistiche” era proprio la Francia che con la Rivoluzione dell'89 aveva contribuito a diffondere in tutta Europa una mentalità razionalistica che, confidando nelle sole capacità umane, considerava in maniera troppo ottimistica ogni sorta di problema e alimentava una filosofia materialistica e utilitaristica.

Negli anni successivi il giudizio di Rosmini sulla Francia rivoluzionaria non solo resta immutato, ma si fa addirittura più radicale. Nella *Filosofia del diritto* commentando la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* egli ravvisa la propensione verso una nuova forma di dispotismo derivante dall'aver anteposto il cittadino all'uomo, che venne da quello «assorbito e annichilato» (Rosmini 1969 [1841-1843]: 1400)<sup>18</sup>; dall'aver «insuperbito» e reso tiranno l'elemento sociale a scapito dell'elemento familiare e signorile e dall'aver creduto che l'unico diritto fosse solo quello della persona collettiva e non della persona individuale, per cui la società civile, «irritata e delirante», non riconobbe «più che se stessa nel mondo» (*ibidem*). Ben presto divenne violenta e dispotica per il bisogno irrefrenabile di liberarsi dalle sue «pastroje e procedere innanzi» (*ivi*: 1395), sebbene fosse già più avanti rispetto a molte altre nazioni europee, e finì per far prevalere, complice anche la noncuranza delle persone «più rette e più religiose», la parte empia ed esagitata del popo-

<sup>17</sup> Per la critica di Rosmini alle teorie perfettistiche cfr. Riva (1963), Morra (1978), Piovani (1997<sup>2</sup>; 343-384), Baldini, (1993 e 2001: 17-33).

<sup>18</sup> La *Filosofia del diritto*, composta di 2 volumi, venne pubblicata a Milano, Tipografia e Libreria Boniardi-Pagliani, rispettivamente nel 1841 e nel 1843.

lo, quella «straziata da' propri vizj» e in preda a smodate passioni, causa sempre di idee «orribilmente confuse», che si rese responsabile degli «orrori rivoluzionarj» (*ivi*: 1401). Ma la sciagura maggiore fu che «capitanarono questa canaglia – afferma richiamandosi nuovamente all'opera di Haller – i così detti filosofi, cioè i filosofi senza logica del secolo XVIII [...]. Sventura! erano de' sofisti, degli empi! Così la causa del progresso si trovò orribilmente involta in quella delle passioni popolari, atee, anarchiche: mille idee si rimescolarono, s'urtarono, ne nacque il caos e dalle menti passò pur troppo nella realtà della vita» (*ivi*: 1401-1402).

Riconoscere che ancor prima della Rivoluzione la società francese muovesse gradualmente verso un «civile progresso», bruscamente interrotto dall'irruenza dell'azione rivoluzionaria, pone Rosmini nella condizione di stigmatizzarne il carattere autodistruttivo e, in definitiva, l'assoluta e totale inutilità. La tesi sembra rievocare quella esposta da Tocqueville nel 1836 nello scritto *L'assetto sociale e politico della Francia prima e dopo il 1789*, molto verosimilmente non conosciuto dal Roveretano, in cui l'autore francese, anticipando un'interpretazione che avrebbe sviluppato nel suo ultimo libro, *L'Ancien Régime et la Révolution*, dopo aver sottolineato l'unicità della Rivoluzione francese e aver tuttavia invitato a non sopravvalutarne gli «effetti prodotti», essendosi essa limitata a regolare e a consolidare quelli già precedentemente conseguiti, conclude in maniera inequivocabile: «Quello che la Rivoluzione ha fatto si sarebbe fatto, io non ne dubito, senza di essa; essa non è stata che un processo violento e rapido con l'aiuto del quale lo stato politico si è adattato allo stato sociale, i fatti alle idee e le leggi ai costumi» (Tocqueville 2007 [1836]: 227)<sup>19</sup>. Ma già molto prima Burke, dopo aver mosso alcune critiche alla società francese prerivoluzionaria, aveva sollevato il problema e si era chiesto:

È vero che l'antico regime era ridotto a tal punto di corruzione da non esser capace o meritevole di un tentativo di riforma? e che era dunque necessario e inevitabile distruggere l'intero edificio dalle fon-

---

<sup>19</sup> Lo scritto, con il titolo *Political and Social Condition of France* apparve in forma anonima nel 1836 sulla rivista inglese *London and Westminster Review*.

damenta per far posto ad una nuova costruzione sperimentale frutto di speculazioni teoriche? Ma ancora all'inizio del 1789 la Francia intera era d'opinione diversa. Le istruzioni dei rappresentanti agli Stati Generali, provenienti da ogni distretto del regno erano piene di progetti per la riforma del governo, senza il più remoto suggerimento di piani per la sua distruzione (Burke 1963 [1790]: 303-304).

### 3. *La nuova "perversione"*

Ad alimentare, alla vigilia del 1848, un clima di paura tra le classi superiori e medie della Penisola è soprattutto lo spettro del socialismo e del comunismo<sup>20</sup>. Un'apprensione condivisa dagli ambienti ecclesiastici e dalla stessa Curia pontificia. Nell'enciclica *Qui pluribus* del 9 novembre 1846, la prima del suo lungo pontificato, Pio IX esprime una ferma condanna nei confronti della «nefanda dottrina del *Comunismo*», dottrina «massimamente avversa allo stesso diritto naturale», che, una volta ammessa, «i diritti di tutti, le cose, le proprietà, anzi la stessa società umana si sconvolgerebbero dal fondo» (Pio IX 1995 [1846]: 18). Un rifiuto altrettanto perentorio è contenuto nell'enciclica *Nostis et Nobiscum* dell'8 dicembre 1849, in cui alla condanna del comunismo si aggiunge, per la prima volta, quella del socialismo in quanto, sebbene agiscano con metodi diversi, hanno entrambi lo stesso scopo di incitare alla rivolta le classi più disagiate, di dilapidare le proprietà, comprese quelle della Chiesa, di violare ogni diritto divino e umano, di sovvertire l'intera struttura della società civile (Pio IX 1995 [1849]: 78). Per la prima volta, dopo la Rivoluzione francese, sembrava incombere sulla Chiesa una nuova minaccia di scristianizzazione.

Tra coloro che temono quella che ben presto apparirà come l'ultima "perversione" della modernità è lo stesso Rosmini. Di socialismo, e più specificamente di sansimonismo, egli si era interessato a partire dagli anni Trenta, allorché si assistette in Italia a una maggiore diffusione delle teorie di Saint-Simon e dei suoi discepoli più autorevoli<sup>21</sup>. Sull'argomento trovò occa-

---

<sup>20</sup> Sull'argomento cfr. Manacorda (1967), Bulferetti (1975: 280-308), Bravo (1976: 385-389), Zangheri (1993: 35-43), Del Corno (1997).

<sup>21</sup> Sulla diffusione del sansimonismo in Italia cfr. Treves (1973<sup>2</sup>), Pitocco (1972 e 1980), Larizza Lolli (1976).

sione per riflettere in un saggio dal titolo *I San-Simoniani* (1834)<sup>22</sup> in cui accusava il pensatore francese di “empietà” per aver creduto che l’uomo potesse rendersi indipendente da Dio e «ingrandire e felicitare da sé medesimo» (*ivi*: 105). La pretesa di «umanizzare» tutto ciò che apparteneva alla sfera del soprannaturale mostrava, secondo Rosmini, il carattere illusorio dei socialisti il cui torto più grave era quello di «fabbricare un sogno di felicità nella vita presente»<sup>23</sup>. A Gustavo Cavour, che in una lettera degli inizi del 1846 gli scrive: «Ho terminato un piccolo lavoro sul principio dei cosiddetti *comunisti* che si sta stampando e che spero di poterle tra breve inviare per sottoporlo al di Lei buon giudizio», si affretta a rispondere: «Leggerò con piacere il lavoro che mi annunzia sui *comunisti*, argomento proprio del tempo: quelle sette mi fanno più paura di tutte le altre» (Gaddo 1950)<sup>24</sup>. L’anno successivo ne confuta le dottrine nello scritto, pubblicato la prima volta nel 1849, *Saggio sul comunismo e socialismo*<sup>25</sup>, ancora oggi poco considerato dalla storiografia<sup>26</sup>, ergendosi a paladino del liberalismo:

Assumiamo noi dunque, o Signori, di buon grado oggi l’ufficio di difensori del progresso, e, se mi permettete, del vero liberalismo, altresì, parola tant’abusata, e però bisognevole di retta definizione. Quel liberalismo, di cui parliamo, è un sistema di diritto e insieme di politica, il quale assicura a tutti il prezioso tesoro di loro giuridiche libertà. Ora dobbiamo dimandare: sono liberali quegli utopisti, che non contenti di politiche riforme, mirano di più a riforme sociali, consigliano di

---

<sup>22</sup> Lo scritto *I San-Simoniani* fu pubblicato assieme a un saggio sul pensiero religioso di Benjamin Constant.

<sup>23</sup> Si veda lettera del Roveretano a Michele Parma del 25 aprile 1833 in Rosmini (1889: 547).

<sup>24</sup> Il saggio a cui Gustavo Cavour fa riferimento è *Des idées communistes et des moyens d’en combattre le développement*, scritto alla fine del 1845 e pubblicato nel 1846. Per anni venne erroneamente attribuito a Camillo Cavour, la cui avversione nei confronti dei socialisti era notoria, e incluso perfino nella prima edizione delle opere dello statista piemontese.

<sup>25</sup> L’opuscolo, scritto nel 1847 per essere letto all’Accademia dei Risorgenti di Osimo, fu pubblicato nel 1849 a Napoli, nella Libreria Nazionale, con il titolo *Il comunismo ed il socialismo. Ragionamento*, e riedito nello stesso anno a Genova, con i tipi Grondona, e a Firenze per la Società tipografica. Edizioni successive usciranno anche con il titolo *Saggio sul comunismo e socialismo*.

<sup>26</sup> Sulla critica rosminiana al socialismo cfr. Piovani (1951), Zolo (1963: 235-265), Goisis (1993) e più recentemente Carletti (2019: 49-71).

rimutare, di capovolgere le basi su cui le società umane si ressero dal principio del mondo al presente, o si chiamino socialisti, o comunisti, o Sansimoniani, o Fourieristi, o con altro nome, qual meglio si voglia? Così a me piace di porre la questione (Rosmini 1978 [1849]: 86-87).

La soluzione del problema sociale costituisce il motivo centrale del rifiuto rosminiano delle teorie materialistiche. L'errore dei socialisti consiste essenzialmente nel voler anteporre la "questione sociale" alla "questione politica". Contrario a qualsiasi forma di sovvertimento dell'ordine costituito, il filosofo roveretano confida in una risoluzione naturale, religiosa, del problema sociale, conferendo unicamente alla carità privata il compito di rimediare alle disuguaglianze tra gli uomini, la sola in grado di stringere un «legame d'affetto» tra la classe dei ricchi e quella dei poveri. Se Rosmini rifiuta di prendere in considerazione dinamiche risolutive di giustizia sociale in favore delle classi indigenti è «per un tenace pregiudizio classista» (Zolo 1963: 253) e perché giudica la vita sociale senza dramma e senza conflitto, dove ciascuno, accontentandosi della propria, riconosce e accetta la condizione dell'altro. «Non ogni disuguaglianza – aveva affermato – è odiosa od ingiusta, come si vuol far credere» (Rosmini 1997 [1837-1839]: 405), se si conservano tra gli uomini sentimenti di generosità e di magnanimità verso i propri simili. Più che sui postulati, egli dissente dai socialisti e dai comunisti sul modo con cui essi intendono realizzare i propri fini, evidenziando nel sistema da loro propugnato una palese contraddizione tra gli obiettivi proclamati e i risultati ottenuti. Senza appello è la condanna che egli esprime nei loro confronti a conclusione dell'opera: «Lungi dall'accrescere la libertà alle società ed agli uomini, loro procaccia la più inaudita ed assoluta schiavitù, gli opprime sotto il più pesante, dispotico, minuzioso, immorale ed empio dei governi, e quasi non bastasse [...] decretasi come legge fondamentale, che tutti affatto soggiacciono alla schiavitù più ignominiosa e più cieca delle passioni vituperose» (Rosmini 1978 [1849]: 114).

Al pari di molti altri cattolici anche Rosmini non rinuncia a combattere quelle «mostruose utopie» che minacciano «di sovvertire dai loro fondamenti ogni umano consorzio, ogni civiltà, ogni giustizia, ogni religione» (*ivi*: 116). E lo fa riflettendo di

nuovo sulla Rivoluzione francese. Nel marzo 1848 pubblica *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, messa all'Indice l'anno dopo assieme all'altro scritto rosminiano *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*<sup>27</sup>, in cui contrappone un progetto di costituzione italiana alle costituzioni elaborate sul modello francese dell'89, e, nell'estate successiva, escono alcuni suoi articoli sul *Risorgimento*, raccolti nel 1915 in un opuscolo dal titolo *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*<sup>28</sup>. «V'ha due maniere – afferma – di Costituzioni politiche: le une formate brano a brano, senza un disegno premeditato, rappezzate e rattoppate incessantemente secondo il contrasto delle forze sociali e l'urgenza degl'istinti e de' bisogni popolari; le altre create d'un solo tratto, uscite belle e compiute come una teoria dalla mente, come Minerva dalla testa di Giove. Quelle sono poste in atto prima che scritte, queste prima scritte che poste in atto» (Rosmini 1997 [1848a]: 45). Al secondo gruppo appartengono quelle della Francia alla quale muove l'accusa di aver cambiato in quasi sessant'anni undici volte la costituzione a conferma di quanto esse siano state fragili ed effimere, perché fondate su idee astratte e generate dalle passioni dei demagoghi e dalla violenza dei partiti, cosicché le nazioni che le hanno imitate sono incorse nelle stesse «malattie politiche». Ma soprattutto sono state fuorviate da due vizi radicali: non aver saputo garantire la giustizia politica e non aver favorito in egual modo tutte le proprietà (*ivi*: 51), sacrificando i diritti degli individui in nome dell'interesse pubblico, da cui era scaturita la pretesa socialista di pareggiare le proprietà, cioè di «prendere da una parte e mettere dall'altra», pretesa che Rosmini non giustifica nemmeno di fronte alla necessità di sopperire alla «gran questione degli operai» e alla «gran questione altresì del pauperismo» (Rosmini: 1997 [1848b]: 299), così da rifiutare di assumere il problema sociale «come un

---

<sup>27</sup> L'opera *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* era stata scritta nel novembre 1832, pochi mesi dopo che il pontefice, con l'enciclica *Mirari vos* (15 agosto), aveva condannato il liberalismo politico e religioso ed escluso la necessità di qualsiasi riforma della Chiesa. Sui motivi che portarono alla condanna delle due opere rosminiane cfr. Malusa (1999), Martina (1999).

<sup>28</sup> Lo scritto raccoglie dodici articoli pubblicati sul *Risorgimento* di Cavour dal 1° luglio al 5 agosto 1848, e due articoli non pubblicati, il tredicesimo rimasto inedito e il quattordicesimo non completato. I dodici articoli furono raccolti e pubblicati per la prima volta in opuscolo nel 1915, Roma, Tip. italo-irlandese.



problema di giustizia politica» (Zolo 1963: 253)<sup>29</sup>. Quello a cui gli uomini hanno diritto, ribadisce il filosofo cattolico, non è un'uguaglianza «materiale ed aritmetica», bensì solo un'uguaglianza «di leggi per tutti e nulla più», che non implica che debbano essere uguali anche le loro condizioni nella società civile, nella quale ognuno, nel momento in cui ne entra a far parte, conferisce un «complesso di diritti naturali e acquisiti» che varia necessariamente da quello dei propri simili. Come conseguenza della differente contribuzione dei singoli nel fondo sociale, egli riconosce un diseguale diritto di partecipazione politica e un diverso conferimento dell'esercizio della sovranità politica, convinto che «le proprietà non sono sicure, se non hanno una rappresentanza politica corrispondente; e che il potere politico non è sicuro se non è connesso ad una corrispondente proprietà» (Rosmini 1997 [1848a]: 179), per cui occorre conferire ai proprietari un'adeguata rappresentanza politica, tanto più estesa quanto maggiore sia la proprietà da preservare. Ma, si chiede, se si disattende questo principio, «se si abbandona il potere al numero de' cittadini, che è quanto dire al numero delle braccia, alla forza bruta, giacché il numero non rappresenta che la forza bruta, come si potrà più levarglielo di mano?» (*ivi*: 193).

#### 4. *La critica del suffragio universale*

L'idea del voto proporzionato alle ricchezze dei singoli cittadini (idea a cui non rinuncerà mai) invece del suffragio universale, principio basilare della democrazia moderna, fa del Roveetano un deciso sostenitore degli interessi delle classi più abbienti e rappresenta, ha osservato Canfora, «l'aspetto più retrogrado del suo pensiero» (1999: 128). L'errore fondamentale della Rivoluzione dell'89 e di tutti i sistemi che a quella si rifacevano, era consistito nell'attribuire indistintamente un diritto di voto a tutti i membri della collettività, nell'accordare cioè il voto «alle persone e non alle cose», mentre invece

---

<sup>29</sup> Altrove Zolo afferma che «egli non avrebbe mai assunto consapevolmente i termini della questione sociale, neppure nella loro realtà effettuale, se la sua riflessione non si fosse imbattuta nella protesta socialista e comunista» (1963: 249).

l'esperienza storica aveva mostrato (e mostrava) ripetutamente, afferma ribadendo quanto espresso nel 1827, che non solo era utile, ma ragionevole, se si volevano tutelare i proprietari dal pericolo reale di un'espropriazione, mantenere sempre per ogni cittadino «l'equilibrio fra la proprietà ed il potere, distribuendo questo in modo che chi ha più di proprietà venga ad avere altrettanto di potere», forte del convincimento che «il voto universale è lo stesso nelle sue conseguenze che il pareggiamento di tutte le proprietà, è la legge agraria che nei nostri tempi finisce nel comunismo» (Rosmini 1997 [1848a]: 179-180)<sup>30</sup>. Pretendere che a quelli che nulla contribuiscono alla ricchezza dello Stato sia attribuito il diritto elettorale, «è un'opinione lesiva della proprietà», e questa «è insita al sistema del voto universale» (*ivi*: 201). La stretta correlazione tra la violazione delle proprietà e lo sviluppo del socialismo e del comunismo è una tesi ricorrente nell'opera e la sua conclusione non giunge inaspettata: «Le costituzioni moderne portano nel proprio seno l'orribile germe del comunismo, e quindi del dispotismo il più tremendo, conseguentemente della sovversione non mica solo de' governi stabiliti, ma della stessa società umana» (*ivi*: 193).

Per Rosmini sussiste «un rapporto di sostanziale continuità» (Botto 1999a: 116) tra le dottrine che avevano infiammato la Rivoluzione francese e alcune dottrine maturate successivamente, tra cui quelle più funeste del socialismo e del comunismo. Le passioni che avevano animato i demagoghi dell'89 gli sembrano ora rivivere nelle teorie sovversive dei socialisti e dei comunisti. Egli teme fortemente che possa accadere di nuovo quanto già verificatosi in Francia alla fine del secolo XVIII allorché, nel tentativo di porre fine al dispotismo monarchico, si era instaurato un nuovo dispotismo, quello popolare, «dieci volte più dispotico di quello che esercitò in Francia Luigi XVI». Si ritenne che la società civile potesse «fare ogni cosa» e tutto ciò che si dichiarava utile alla nazione fosse lecito e legittimo e se

---

<sup>30</sup> La tesi rievoca la posizione di Burke quando afferma che nella società «tutti gli uomini hanno eguali diritti; ma non a cose eguali. Colui che ha posto solo cinque scellini in quest'impresa ha, in proporzione al suo investimento, lo stesso diritto su di essa del suo vicino che vi ha posto cinquecento sterline ed a cui spetta una proporzione più larga di utile. Ma non ha diritto a un dividendo eguale del prodotto del capitale comune» (Burke 1963 [1790]: 223).

anche il principio del Governo era quello dell'utilità «il Governo neppure egli può aver limiti» (Rosmini 1997 [1848b]: 320). Con la Rivoluzione non si ebbe la fine del dispotismo come tale, ma solo la fine del dispotismo monarchico e l'avvento di una nuova e più temibile forma di tirannia, cogliendo così, sulla falsariga dell'interpretazione toquevilliana, una linea di continuità «tra il modello di potere assolutistico e il modello "rivoluzionario"» (cfr. Traniello 1993: 152, Tesini: 1987: 272-273). Distrutto quello monarchico nessuno ebbe però il sospetto che il dispotismo potesse assumere altre forme: «In somma il dispotismo è proteiforme: quando voi lo combattete sotto una forma, egli ne prende incontanente un'altra e vi scappa di mano. Credete d'averlo vinto, e in quella vece l'avete voi stessi stabilito colle nuove istituzioni che avete sostituito alle antiche» (Rosmini 1997 [1848b]: 313)<sup>31</sup>. Per questo tante rivoluzioni riuscirono a distruggere i vecchi governi ma «non riuscirono giammai» a stabilirne saldamente dei nuovi. Il dispotismo costituisce «l'eterno nemico della società civile», che continuamente si presenta sotto forme diverse ma tutte ugualmente ingiuste, in cui il potere viene esercitato «secondo il proprio arbitrio, anziché secondo i principii eterni della ragione» (*ivi*: 314). Non diverso è il giudizio che esprime nel 1850:

Dalla sovversione anzi dall'annientamento della Filosofia operato nel secolo scorso dagli autori del sensismo, guazzabuglio di negazioni e d'ignoranze, [...] derivò quella corruzione profonda della Morale, del Diritto, della Politica, della Pedagogia, della Medicina, della Letteratura, e più o meno di tutte l'altre discipline, della quale noi siamo testimoni e vittime; e questa corruzione, trasfusa nelle azioni e nella vita mentale de' popoli e della stessa società umana, continua a dilacerare, come mortifero veleno, le viscere di quelli e a minacciar questa stessa di morte (Rosmini: 1979 [1850]: 29).

Si può considerare questo brano la sintesi del suo giudizio sulla Rivoluzione francese, tanto più che negli ultimi anni della vita se ne occuperà molto meno perché impegnato a rintuzzare gli attacchi sempre più virulenti dei suoi avversari gesuiti, che,

---

<sup>31</sup> Per un'analisi del dispotismo in Rosmini cfr. Ferronato (2023: 109-124), Botto (1999a: 109-122), Campanini (1983: 75-102).

fautori di una restaurazione della filosofia tomista, da tempo avevano assunto un atteggiamento di inaudita ostilità verso la dottrina rosminiana<sup>32</sup>.

In definitiva, quello che a Rosmini premeva era stabilire una correlazione tra la Rivoluzione francese e la realtà storica del suo tempo e additarla quale causa di possibili nuove rivoluzioni. Sin dall'inizio la Rivoluzione di Francia gli era apparsa «soprattutto come rivoluzione *sociale*» (Canfora 1999: 126). Ed è proprio il carattere sociale da essa assunto che ora egli vede riaffacciarsi minaccioso e pieno di insidie nelle teorie dei nuovi rivoluzionari socialisti e comunisti. Non è il passato a preoccuparlo quanto la condizione presente. I suoi giudizi critici, non solo invariati ma inaspriti nel tempo, hanno sempre la finalità pratica di svuotare le tesi rivoluzionarie di ogni legittimità, di denunciare la pericolosità dei postulati dei socialisti, per lo stesso carattere distruttivo di quelli dei rivoluzionari francesi, e di impedire che le nuove dottrine possano attecchire nella società italiana. Con ostinazione egli vuole contrastare ogni novità politica affinché l'ordine costituito non venga sovvertito e sia tutelata la salvaguardia dei proprietari e dei loro beni. Forse è questa la ragione per cui la riflessione sulla Rivoluzione francese, sebbene non costituisca per Rosmini un argomento specifico di nessuna delle sue opere, sia tuttavia costante nell'intera sua produzione ed egli conduca per tutta la vita una critica sferzante dei suoi principi, perché forte è in lui la preoccupazione che da quella possano profilarsi nuovi scenari rivoluzionari.

---

<sup>32</sup> Un contrasto di ordine filosofico-teologico era pressoché inevitabile tra quanti, come i neotomisti, che, ritenendo di «avere il monopolio esegetico di S. Tommaso» (Malusa 1989: 18), consideravano la filosofia dell'Aquinata l'«unica versione del pensare cristiano» (Lorizio 1993: 130), quasi fosse «un dogma» nei confronti del quale era assolutamente vietato dissentire o addirittura divergere, e chi invece, come Rosmini, riteneva la «sentenza Tomistica» nulla più che una «opinione particolare, cioè l'opinione di Tomisti», e non riconosceva alla dottrina di Tommaso, sebbene stimata e ad essa educato, quel carattere di unicità per cui la «scuola della Chiesa» dovesse identificarsi con la «scuola de' Tomisti», per quanto «rispettabilissima», restando al contrario aperto a un pluralismo filosofico, nei confronti del quale invece la Chiesa manterrà a lungo un atteggiamento di rigida intolleranza. Si veda la lettera di Rosmini a don Giuseppe Roberto Setti del 20 giugno 1844, in Rosmini (1891: 736). Sull'argomento cfr. Percivale (1983), Ottonello (2011b).

Una preoccupazione che nell'area moderata non cesserà con il biennio 1848-49, che al contrario segna la fine delle illusioni di quanti speravano che le rivoluzioni non sarebbero più state violente, bensì solo pacifiche e legali, ma che continuerà per molto tempo ancora, oltre l'unità d'Italia, oltre la Comune di Parigi del 1871. Nel *Discorso sulle rivoluzioni*, scritto dopo la bufera del '48, con rassegnato realismo Balbo considera la rivoluzione un portato della civiltà, il cui fine ultimo è quello di operare una «grande mutazione degli ordini dello Stato» (Balbo 1855: 6)<sup>33</sup>, per cui è necessario prevenirla attraverso le riforme, che costituiscono «il desideratum della civiltà», (ivi: 24) l'unica forma civile di rivoluzione.

Nell'agosto del 1848 Rosmini si reca a Roma, su incarico del Governo piemontese, per negoziare con la Santa Sede un Concordato e un progetto di Confederazione fra gli Stati italiani sotto la presidenza del pontefice<sup>34</sup>. La missione romana fallisce per il precipitare degli eventi politici. In Piemonte, al ministero di Gabrio Casati succede quello di Ettore Perrone che si distingue per il suo comportamento «oltraggioso» nei confronti della Santa Sede e per la convinzione di un'alleanza fra Stati a scopo unicamente offensivo (Rosmini 1998: 26-27). Le mutate ragioni della missione spingono alla fine Rosmini a rassegnare le dimissioni. Si ferma tuttavia a Roma e segue il papa a Gaeta, dove questi si rifugia nel novembre del 1848, per poi congedarsi nel giugno dell'anno successivo e far ritorno a Stresa il 2 novembre 1849. Prima di lasciare Gaeta invia al pontefice una memoria in cui espone in sintesi le dottrine politiche da lui professate perché egli possa giudicarne l'effettiva pericolosità che alcuni invece gli rinfacciavano duramente<sup>35</sup>. Scrive:

<sup>33</sup> Scritto alla fine del 1850 e rimasto incompiuto, il *Discorso sulle rivoluzioni* fu pubblicato postumo nel 1855.

<sup>34</sup> Sulla missione romana cfr. Rosmini (1881), D'Addio (1994), i *Saggi introduttivi* in Rosmini (1998), Malusa (2011).

<sup>35</sup> Fra i tanti, c'è chi lo accusa di essere colpevole di introdurre «l'error democratico [...] in canonica» (Taparelli d'Azeglio 1850: 34); chi di aver elaborato un sistema in antitesi col pensiero tomistico (De Grazia 1850 e 1851), e chi di aver concepito una dottrina radicalmente falsa e contraria a quella cristiana, tutta intrisa di «filosofismo moderno» e di liberalismo che, «per quanto involontariamente», finiva per «aprire la via al socialismo» (Avogadro della Motta 1851: 921).

1° Nelle mie opere io ho sempre confutato con ogni vigore il falso principio della sovranità del popolo, dichiarandolo costantemente assurdo, ingiusto, immorale ec.

2° Io ho condannato la rivoluzione a qualunque titolo e sotto qualunque pretesto, insegnando che i popoli non possono mai ribellarsi ai loro Principi assoluti: ma se hanno degli agravii possono farli valere in via pacifica e rispettosa [...].

3° Ho difeso il principato assoluto, distinguendolo dal dispotismo, e dimostrando, che non solo può essere legittimo, ma può esser buono e paterno ed ottimo, se è opportuno ai tempi.

4° Ho insegnato che la monarchia è la miglior forma di Governo, e che il dispotismo non si deve definire “il governo di uno solo”, potendo esso trovarsi in ogni forma; ma che nella democrazia si trova più di spesso, più eccessivo, e con minori lenitivi o mezzi da ripararvi.

5° Ho scritto mille cose contro la rivoluzione francese, e ho dimostrato, le idee che hanno prevalso in quella rivoluzione esser vaghe ed incerte, molte apertamente false, non poche scellerate ed empie.

6° Ho detto che il secondo elemento del governo monarchico è l'aristocrazia, e che da questa viene la forza e la consistenza della società, e ho esortato i Principi a sollevare e sostenere l'aristocrazia, qual base de' troni, però senza odiosi privilegi, ma con mezzi morali e politici di tutta giustizia, i quali non mancano.

7° Ho dichiarato che la giustizia, prima verso Dio e la Chiesa, poscia verso tutti, è il fondamento di ogni forma di governo, e che niuno dee mai fare il più piccolo male, né anche per ottenere il più gran bene, e ho predicato il rispetto a tutte le leggi, acciocché sia adempita *omnis justitia* (Rosmini 1998: 160-161).

L'ostilità di Rosmini verso la Rivoluzione francese resta inalterata nel tempo e le sue osservazioni, mosse sempre da un contesto politico e culturale contingente, hanno come fine quello di combattere i nuovi pericoli della modernità, in particolare lo svilupparsi delle dottrine socialiste e comuniste, e di scongiurare la minaccia di una rivoluzione democratico-socialista.

## Bibliografia

- ARMELLINI PAOLO, 2008, *Rosmini politico e la storiografia del Novecento*, Roma: Aracne.
- AVOGADRO DELLA MOTTA EMILIANO, 1851, *Appendice intorno alla presente controversia sulle dottrine rosminiane*, pubblicata a conclusione del *Saggio intorno al Socialismo e alle dottrine e tendenze socialistiche*, Torino: Tip. Zecchi e Bona, pp. 681-927.
- BALBO CESARE, 1855, *Discorso sulle rivoluzioni*, in *Lettere di politica e letteratura edite ed inedite di Cesare Balbo; precedute da un Discorso sulle rivoluzioni del medesimo autore*, Firenze: Le Monnier, pp. 1-86.
- BALDINI MASSIMO, 1993, *La critica al perfettismo in Antonio Rosmini e in Karl Popper*, in Giorgio Campanini, Francesco Traniello (a cura di), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Atti del Convegno (Rovereto, 20-22 novembre 1991), Brescia: Morcelliana, pp. 357-377.
- \_\_\_\_\_, 2001, *Il liberalismo, Dio e il mercato. Rosmini, Bastiat, Tocqueville, Sturzo, Mises, Hayek, Röpke, Popper*, Roma: Armando.
- BATTISTA ANNA MARIA, 1976, *Aspetti del tradizionalismo italiano nell'età della Restaurazione*, in *La Restaurazione in Italia. Strutture e ideologie*, Atti del XLVII Congresso di Storia del Risorgimento italiano (Cosenza, 15-19 settembre 1974), Roma: Istituto per la storia del Risorgimento italiano, pp. 223-249.
- BONAFEDE GIULIO, 1955, "Progetto rosminiano di un'enciclopedia cristiana", *Humanitas*, n. 9-10, pp. 931-944.
- BOTTO EVANDRO, 1999a, *Modernità in Questione. Studi su Rosmini*, Milano: FrancoAngeli
- \_\_\_\_\_, 1999b, *Rosmini interprete della Rivoluzione francese e di Rousseau*, in *Modernità in Questione*, cit., pp. 45-60.
- BRAVO GIAN MARIO, 1976, *Storia del socialismo 1789-1848*, Roma: Editori Riuniti.
- BULFERETTI LUIGI, 1975, *Socialismo risorgimentale*, Torino: Einaudi.
- BURKE EDMUND, 1963 [1790], *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, in *Scritti politici*, a cura di Anna Martelloni, Torino: Utet.
- BUSCEMI MAURO, 2020, *Rosmini e Tocqueville. Le ragioni cristiane del liberalismo*, Napoli: Editoriale Scientifica.
- CAMPANINI GIORGIO, 1983, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, Brescia: Morcelliana.
- \_\_\_\_\_, 1989, "Antonio Rosmini e le ideologie dell'89", *Il pensiero politico*, n. 3, pp. 404-417, numero monografico *Da Robespierre a Tocqueville. Studi in memoria di Anna Maria Battista*; ripubblicato in *Rosmini politico*, Milano, Giuffrè, 1990, pp. 49-66;
- \_\_\_\_\_, 1990, *Gli scritti politici giovanili (1821-1826)*, in *Rosmini politico*, Milano: Giuffrè, pp. 29-48.

\_\_\_\_\_, 2000, *Un incunabolo del "neoguelfismo". Il "Panegirico di Pio VII" di Antonio Rosmini*, in Luciano Malusa, Paolo De Lucia (a cura di), *Rosmini e Roma*, Stresa: Centro Internazionale di Studi rosminiani, pp. 85-97, ripubblicato nel 2014 in *Il pensiero politico ed ecclesiologicalo di Antonio Rosmini*, a cura di Gianni Picenardi, Samuele Francesco Tadini, Stresa: Edizioni rosminiane, 3 voll.

CANFORA LUCIANO, 1999, *Cattolici, liberali e democratici nel Risorgimento italiano: la polemica sulla Rivoluzione francese*, in *L'opera e il tempo di Antonio Rosmini. Nel bicentenario della nascita*, a cura dell'Accademia Roveretana degli Agiati, Brescia: Morcelliana, pp. 125-142.

CARLETTI GABRIELE, 2019, *O cattolici col Papa o barbari col socialismo. L'antisocialismo in Italia (1849-1899)*, Napoli: Guida.

CAVOUR GUSTAVO BENSO DI, 1846, "Des idées communistes et des moyens d'en combattre le développement", *Bibliothèque universelle de Genève*, t. 1<sup>er</sup>, pp. 4-39.

COTTA SERGIO, 1985, *Introduzione a ROSMINI ANTONIO, Filosofia della politica*, Milano: Rusconi, pp. 7-38.

D'ADDIO MARIO, 1990, *Rosmini e la Rivoluzione francese*, in Peppino Pellegrino (a cura di), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione francese*, Atti del XXIII Corso della "Cattedra Rosmini", Stresa-Milazzo: Sodalitas-Spes, pp. 69-88.

\_\_\_\_\_, 1994, "Rosmini e la Confederazione italiana", *Il Politico*, n. 2, pp. 189-231.

DE GRAZIA VINCENZO, 1850, *Su la logica di Hegel e su la filosofia speculativa. Discorsi*, Napoli: Dalla tip. de' Gemelli.

\_\_\_\_\_, 1851, *Prospetto della filosofia ortodossa*, Napoli, Stab. tip. del Poliorama pittoresco.

DEL CORNO NICOLA, 1992, *Gli «scritti sani». Dottrine e propaganda della reazione italiana dalla Restaurazione all'Unità*, Milano: FrancoAngeli.

\_\_\_\_\_, 1997, *La polemica antisocialista dei conservatori e dei reazionari laici*, in Lucia Romaniello (a cura di), *Le radici del socialismo italiano*, Milano: Edizioni Comune di Milano, pp. 201-221.

FERRONATO MARTA, 2023, *Politica e passività. Percorsi nel pensiero di Antonio Rosmini*, Milano: Wolters Kluwer Cedam.

FONTANA SANDRO, 1968, *La controrivoluzione cattolica in Italia (1820-1830)*, Brescia: Morcelliana.

GADDO ANGELO, 1950, "Lettere inedite del marchese Gustavo di Cavour al Rosmini (1846)", *Rivista rosminiana*, fasc. III, pp. 209-217.

GIORDANO ANTONIO, 1989<sup>2</sup>, *Rosmini e Lamennais. Fede e politica*, Stresa: Sodalitas.

\_\_\_\_\_, 1990, *Rosmini e Lamennais. Fede e politica*, in Peppino Pellegrino (a cura di), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione francese*, Atti del XXIII Corso della "Cattedra Rosmini", Stresa-Milazzo: Sodalitas-Spes, pp. 139-165.



- GIUNTELLA VITTORIO EMANUELE, 1988, *Le dolci catene. Testi della controrivoluzione cattolica in Italia*, Roma: Istituto per la storia del Risorgimento italiano.
- GOISIS GIUSEPPE, 1993, *Rosmini critico del comunismo utopico e del socialismo perfettistico*, in Giorgio Campanini, Francesco Traniello (a cura di), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Atti del Convegno (Rovereto, 20-22 novembre 1991), Brescia: Morcelliana, pp. 201-234.
- GUERCI LUCIANO, 2008, *Uno spettacolo non mai più veduto nel mondo. La Rivoluzione francese come unicità e rovesciamento negli scrittori controrivoluzionari italiani (1789-1799)*, Torino: Utet Libreria.
- LARIZZA LOLLI MIRELLA, 1976, *Il sansimonismo (1825-1830). Un'ideologia per lo sviluppo industriale*, Torino: Giappichelli.
- LORIZIO GIUSEPPE, 1993, "La querelle rosminiana tra vecchie e nuove polemiche", *Cristianesimo nella storia*, n. 1, pp. 125-141.
- MALUSA LUCIANO, 1989, *L'ultima fase della questione rosminiana e il decreto "Post obitum"*, Stresa: Sodalitas.
- \_\_\_\_\_, 1999, *I documenti di una condanna tra le passioni del Risorgimento ed i fraintendimenti ecclesiali*, in Luciano Malusa (a cura di), *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice. Il decreto del 30 maggio 1849, la sua genesi ed i suoi echi*, Stresa: Edizioni Rosminiane, pp. XIII-CVIII.
- \_\_\_\_\_, 2011, *La "missione romana" di Rosmini*, in Antonio Rosmini e per l'unità d'Italia. Tra aspirazione nazionale e fede cristiana, Milano: FrancoAngeli, pp. 47-120.
- MANACORDA GASTONE, 1967, *Lo spettro del comunismo nel Risorgimento*, in *Storiografia e socialismo. Saggi e note critiche*, Padova: Liviana, pp. 66-88.
- MARTINA GIACOMO, 1980, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, III. *L'età del liberalismo*, Brescia: Morcelliana.
- \_\_\_\_\_, 1999, *La condanna all'Indice delle «Cinque Piaghe» e della «Costituzione secondo la giustizia sociale»*, in Massimo Marcocchi, Fulvio De Giorgi (a cura di), *Il "gran disegno" di Rosmini. Origine, fortuna e profezia delle «Cinque piaghe della Santa Chiesa»*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 147-165.
- MERCADANTE FRANCESCO, 1974, *Il regolamento della modalità dei diritti. Contenuto e limiti della funzione sociale secondo Rosmini*, Milano: Giuffrè.
- MORRA GIANFRANCO, 1978, "Rosmini critico della società tecnologica", *Rivista rosminiana*, fasc. III, pp. 261-280.
- NOTO ADOLFO, 1996, *Un mancato incontro. L'Italia e il pensiero politico di Alexis de Tocqueville*, Roma: LeN Editrice.

OMODEO ADOLFO, 1970, *Studi sull'età della Restaurazione*, Torino: Einaudi.

OTTONELLO PIER PAOLO, 1992, *L'Enciclopedia di Rosmini*, L'Aquila-Roma: Japadre.

\_\_\_\_\_, 2011a, *Rosmini e la rivoluzione francese*, in *Rosmini «inattuale»*, Venezia: Marsilio, pp. 139-157.

\_\_\_\_\_, 2011b, "Ancora su Rosmini, Tommaso, il neotomismo", *Divus Thomas*, n. 1, pp. 91-110.

PERCIVALE FRANCO, 1983, *Rosmini, San Tommaso e l'«Aeterni Patris»*, Stresa, Libreria editoriale Sodalitas.

PII ELUGGERO, 1992, *Il confronto politico in Italia nel decennio 1789-1799*, Firenze: Centro Editoriale Toscano.

PIO VI, 1994 [1791], *Quod aliquantum*, in Ugo Bellocchi (a cura di), *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, II, *Clemente XIII (1758-1769) - Clemente XIV (1769-1774) - Pio VI (1775-1799) - Pio VII (1800-1823)*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, pp. 150-182.

PIO VII, 1797, *Omelia del cittadino cardinal Chiaramonti vescovo d'Imola diretta al popolo della sua diocesi nelle Repubblica cisalpina nel giorno del santissimo Natale l'anno MDCCXCVII*, Imola: nella stamperia della Nazione.

\_\_\_\_\_, 1994 [1800], *Diu satis*, in Ugo Bellocchi (a cura di), *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, II, *Clemente XIII (1758-1769) - Clemente XIV (1769-1774) - Pio VI (1775-1799) - Pio VII (1800-1823)*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, pp. 334-344.

PIO IX, 1995 [1846], *Qui pluribus*, in Ugo Bellocchi (a cura di), *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, IV, *Pio IX (1846-1878)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, pp. 13-23.

\_\_\_\_\_, 1995 [1849], *Nostis et Nobiscum*, in *ivi*, pp. 72-85.

PIOVANI PIETRO, 1951, "Rosmini e il socialismo risorgimentale", *Rivista internazionale di Filosofia del diritto*, fasc. I, pp. 76-93.

\_\_\_\_\_, 1997<sup>2</sup>, *La teodicea sociale di Rosmini*, Brescia: Morcelliana.

PITOCCO FRANCESCO, 1972, *Utopia e riforma religiosa nel Risorgimento. Il sansimonismo nella cultura toscana*, Bari: Laterza.

\_\_\_\_\_, 1980, *Il sansimonismo*, Milano: La Pietra.

RIVA CLEMENTE, 1963, "Critica rosminiana al perfettismo politico", *Humanitas*, n. 9-10, pp. 1232-1247.

ROSMINI ANTONIO, 1831, "Panegirico alla santa e gloriosa memoria di Pio Settimo Pontefice Massimo", *Memorie di religione, di morale, di letteratura*, n. 52-53, pp. 5-133.

\_\_\_\_\_, 1834, *I San-Simoniani*, in *Frammenti di una storia dell'empietà*, Milano: co' tipi di Giuditta Pogliani, pp. 104-178.

- \_\_\_\_\_, 1848, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Lugano: Veladini e Comp.
- \_\_\_\_\_, 1848, *La Costituzione secondo la giustizia sociale con un'appendice sull'unità d'Italia*, Milano: Tipografia di G. Redaelli.
- \_\_\_\_\_, 1849, *Il comunismo ed il socialismo. Ragionamento*, Napoli: nella Libreria Nazionale.
- \_\_\_\_\_, 1881, *Della missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848-49. Commentario*, Torino: Stamperia reale della ditta G.B. Paravia.
- \_\_\_\_\_, 1887a, *Filosofia della politica. Della naturale costituzione della società civile*, Rovereto: Tip. Giorgio Grigoletti; lo scritto doveva costituire il secondo volume della *Filosofia della politica*.
- \_\_\_\_\_, 1887b, *Epistolario completo*, I, Casale Monferrato: G. Pane.
- \_\_\_\_\_, 1889, *Epistolario completo*, IV, Casale Monferrato: G. Pane.
- \_\_\_\_\_, 1891, *Epistolario completo*, VIII, Casale Monferrato: G. Pane.
- \_\_\_\_\_, 1933, *Saggi di Scienza politica. Scritti inediti*, a cura di Giovanni Battista Nicola, Parte prima, *I massimi criteri politici*, Torino [etc.]: Paravia.
- \_\_\_\_\_, 1969 [1841-1843], *Filosofia del diritto*, a cura di Rinaldo Orecchia, *Edizione Nazionale delle opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, vol. V, Padova: CEDAM.
- \_\_\_\_\_, 1978 [1849], *Il comunismo ed il socialismo. Ragionamento*, in *Filosofia della politica*, IV, *Opuscoli politici*, a cura di Gianfreda Marconi, in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, vol. 37, Roma-Stresa: Città Nuova.
- \_\_\_\_\_, 1979 [1850], *Introduzione alla filosofia*, a cura di Pier Paolo Ottonello, in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, vol. 2, Roma: Città Nuova.
- \_\_\_\_\_, 1987 [1821], *Del miglioramento della umanità, che si può avere per mezzo degli studi*, in *Scienze metafisiche. 1, Saggi inediti giovanili*, t. 2, a cura di Vincenzo Sala, vol. 11/a delle *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, Edizione Nazionale e critica promossa da Enrico Castelli, Michele Federico Sciacca, Roma-Stresa: Città Nuova.
- \_\_\_\_\_, 1997 [1837-1839], *Opere politiche. Filosofia della politica*, a cura di Mario D'Addio, in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini*, vol. 33, Roma-Stresa: Città Nuova.
- \_\_\_\_\_, 1997 [1848a], *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, in *Scritti politici*, a cura di Umberto Muratore, con *Introduzione* di Mario D'Addio, Stresa: Edizioni rosminiane, pp. 43-249.

- \_\_\_\_\_, 1997 [1848b], *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*, in *Scritti politici*, a cura di Umberto Muratore, con *Introduzione* di Mario D'Addio, Stresa: Edizioni rosminiane, pp. 271-328
- \_\_\_\_\_, 1998, *Missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848-49. Commentario*, a cura di Luciano Malusa, nuova edizione integrale, Stresa: Edizioni rosminiane.
- SANCIPRIANO MARIO, 1968, *Il pensiero politico di Haller e di Rosmini*, Milano: Marzorati.
- TAPARELLI D'AZEGLIO LUIGI, 1850, "Suffragio universale", *La Civiltà Cattolica*, vol. II, pp. 33-51.
- TESINI MARIO, 1987, "Rosmini lettore di Tocqueville", *Rivista rosminiana*, fasc. III, pp. 265-287.
- TOCQUEVILLE ALEXIS DE, 1997 [1835-1840], *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, II, a cura di Nicola Matteucci, Torino: Utet.
- \_\_\_\_\_, 2007 [1836], *L'assetto sociale e politico della Francia prima e dopo il 1789*, in *La rivoluzione democratica in Francia*, a cura di Nicola Matteucci, Torino: Utet.
- TRANIELLO FRANCESCO, 1993, *Lecture rosminiane della Rivoluzione francese*, in Giorgio Campanini, Francesco Traniello (a cura di), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Atti del Convegno (Rovereto, 20-22 novembre 1991), Brescia: Morcelliana, pp. 147-158.
- \_\_\_\_\_, 1997, *Rosmini e le ideologie della Rivoluzione francese*, in Umberto Muratore (a cura di), *Rosmini e la cultura del Risorgimento. Attualità di un pensiero storico-politico*, Atti del Convegno nazionale (Sacra di San Michele, 7-8 giugno 1996), Stresa: Edizioni Rosminiane Sodalitas, pp. 77-86.
- \_\_\_\_\_, 1997<sup>2</sup>, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Brescia: Morcelliana.
- TREVES RENATO, 1973<sup>2</sup>, *La dottrina sansimoniana nel pensiero italiano del Risorgimento*, Torino: Giappichelli.
- TRIPODI ANNA MARIA, 1998, *La nuova enciclopedia: programma e metodo*, in Pier Paolo Ottonello (a cura di), *Rosmini e l'Enciclopedia delle Scienze*, Atti del Congresso internazionale diretto da Maria Adelaide Raschini (Napoli, 22-25 ottobre 1997), Firenze: Olschki, pp. 13-26.
- ZANGHERI RENATO, 1993, *Storia del socialismo italiano*, I, *Dalla Rivoluzione francese a Andrea Costa*, Torino: Einaudi.
- ZOLO DANILO, 1963, *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico di Rosmini*, Brescia: Morcelliana.
- ZOVATTO PIETRO, 1992, "Il Panegirico di Pio VII di Rosmini", *Rivista rosminiana*, fasc. I, pp. 27-52; ripubblicato in *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 1993, n. 43, pp. 55-83.

*Abstract*

ROSMINI E LA RIVOLUZIONE FRANCESE

(ROSMINI AND THE FRENCH REVOLUTION)

*Keywords:* Rosmini, French Revolution, socialism, communism.

The interest in the French Revolution is constant in Rosmini's reflections. His judgement does not vary much over the years, from his younger works to his more mature ones. Regarding the Revolution, Rosmini strongly condemned the abstract nature of its principles and exposed its absolute and total uselessness. His priority was to establish a relationship between the French Revolution and the historical reality of his time. Rosmini portrays a relationship of continuity between the doctrine that had inspired the revolutionary events of 1789 and the political doctrines developed later, including the most subversive ones of socialists and communists.

GABRIELE CARLETTI  
Università degli Studi di Teramo  
Dipartimento di Scienze Politiche  
gcarletti@unite.it  
ORCID: 0000-0001-5005-4064

EISSN 2037-0520

DOI: 10.69087/STORIAEPOLITICA.XVI.2.2024.03