



JACOPO VOLPI*

DIRITTO, CULTURA, METODOLOGIA CRITICA: RENATO TREVES, GIUSFILOSOFO**

Abstract [It]: In questo contributo si prova a delineare la visione del diritto che Renato Treves articola, segnatamente, nella sua fase intellettuale più marcatamente orientata in senso giusfilosofico (che può indicativamente inquadrarsi fra gli anni Trenta e gli anni Sessanta). A questo fine, si analizza la concezione teorico-giuridica che Treves delinea secondo le matrici della filosofia della cultura, facendo risaltare le connessioni con dimensioni afferenti alla sociologia teorica e alla filosofia politica trevesiana. Treves ‘frammenta’ il concetto di diritto, enfatizzando l’esigenza di un suo inquadramento dentro le dinamiche della società e della politica e nell’orizzonte di un approccio metodologico spregiudicatamente critico e ‘decostruttivo’.

Abstract [En]: This essay attempts to outline the vision of law that Renato Treves articulated, particularly, in his most markedly legal-philosophical intellectual phase (which can be roughly framed between the 1930s and the 1960s). To this end, the paper analyzes the theoretical-legal conception that Treves establishes according to the principles of cultural philosophy, highlighting the connections with dimensions pertaining to Treves’ theoretical sociology and political philosophy. Treves fragments the concept of law, emphasizing the need to place it within the dynamics of society and politics and within the framework of an unprejudiced critical and deconstructive methodological approach.

Parole chiave: Renato Treves, Diritto e Cultura, Filosofia del diritto e Metodologia critica, Politica e Società.

Keywords: Renato Treves, Law and Culture, Legal Philosophy and Critical Methodology, Politics and Society.

SOMMARIO: 0. Alcune premesse – 1. Prologo. – 2. Sociologia e filosofia sociale. – 3. Diritto e cultura. – 4. Oltre il giusnaturalismo, il positivismo e lo storicismo: una terza via, antimetafisica. – 5. Spirito critico e metodologia filosofico-giuridica: politica della cultura e sociologia della conoscenza – 6. (*Segue*): Orientamenti prospettivisti. – 7. *Excursus*: Umanesimo filosofico-politico e socialità del diritto. – 8. I contributi del socialismo liberale e il fine del diritto. – 9. Epilogo.

* Assegnista di Ricerca in Filosofia del diritto – Università degli Studi di Parma.

** Contributo sottoposto a *peer review*.

0. Alcune premesse

Nel presente contributo si tenta di ricostruire la visione concettuale del diritto che Treves offre nei lavori di matrice più squisitamente filosofico-giuridica, in connessione con le istanze principali della sua concezione teorico-politica. In quest'ottica, si analizza la prima fase di articolazione della ricerca in cui Treves imposta una interpretazione del diritto come esperienza culturale, nella quale la dimensione giuridica è frammentata all'interno del più ampio contesto sociale e nelle varie attività umane, fattualmente esistenti ma intrinsecamente orientate a valori. In tal senso, egli stringe un nesso essenziale fra diritto, cultura e società. I presupposti di questi lavori trovano un loro sviluppo nelle lezioni di filosofia del diritto degli anni Cinquanta e Sessanta, in cui Treves cerca di fare tesoro delle suddette acquisizioni teoriche per impostare un approccio alla filosofia del diritto in chiave marcatamente critica e metodologica (superando gli approcci, troppo riduttivi, offerti dal giusnaturalismo, dal positivismo e dallo storicismo). Proprio perché il diritto è esperienza culturale, ed è dunque realtà strettamente correlata alle altre dinamiche della società, è fondamentale porre l'accento più sugli elementi di comunanza, che sugli elementi di differenza. Perciò, ad avviso di Treves, si rivela necessario rigettare prospettive assolutistiche e definitive, che identificano il diritto in un'unica e sola componente o nozione astrattamente determinate. Tali teorie sono al contempo vere e false: vere, perché evidenziano un lato indubbiamente presente nell'esperienza giuridica; false, perché tale lato non è l'unico aspetto sussistente, ma si inserisce in un mosaico, variegato, composto anche da elementi ulteriori. È un orizzonte prospettivistico quello che orienta Treves, alimentato anche dagli studi, appunto, di filosofia della cultura e di sociologia del sapere e della conoscenza. Il concetto di diritto è frammentato dentro un più ampio spazio culturale e strettamente ancorato alla società, nonché immerso entro dinamiche ideologico-politiche a cui lo studioso non può sottrarsi, e che ha la responsabilità teorica di dichiarare. Sotto questa angolatura, infatti, l'approccio filosofico-giuridico di Treves non può andar scisso dalla sua prospettiva filosofico-politica di matrice socialista-liberale, e di indole profondamente democratica e riformista. (In questo senso, le teorie giusfilosofiche di Treves non saranno poi così distanti dalla sua visione della sociologia del diritto che egli imposterà negli anni a venire, dalla natura della disciplina, dalla sua funzione, e dai fini che essa si propone). Nello stretto legame, dunque, che lega diritto e cultura, ideologia politica e metodo critico, sociologia e socialismo, è ravvisabile una visione del diritto che non cede alla tentazione di offrire soluzioni definitive, ma che identifica in un processo costante di messa in discussione degli assoluti la sua cifra essenziale, al fine di fornire un concetto di diritto il più possibile *aperto* alle esigenze politiche e sociali che lo sostengono e che lo determinano nei suoi contenuti, verso la ricerca di una 'terza via' che tenta di sfuggire così agli estremismi formalistici come agli eccessi antiformalistici e sostanzialistici.

1. Prologo

Il pensiero giuridico di Renato Treves (1907-1992) copre un arco di sviluppo di circa un sessantennio¹, e si dimostra, già a una prima indagine, scandito da diversi momenti, passaggi, frizioni. Dagli interessi, originari, di storia delle dottrine politiche, che lo condurranno ad affrontare, nella prima monografia del 1931, le influenze del sansimonismo nel pensiero risorgimentale italiano² (frutto della sua tesi di laurea in Giurisprudenza, condotta sotto la guida di Gioele Solari all'Università di Torino), egli si indirizzerà, poi, verso studi più specifici di filosofia del diritto³. Il lavoro successivo a quello del 1931 sarà, infatti, il saggio sul neokantismo, del 1934⁴, frutto di precise indicazioni dello stesso Solari, e scaturito, altresì, da un importante soggiorno di ricerca in Germania, svolto nel 1932⁵. Lo

¹ Sull'itinerario intellettuale di Renato Treves, in senso complessivo e nei suoi intagli specifici, cfr.: U. SCARPELLI, V. TOMEO, *Premessa*, in U. SCARPELLI, V. TOMEO (a cura di), *Società norme e valori. Studi in onore di Renato Treves*, Milano, Giuffrè, 1984, V-XI; e V. FERRARI, M.L. GHEZZI, N. GRIDELLI VELICOGNA (a cura di), *Diritto, cultura e libertà. Atti del Convegno in memoria di Renato Treves (Milano, 13-14 e 15 ottobre 1994)*, Milano, Giuffrè, 1997. Sempre in un'ottica di largo raggio, è altresì fondamentale la consultazione del Dossier *Renato Treves tra filosofia e sociologia*, in *Europea e America Latina*, contenuto in *Sociologia del diritto*, XLV, n. 2/2018, 71-207. Per un approccio generale alla filosofia e sociologia del diritto trevesiano, v.: A. TANZI, *Renato Treves. Dalla filosofia alla sociologia del diritto*, Napoli, ESI, 1988; E. DÍAZ, *Renato Treves (1907-1992)*, in *DOXA. Cuadernos de filosofía del derecho*, XII, 1992, 25-37; V. FERRARI, N. GRIDELLI VELICOGNA, *Philosophy and Sociology of Law in the Work of Renato Treves*, in *Ratio Juris*, VI, n. 2/1993, 202-215; M.G. LOSANO, *Renato Treves, sociologo tra il Vecchio e il Nuovo Mondo*, Milano, Unicopli, 1998, al quale si rimanda per una bibliografia integrale; M.L. GHEZZI, *La scienza del dubbio. Volti e temi di sociologia del diritto*, Milano-Udine, Mimesis, 2009, 19-60; V. POCAR, *Treves, Renato*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 96, Roma, Enciclopedia Italiana, 2019 (reperibile online: [https://www.treccani.it/enciclopedia/renato-treves_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/renato-treves_(Dizionario-Biografico)/), ultimo accesso: 22 gennaio 2026). Sul periodo argentino: C. NITSCH, *Renato Treves esule in Argentina. Sociologia, filosofia sociale, storia*, Torino, Accademia delle Scienze di Torino, 2014. Sul clima politico e culturale coincidente con gli anni in cui Treves si trova in Argentina e in America Latina, si sofferma, altresì, P. MARCONI, *Renato Treves. Una sociologia del sapere giuridico*, in *Sociologia del diritto*, XLV, n. 2/2018, 81-114, 87 ss.

Per la consultazione dell'intera opera trevesiana, oltre al testo di Losano, si segnala, altresì, la bibliografia degli scritti (a cura di N. Gridelli Velicogna e V. Segre) riportata in U. SCARPELLI, V. TOMEO (a cura di), *Società, norme e valori*, cit., 521-530 (la quale si interrompe, naturalmente, al 1983, ed esclude le recensioni e gli articoli pubblicati sui quotidiani).

² R. TREVES, *La dottrina sansimoniana nel pensiero italiano del Risorgimento. Contributo alla storia della filosofia sociale in Italia nella prima metà del secolo XIX*, Torino, Istituto Giuridico R. Università di Torino, 1931.

³ U. SCARPELLI, V. TOMEO, *Premessa*, cit., VI.

⁴ R. TREVES, *Il diritto come relazione. Saggio critico sul neokantismo contemporaneo* (1934), in Id., *Il diritto come relazione. Saggi di filosofia della cultura*, prefazione di N. Bobbio, a cura di A. Carrino, Napoli, ESI, 1993, 3-98. Su questo studio (e nel complesso sulle indagini neokantiane di Treves) si vedano le attente analisi contenute in M.A. CATTANEO, *Il neokantismo nella filosofia del diritto di Renato Treves*, in V. FERRARI, M.L. GHEZZI, N. GRIDELLI VELICOGNA (a cura di), *Diritto, cultura e libertà*, cit., 45-81.

⁵ Lo stesso Treves, infatti, riferirà che, dopo i primi incontri per la stesura della tesi, negli anni a cavallo tra il 1928 e il 1929, e, naturalmente, in séguito alla discussione della tesi di laurea e alla pubblicazione della stessa, manifestò al Maestro il proposito di proseguire gli studi accademici. Fu a quel punto che Treves trovò, dinanzi a sé, un professore «completamente diverso», che lo ammonì in merito al fatto che gli studi che aveva fin a quel momento condotto non erano adeguati, e dovesse inoltrarsi nel terreno, più specifico, della teoria e filosofia del diritto. Terreno che, ad avviso di Solari, era precipuamente costituito dalle dottrine di Kant e di Hegel e dalle elaborazioni filosofico-giuridiche articolate dai loro discepoli nell'Ottocento e nel Novecento (R. TREVES, *Gioele Solari sociologo e sociologo del diritto*, in Id., *Sociologia e socialismo. Ricordi e incontri*, Milano, Franco Angeli, 1990, 13-26, 13). In ogni caso, era alla cultura tedesca che bisognava guardare. E infatti, Treves, assieme a Norberto Bobbio (anch'egli, come è noto, allievo di Solari) e Ludovico Geymonat, intraprenderà un viaggio in Germania nell'estate del 1932. I tre studiosi frequenteranno un corso estivo all'Università di Marburgo. Treves, tuttavia, si orienterà nello studio e nella analisi delle dottrine neokantiane, nei doppi sviluppi facenti capo, rispettivamente, alla Scuola di Marburgo e alla Scuola sud-occidentale; mentre Bobbio volgerà lo sguardo verso l'indirizzo filosofico-giuridico di matrice fenomenologica (N. BOBBIO, *Il magistero di Renato Treves*, in *Nuova Antologia*, ottobre-dicembre 1984, 204-210, 205). Sottolinea Bobbio come, in quegli anni, la «strada maestra» fosse rappresentata quasi esclusivamente dalla filosofia del diritto tedesca, che veniva «allora considerata l'unica filosofia del diritto seria e profonda» nelle facoltà di giurisprudenza italiane (in cui dominavano, spesso interamente tradotti, autori come Savigny, Jhering, Windelband, Jellinek, e, successivamente, lo stesso Kelsen) (*ibid.*).

studio del neokantismo, nondimeno, lascerà Treves piuttosto perplesso sotto un profilo schiettamente teoretico, sia con riguardo alle teorie neokantiane nel loro complesso, le quali non riusciranno a fornire soluzioni effettive per la scienza giuridica (si volgano, queste teorie, ad analizzare il concetto di relazione in termini di «universale logico», ovvero lo configureranno come «principio ontologico»⁶), senza con ciò escludere possibili sbocchi per un concetto di diritto in chiave relazionale, sia in merito agli sviluppi della dottrina pura kelseniana (Treves conoscerà Hans Kelsen, a Colonia, nel 1932), della quale, tuttavia, come è noto, Treves rappresenterà uno dei principali ‘esportatori’ e traduttori nel contesto della tradizione giuridica italiana⁷. Nondimeno, del neokantismo Treves recupererà, come nota Vincenzo Ferrari, alcuni aspetti di cui si farà ambasciatore e assertore: fra questi, la «relatività della conoscenza e la multiformità prospettica del reale»⁸. La perplessità, ad ogni modo, riguardo a tali esiti formalistici, condurrà Treves ad impostare le future analisi⁹ dentro un percorso – che può rappresentare, come vedremo, in un certo senso, il faro fondamentale che lo guiderà nel tentativo di articolare la sua visione del diritto – volto al superamento del formalismo giuridico, cercando di evitare, però, il rischio di una caduta nelle braccia dell’anti-formalismo radicale, che poteva condurre, peraltro, a conseguenze scettiche sotto un profilo etico-filosofico e ad una (patologica) inerzia a livello pratico. È qui, infatti, che si situa il lavoro del 1938 sul problema dell’esperienza giuridica nella riflessione filosofica di Wilhelm Schuppe¹⁰, in cui si troveranno già delineati molti aspetti delle future indagini di

⁶ R. TREVES, *Il diritto come relazione*, cit., 97.

⁷ È quasi superfluo ricordare le vicende che gravitano attorno alla recezione italiana della teoria pura di Hans Kelsen. Ad ogni modo, per una ricostruzione delle vicende si può consultare la doppia *Prefazione* (rispettivamente, del 1952 e del 1967) dello stesso Treves a H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto* (1934), Torino, Einaudi, 2000, nonché le *Premesse alle nuove edizioni* del 1990 e del 2021 e il *saggio introduttivo* alla edizione del 1966, tutte ad opera di Mario G. Losano, contenute in *La dottrina pura del diritto*, a cura di M.G. Losano, Torino, Einaudi, 2021. Del resto, come sottolinea Bobbio, è da Treves che si «può far cominciare la fortuna di Kelsen in Italia» (N. BOBBIO, *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, Napoli, ESI, 1992, 5). Il rapporto di Treves con Kelsen e la sua dottrina orientata in chiave fortemente formalistica e normativistica, è stato oggetto di indagini e di approfondite riflessioni. E in questo senso è stato però correttamente notato come sia stato proprio il rapporto oppositivo e dialettico con la proposta kelseniana che ha consentito, negli anni successivi, a Treves, di dare un fondamento più chiaro, sul piano teorico e metodologico, alla stessa sociologia del diritto. Infatti, proprio «il formalismo giuridico kelseniano, contrario alla sociologia del diritto, faceva della teoria pura del diritto l’alleato più prezioso nella lotta per la sociologia del diritto come disciplina autonoma e indipendente. [...] Paradossalmente, Treves si incontra con Kelsen nel rivendicare la reciproca autonomia delle proprie scienze: per Kelsen, la scienza giuridica, per Treves, la sociologia del diritto»: se la sociologia spiega i fatti dell’essere e opera secondo il principio di causalità, la scienza del diritto si occupa del dover essere e opera secondo il principio di imputazione (A. CARRINO, *La filosofia della cultura di Renato Treves*, in V. FERRARI, M.L. GHEZZI, N. GRIDELLI VELICOGNA (a cura di), *Diritto, cultura e libertà*, cit., 157-171, 169). Secondo Carrino, invero, poi, l’elemento di reale assonanza fra la teoria kelseniana e la prospettiva trevesiana è quello della interpretazione della scienza come ‘valore’ (*ibid.*, 170). L’interesse per Kelsen, ad ogni modo, è ancor più testimoniato dal saggio introduttivo di Treves alla edizione italiana del lavoro kelseniano su società e natura: H. KELSEN, *Società e natura. Una ricerca sociologica*, con un saggio di R. Treves, Torino, Bollati Boringhieri, 1992. Sul tema, da segnalare l’articolo di U. SCARPELLI, *Società e natura nel pensiero di Hans Kelsen*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XXXI, 1954, 767-780.

⁸ V. FERRARI, *Renato Treves filosofo e sociologo del diritto*, in *Quaderni di Sociologia*, n. 3/1992 [Online] (consultano in rete: <https://journals.openedition.org/qds/5982>, ultimo accesso: 22 gennaio 2026). Peraltro, questi aspetti spiegano in parte anche la «simpatia per il kelsenismo, la ricostruzione (e quasi potremmo dire “de-costruzione”) delle teorie gius-filosofiche, il passaggio alla sociologia e, specificamente, alla sociologia del diritto, condotto senza alcun atteggiamento scientifico» (*ibid.*).

⁹ Del resto, un certo orientamento critico verso le possibili derive, teoriche e pratiche, del formalismo giuridico, si ravvisa già fin dai primi lavori, come notano U. SCARPELLI, V. TOMEO, *Premessa*, cit., VI.

¹⁰ R. TREVES, *Il problema dell’esperienza giuridica e la filosofia dell’immanenza di G. Schuppe*, Milano, Giuffrè, 1938.

Treves¹¹ e la denuncia del formalismo kelseniano, che, se, peraltro, integralmente introiettato, avrebbe inevitabilmente condotto, per reazione opposta, ad una nociva, perché troppo estremistica, risposta antiformalistica¹².

Dalle analisi condotte in questi primi lavori, e ricollegandosi, entro una certa misura, al suo primo scritto di filosofia del diritto¹³, Treves pubblicherà il suo terzo volume¹⁴ in lingua italiana, *Diritto e cultura*¹⁵, che uscito dapprima in castigliano¹⁶, rappresenta l'esito degli sviluppi e delle ricerche giusfilosofiche del Nostro autore dopo l'esilio in Argentina, in cui riparò nel 1938, a séguito dell'entrata in vigore in Italia delle leggi razziali, e in cui, fra difficoltà e positive forme di accoglienza¹⁷, rimarrà, appunto, fino al 1947, quando tornerà in Italia e, dopo un breve periodo di solo un anno, fra il 1947 e il 1948, all'Università di Parma (a cui fece accesso grazie alla revisione del concorso del 1938, da cui era stato escluso¹⁸), approderà all'Università di Milano, divenendo, prima, ordinario di Filosofia del diritto, e poi, dal 1976, titolare della cattedra di Sociologia del diritto. Invero, l'insegnamento di sociologia del diritto verrà da egli assunto, per incarico, già qualche anno prima, a partire dall'anno accademico 1969-1970, dopo aver ricoperto, per vari semestri, anche l'incarico d'insegnamento di Sociologia generale¹⁹. Proprio nel lasso di tempo che intercorre tra la fine degli anni Quaranta e il 1969, Treves pubblicherà in forma di dispense ciclostilate (per l'editore La Goliardica), le sue lezioni di filosofia del diritto, le quali, continuamente sottoposte a correzioni ed emendamenti, troveranno una forma 'definitiva' proprio nel contesto dell'anno accademico 1969-1970²⁰, dopo il quale, come appena accennato, Treves

¹¹ Già delineati in sede di premessa: *ibid.*, 7.

¹² Cfr. N. BOBBIO, *Renato Treves*, in *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, Vol. 127, n. 2, 1993, 97-103, 99.

¹³ R. TREVES, *Il metodo teleologico nella filosofia e nella scienza del diritto*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XI, 1933, 544-566. In questo lavoro è da ravvisarsi già il primo nucleo, implicito, di molte delle tesi che Treves elaborerà, quantunque rappresenti un contributo giovanile. Sull'importanza del saggio si sofferma A. CARRINO, *La filosofia della cultura di Renato Treves*, cit., 159-160.

¹⁴ Specifichiamo il riferimento alla lingua italiana perché, prima del testo su diritto e cultura, Treves pubblicherà due ulteriori lavori in lingua spagnola, rispettivamente dedicati ai rapporti fra sociologia e filosofia sociale, e al pensiero politico di Benedetto Croce, oltreché un altro lavoro di taglio segnatamente empirico-sociologico. Cfr.: R. TREVES, *Sociología y filosofía social*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1941; e ID., *Introducción a las investigaciones sociales*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1942; ID., *Benedetto Croce, filósofo de la libertad*, Buenos Aires, Ediciones Imán, 1944. Ci riferiamo, qui, ai lavori autonomi di natura monografica: ovviamente, vi sono molti altri contributi, in forma di articolo e di saggio, che Treves andrà pubblicando sia in lingua italiana, che in lingua spagnola. Si rimanda, per questo, alla consultazione della bibliografia degli scritti presente in M.G. LOSANO, *Renato Treves, sociologo tra il Vecchio e il Nuovo Mondo*, cit., nonché all'apparato bibliografico in appendice a U. SCARPELLI, V. TOMEO (a cura di), *Società, norme e valori*, cit., 521-530.

¹⁵ R. TREVES, *Diritto e cultura* (1947), in ID., *Il diritto come relazione*, cit., 101-149.

¹⁶ R. TREVES, *Derecho y cultura*, Buenos Aires, Editorial Depalma, 1947.

¹⁷ In merito all'esilio argentino di Treves può consultarsi l'assai documentato lavoro di C. NITSCH, *Renato Treves esule in Argentina*, cit. Intorno al volume di Nitsch, peraltro, è stato raccolto l'interessante *Dossier*, già citato, pubblicato nel fascicolo n. 2 della rivista *Sociologia del diritto*, del 2018, in cui vari autori, studiosi, allievi – diretti e indiretti – di Treves, riflettono sul legato e l'eredità trevesiana, prendendo spunto dal periodo argentino per inoltrarsi anche in ambiti diversi e ulteriori.

Dell'esilio argentino Treves darà ampia testimonianza, sia in merito al contesto culturale e politico in cui egli si trovò ad operare nei primi mesi ed anni, sia circa l'atmosfera scientifica e accademica che si respirava all'Università di Tucumán (ove egli divenne professore di ruolo), come, più in generale, nella più ampia area latino-americana. Cfr., in particolare, R. TREVES, *Sociologia e socialismo*, cit., parte II.

¹⁸ Cfr. U. SCARPELLI, V. TOMEO, *Premessa*, cit., VII.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Il testo delle *Lezioni*, come informa Vincenzo Ferrari, ha trovato il suo sviluppo dall'anno accademico 1949-1950 fino all'anno accademico 1968-1969; nell'arco, dunque, di un ventennio: cfr. V. FERRARI, *Renato Treves: una cultura, una*

maggiormente concentrerà i propri sforzi didattici, scientifici e accademici, sulla sociologia del diritto. In tali lezioni emerge con chiarezza «il proposito di congiungere l'insegnamento della filosofia del diritto a quello della filosofia politica e a quello della sociologia e appare anche chiaro il suo orientamento filosofico ispirato verso posizioni metodologiche, storicistiche, relativistiche [...] [e] antiformalistiche»²¹. Tali dispense sono state, peraltro, recentemente pubblicate con l'editore Mimesis e rappresentano, in questa inedita veste editoriale, un utile e prezioso strumento di analisi per sondare, specificamente, la filosofia giuridica trevesiana nelle sue forme, si potrebbe dire, più solide e strutturate²², giacché, oltre a rappresentare un frutto maturo degli anni di esperienza nell'insegnamento, presentano anche un legame, stringente, con le ricerche degli anni precedenti e coevi. Infatti, proprio nella nota bibliografica che anticipa i vari capitoli del testo, Treves evidenzia come il nucleo concettuale e filosofico delle lezioni sia da identificarsi, sotto un profilo teorico-giuridico, nel volume *Diritto e cultura*, e, su un piano filosofico-politico, nei lavori del 1954 e del 1962: *Spirito critico e spirito dogmatico*²³ e *Libertà politica e verità*²⁴, nei quali, peraltro, Treves si occupa di autori allora meno noti in Italia (Karl Mannheim, Hermann Heller) e delinea il suo orientamento filosofico-politico di taglio marcatamente socialista-liberale²⁵.

In questo contributo, vorremmo provare a soffermarci sugli apporti più squisitamente filosofico-giuridici del legato intellettuale di Renato Treves, cercando, da una parte, di metterne in evidenza le intrinseche relazioni con la sfera della cultura e con la sua visione filosofico-politica, e, dall'altra, di non fornirne (nei limiti delle nostre forze) un mero quadro isolato dalle ricerche di natura più specificamente sociologica, ma sottolineando come proprio nella riflessione giusfilosofica di Treves siano già *in nuce* molti aspetti della sua interpretazione sociologica del diritto²⁶, che è nei fatti intrisa di una dimensione speculativa, o, quantomeno, teoretica.

2. Sociologia e filosofia sociale

Il lavoro del 1947 sui rapporti fra diritto e cultura è anticipato, come abbiamo accennato, da un volume, pubblicato nel 1941 (e prontamente recensito, l'anno seguente, da Norberto

testimonianza, una scuola, in V. FERRARI, M.L. GHEZZI, N. GRIDELLI VELICOGNA (a cura di), *Diritto, cultura e libertà*, cit., 713-719, 714. La parte relativa alle 'concezioni metodologiche', che, come vedremo, è fondamentale per ricostruire la prospettiva giusfilosofica del Nostro autore, è stata aggiunta successivamente, ma era stata già anticipata, in forma di lezione orale, nell'anno accademico 1959-1960 (come riporta, ancora una volta, Ferrari: *ibid.*).

²¹ U. SCARPELLI, V. TOMEO, *Premessa*, cit., VIII.

²² R. TREVES, *Lezioni di filosofia del diritto*, prefazione di V. Ferrari, Milano-Udine, Mimesis, 2025.

²³ R. TREVES, *Spirito critico e spirito dogmatico. Contributo alla celebrazione del bicentenario della 'Columbia University'*, Milano, Istituto Editoriale Cisalpino, 1954.

²⁴ R. TREVES, *Libertà politica e verità. Saggi vari*, Milano, Edizioni di Comunità, 1962.

²⁵ Assumiamo, qui, in modo sinonimico, le espressioni liberal-socialismo e socialismo liberale, nella consapevolezza, tuttavia, che sussistono alcuni aspetti differenziali, dovuti a diverse matrici teoriche e ideologiche: cfr., sul punto, N. BOBBIO, *Attualità del socialismo liberale*, in C. ROSSELLI, *Socialismo liberale (1930)*, a cura di J. Rosselli, introduzione e saggi critici di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 2009, V-XIX, spec. VII-IX.

²⁶ Cfr. A. CARRINO, *La filosofia della cultura di Renato Treves*, cit., 166.

Bobbio²⁷), dedicato alle relazioni fra sociologia e filosofia (sociale), che è stato condizionato e favorito, come ricordava lo stesso Treves, dalla necessità di attribuire un certo grado di 'legittimità' al nuovo incarico di insegnamento in Sociologia presso l'Università argentina di Tucumán²⁸, e in cui si profila già «il suo orientamento verso lo storicismo, il relativismo e la sociologia della conoscenza»²⁹. Ma al di là di questa congiuntura storico-esistenziale e accademica – che pure è importante per sottolineare la talora contingente 'destinazione' che taluni autori intraprendono nel loro itinerario intellettuale di ricerca e di studio³⁰ –, ciò che per noi rileva, qui, per orientarsi in una ricostruzione giusfilosofica della riflessione trevesiana di questo periodo, è la configurazione che Treves stesso ci offre dei rapporti fra sociologia (empirica) e filosofia (sociale). Ed in questo senso, Treves, già in questo lavoro, marca una netta differenziazione fra due tradizioni sociologiche, che egli identifica nella sociologia positivista (francese) a matrice 'enciclopedica' e la sociologia formale (tedesca) di origine neokantiana, fenomenologica e formalistica³¹. La prima è 'bollata' come insufficiente e improduttiva, anche in virtù degli insegnamenti crociani (sui quali insegnamenti, peraltro, Treves ritornerà più volte, esaminandone i contributi positivi e gli apporti, invece, maggiormente negativi³²). La seconda, invece, la sociologia 'formale', si dimostra, complessivamente, più vicina alla prospettiva trevesiana, soprattutto negli orientamenti facenti capo a Georg Simmel (autore che Treves apprezzerà, e sul quale ritornerà spesso) o, ad esempio, a Leopold von Wiese, ma pecca là dove tenta di scindere, in una artificiosa tripartizione, sociologia formale, sociologia empirica e filosofia sociale. Se, infatti, la sociologia formale si limiterebbe a generalizzare i contenuti empirici fondamentali che desume dalla ricerca concreta, allora non sarebbe altro, si potrebbe dire, che sociologia empirica ad un livello più 'elevato' di astrazione. Se, per converso, la sociologia formale cercasse di determinare le forme pure della società attraverso il ricorso alla filosofia generale, allora essa non sarebbe altro che filosofia sociale, o filosofia della società. Per Treves, questa tricotomia sarebbe erronea: la sociologia ha una matrice empirica, e sulle (macro e micro) ricerche empiriche fonda la sua legittimità in quanto scienza; ma la sociologia sarebbe vuota di contenuti e di orientamento teoretico se non fosse supportata da una adeguata dottrina

²⁷ Si veda N. BOBBIO, *Recensione a R. Treves, Sociología y filosofía social*, in *Rivista di filosofia*, XXXIII, n. 1/1942, 71-72, ove, peraltro, il pensatore torinese, oltre ad offrire una succinta esposizione del contenuto del volume, ne rimarca anche l'importanza in una chiave di aggiornamento, per l'Italia, delle varie e vivaci correnti sociologiche, che, soprattutto in Germania, si erano sviluppate e si stavano sviluppando (*ibid.*, 72), e che negli studi della penisola erano pressoché ignorate, nonostante i contributi fondamentali di un positivismo più aggiornato (Falchi, A. Levi) e di un idealismo rivisitato (Battaglia, Solari).

²⁸ Come riporta G. MAGGIONI, *Renato Treves sociologo in Argentina*, in *Studi Urbinati*, 1996, 759-781, 761, nota 4, citando un'intervista rilasciata da Treves nel 1990, condotta da Massimo Russo. Per approfondire i rapporti e i legami di Treves con i colleghi dell'Università di Tucumán, si può utilmente consultare i vari contributi contenuti nella parte II di *Sociologia e socialismo*, cit.

²⁹ U. SCARPELLI, V. TOMEO, *Premessa*, cit., VII.

³⁰ E per tale ragione, e segnatamente in merito all'esperienza di questi anni, si rinvia a C. NITSCH, *Renato Treves esule in Argentina*, cit.

³¹ G. MAGGIONI, *Renato Treves sociologo in Argentina*, cit., 764-765.

³² In sintesi, si può dire che, per Treves, la scuola crociana ha esercitato un influsso benefico, nel suo orientamento storicistico, per evidenziare l'astrattismo del sociologismo positivista, e, però, d'altro canto, ha implicato anche un ostacolo per l'affermazione della sociologia come scienza più matura e strutturata. Sull'influenza di Benedetto Croce su Treves, cfr.: A. TANZI, *Renato Treves. Dalla filosofia alla sociologia del diritto*, cit., 53 ss., e cfr., altresì, *infra*, nota 103.

e filosofia sociale, la quale, quindi, lambisce, inevitabilmente, anche la stessa filosofia politica e giuridica. Questa bipartizione – è bene sottolinearlo – non è presente, come nota Maggioni³³, nel volume del 1941, in cui la riflessione sul ruolo, la natura e la funzione della sociologia è ancora per certi versi incompleta, ma la si desume coniugandola con il lavoro successivo, anch'esso nato da esigenze contingenti, e nello specifico dall'incarico, conferito dal Rettore dell'Università di Tucumán, della direzione della sezione sociologica dell'Istituto di ricerche economiche e sociologiche, dipendente dal Dipartimento di ricerche regionali³⁴. In ragione di tale importante compito ed incarico, Treves imposta un corso universitario e avvia una ricerca empirica sul campo, i cui risultati troveranno compendio, nel 1942, in un libro dedicato³⁵, che gli consente di prendere posizione sul ruolo e la funzione della sociologia empirica, come nel volume del 1941 poté invece prendere posizione sul ruolo e la funzione della sociologia teorica come dottrina storico-sociale e culturale.

L'indagine contenuta nel testo del 1942 è, appunto, di natura empirica, e si concentra sulle abitazioni dei lavoratori poveri della città di Tucumán, i *conventillos*. Ciò che a noi interessa, sotto un profilo giusfilosofico, è che dalla ricerca contenuta nel volume emerge una ripartizione in tre aree disciplinari: sociologia, scienze sociali e sociografia³⁶, le quali, però, non mettono in dubbio, né, tantomeno, stemperano, la dicotomia sopra accennata, ma, in un certo senso, e per converso, la riconfermano³⁷. E ciò perché le scienze sociali (in cui rientra, per Treves, anche la stessa scienza giuridica) stanno, per taluni versi, sullo sfondo, quali «discipline esterne ed ausiliarie rispetto ai due livelli di conoscenza del sociale»³⁸: livelli di conoscenza, che sono appunto costituiti dalla sociologia (teorica) come dottrina storico-sociale e filosofica, e la sociografia, come «conoscenza sociologica meramente empirica, praticamente equivalente ad una tecnica di ricerca»³⁹. Quello che rileva, per proseguire nella nostra disamina, è proprio questa strutturale autonomia della sociologia come filosofia sociale (e quindi anche giuridica e politica). Ma non si può non constatare, come sottolinea Maggioni, una certa continuità⁴⁰ con la visione della sociologia del diritto che poi Treves farà propria nei decenni successivi⁴¹. Nonostante, infatti, i mutamenti di prospettiva⁴², la sociologia empirica rimarrà, per Treves, ambito distaccato

³³ G. MAGGIONI, *Renato Treves sociologo in Argentina*, cit., 770-771.

³⁴ *Ibid.*, 771.

³⁵ Cfr. R. TREVES, *Introducción a las investigaciones sociales*, cit.

³⁶ G. MAGGIONI, *Renato Treves sociologo in Argentina*, cit., 773.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Per una panoramica complessiva sulla visione della sociologia del diritto di Treves, si veda V. POCAR, *La natura e l'oggetto della sociologia del diritto nel pensiero di Renato Treves*, in V. FERRARI, M.L. GHEZZI, N. GRIDELLI VELICOGNA, *Diritto, cultura e libertà*, cit., 433-441, in cui si sottolinea, pur nelle discontinuità, molti elementi comuni che si mantengono stabili negli anni e che consentono di attribuire alla impostazione sociologico-giuridica di Treves una certa univocità (*ibid.*, 434). Di estremo interesse, in questo contributo, le stesse riflessioni ed analisi concernenti la distinzione fra sociologia del diritto e giurisprudenza sociologica, che l'Autore ravvisa già nel volume del 1934 su *Diritto e cultura*, e che rintraccia altresì in contributi successivi degli anni Cinquanta e Sessanta: *ibid.*, 435.

⁴¹ Per ciò che attiene alla sociologia generale il discorso meriterebbe, probabilmente, una riflessione a parte.

⁴² La visione matura di Treves, per ciò che concerne la disciplina sociologico-giuridica, troverà i suoi frutti, prima, nella *Introduzione alla sociologia del diritto*, la cui edizione originaria risale al 1977, e, successivamente, nella *Sociologia del diritto*, del 1987, entrambe per i tipi di Einaudi. Cfr.: R. TREVES, *Introduzione alla sociologia del diritto*, Torino, Einaudi, 1977; ID., *Sociologia del diritto. Origini, ricerche, problemi* (1987), Torino, Einaudi, 1996. Peraltro, la gestazione (editoriale e

dalla sociologia teorica come dottrina sociale e storica, benché Treves stesso si impegnerà nel coordinamento di ricerche empiriche che produrranno anche risultati importanti (e dunque non reputasse affatto secondario tale settore della ricerca sociologica)⁴³. Ma l'autonomia dello studio storico-sociale e filosofico della società rimarrà un elemento costante nella sua produzione.

Nel testo del 1941, pertanto, Treves cercava di non ridurre la sociologia a mera scienza naturale, come esigevano le correnti positivistiche⁴⁴, né ad una metafisica della società, come avrebbero auspicato taluni filosofi sociali⁴⁵, in quanto essa era essenzialmente dottrina storico-sociale e culturale. Ma in che rapporto stava tale visione della dottrina sociologica con gli studi condotti in sede sociografica (termine con cui Treves identificava le ricerche sociologiche di natura empirica)? La sociologia come filosofia sociale si discostava, naturalmente, dalle scienze sociali particolari (economia, psicologia, scienze giuridiche e politiche), ma anche dalla sociologia empirica (o sociografia), la quale, essenzialmente, mirava alla descrizione, in forma esatta, dei fatti sociali, più o meno specifici, ma certamente ben determinati: fra questi, ad esempio, il movimento della popolazione, il livello di vita degli operai, la formazione delle classi sociali, l'urbanesimo, l'immigrazione e l'emigrazione, la criminalità, e via dicendo⁴⁶. In tal guisa, la sociologia empirica deve limitare il suo sguardo e restringere il suo campo di studio ad una area circoscritta, per poter avanzare ipotesi di ricerca che possano risultare valide e descrittivamente verificabili, mediante, peraltro, la

non) della *Introduzione alla sociologia del diritto* sarà estremamente laboriosa per Treves, e sarà contraddistinta da non pochi momenti di scetticismo e di difficoltà. Ripercorre questo itinerario M.G. LOSANO, *Renato Treves e la casa editrice Einaudi: ricordi d'un piccolo mondo ormai antico*, in V. FERRARI, M.L. GHEZZI, N. GRIDELLI VELICOGNA (a cura di), *Diritto, cultura e libertà*, cit., 663-689.

⁴³ Si pensi, appunto, alle ricerche sulla giustizia e i giudici nella realtà italiana degli anni Sessanta e Settanta. Le ricerche saranno il frutto del convergere di analisi compiute da molteplici studiosi. Treves redigerà lo studio sintetico finale, che pubblicherà come volume autonomo: cfr. R. TREVES, *Giustizia e giudici nella società italiana. Problemi e ricerche di sociologia del diritto*, Bari, Laterza, 1972.

⁴⁴ O, si potrebbe dire, *certe* correnti positivistiche, in ragione dell'attenzione che una certa sociologia filosofica, anche italiana (si pensi allo stesso Alessandro Levi, maestro, come è noto, e come rimarcheremo, di Renato Treves, cfr. *infra* §§ 7 e 8), intimamente correlata agli studi filosofico-giuridici, riporrà sulla esigenza della ricerca di una mediazione fra naturalismo e metafisica. Si veda, proprio per rimanere nel tracciato culturale trevesiano, le riflessioni che Alessandro Levi conduce in *Per un programma di filosofia del diritto*, Torino, Bocca, 1905, spec. capp. I e II, traendo ispirazione, fra gli altri, dagli insegnamenti di Biagio Brugi e Roberto Ardigò (e, in parte, di Icilio Vanni e di Giuseppe Carle). D'altronde, l'articolazione che Alessandro Levi proporrà (sia nel testo citato, che in lavori posteriori) circa i rapporti fra sociologia, scienze sociali e filosofia (generale e del diritto) presenta spunti ed elementi interessanti di sovrapposizione e di analogia con le analisi di Treves. Cfr., ad esempio, *ibid.*, 35 ss., ove la *sociologia* ricopre un ruolo di sintesi (e di vertice) rispetto ai fenomeni della società (alla cosiddetta 'fenomenologia sociale'), e in cui, subito sotto, riposano le diverse scienze sociali deputate ad analizzare aspetti specifici delle dinamiche sociali. Le singole scienze sociali, poi, per Levi, si ripartiscono in tre macroaree (non esaustive, ma fondamentali) costituite dal diritto, dall'economia e dall'etica. A loro volta, dentro ciascuna di queste branche, riposano le differenti scienze giuridiche, economiche, etico-morali. Al 'vertice' (non già in senso assiologico, ma *logico*) delle scienze giuridiche, con funzione di sintesi, risiede la *filosofia del diritto* (la quale, peraltro, non può fare a meno, per Levi, degli apporti della storia del diritto, della giurisprudenza comparata o etnografia, delle discipline giuridiche specifiche, nonché dei contributi delle restanti filosofie sociali) – così come al vertice delle scienze economiche e delle scienze etico-morali si collocano, rispettivamente, la filosofia economica e la filosofia morale (o etica). L'assonanza con le riflessioni di Treves, al netto di chiare differenze e divergenze, si constata, non già nella categorizzazione delle discipline, quanto nella attribuzione, alla sociologia, di funzioni di matrice storico-culturale e di sintesi critica. La stessa torsione metodologica che viene data alla filosofia del diritto richiama l'approccio di Levi, che la pone al confine tra 'giurisprudenza' e 'sociologia', configurandola in una chiave eminentemente 'critica' (v., sul punto, A. LEVI, *Per un programma...*, cit., 77 ss.).

⁴⁵ G. MAGGIONI, *Renato Treves sociologo in Argentina*, cit., 773.

⁴⁶ *Ibid.*, 775-776.

collaborazione plurima di squadre di ricercatori che agiscano e operino in mutuo concerto. La sociologia *teorica* ha, invece, ambizioni maggiormente unitarie e rivolte ad una comprensione più ‘totale’ del suo oggetto, ed è quindi, generalmente, opera della indagine di un singolo studioso⁴⁷. Ciò, tuttavia, non deve far pensare ad una radicale differenziazione e distinzione: la sociologia e la sociografia devono collaborare, godendo e beneficiando dei reciproci risultati, teorici ed empirici. La generale rivalutazione della sociologia empirica farebbe pensare a un contrasto, o ad una contraddizione, con il rigetto del positivismo di cui pure Treves si faceva assertore. Ma invero il contrasto è solo apparente, perché ciò che Treves rigettava di quella forma di positivismo era l’approccio astratto, la pretesa di desumere verità assolute dalla mera sintesi di dati empirici, come avrà modo di sottolineare – lo si vedrà – anche nelle *Lezioni* universitarie, e non l’impostazione indirizzata verso analisi e indagini empiriche dei (e nei) singoli contesti sociali. In questo modo, appunto, il quadro era ben delineato: «le ‘scienze sociali’ restano chiaramente sullo sfondo come materie esterne ed ausiliarie, e la sociografia come conoscenza meramente empirica, equivalente ad una tecnica di ricerca, rimane ai margini del campo della sociologia vera e propria, riconfermata come dottrina storica e culturale»⁴⁸.

3. Diritto e cultura

La filosofia sociale, come sociologia ‘teorica’ è dottrina storica e culturale, strumento *critico* di analisi teorica, in linea, del resto, con una concezione ‘militante’ della cultura animata da una forte passione civile⁴⁹, orientata entro un quadro socialista e liberale, riformista e democratico⁵⁰, e ancorata ad un prospettivismo gnoseologico⁵¹ ispirato alle dottrine di José Ortega y Gasset e di Karl Mannheim⁵². Gnoseologia ed epistemologia prospettiviste, che non dovevano però condurre alla apatia e all’inerzia, oppure a un relativismo scettico radicale, ma che dovevano infine compendiarsi in una forma, più matura e consapevole, di *relativismo critico*⁵³. E questa tensione critica, decostruttiva, si ravvisa indubbiamente anche nel libro successivo del 1947, *Diritto e cultura*, che costituisce senz’altro uno dei momenti nodali per le analisi che vorremmo qui portare avanti.

Da questo punto di vista, il volume *Diritto e cultura* manifesta già quelle tendenze generali, che si ritroveranno anche nelle *Lezioni*, che portano Treves ad optare per una ‘traduzione’ del concetto di diritto in una pluralità di singoli problemi, frammentando e disarticolando

⁴⁷ *Ibid.*, 776.

⁴⁸ *Ibid.*, 778.

⁴⁹ P. MARCONI, *Renato Treves. Una sociologia del sapere giuridico*, cit., 84.

⁵⁰ Si veda C. LUZZATI, *I ricordi degli altri*, in *Sociologia del diritto*, XLV, n. 2/2018, 136-140, 138, nonché M.L. GHEZZI, *La scienza del dubbio*, cit., 22.

⁵¹ M.L. GHEZZI, *La scienza del dubbio*, cit., 22.

⁵² Autori a cui Treves dedicherà continua attenzione e due saggi specifici: cfr. R. TREVES, *La filosofia politica di José Ortega y Gasset*, in ID., *Libertà politica e verità*, cit., 63-101, e R. TREVES, *La sociologia politica di Karl Mannheim*, in ID., *Libertà politica e verità*, cit., 103-125 (quest’ultimo invero è un unico saggio che riunisce due scritti distinti, rispettivamente del 1948 e del 1953).

⁵³ V. FERRARI, *Renato Treves: una cultura, una testimonianza, una scuola*, cit., 717.

l'esperienza giuridica⁵⁴ (da lui intesa, in questo testo, ma non solo, come esperienza culturale⁵⁵) e propendendo, maggiormente, per teorie e filosofie del diritto a carattere, per così dire, 'aperto'⁵⁶.

Invero, il lavoro del 1947, come metteva in evidenza Treves in sede introduttiva, si ricollega direttamente ai lavori sul neokantismo e sull'esperienza giuridica nella filosofia dell'immanenza di Schuppe, e prende avvio proprio dalla insoddisfazione teoretica che, in quei contributi, egli finiva per registrare⁵⁷. Infatti, uno dei punti nevralgici del testo è costituito, indubbiamente, a livello di esigenza generale, dalla necessità di rintracciare – come evidenziato in letteratura⁵⁸ – un possibile sbocco alternativo e mediano alla dicotomia che opponeva empirismo e metafisica, realismo e idealismo⁵⁹, fattualità e idealità della dimensione giuridica; o ancora, e in altri termini: formalismo e anti-formalismo⁶⁰. Tendenze estreme, in cui caddero le stesse correnti che, in forme diverse, si ricollegavano alla tradizione dell'idealismo hegeliano, da un lato, e alla visione kantiana, dall'altro lato. Sia l'hegelismo di destra, che l'hegelismo di sinistra, avevano dimostrato una peculiare predisposizione a porre l'accento sulla dimensione del contenuto del diritto, con esiti naturalmente diversi, e lo stesso faranno, per certi versi, i rappresentanti del neohegelismo italiano (Croce, Gentile). Specularmente, le varieguate forme di neokantismo (tedesco e italiano: Stammler, Del Vecchio) avevano rimarcato l'accento, in modo altrettanto unilaterale, sulla componente della forma a priori del diritto, cadendo, evidentemente, nell'opposto, ma altrettanto pericoloso, riduzionismo formalistico⁶¹. Gli esiti estremi, peraltro, di queste ultime prospettive, per Treves, si ravviseranno nell'opera teorica di Hans Kelsen⁶², che rappresenta la radicalizzazione delle prospettive che vedono il diritto, eminentemente, come forma. D'altronde, questi moti di crisi trovavano una loro compensazione (ma anche un loro, si potrebbe dire, 'contraltare'), nel Novecento, nelle correnti, altrettanto estreme e unilaterali, di matrice irrazionalistica, realistica ed esistenzialistica⁶³. Insomma, era necessario rintracciare un equilibrio tra formalismo e anti-formalismo, onde evitare che il primo potesse condurre ai problemi del relativismo e dello scetticismo, e il secondo a quelli di un possibile attivismo irrazionalistico⁶⁴.

Uno sbocco plausibile, dunque, che Treves cerca di rintracciare, richiamandosi al suo testo precedente del 1938, è quello di ripensare il diritto come esperienza giuridica⁶⁵ – che

⁵⁴ P. MARCONI, *Renato Treves. Una sociologia del sapere giuridico*, cit., 94.

⁵⁵ Cfr. A. TANZI, *Treves: cultura e metodologia critica nel diritto*, in V. FERRARI, M.L. GHEZZI, N. GRIDELLI VELICOGNA (a cura di), *Diritto, cultura e libertà*, cit., 103-135, 119-120 e 121. Nonché G.M. CHIODI, *L'episteme relativistica di Renato Treves*, in V. FERRARI, M.L. GHEZZI, N. GRIDELLI VELICOGNA (a cura di), *Diritto, cultura e libertà*, cit., 83-101, 97.

⁵⁶ V. FERRARI, *Renato Treves: una cultura, una testimonianza, una scuola*, cit., 715-716.

⁵⁷ R. TREVES, *Diritto e cultura*, cit., 103.

⁵⁸ P. MARCONI, *Renato Treves. Una sociologia del sapere giuridico*, cit., 95-96.

⁵⁹ R. TREVES, *Diritto e cultura*, cit., 105-106.

⁶⁰ *Ibid.*, 110.

⁶¹ *Ibid.*, 107-108.

⁶² *Ibid.*, 108.

⁶³ *Ibid.*, 109.

⁶⁴ *Ibid.*, 110.

⁶⁵ Naturalmente, Treves richiama i contributi di Giuseppe Capograssi, ma non solo. Ad esempio, in uno scritto di parecchi anni successivo a quello di cui stiamo discutendo, Treves appuntava le sue attenzioni su un noto libro di Max Ascoli: *La interpretazione delle leggi. Saggio di filosofia del diritto*, Roma, Athenaeum, 1928. Ma nel far ciò, offriva un percorso

diviene, assai agevolmente, esperienza culturale⁶⁶. La configurazione del diritto come fenomeno culturale rispondeva alla necessità di identificare nella esperienza giuridica una sfera intermedia, che si collocasse ‘a metà strada’ tra i fenomeni naturali e i puri valori ideali⁶⁷. Nell’opera, Treves si impegna ad analizzare diversi autori, soprattutto tedeschi, che, in varie forme e modalità, avrebbero contribuito alla costruzione di questa opzione intermedia, cercando di offrire possibili soluzioni a tale questione teorica, e che, nell’ottica specifica della filosofia giuridica, si condensava nel problema, tradizionale, che opponeva concetto e idea del diritto⁶⁸. L’obiettivo, come si può immaginare, era proprio quello di evitare teorie riduzionistiche che guardassero soltanto al *concetto*, o soltanto all’*idea* del diritto, per provare invece a comprendere come il diritto vivesse proprio di questa dialettica fra dinamica fattuale e valori ideali, in una sintesi che, appunto, consentiva di rintracciare nella nozione di ‘cultura’ un possibile sbocco alternativo. Questa esigenza di ricerca di un polo intermedio rispetto ad opposte tendenze, si vedrà emergere, altresì, nel contesto delle *Lezioni*, in cui la visione di Treves si sviluppa ulteriormente, anche nel confronto con plurime teorie e dottrine, delineando gli esiti plausibili.

Per quanto concerne l’aspetto relativo al concetto di diritto, Treves si sofferma, in forma concisa ma efficace, su vari autori, tra cui Emil Lask, Gustav Radbruch, Max Ernst Mayer, F. Münch, Wilhelm Sauer, Wilhelm Dilthey, Eduard Spranger. Della prospettiva di Lask, ad esempio, egli enfatizza l’importanza, che tale autore sottolinea, di esaminare il concetto del diritto in relazione al suo valore ideale⁶⁹, mentre di Radbruch evidenzia l’intima connessione che il filosofo del diritto di Lubeca istituisce tra fatto e valore, fra concetto del diritto e sua sfera ideale⁷⁰. Ancora: in merito all’opera di Mayer, Treves invita i lettori a notare come, nei lavori del teorico del diritto tedesco, si riscontri una tendenza analitica in buona parte corretta, diretta a rilevare come il concetto di diritto si moduli in forme diverse, a seconda che lo si concepisca come ‘sistema di norme’ ovvero come ‘sistema di azioni’⁷¹: distinzione che, evidentemente, ha lo scopo, per Treves, di far risaltare l’intima esigenza di una rottura dell’unità del concetto di diritto in una articolazione più frammentata, che ponga di fronte allo studioso il problema del diritto come problema di matrice culturale, osservabile sotto diverse e plurime angolature, che restituiscono, evidentemente, anche un orizzonte diversificato della giuridicità. È in tal guisa che Treves sottolinea, poi,

di lettura scansionato in base ai diversi momenti in cui egli si era trovato a doversi confrontare con il testo del professore ferrarese. Orbene, se nella prima lettura (risalente al 1930-1931) del saggio ascoliano, Treves faceva risaltare il contributo di Ascoli al movimento di ‘rivolta contro il formalismo’, e se nella terza lettura (del 1957 circa), Treves ne enfatizzava l’importanza in una chiave di valorizzazione di prospettive orientate in chiave sociologico-giuridica, nella seconda lettura, invece – risalente, appunto, agli anni in cui verrà pubblicato il saggio su diritto e cultura, e quindi collocabile intorno al 1946-1947 –, Treves rivalutava l’apporto che tale opera aveva garantito e assicurato per la crescita degli studi sulla esperienza giuridica. Si veda R. TREVES, *Dall’idealismo storicistico alla sociologia del diritto. Impressioni antiche e recenti su un libro sull’interpretazione delle leggi*, in ID., *Il diritto come relazione*, cit., 185-196. Max Ascoli, peraltro, è uno di quegli autori, italiani, per i quali – insieme ad altri, come Vico, Solari, Croce – Treves si impegna a diffonderne la conoscenza nella cultura argentina e latino-americana: cfr. U. SCARPELLI, V. TOMEO, *Premessa*, cit., VII.

⁶⁶ R. TREVES, *Diritto e cultura*, cit., 113.

⁶⁷ *Ibid.*, 114.

⁶⁸ *Ibid.*, 117.

⁶⁹ *Ibid.*, 120.

⁷⁰ *Ibid.*, 121.

⁷¹ *Ibid.*, 122.

l'importanza della distinzione di Münch fra diritto 'vissuto' e diritto 'fissato in norme giuridiche', nonché il nesso, indissolubile, configurato da Sauer, circa i rapporti fra diritto, Stato e società⁷². E in effetti, proprio queste traiettorie interpretative sul fenomeno del diritto come fenomeno culturale invitano, secondo Treves, ad una riflessione che sia più possibile ancorata all'uomo comune, e che, di conseguenza, non si adagi in letture squisitamente specialistiche, ma tenga conto di una dinamica intimamente relazionale e concreta⁷³.

È infatti da queste ultime esigenze appena sottolineate, che Treves rimarca la tendenza, emergente negli studi di filosofia della cultura, ad esaminare il problema del diritto in una duplice prospettiva. Per un verso, vi è l'attenzione all'elemento soggettivo, e quindi alla distinzione fra le varie attività culturali (fra le quali rientra anche il diritto) e lo studio delle tendenze psicologiche degli operatori giuridici⁷⁴. Per altro verso, vi è, parimenti, analoga attenzione per un elemento di natura oggettiva, che può assumere aspetti statici e aspetti dinamici. Nel primo caso, si cerca di esaminare il diritto nelle sue relazioni con la scienza, la politica, le consuetudini. Nel secondo caso, si prova a offrire un'analisi del diritto nei suoi collegamenti con gruppi, classi e forze sociali, o con altri sistemi normativi⁷⁵. È, ad esempio, Dilthey l'autore che ha maggiormente contribuito in questo senso, offrendo, anch'egli, una dicotomia che oppone, nella dimensione giuridica, due angolature: quella soggettiva e quella oggettiva. L'angolatura soggettiva interpreta il diritto come attività umana creatrice, e quindi la filosofia del diritto non può che essere anche, e soprattutto, filosofia sociale⁷⁶. L'angolatura oggettiva, invece, distingue nel diritto due componenti: quella del 'sistema culturale', e quella della 'organizzazione esterna della società'⁷⁷. A questa configurazione funge da speculare corrispettivo la concettualizzazione di Spranger⁷⁸, che Treves combina, appunto, con la concezione oggettiva del diritto di Dilthey, per farne risaltare le connessioni logiche interne. Nella sua struttura oggettiva, il diritto, per Spranger, si compone di quattro elementi: *i*) coscienza collettiva super-individuale; *ii*) volontà che segue dalla coscienza collettiva; *iii*) ratifica che dà garanzia al potere; *iv*) fattore tecnico-formale⁷⁹. Orbene, gli elementi *sub i*) e *iii*) corrispondono alla nozione di sistema culturale di Dilthey, mentre gli elementi *sub ii*) e *iv*) coincidono con la cosiddetta organizzazione esterna della società⁸⁰. Tuttavia, per Spranger, il diritto incorpora nel suo seno anche una struttura soggettiva, la quale si articola in un elemento politico e in una componente teoretica, la quale ultima, però, non è mai integralmente tale, in virtù dei suoi rapporti con la dimensione della coscienza collettiva⁸¹.

⁷² *Ibid.*, 124.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, 125.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, 127.

⁷⁷ *Ibid.*, e R. TREVES, *Il diritto come componente della cultura*, in ID., *Il diritto come relazione*, cit., 197-208, 205.

⁷⁸ *Ibid.*, 205.

⁷⁹ R. TREVES, *Diritto e cultura*, 129.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, 130. Cfr., altresì, R. TREVES, *Il diritto come componente della cultura*, cit., 205.

Da questa breve panoramica, emerge con chiarezza come per Treves i contributi di tutti questi autori al problema del concetto di diritto risultino fondamentali soprattutto per due ordini di ragioni, che risiedono, in primo luogo, nella capacità delle suddette analisi di fornire una disamina critica del diritto come problema culturale complesso⁸², che è un tema molto caro a Treves e su cui ritornerà in più momenti della sua opera. La frammentazione del concetto di diritto in un florilegio di articolazioni teoriche consente di enfatizzare le diverse prospettive filosofiche⁸³, la varietà dei possibili approcci d'analisi, e dimostrare la multiformità dell'esperienza giuridica come esperienza culturale. In secondo luogo, proprio tali aspetti permettono di osservare come la messa in luce di questa pluralità di prospettive rappresenti il miglior antidoto per evitare soluzioni assolute e definitive, di matrice metafisica, che finirebbero per offrire della giuridicità una visione tutt'altro che 'totale' (come esse auspicherebbero), ma oltremodo parziale e limitata⁸⁴.

La disamina dei contributi teorico-giuridici offerti da esponenti che si richiamano, più o meno direttamente, alla filosofia della cultura⁸⁵, non sarebbe completa se non ci inoltrassimo a indagare anche l'altro lato della dimensione giuridica che, per Treves come per questi autori, risulta fondamentale: quello relativo – come si accennava nelle pagine precedenti – al problema dell'idea del diritto. Treves si sofferma, nuovamente, su autori già trattati nel capitolo precedente, il cui studio è però integrato dalle analisi di ulteriori sociologi e filosofi importanti (e cruciali anche per la formazione della sua riflessione giuridico-politica), come, fra gli altri, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Max Scheler, Karl Mannheim, che ne consentono un ulteriore sviluppo, teorico e concettuale.

⁸² R. TREVES, *Diritto e cultura*, 131.

⁸³ Cfr. V. FERRARI, *Renato Treves: una cultura, una testimonianza, una scuola*, cit., 715.

⁸⁴ R. TREVES, *Diritto e cultura*, 131.

⁸⁵ Traiettorie analoghe si rintracciano in un altro studioso, i cui legami con Treves sono importanti, sia dal punto di vista personale, che sotto un profilo accademico-scientifico. Nelle opere di Rodolfo De Stefano, filosofo del diritto reggino, infatti, si ravvisa sia una peculiare attenzione alle matrici teoretiche della filosofia della cultura, sia, e per naturale conseguenza, un orientamento di impronta relativista, che, però, anch'esso, non scade nella tendenza all'apatia, all'inerzia e allo scetticismo. È interessante difatti constatare come, analogamente a Treves, anche in De Stefano l'opzione 'culturalista' consente, per un verso, di «sfuggire alla Scilla dell'esistenzialismo heideggeriano centrato ancora nell'esistenza privilegiata e ontica del sé come *Dasein*», sia, per altro verso, «di evitare la Cariddi del neopositivismo in cui il sé, se permane, si riduce a macchina, a costruito tecnico, oppure a metafora comportamentistica secondo per esempio le indicazioni di Gilbert Ryle» (M. LA TORRE, *Diritto come cultura e come scienza. Rodolfo De Stefano giurista-filosofo*, in *Ragion pratica*, n. 2/2007, 501-516, 503). Per questo, tale impostazione culturalista porta De Stefano a enfatizzare la dimensione plurima e frammentata della realtà, che «non ha un'unica chiave di lettura», che «ogni riduzionismo è una ben misera ontologia», dacché il «mondo è plurale anche nelle sue manifestazioni ontiche» (*ibid.*). Subentra, così, il secondo elemento – anch'esso comune, come dicevamo, alla concezione di Treves –: quello del relativismo, seppur criticamente orientato. Orientamento critico che difatti conduce De Stefano, sì, al «recupero di un atteggiamento relativistico», ma che non giunge fino a crogiolarsi nell'esasperato agnosticismo o nel radicale scetticismo, i quali, se non adeguatamente concettualizzati, renderebbero sempre vana ogni «impresa filosofica» (*ibid.*, 505). Pertanto, dal punto di vista delle scienze giuridiche, politiche e morali, l'approccio relativista moderato si rivela quello più produttivo teoricamente, perché capace di mediare fra gli opposti estremismi del relativismo radicale e dell'idealismo platonizzante. Il primo, infatti, nella «esasperata pretesa di verità e di oggettività» si vede «sospinto verso la tentazione del soggettivismo», mentre il secondo, per converso, si rivela incapace di articolare un adeguato contatto con la «esperienza sensibile e col senso comune» (*ibid.*, 507). Con la conseguenza, quindi, che, per quanto riguarda l'ambito del diritto, quest'ultimo viene a configurarsi come «una realtà oggettivo-reale *sui generis*, perché immateriale e assiologica, dunque né oggettivo-reale in senso angustamente positivista né oggettivo-ideale», o, ancora, «soggettivo-ideale (che è la prospettiva dell'idealista ingenuo)» (*ibid.*): ai fini della conoscenza del campo dell'essere del diritto, perciò, la metodologia (cognitiva) più consona è quella, appunto, relativistica e intersoggettiva. Le connessioni con la visione di Treves sono piuttosto evidenti, nonostante le naturali divergenze.

Lo scopo delle analisi compiute in quelle pagine, per Treves, riposa nella necessità di mettere in evidenza l'intrinseco legame che sussiste fra concetto e idea del diritto, e dunque lo sfondo ideologico-politico che ogni visione giuridica, più o meno formale, inevitabilmente presenta. Come si vedrà, gli aspetti teorici impostati e modulati in quella sede ci saranno di ausilio per poi affrontare anche gli elementi che Treves esplora nelle stesse *Lezioni*.

E in effetti, nel confronto con le dottrine di Lask, Radbruch e Mayer l'intento di Treves è volto a rimarcare il tessuto connettivo che vige dentro l'intelaiatura formale del diritto rispetto ai *fini* che l'ordinamento giuridico si propone di tutelare. Dopo aver messo in evidenza, infatti, la distinzione di Lask, il quale scinde due, diversi, sistemi del diritto, a seconda che assumano caratteri personalistici (finalizzati a tutelare il soggetto individuale in una chiave kantiana e neokantiana) e trans-personalistici (debitori, principalmente, degli insegnamenti hegeliani)⁸⁶, Treves si intrattiene, precipuamente, sui contributi di Radbruch e di Mayer. La visione di Radbruch⁸⁷ cerca di rendere patente il rapporto del diritto con tre diverse dimensioni: quella della giustizia, della sicurezza (e dell'ordine), e quella relativa ai fini (o alle finalità). Ed è proprio quest'ultimo aspetto che interessa a Treves, il quale sottolinea come, per il giurista di Lubeca, il diritto può assicurare tre valori generali: valori individuali, valori collettivi, o valori riconducibili all'opera e al lavoro⁸⁸. Là dove il sistema giuridico vada a servire valori individuali esso darà luogo a una concezione del diritto di matrice individualista, fondatrice, sul piano politico, di strutture istituzionali a matrice democratica, liberale e/o socialista. Se il diritto, invece, offre il suo servizio a valori di natura collettiva, la concezione giuridica di riferimento assumerà contorni di carattere super-individualista, orientata, politicamente, a rivalutare componenti di natura conservatrice e autoritaria. Nel terzo caso, invece, e cioè nel caso in cui il diritto si impegni a sostenere valori riconducibili alla dimensione dell'opera e del lavoro, allora la concezione del diritto che emergerà sarà di matrice essenzialmente trans-personalista, che non si compendia in una visione specifica sotto un profilo politico, ma che, probabilmente, si incanalerebbe in una prospettiva volta a valorizzare il sentimento della comunità e della cultura⁸⁹.

Analogamente, per Mayer, il diritto aspira a tre diversi fini ideali, che sono identificabili, distintamente, nell'individuo, nello Stato e nell'umanità. Mentre la prospettiva che valorizza il fine individuale dà luogo a forme di personalismo a matrice democratica, la prospettiva di carattere statale apre le porte ad una concezione di natura trans-personalista e super-individualista a trazione conservatrice e autoritaria. Il tentativo di garantire i fini dell'umanità, invece, dà luogo ad una concezione trans-personalista umanitaria, che dà fondamento a un liberalismo, appunto, a carattere umanitario⁹⁰.

⁸⁶ R. TREVES, *Diritto e cultura*, 134.

⁸⁷ Per una recente analisi della filosofia del diritto di Radbruch, volta a porre l'accento sui legami fra dimensione giuridica e sfere della cultura, dei valori e della giustizia, cfr. V. OMAGGIO, *Cultura, valore, giustizia. Alcuni concetti fondamentali della filosofia del diritto di Radbruch*, in *Diritto e questioni pubbliche*, n. 2/2025, 151-169.

⁸⁸ R. TREVES, *Diritto e cultura*, 135. Cfr., altresì, R. TREVES, *Il diritto come componente della cultura*, cit., 199.

⁸⁹ R. TREVES, *Diritto e cultura*, cit., 135.

⁹⁰ *Ibid.*, 136.

Le categorizzazioni di Radbruch e di Mayer, come nota Treves, sono in buona parte sovrapponibili. Ma ciò che le differenzia è l'atteggiamento soggettivo di natura etica con cui queste tripartizioni vengono valutate e pensate. Mentre, infatti, in Radbruch, domina un certo scetticismo generale che lo porta a porre questi diversi fini sullo stesso piano, senza istituire alcuna gerarchia assiologica, Mayer tende – incanalandosi in uno scetticismo più *critico*, che incontra i favori teorici di Treves – ad attribuire al terzo elemento, quello umanitario, una chiara sovra-ordinazione gerarchica, che lo impegna a sostenere la preferibilità di prospettive giuridiche che valorizzino l'umanità come realtà primaria fondamentale, da preservare contro le tendenze assolutizzanti di matrice individualistica e statalistica, che condurrebbero, *naturaliter*, a forme estremizzanti, e lesive della personalità dei soggetti. Invero, ciò che maggiormente interessa a Treves non sono soltanto questi aspetti di natura deontologica. Ciò che a lui preme evidenziare è, segnatamente, la capacità di questi autori di frammentare e disarticolare il concetto di diritto in prospettive molteplici, che offrano uno spaccato sempre più esaustivo della multiforme esperienza giuridica come esperienza culturale. E alla comprensione, infatti, di questa multiforme esperienza, secondo Treves, contribuiscono autori ulteriori, il cui lascito filosofico-politico è altrettanto cruciale.

Treves, in quest'ottica, compie una distinzione per quanto concerne i rapporti tra diritto, ideologie politiche e valori, in cui vengono ripartite due differenti visioni: quelle 'statiche', e quelle 'dinamiche'⁹¹. Distinzione, che è di ausilio per meglio comprendere, peraltro, anche le stesse concettualizzazioni, appena delineate, di Radbruch e di Mayer.

Sul piano delle visioni filosofico-politiche statiche, Treves segue gli studi di Ferdinand Tönnies⁹², il quale si impegnava a distinguere, alla base dei rapporti e legami intersoggettivi, due forme di volontà: le forme fondate sulla 'volontà arbitrario-razionale' (riconducibili alla eredità hobbesiana), e quelle fondate sulla 'volontà essenziale'⁹³. Ora, mentre le prime danno fondamento alla dimensione della società, a cui è connesso un diritto naturale societario di carattere razionalista, le seconde, per converso, fondano la dimensione della *comunità* e, di conseguenza, un diritto naturale comunitario. Ciò che preme rilevare a Treves è il fatto che la volontà arbitrario-razionale coincide con la concettualizzazione, radbruchiana e mayeriana, del personalismo, mentre la volontà essenziale richiama, dei medesimi autori, la prospettiva trans-personalista. In questo senso, dunque, i contributi di Tönnies sono di ausilio per delucidare meglio, e in modo più specifico e particolareggiato, le analisi condotte da altri filosofi del diritto, arricchendone gli schemi teorici⁹⁴.

Sotto il profilo delle dottrine statiche, Treves appunta la sua attenzione, in generale, sulla importanza della sociologia della cultura e del sapere, la quale, pur ereditando molte nozioni

⁹¹ R. TREVES, *Diritto e cultura*, cit., 139 ss.

⁹² Su questo autore, peraltro, Treves ritornerà, anche nel contesto di una importante occasione editoriale. Redigerà, infatti, l'introduzione alla nuova edizione italiana di *Comunità e società*, che uscirà per le Edizioni di Comunità nel 1963, nella traduzione di Giorgio Giordano: l'introduzione è alle pagg. XIII-XXX.

⁹³ R. TREVES, *Diritto e cultura*, cit., 139-140.

⁹⁴ Invero, vi sono dottrine politiche e sociali che aiutano a meglio comprendere non solo le concezioni 'personaliste' e 'trans-personalistiche', ma anche le concezioni cosiddette 'super-individualiste': fra questi autori, Treves richiama Spann, Staudinger, Schmalenbach, Freyer. In questi orientamenti si può dire che tutte le visioni giuridiche sono subordinate ad esigenze di matrice squisitamente politica: cfr. R. TREVES, *Diritto e cultura*, cit., 141.

e molti concetti dalla tradizione marxista, ha operato in modo da convertire la critica alle ideologie, propria di quest'ultima tradizione, in un vero e proprio strumento di analisi sociale, depurandola dai suoi scopi polemici, per evidenziarne il valore conoscitivo⁹⁵. Su questi autori, tra i quali spicca Karl Mannheim, vi ritorneremo più avanti, e quindi in questo paragrafo giova soltanto evidenziare come uno dei maggiori contributi offerti dalla sociologia politica di Mannheim sia riconducibile, per Treves, alla delucidazione teorica del rapporto fra ideologie delle classi dominanti e utopie delle classi oppresse, a cui si accompagna la possibile riconduzione alla analoga dialettica che oppone diritto positivo (ideologia) e diritto naturale (utopia)⁹⁶, tutta interna alle dinamiche della cultura e della vita⁹⁷. Oltre a Mannheim, però, Treves evidenzia gli apporti, altresì, di Simmel e Scheler, i quali hanno messo in luce, nei loro rispettivi àmbiti di analisi, aspetti cardinali. Simmel ha posto in adeguata evidenza la dialettica oppositiva fra istinto di conservazione (e sicurezza) ed esigenza di libertà creativa degli esseri umani, che, ad esempio, per quanto concerne il diritto, conduce ad un eterno processo di costruzione e distruzione delle *forme di vita*. L'esigenza di ordine, infatti, porta gli individui e le società a creare strutture giuridiche e normativo-istituzionali capaci di preservare la collettività da possibili eventi di carattere catastrofico e distruttivo. Tuttavia, l'altrettanto potente esigenza di creazione libera delle forme e della realtà, che risiede in ciascun essere umano, porta la società a concepire tali strutture giuridiche come forme limitanti l'espressione individuale, e, quindi, ad interpretarle non più come uno strumento di valorizzazione della libertà umana, ma come un limite per la stessa, avviando tentativi di modifica e decostruzione. In questo eterno incontro-scontro fra costruzione e distruzione risiedono i processi delle forme di vita, nella loro tragica e perpetua tendenza modificatrice, entro i quali rientra a pieno titolo (insieme ad altre sfere e attività sociali) anche il diritto⁹⁸. Così, anche per Scheler, il diritto vive di questa duplice dimensione combinatoria, che spinge le società a creare strutture formali determinate da esigenze generali, e supportate dalla logica e dalla sistematizzazione scientifica. D'altronde, però, queste forme, sono perpetuamente messe in discussione dai mutevoli contenuti di significato, espressione delle variabili volontà politiche: ritorna, ancora una volta, lo scontro fra ragione e volontà, fra scienza e politica⁹⁹.

La disamina condotta, porta Treves a mettere in luce alcuni risultati fondamentali¹⁰⁰, che possono essere qui esposti per proseguire nella nostra ricerca, costituendo, questi, i presupposti che daranno linfa concettuale alle stesse analisi condotte nelle *Lezioni di filosofia del diritto* (che vedremo, appunto, nel prossimo paragrafo).

In primo luogo, per Treves, lo studio filosofico del diritto non può che risolversi nei molteplici problemi che compongono l'esperienza giuridica come esperienza *culturale*. In secondo luogo, la filosofia della cultura consente di approfondire le analisi condotte in sede

⁹⁵ *Ibid.*, 143.

⁹⁶ *Ibid.*, 145-146.

⁹⁷ Cfr. A. CARRINO, *La filosofia della cultura di Renato Treves*, cit., 163.

⁹⁸ R. TREVES, *Diritto e cultura*, cit., 143-144.

⁹⁹ *Ibid.*, 144.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 146.

di filosofia del diritto, ma non già in modo spurio e succedaneo, aumentando e amplificando, semplicemente, i possibili spunti di riflessione. Essa, in quanto tale, è, a tutti gli effetti, *anche* filosofia del diritto, perché fornisce una prospettiva sulla dimensione giuridica, che, da altri scorci o sotto altre angolature, potrebbe emergere ed affiorare con maggiore difficoltà. In terzo luogo, le diverse dottrine analizzate, per Treves, sono tutte, al contempo e simultaneamente, vere e false. Vere, perché offrono una prospettiva plausibile e veridica sul diritto e sulle sue dinamiche di relazione con la politica e con la società. False, perché non costituiscono, in forma assoluta, la risposta definitiva al problema del concetto di diritto, ma illuminano soltanto una porzione dello stesso, come si vedrà anche nelle *Lezioni* (e ciò in linea, peraltro, con l'insegnamento prospettivista di Ortega y Gasset). In quarto luogo, la riconduzione dello studio filosofico del diritto alle analisi e agli approcci propri anche della sociologia della cultura e della conoscenza è ammissibile, purché di quest'ultima (e, cioè, della sociologia) se ne fornisca una adeguata definizione ancorata ai presupposti concettuali della filosofia sociale, e a condizione che, questa, sia interpretata in chiave di dottrina storica e culturale (come abbiamo visto nel paragrafo secondo). Infine, e in quinto luogo, è fondamentale per la filosofia del diritto identificare, nei limiti del possibile, i punti di contatto e gli elementi in comune con altre sfere della vita culturale, anziché soffermarsi, eccessivamente, sui cosiddetti elementi differenziali. Treves preferisce un approccio culturalmente 'aperto', in cui del diritto si cerchi di analizzare gli elementi di comunanza, più che quelli di differenza, per restituire della dimensione giuridica una visione plurale in stretta connessione con le esigenze della politica e della società¹⁰¹.

4. Oltre il giusnaturalismo, il positivismo e lo storicismo: una terza via, antimetafisica

Se assumiamo, come linea direttrice principale, quanto abbiamo potuto constatare nel testo del 1947, viene naturale immaginare il percorso che, pochi anni dopo, portò Treves a

¹⁰¹ E qui ci sembra di ravvisare l'eco di una tradizione che, da Alessandro Levi, giunge fino a Gioele Solari. Quasi superfluo evidenziare, infatti, come, per Levi, fosse essenziale che lo studio filosofico-giuridico dovesse avere ad oggetto «l'intera vita giuridica, studiata [...] nei suoi rapporti colla vita sociale», consapevole che «la vita giuridica non è tutta la vita sociale», ancorché sia, di questa, uno «specchio» prezioso (A. LEVI, *Per un programma...*, cit., 69). Ed è altrettanto superfluo rammentare come, per Solari, l'orizzonte del concetto di società fosse lo spazio in cui inquadrare un idealismo rinnovato ed aggiornato – come si vedrà più avanti. Certamente meno evidenti (a livello storico) sono le influenze di Giuseppe Carle, che fu il Maestro e predecessore, nella cattedra torinese, dello stesso Gioele Solari (il quale dedicherà a Carle uno studio specifico: G. SOLARI, *La vita e il pensiero civile di Giuseppe Carle*, Torino, Bocca, 1928; estratto da *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, s. II, tomo 66, A.A. 1927-1928), e che, come il discepolo, e certamente influenzandolo, assumeva quale epicentro delle sue riflessioni filosofico-giuridiche il tema del rapporto (e possibile dissidio) fra individuo società. Cfr., fra le varie opere, G. CARLE, *La vita del diritto nei suoi rapporti colla vita sociale. Studio Comparativo di Filosofia Giuridica*, Torino, Bocca, 1880, in cui tale tema è delineato fin da principio, e in cui l'autore tenta di articolare una sorta di filosofia della storia del diritto. Fra gli altri studi di filosofia del diritto e di filosofia sociale del professore di Chiusa di Pesio, oltre agli originari e iniziali contributi specificamente giuridici (di diritto e procedura penale, di procedura civile e ordinamento giudiziario, di diritto internazionale), dettati anche da esigenze di opportunità accademica (v. N. BOBBIO, *Carle, Giuseppe*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 20, 1977, e reperibile online: [https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-carle_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-carle_(Dizionario-Biografico)/) (ultimo accesso: 22 gennaio 2026)), si vedano: G. CARLE, *Saggi di filosofia sociale*, Torino, Bocca, 1975; ID., *La filosofia del diritto nello Stato moderno. Introduzione. Basi scientifiche. Teoria generale del diritto come scienza*, Vol. I, Torino, Utet, 1903.

comporre le sue lezioni di filosofia del diritto, che egli terrà, per un ventennio, al ritorno dall'esilio argentino, presso l'Università di Milano, dopo un brevissimo trascorso, di solo un anno, presso l'Università di Parma¹⁰². Le *Lezioni* saranno costantemente corrette ed emendate, modificate e integrate, e, peraltro, a fine anni Sessanta, Treves vi aggiungerà, in guisa di osservazioni conclusive, un importante saggio in cui sviluppa la sua concezione della filosofia come metodologia critica¹⁰³, che troverà poi una sua pubblicazione anche in lingua inglese in un volume, curato da Graham Hughes¹⁰⁴, dal titolo *Law, Reason, and Justice: Essays in Legal Philosophy*¹⁰⁵.

In verità, le *Lezioni* rappresentano, in un certo senso, la piena messa in forma, messa in opera, si potrebbe dire, della sua visione della filosofia giuridica come metodologia critica. Esse sono pervase da un continuo tentativo di decostruzione, di disarticolazione concettuale, in cui tutte le varie dottrine e teorie analizzate vengono scomposte e sezionate

¹⁰² All'Università di Parma rimase, inoltre, per molti anni, anche Alessandro Levi, il quale, oltre a rappresentare un punto di riferimento dottrinale per Treves (sia per gli spunti critico-metodologici in chiave di filosofia del diritto, sia per l'afflato liberal-socialista che contrassegnava l'orizzonte politico-spirituale di Levi stesso), sarà pure egli costretto a lasciare la cattedra nel 1938 in ragione dell'entrata in vigore delle leggi razziali. Levi non tenterà la via del Nuovo Continente, giacché sarà costretto a un regime di confino, in Abruzzo, prima di riparare in Svizzera. Al suo ritorno in Italia, chiuderà la sua carriera accademica, fino al pensionamento, all'Università di Firenze. I riferimenti a Levi sono costanti nell'opera trevesiana, e si ritrovano, frequentemente, anche nelle stesse *Lezioni di filosofia del diritto*, cit. (è sufficiente scorrere l'indice dei nomi per constatarlo). Ad ogni modo, Treves dedicherà due saggi specifici al pensiero leviano: R. TREVES, *La rinascita del diritto naturale e l'insegnamento di Alessandro Levi*, in *Rivista di filosofia*, LII, n. 2/1961, 97-108 (poi refuso con il titolo *Alessandro Levi e la rinascita del diritto naturale*, in R. TREVES, *Libertà politica e verità*, cit., 181-196 (da cui citiamo); R. TREVES, *La sociologia del diritto nell'opera di Alessandro Levi*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, L, 1973), 804-812. Sarà Levi, infatti, che indicherà come suo possibile successore alla cattedra parmense di Filosofia del diritto Renato Treves. Il legame che univa i due studiosi era dunque indubbiamente profondo: cfr.: U. SCARPELLI, V. TOMEIO, *Premessa*, cit., VII.

¹⁰³ In cui sono certamente presenti, assieme a molti altri riferimenti filosofici, ascendenze crociane. È sufficiente, sotto questo profilo, rammentare, ad esempio, le riflessioni contenute in B. CROCE, *Filosofia e Metodologia*, in ID., *Teoria e storia della storiografia* (1941), a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri, con una nota al testo di F. Tessitore, Bibliopolis, Napoli, 2007, 128-139, per dedurne il comune spirito generale, nonostante le naturali differenze e divergenze. A Croce, peraltro, Treves imputerà l'analogo difetto che identificherà anche nelle altre correnti filosofiche (antiche, moderne e contemporanee), ovvero la tendenza (il 'vizio', si potrebbe dire) alla definitività schematica e all'assolutismo, che porta alla cristallizzazione dell'approccio filosofico nelle forme del 'sistema'. D'altronde, a critiche di analogo tenore rivolte alla sua prospettiva filosofica, Croce già tentò di rispondere, impegnandosi, anch'egli, in una severa critica dei 'sistemi definitivi': v. B. CROCE, *Contro i sistemi definitivi* (1916), in ID., *Scritti vari. II. Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, 3ª ed., Bari, Laterza, 1955, 201-209. E dunque, pur nei contrasti, affiora, si potrebbe dire, una sorta di 'crocianesimo' (più o meno implicito) nella visione trevesiana. Perché, al di là del fatto che la stessa filosofia crociana potesse concludersi, anch'essa, in una forma di dogmatismo sistematico e definitivo, la istanza critica che animava Croce era tuttavia analoga alle esigenze, esse stesse critiche, che alimentavano le considerazioni filosofiche di Treves. Analogia che riposava in un simile accordo di fondo sulla opposizione ad ogni filosofia 'definitiva', «non ammaestrata dalla storica esperienza, che prova come nessuna filosofia sia stata mai definitiva ossia abbia posto termine al pensare, né ben compenetrata dalla persuasione che il perpetuo cangiare della filosofia col mondo che cangia in perpetuo non è già un difetto, ma è la natura stessa del pensiero e del reale» (B. CROCE, *Filosofia e Metodologia*, cit., 134), cosicché una «nuova soluzione non potrebbe sorgere se non con un nuovo problema [...]; e quel problema, superiore agli altri tutti, è invece unico. Sicché la filosofia definitiva, contenuta come esigenza nella concezione del problema fondamentale, contrasta con l'esperienza storica [...]» (*ibid.*, 134-135), ed ogni filosofia, per ciò, è «definitiva bensì pel problema presente che risolve, non già per quello che nasce subito dopo, a piede del primo, e per gli altri che nasceranno da questo» (*ibid.*, 135). Sulla influenza di Croce nella cultura giuridica italiana, fra i molti contributi, ci limitiamo a rinviare a A. DE GENNARO, *Crocianesimo e cultura giuridica italiana*, Milano, Giuffrè, 1974.

¹⁰⁴ Cfr. R. TREVES, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., Premessa.

¹⁰⁵ G. HUGHES (a cura di), *Law, Reason, and Justice: Essays in Legal Philosophy*, New York, New York University Press, 1969.

per farne emergere i punti deboli e gli aspetti critici, gli snodi problematici e i nessi irrisolti, nonché le profonde dimensioni ideologiche che le determinano e le plasmano.

Il primo capitolo è infatti dedicato al pensiero del diritto naturale. Treves ripercorre molti dei grandi esponenti del giusnaturalismo classico, medioevale e moderno¹⁰⁶, attraverso un'analisi che si impegna anche nella identificazione delle matrici di natura più schiettamente antropologica¹⁰⁷, pervenendo ad una distinzione, chiara e puntuale, fra un indirizzo di matrice "scientifico-formale"¹⁰⁸, il cui principale campo di indagine coincide con le questioni¹⁰⁹, più tecniche, di cui si occuperà «la scienza giuridica formale tradizionale e quella che oggi si chiama teoria generale del diritto»¹¹⁰, e un indirizzo di carattere "ideologico-politico"¹¹¹, in cui predominano le esigenze di giustificazione dottrinale o di istanza critica delle norme esistenti¹¹². Così, fatti e valori si intersecano nelle anime del movimento: infatti, nel frangente in cui gli scrittori giusnaturalisti si sono prodigati nel cercare di strutturare un sistema normativo di natura formale che riuscisse a garantire un ordine, stabile, di pace e sicurezza, questo non poteva non condurli, analogamente, a tracciare quelle che dovevano essere le forme di «convivenza sociale e politica»¹¹³ più adeguate a soddisfare il suddetto ordine pacifico, con la conseguenza di risposte sempre diverse: di matrice autoritaria e assoluta, volte a 'sacralizzare' il diritto positivo e a garantire il diritto alla pace dei cittadini (Hobbes); di natura liberale, attraverso la valorizzazione di diritti soggettivi innati (Locke); di carattere democratico, per mezzo di una rivalutazione della legge quale espressione della volontà generale, e come strumento per garantire l'autogoverno della società (Rousseau)¹¹⁴.

Tutte queste dottrine, tuttavia, nelle loro varie componenti, secondo Treves, peccano di eccessiva pretesa di absolutezza e definitività¹¹⁵. Le proposte filosofiche degli autori giusnaturalisti rivestirebbero un carattere di granitica immutabilità, che le esigenze critiche e storiche tenderanno a mettere inesorabilmente in dubbio. Tali proposte teoriche, quindi, lungi dal prospettarsi, per Treves, come dottrine incontrovertibili, risultano, invece, ad un esame attento, contingenti e relative, assumendo un valore soltanto dalla specifica angolatura in cui esse si pongono, e fornendo un contributo naturalmente limitato, che non può essere assolutizzato, benché ciò non escluda la possibilità di estrapolare da queste concezioni elementi filosofici interessanti per impostare un discorso più congruo ed efficace (che è quello che Treves cercherà di offrire).

La dottrina opposta – quella del positivismo –, in realtà, va incontro, in sostanza, alle medesime obiezioni, quantunque il 'germe' che la determini sia differente. Treves la

¹⁰⁶ R. TREVES, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., 9 ss. e 17 ss.

¹⁰⁷ V. FERRARI, *Prefazione*, in R. TREVES, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., XVII-XXXI, XVIII.

¹⁰⁸ R. TREVES, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., 25 ss.

¹⁰⁹ Fra le quali, ad esempio, il problema dei caratteri differenziali del diritto o quello della costruzione sistematica.

¹¹⁰ R. TREVES, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., 25.

¹¹¹ *Ibid.*, 31 ss.

¹¹² *Ibid.*, 31.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*, 33 ss.

¹¹⁵ Come, del resto, e lo si vedrà, le stesse dottrine che Treves seguita ad analizzare: cfr. V. FERRARI, *Renato Treves: una cultura, una testimonianza, una scuola*, cit., 713-719, 715.

inquadra e la definisce demarcandone i caratteri in modo più possibile lati, configurandola come una «teoria che nega l'esistenza di una sfera metafisica, risolve la filosofia nella scienza, fonda la scienza sull'osservazione e vede pertanto nel diritto effettivamente praticato nella società "l'unico vero e reale diritto"»¹¹⁶. Treves, peraltro, una volta identificato il nucleo originario del positivismo nella Scuola storica tedesca di Savigny, scinde la dimensione 'scientifico-formale' del positivismo da un fronte 'sociologico-politico'. Il positivismo giuridico formale¹¹⁷ (che ha i suoi principali rappresentanti in Austin e Merkel, ma anche in Puchta e Stammler) è quel movimento che si è particolarmente impegnato nello sviluppare una teoria generale (formale) del diritto, descrivendo in modo accurato la struttura dell'ordinamento giuridico mercé la costruzione di concetti generali fondamentali, peccando, però, di eccessivo formalismo (antistorico e astratto). Il positivismo sociologico-politico¹¹⁸ (Comte, Spencer, Maine, Ardigò), invece, ha cercato di tratteggiare la funzione e la natura del diritto nel più vasto complesso sociale, sfruttando un approccio, naturalmente, rigidamente descrittivo, che però sfocia in tendenze metafisiche. Se, infatti, la prima concezione di positivismo giuridico nobilitava la forma fino a ipostatizzarla nella sua dimensione esclusivistica, il positivismo sociologico, analogamente, ha voluto quasi tracciare, per converso, una 'rotta' prefissata nello sviluppo della storia della società, ascrivendo un ruolo immutabile al diritto (il quale, invece, non può che andare incontro a perenni modifiche e cambiamenti).

Le critiche al giusnaturalismo e al positivismo aprono le porte alle analisi dei contributi offerti dalla corrente dello storicismo, ponte di passaggio verso l'approccio metodologico, che sarà quello che Treves adotterà e reputerà più adeguato a uno studio critico della filosofia giuridica. E in effetti, lo storicismo, fin dalle sue prime manifestazioni filosofiche (che Treves fa risalire agli insegnamenti di Giambattista Vico¹¹⁹), cercherà di sfuggire alle deformazioni concettuali che portavano a ricondurre, per un verso, la dimensione giuridica al mondo puro delle idee e dei valori, o, per altro verso, al mondo asettico dei meri fatti, rinvenendo, invece, la sfera del diritto e della politica e, più in generale, dell'attività sociale umana, nel mondo concreto della vita e della storia, in cui il fatto si concreta nell'ideale normativo, e l'ideale si compendia nella fattualità fenomenica. La congiunzione tra fatti e valori, e la detronizzazione di astratti riduzionismi naturalistici o idealistici, riconfermata dalla configurazione della attività umana come attività che attiene al mondo della volontà e della storia concreta, rappresenta infatti il legato più importante dello storicismo vichiano, il quale, però, cade anch'esso, ad avviso di Treves, in errori di matrice metafisica e giusnaturalistica, allorché non esclude la sussistenza di un diritto naturale, ma, più semplicemente, ne sottolinea la dimensione dinamica ed evolutiva, e la sua dipendenza dalla componente storica. Questo, però, non evita un errore cruciale, che è quello, per Treves, di avere Vico inserito, in modo eccessivamente astratto, il diritto all'interno dello schema del suo sviluppo storico. Il diritto si ritrova, paradossalmente, immobilizzato dentro una griglia

¹¹⁶ V. FERRARI, *Prefazione*, cit., XIX.

¹¹⁷ R. TREVES, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., 62 ss.

¹¹⁸ Treves parla invero di "sociologia giuridica del positivismo": *ibid.*, 71 ss.

¹¹⁹ *Ibid.*, 87 ss.

filosofica che ne vanifica le potenzialità. In guisa similare, i contributi filosofici di Hegel tradiscono lo spirito e i presupposti generali da cui il pensatore tedesco cercava di sviluppare la sua filosofia del diritto e dello Stato¹²⁰: la dinamicità del progetto hegeliano entra infatti in diretta contraddizione con la propensione ad una sistematizzazione definitiva ed astratta.

Treves si impegna, quindi, in una disamina dei contributi del marxismo¹²¹ e del neoidealismo italiano¹²² (soprattutto per ciò che concerne gli apporti filosofici di Benedetto Croce, accennando soltanto in modo rapsodico e assai sinottico alla visione giuridico-politica di Gentile). Ma, anche qui, come dicevamo, egli ammonisce circa gli errori di fondo che conducono questi autori ad astrattismi ingiustificabili. La visione marxista del diritto e della politica, infatti, non è per Treves pienamente condivisibile, in ragione della forte dimensione teleologica e finalistica che contrassegna, di quella visione, la filosofia della storia. Quantunque, infatti, del marxismo siano possibili molteplici interpretazioni, spesso fra loro diverse e talora contraddittorie e difficilmente componibili – si pensi, ad esempio, alla variante interpretativa rigidamente ancorata ad un certo economicismo deterministico, o all'altra, e quasi opposta variante, che si compendia in una interpretazione, invece, di matrice etico-politica volontaristica –, esse cadono comunque nella fallacia di prefigurare una meta finale che sarebbe in ogni caso non discutibile e non modificabile, e dunque assoluta. In merito al neoidealismo di Croce, invece, giova qui semplicemente notare come Treves, nonostante l'importante eredità del liberalismo crociano, critica, da un lato, la tendenza di Croce a ridurre i problemi filosofici sul diritto soltanto alla esclusiva necessità di un posizionamento di quest'ultimo dentro le dinamiche della filosofia dello spirito, nonché all'inquadramento della nozione e del concetto di 'attività giuridica' nell'ambito delle azioni umane, escludendo, così, tutta quella pluralità di problemi, vari e complessi, che un'analisi filosofica della giurisprudenza implica ed esige. D'altro lato, ancora una volta, Treves denuncia la tendenza sistematizzante ed astratta, che porta Croce ad inquadrare il diritto dentro il cosiddetto 'schema dei distinti', forzando spesso la realtà al fine di farla coincidere con il quadro concettuale previamente affermato. Lo stesso, notissimo, schema crociano quadripartito (logica, morale, estetica, economia), che porta a ridurre il diritto (e la politica) alle sfere dell'utile economico e dell'azione individuale particolare (non munita di universalità), sembra a Treves troppo introflesso in una rigidità strutturale che tradisce invece il bisogno di restituire al diritto una maggiore vivacità dentro le dinamiche del pensiero, della società e della storia¹²³.

E allora, all'esito di questo percorso decostruttivo delle principali dottrine filosofiche, Treves perviene alla sua concettualizzazione, volta ad una configurazione più adeguata dell'approccio filosofico-giuridico. La visione critico-metodologica più che rinvenirsi entro precise dottrine teoriche, si manifesta in una serie di tendenze, che assumono, appunto,

¹²⁰ *Ibid.*, 94 ss.

¹²¹ *Ibid.*, 106 ss. e 111 ss.

¹²² *Ibid.*, 120 ss.

¹²³ Ma sulle analogie 'implicite' che vigono fra il *modus operandi* di Treves e le istanze filosofiche crociane si veda quanto detto *supra*, nota 103. In quest'ottica, si può dire che le assonanze con la visione crociana risiedono, precipuamente, nella condivisione di un approccio generale all'indagine filosofica, mentre si misura una distanza più netta nel modo di concepire e concettualizzare la realtà giuridica.

l'aspetto critico e metodologico ad elemento principe della loro riflessione. Tali tendenze, infatti, si oppongono alle tre correnti che abbiamo appena visto (giusnaturalismo, positivismo, storicismo), da un canto, perché «rinunciano alla pretesa, in ampio senso metafisica, di determinare che cosa è il diritto e di costruirne il sistema assoluto e definitivo, e in quanto, dall'altro, riducono il proprio compito all'indagine sui metodi seguiti dalle scienze che hanno per oggetto lo studio, sui risultati raggiunti da dette scienze e sui propositi teorici e pratici dei loro autori, considerando le opere e i sistemi degli stessi con eguale interesse in quanto sono tutti l'espressione di determinate situazioni e di determinate esigenze psicologiche, storiche e sociali e in quanto contengono tutti qualche elemento di verità; qualche elemento di verità che si rivela attraverso la ricerca e la discussione e che non può avere quindi [...] [a giudizio di Treves] altro che un valore relativo e contingente¹²⁴».

Per questa visione critico-metodologica, Treves è largamente debitore di un autore e filosofo del diritto, la cui opera rimarrà un punto di riferimento costante della sua riflessione giuridico-politica. Alessandro Levi, infatti, oltre a costituire un esempio perfetto, secondo Treves, di pensatore positivista critico¹²⁵ (e quindi non sostenitore di una forma di positivismo astratto e anti-storico, ma consapevole dei legami che il diritto istituisce con la sfera sociale) che non ha mai rinnegato l'importanza delle aspirazioni ideali e morali e delle esigenze di giustizia¹²⁶, è anche uno studioso che si è fatto assertore di un approccio

¹²⁴ R. TREVES, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., 133.

¹²⁵ Sebbene sulla aggettivazione di 'critico' al positivismo leviano, giova rimarcare un aspetto essenziale. Del pensiero di Alessandro Levi, come è noto, ne sono state date diverse interpretazioni, in cui taluni (ad esempio: N. BOBBIO, *Alessandro Levi*, in ID., *Italia civile. Ritratti e testimonianze*, Manduria, Lacaita, 1964, 197-211) vi hanno ravvisato come predominante l'elemento positivisticco, tal'altri (ad esempio: G. FASSÒ, *Il pensiero e l'opera di Alessandro Levi*, in *Studi Parmensi*, IV, 1954, 3-20) vi hanno constatato una sempre più forte, con il passare degli anni, ricorrenza (terminologica e concettuale) di elementi idealistici (e non soltanto storicistici, che invero senza dubbio vi furono, in ragione del forte legame fra positivismo sociologico e storicismo, a cavallo fra Otto e Novecento). Ad ogni modo, al di là delle posizioni interpretative specifiche che si possono assumere (ma per una ricostruzione si rinvia a G. MARINO, *La filosofia giuridica di Alessandro Levi tra positivismo e idealismo*, Napoli, Jovene, 1976), è difficile dubitare del debito positivisticco che Levi intrattene con questa tradizione, seppure, appunto, a tale concezione e tradizione positivistiche egli conferì una torsione teorica originale e interessante. E si viene, qui, al punto nodale: quanto è 'critico' il positivismo di Levi? L'autore stesso ce ne offre un chiarimento, allorché in un testo programmatico del 1905 (che, per quanto giovanile, tratteggerà i temi e gli aspetti ricorrenti a cui rimarrà, in fondo, sempre fedele nel corso degli anni), sottolineerà che, se per 'positivismo critico' «s'intende quello che non arretra davanti alla critica dello stesso sapere e dello strumento per ottenerlo, cioè dell'esperienza», allora egli potrà ben accogliere questa espressione definitiva; se, invece, se per 'positivismo critico' si rinvierebbe ad «una sorta di società in accomandita, di cui il positivismo sia l'accomandatario, mentre l'accomodante sarebbe quel criticismo che, per quanto abbia al suo attivo vecchie iniziative lodevolissime, pure vuol far passare per buona la merce avariata dalla distinzione fra conoscibile ed inconoscibile, fra fenomeno e noumeno», allora Levi preferisce opporsi, e «disertare codesta società», per attenersi «al positivismo puro, che non rifugge dalla critica del sapere, ma non divide arbitrariamente in due campi il reale» (A. LEVI, *Per un programma...*, cit., 24).

¹²⁶ È doveroso tuttavia sottolineare come, per Levi, tali idealità di giustizia assumono precipuamente un carattere orientativo di matrice oppositiva e non contenuti sostanziali effettivi concretamente enucleabili ed enunciabili. Il sentimento di ingiustizia (cfr. A. LEVI, *Riflessioni sul problema della giustizia*, Lodi, G. Biancardi, 1943) nasce infatti da un moto di 'dolore' che spinge a reagire dinanzi alla situazione negatrice di valori che appaiono, nel momento specifico e puntuale, essenziali per garantire la tutela delle situazioni (giuridiche) soggettive. Il bisogno, infatti, costituisce un 'prius' sociale (v. A. LEVI, *Per un programma...*, 72), che dà impulso ai moti di progresso e sviluppo giuridico, essendo, la giustizia, precipuamente, fatica ed opera umane (*ibid.*, 89). Ma oltre tali reazioni, oltre tale moto oppositivo, Levi ha difficoltà a configurare un contenuto, ben definito e delimitato, degli ideali di giustizia (ovverosia: un contenuto oggettivo di diritto naturale). E ciò spiega, in un certo senso, il suo approccio eminentemente positivista, sebbene, appunto, orientato – si può dire (ma vedi *supra*, nota 125) – 'criticamente'. Prospettiva, anche questa, in fondo, in

metodologico e ‘problematizzante’ che ha ancora molto da dire nell’ambito degli studi filosofico-giuridici. E si può dire che la configurazione offerta da Levi è in buona parte in piena consonanza con la prospettiva di Treves¹²⁷. Per un verso, infatti, Levi oppone una concezione ‘critica’ della filosofia ad una concezione ‘ lirica’¹²⁸, la quale ultima, in sostanza, collima con una concezione della filosofia orientata in chiave metafisica, e che rinviene nella intuizione e nel sentimento la via d’accesso preferenziale per giungere a risultati di natura assoluta e universale. La concezione *critica*, invece, che Treves reputa quasi coincidente con la sua concezione *metodologica*, si compendia in una forma di critica della conoscenza, su più piani e livelli¹²⁹. L’approccio leviano all’analisi filosofica implica, infatti, in primo luogo, una critica della conoscenza comune; in secondo luogo, una critica della conoscenza scientifica; infine, una critica dello stesso pensiero filosofico¹³⁰. Se passiamo dalla filosofia generale alla filosofia del diritto, ben si vedrà come il compito precipuo dell’indagine giusfilosofica consista in una critica della conoscenza giuridica, innervata dal problema gnoseologico e negatrice di astratti ed opposti dualismi (come quello fra diritto positivo e diritto naturale), e volta a cercare di estrapolare i fondamenti filosofici dell’esperienza giuridica come essi si danno e si prefigurano sul piano fenomenico.

Non è solo Alessandro Levi il punto di riferimento principale di Treves. A Levi possono aggiungersi pensatori come Dilthey, Simmel, Max Weber¹³¹, i quali contribuiscono ad arricchire il quadro delineato, ponendo l’accento su una esigenza profondamente antisistemica e antimetafisica¹³²: in Dilthey si scorge il contrasto fra la molteplicità dei sistemi filosofici e la loro (presunta) pretesa di assolutezza e di definitività¹³³; in Simmel, si nota la tendenza alla critica dei sistemi filosofici, l’approccio relativista, e l’idea della vita sociale come continuo processo di costruzione e *de-costruzione*¹³⁴; in Weber¹³⁵, si ravvisa la consapevolezza delle radici soggettive e psicologico-esistenziali che muovono un ricercatore verso una determinata ipotesi scientifica, nonché, più globalmente, la valorizzazione del significato sociale di ogni indagine¹³⁶. In termini complessivi, tali autori sono valutati positivamente da Treves per la loro tendenza alla riduzione della filosofia a metodologia, ancorché abbiano fortemente difettato nel tentativo (insperato) «di stabilire

consonanza con la visione trevesiana. Fra i vari testi a cui si può rinviare per un approfondimento della filosofia giuridica di Levi, si vedano: A. LEVI, *Contributi ad una teoria filosofia dell’ordine giuridico*, Genova, A.F. Formiggini, 1914; ID., *Filosofia del diritto e tecnicismo giuridico*, Bologna, Zanichelli, 1920; ID., *Saggi di teoria del diritto*, Bologna, Zanichelli, 1924; ID., *Teoria generale del diritto* (1950), Padova, Cedam, 1967.

¹²⁷ Cfr. G.M. CHIODI, *L’episteme relativistica di Renato Treves*, cit., 91.

¹²⁸ Cfr. A. LEVI, *Concezione lirica e concezione critica della filosofia*, in ID., *Scritti minori di filosofia del diritto*, 2 voll., vol. I, Padova, Cedam, 1957, 319-335.

¹²⁹ Cfr. R. TREVES, *Alessandro Levi e la rinascita del diritto naturale*, in ID., *Libertà politica e verità*, cit., 184.

¹³⁰ R. TREVES, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., 134-135.

¹³¹ *Ibid.*, 137. La centralità di autori come Dilthey e Weber viene già rimarcata anche da Bobbio nella recensione, già citata, del 1942 (dunque, in anni ancora precedenti): v. N. BOBBIO, *Recensione a R. Treves*, *Sociologia y filosofía social*, cit., 71-72, spec. 72.

¹³² Tendenza ampiamente condivisa, appunto, da Treves: v. M.A. CATTANEO, *Il neo-Kantismo nella filosofia del diritto di Renato Treves*, cit., 46. Sul rapporto fra metodo e sistema in Treves, svolge puntuali riflessioni G.M. CHIODI, *L’episteme relativistica di Renato Treves*, cit., 87.

¹³³ R. TREVES, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., 137.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Cfr. R. TREVES (a cura di), *Max Weber e il diritto*, Milano, Franco Angeli, 1981.

¹³⁶ R. TREVES, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., 138.

una distinzione troppo netta fra le scienze storico-sociali (o scienze della cultura) e le scienze naturali», e «di affermare una superiorità troppo marcata delle prime sulle seconde», operando «una riduzione troppo ristretta della filosofia alla metodologia, riferendosi cioè, non già alla metodologia delle scienze in generale, ma alla metodologia di un particolare gruppo di scienze e precisamente delle scienze storiche e culturali»¹³⁷.

Questo approccio relativista e prospettivista non conduce, tuttavia, necessariamente allo scetticismo e all'inerzia¹³⁸. Treves cerca di sottolineare come un orientamento improntato al relativismo critico¹³⁹ costituisca un approccio che, rispetto alle concezioni opposte (quelle assolutistiche e quelle scettiche radicali), si dimostra più propenso e adeguato alla ricerca della verità (seppure, appunto, in chiave relativa e prospettica). Infatti, la visione critico-relativistica non si arena nei rischi dello *scetticismo*, perché (seguendo Ortega y Gasset e il suo prospettivismo) «con l'affermare la provvisorietà e la discutibilità di tutte le concezioni, non si afferma, come farebbe lo scettico, che a nessuna di queste concezioni si può legittimamente applicare un giudizio di verità, ma si afferma [...] il contrario: [...] [e] cioè che, per quanto riguarda la verità, tutte le concezioni hanno il loro valore e la loro importanza perché tutte riflettono determinati punti di vista e particolari esperienze di vita e si avverte soltanto che esse conducono in errore quando pretendono di essere le uniche vere¹⁴⁰».

Tale approccio prospettivista e relativista non conduce neanche all'*inerzia pratica*. Anzi, chi vi potrebbe ricadere sarebbero proprio coloro che vantassero il diritto di possedere una verità assoluta, non discutibile e non suscettibile di analisi critica e di una (razionale e ragionevole) messa in discussione. Proprio i 'metafisici', infatti, sono la tipologia di studiosi «che più facilmente corrono il rischio di rimanere inerti perché ad essi può sembrare inutile ogni sforzo rivolto alla conquista della verità assoluta e definitiva di cui sono già, a loro giudizio, in possesso. I seguaci degli indirizzi metodologici e critici che dichiarano di non possedere questa verità e che, senza negare la verità come farebbero gli scettici, ritengono soltanto che essa sia molteplice e provvisoria non possono invece mai rimanere inerti¹⁴¹».

Messe in luce le fonti filosofiche e dottrinali e i presupposti etici e soggettivi che muovono verso l'esigenza di affermare un approccio orientato in chiave critico-

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Treves cercava di sfuggire, come è stato notato, dagli opposti rischi, estremi, ed entrambi esiziali, della «oggettivizzazione dei valori» e «dell'agnosticismo etico connesso alle possibili forme di scetticismo» (M.L. GHEZZI, *Renato Treves: metodologia ed azione*, in *Sociologia del diritto*, XLV, n. 2/2018, 71-80, 75), abbracciando, di conseguenza, un concetto di verità plurima, storica, prospettica, relativa (*ibid.*, 76), ma non acquiescente al fatto compiuto, né librante in rischi di astratta metafisica. Per ciò, la riflessione teorica, anche più speculativa, di Treves, è sempre attenta, in ogni caso, al dato empirico, senza che questo venga assolutizzato in chiave oggettivante, perché consapevole della necessaria interrelazione che sussiste fra prospettive teoriche che guidano l'indagine e oggetto dell'indagine stessa: cfr. V. POCAR, *Continuità e discontinuità nel pensiero di Renato Treves*, in *Sociologia del diritto*, XLV, n. 2/2018, 129-135, 134-135.

¹³⁹ Oltretutto ravvisandosi, qui, una eco ulteriore della tipica impostazione di Alessandro Levi, che ammoniva, in generale, circa la impossibilità di una *assoluta imparzialità* nella osservazione dei fenomeni (soprattutto sociali), e, nello specifico, in merito alla impossibilità di un giudizio *spassionato* sui fatti giuridici (anche afferenti al passato storico): v. A. LEVI, *Per un programma...*, cit., 79-80. Ciò non escludeva un certo grado di razionalità e di oggettività, ma implicava, altresì, la consapevolezza della incidenza della 'costituzione mentale' dello studioso e dell'interprete sui fatti analizzati ed esaminati (*ibid.*, 80).

¹⁴⁰ R. TREVES, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., 145.

¹⁴¹ *Ibid.*, 145-146.

metodologica, Treves, seguendo una duplice articolazione, similmente a quanto fatto nei capitoli precedenti delle *Lezioni* allorché si impegnava ad esaminare le altre dottrine giuridico-politiche, offre una scansione dicotomica circa gli approcci metodologici allo studio della filosofia del diritto: egli distingue, così, la *metodologia delle scienze giuridiche* e la *metodologia delle scienze politiche*¹⁴² (specialmente là dove queste trattino di problemi giuridico-concettuali), nelle quali la componente metateorica fa da padrona.

Il testo delle *Lezioni* si chiude con una serie di considerazioni attraverso le quali Treves riassume, a grandi linee ma nitidamente, il percorso intrapreso, distinguendo una visione critico-metodologica della filosofia del diritto ed una visione ‘metafisica’, e analizzando e approfondendo autori ulteriori (Hans Kelsen, Alf Ross, lo stesso Bobbio, ma anche Uberto Scarpelli, Giovanni Tarello, Giacomo Gavazzi, Alessandro Baratta). Così, in sede conclusiva, Treves ragguaglia sul fatto che la sua concezione della filosofia del diritto consiste nel fornire «ai teorici e ai pratici del diritto una coscienza critica del significato e dei limiti del proprio lavoro», e che i filosofi (del diritto) debbano cercare, per quanto possibile, di «rinunciare a ricercare la verità assoluta e la soluzione definitiva dei problemi ultimi» e che, a maggior ragione, «tale rinuncia dovrebbe esser fatta dai teorici e dai pratici del diritto in quanto i problemi di cui si occupano sono di carattere particolare e contingente e le soluzioni che propongono sono sempre condizionate dalla scelta di determinati presupposti e dall’uso di determinati metodi di ricerca»¹⁴³. Ed infatti, già in altri momenti, nel corso delle *Lezioni*, Treves aveva messo in luce esigenze analoghe, allorché evidenziava come una filosofia del diritto intesa come metodologia dovesse assumersi «il compito [...] di spiegare [...] come le diverse soluzioni [...] siano sempre relative al tempo e alle circostanze che le hanno prodotte ed abbiano quindi il compito di studiare quali sono le cause individuali, sociali, ambientali che conducono alle singole soluzioni e di indicare quali di queste soluzioni in determinate circostanze siano le più adatte a raggiungere determinati scopi. [...] [I]noltre [...] [,] la filosofia del diritto intesa nel modo indicato [...] [ha] anche il compito di informare i giuristi delle concezioni generali della scienza svolte dai filosofi e di esaminare la possibilità e l’opportunità di introdurre queste concezioni nello studio dei problemi relativi al particolare campo del diritto»¹⁴⁴.

Per questo motivo, l’approccio critico-metodologico alla filosofia del diritto deve farsi portatore di una tendenza costante alla distruzione degli assoluti, respingendo ogni proposito dogmatico, «spiegando che le costruzioni elaborate dalla scienza possono qualificarsi vere solo in senso relativo e non esclusivo in quanto esprimono soltanto un

¹⁴² Tale approccio allo studio teorico-politico trova, peraltro, elementi di assonanza, ma non già di piena coincidenza, con il quarto modo di concepire la filosofia politica per Norberto Bobbio, il quale, come è noto, distingueva quattro modalità, fra cui figuravano, oltreché la «descrizione, progettazione, teorizzazione dell’ottima repubblica», la «ricerca del fondamento ultimo del potere», e la «determinazione del concetto generale di “politica”» (con corollari concettuali annessi), anche «la filosofia politica come discorso critico [...] sui presupposti, sulle condizioni di verità, sulla pretesa oggettività, o avalutatività, della scienza politica» (la filosofia politica, cioè, come *metascienza* (N. BOBBIO, *Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica*, in ID., *Teoria generale della politica* (1999), a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi, 2009, 5-16, 5-7). Come si può notare, vi sono delle analogie, ma anche degli elementi di differenziazione.

¹⁴³ R. TREVES, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., 187-188.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 154-155.

determinato punto di vista, un particolare aspetto, un particolare momento dell'esperienza giuridica»¹⁴⁵. Tramite questa attività, sarà anche possibile evidenziare la intima connessione fra costruzione scientifica e ideologie ad essa sottese. Concretamente, l'attività critico-filosofica deve verificare se vi sia un rapporto di coerenza fra presupposti e conseguenze nella (e della) teoria di riferimento; deve cercare di sondare le ragioni spesso ideologiche che conducono gli studiosi a optare per una determinata teoria, in sostituzione di un'altra; tentare di analizzare quali siano le teorie più adatte a conseguire determinati fini¹⁴⁶. In tal guisa, appunto, svolgendo tali ricerche, sarà anche più agevole, ad esempio, «rilevare che la concezione che fa capo al concetto di rapporto giuridico è la più adatta a sviluppare ideologie individualistiche e soggettivistiche», o, e proseguendo con gli esempi, «che la concezione del diritto come norma è la più adatta a sostenere la tesi della statualità del diritto», o, ancora, «che la concezione del diritto come istituzione è la più adatta a sostenere la tesi della pluralità degli ordinamenti giuridici»¹⁴⁷.

Se congiungiamo le analisi appena condotte, e che riguardano precipuamente aspetti di natura metodologica circa la filosofia del diritto, con quanto abbiamo visto nel paragrafo terzo relativamente al concetto di diritto come esperienza giuridica in chiave culturale, possiamo osservare come l'elemento metodologico si innesta su un aspetto di matrice ontologica, e viceversa. Si può notare, infatti, come la visione della filosofia del diritto di Treves è perfettamente simmetrica rispetto al modo di concepire il diritto nella sua dimensione fenomenica e storico-culturale. Lo studio della filosofia del diritto, infatti, per Treves, si frammenta in una pluralità di compiti e di funzioni. Tale frammentazione si riferisce sia ad un aspetto interno (che vedremo adesso), che ad un aspetto esterno (che affronteremo nei prossimi paragrafi).

L'aspetto interno riguarda l'elemento, a cui si è già fatto cenno, relativo alla dissezione della ricerca filosofico-giuridica in una molteplicità di problemi, e dunque concerne una riflessione già intrinseca, si potrebbe dire, allo studio della filosofia del diritto. Riflessione che si impernia nella consapevolezza di un avvicinamento strutturale tra scienza e filosofia del diritto, attraverso la configurazione dei problemi di quest'ultima come meta-problemi afferenti all'ambito della scienza giuridica, a cui, appunto, gli studi sull'esperienza giuridica hanno dato un contributo essenziale, ma che, secondo Treves, trovavano una loro esplicazione anche in altri lavori coevi (ci stiamo riferendo agli anni Cinquanta e Sessanta). Segnali di questa esigenza di ravvicinamento dei problemi e delle questioni afferenti alla scienza giuridica con le indagini generali della filosofia del diritto, Treves li evidenziava mettendo in risalto lavori pubblicati negli anni Cinquanta, da autori come Luigi Caiani¹⁴⁸ o Uberto Scarpelli¹⁴⁹, nonché, naturalmente, dallo stesso Norberto Bobbio¹⁵⁰. E, come era facile immaginare, fra i vari temi che questa nuova dinamica di connessione fra scienza

¹⁴⁵ *Ibid.*, 160.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ Cfr. L. CAIANI, *La filosofia dei giuristi italiani* (1955), a cura di G. Pino, Roma, TrE-Press, 2021.

¹⁴⁹ Treves si riferisce, fra gli altri, al testo di U. SCARPELLI su *I compiti della filosofia del diritto* in *Mon. Trib.*, 1957, 196 ss.

¹⁵⁰ V.: N. BOBBIO, *La filosofia del diritto in Italia*, in *Jus*, VIII, n. 2/1957, 183-198.

giuridica, filosofia del diritto ed esperienza giuridica (come esperienza culturale) faceva trasparire, emergeva, altresì, la questione dell'interpretazione. A tale tema, Treves dedicherà una attenzione peculiare, affrontando l'analisi di un testo di Luis Recaséns Siches¹⁵¹. Treves identifica in questo lavoro un ottimo esempio di interconnessione (in guisa analoga al volume di Max Ascoli del 1928¹⁵²) fra diritto e filosofia della cultura; interconnessione che permette di ripensare la dimensione giuridica dall'interno, attraverso nuove 'lenti' teoriche e prospettive critiche. Segnatamente, Treves ne riconosce i contributi fondamentali per ciò che concerne il possibile superamento di quella visione astratta e naturalistica della logica che certe correnti teoriche vorrebbero applicare all'ambito del diritto. Il diritto possiede una sua logica, che è la 'logica del ragionevole'¹⁵³, che implica una attenzione ai fatti concreti seguendo criteri di ragionevolezza nella consapevolezza dei valori generali dell'ordinamento¹⁵⁴. Logica del ragionevole che Recaséns Siches desume da una implementazione in chiave giuridica di quella visione più filosofico-generale che è la orteghiana *logica della ragion vitale* o *logica della ragione storica*¹⁵⁵. Il mondo della cultura, della società, della storia umana, infatti, segue logiche diverse, che devono essere valorizzate, non già per rimuovere qualsivoglia spazio alla dimensione logica in sé e per sé considerata, ma per attribuire ai diversi ambiti della logica la rispettiva area di destinazione, affinché l'analisi sia adeguata e coerente con le esigenze che il campo di riferimento richiede. Ed infatti, è proprio nello studio della dottrina giuridica che, secondo Recaséns, è necessario valorizzare tale logica della ragione vitale e storica, tale 'logica del ragionevole'. L'«offensiva» contro la logica, dunque, non è una 'offensiva' contro la logica *tout court*, ma soltanto contro «quella logica formale tradizionale di tipo matematico [...] che ci fornisce gli strumenti necessari per conoscere e spiegare i fenomeni della natura», e non, appunto, «contro quell'altra logica di cui ci si serve per studiare i fenomeni umani, sociali e culturali»¹⁵⁶.

Tale 'logica del ragionevole' schiude le porte ad una disamina orientata ad un tentativo di superare qualsivoglia forma di estremismo¹⁵⁷ nella teoria dell'interpretazione, che condurrebbe, da una parte, alla applicazione, rigida, di criteri ultra-formalistici di natura logico-matematica all'ambito della interpretazione e della attuazione delle norme giuridiche, e, dall'altra, alla configurazione del procedimento ermeneutico-giuridico come processo di matrice intuizionistica e quasi 'sentimentale', in cui la dimensione interpretativa ed applicativa viene rimessa alla completa mercé dell'interprete, senza alcun criterio sovraordinato che ne vincoli l'arbitrario volontarismo. Questo conduce Recaséns Siches ad una serrata critica del sillogismo, pervenendo, per converso, ad una concezione della sentenza giudiziale come 'totalità unitaria di significato'¹⁵⁸, che si compendia in un esito

¹⁵¹ Cfr. L. RECASÉNS SICHES, *Nueva filosofía de la interpretación del derecho*, Mexico-Buenos Aires, Fondo de cultura economica, 1956.

¹⁵² Vedi *supra*, nota 65.

¹⁵³ R. TREVES, *Interpretazione del diritto e filosofia della cultura*, in ID., *Il diritto come relazione*, cit., 175-184, 179.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, 178.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 177.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 181.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 180.

finale, il quale costituisce il prodotto ‘ultimo’ di un processo circolare costante, che dai fatti e dai casi concreti sale ai valori, ai principi, alle norme, e viceversa.

Da questa prospettiva, Treves valorizza l’istanza teorica di un equilibrio fra astrattezza e concretezza (evitando i rischi derivanti sia dal formalismo più esasperato, sia dall’anti-formalismo più eccessivo e intransigente), entrambe utili al fine di restituire, del diritto, una visione più ‘realistica’, ma anche per assicurare quelle esigenze filosofiche ed esistenziali fondamentali che una collettività e una società devono necessariamente contenere nel proprio seno (i richiami al liberal-socialismo e alla esigenza di tenere insieme eguaglianza concreta e libertà individuale e sociale sono patenti). Cionondimeno, Treves manifesta, pur nella generale condivisione della esigenza che riposa al fondo della scelta di una logica del ragionevole, alcuni dubbi in merito ai *criteri effettivi* attraverso cui far emergere, nel concreto, tale logica¹⁵⁹. Ad avviso di Treves, Recaséns avrebbe potuto meglio sviluppare e integrare la sua prospettiva se avesse tenuto adeguatamente conto, ad esempio, dei rapporti fra logica e retorica, o dei contributi filosofici in merito alle relazioni sussistenti fra logica descrittiva e logica prescrittiva¹⁶⁰.

Oltre all’aspetto interno, vi è, altresì un aspetto esterno: la filosofia del diritto non è solo articolata in modo tale da rendere conto della sua profondità strutturale, ma è anche sviluppata nei suoi contorni essenziali affinché entri in un rapporto virtuoso con lo studio delle dottrine politiche e della filosofia sociale, fra cui rientra anche la stessa sociologia della cultura e della conoscenza. In tal senso, e per questo motivo, nei prossimi paragrafi si cercherà di meglio sondare questa dinamica cruciale, al fine di comprendere, appunto, quale sia lo sfondo filosofico-politico che impernia la visione critico-metodologica trevesiana (che abbiamo visto nel corso delle pagine precedenti), allo scopo di analizzare più in generale, i contributi di alcuni autori (filosofi politici e sociologi del sapere) che, per Treves, hanno fornito un apporto essenziale per delucidare, in guisa più esaustiva, il concetto di diritto, attraverso un’analisi delle dinamiche politiche e delle ideologie a tale concetto soggiacenti. Nel paragrafo ottavo, inoltre, si cercherà di fornire una panoramica generale di quell’orientamento politico-dottrinale a cui Treves si sentirà sempre vicino, fino agli ultimi anni della sua vita, e a cui rimarrà sempre fedele, e che, proprio per questo, rappresenta l’*humus* di tutto l’itinerario scientifico, culturale e accademico trevesiano (ci riferiamo, naturalmente, alla prospettiva del socialismo liberale).

5. Spirito critico e metodologia filosofico-giuridica: politica della cultura e sociologia della conoscenza

Come abbiamo accennato, una panoramica sulla visione teorico-giuridica di Renato Treves – quantomeno di questo Treves ‘giusfilosofo’ – non sarebbe esaustiva se non fornissimo qualche delucidazione circa il suo modo di concepire, più nello specifico, la

¹⁵⁹ *Ibid.*, 183-184.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 184.

filosofia politica e, nel complesso, la politica stessa, nei legami che essa intrattiene con la società e il diritto. Del resto, le connessioni fra diritto e politica sono evidenti, anche sul piano metodologico, come abbiamo accennato nelle pagine precedenti, giacché lo stesso Treves oltre a concepire la filosofia del diritto come analisi critica della scienza giuridica, la concepisce, altresì, come analisi critica della scienza politica (segnatamente là dove questa tratti di problemi giuridici). Gli aspetti da affrontare – che cercheremo di analizzare nel presente paragrafo e in quello successivo – risiedono nel tentativo di comprendere quale sia la visione generale (a cui invero si è fatto implicitamente riferimento, fino a questo momento, in vari passaggi del presente lavoro) che fa da sfondo alla concezione critico-metodologica della filosofia del diritto trevesiana¹⁶¹, e nel cercare di capire come il concetto di diritto si modula e si articola grazie alle analisi di alcuni autori che Treves adotta come punti di riferimento sul piano teorico-politico (Karl Mannheim, José Ortega y Gasset, Hermann Heller). Giova chiarire, naturalmente, che tale distinzione fra metodo ed oggetto assume i caratteri di una ripartizione di valore puramente strumentale, utile per condurre le nostre argomentazioni nel modo più lineare possibile, ma non rappresenta una scissione integralmente ammissibile sotto un profilo schiettamente conoscitivo (metodo ed oggetto, infatti, ben oltre le diverse prospettive teoriche che si possono potenzialmente adottare, risultano sempre intrinsecamente correlati, al di là di come si decida di configurare tale rapporto: dipendenza, indipendenza, legame, connessione concettuale o pragmatica, e via

¹⁶¹ Giova rammentare, peraltro, che la stessa visione che orienta la ricerca, specifica, della filosofia politica di Treves, seguirà gli analoghi orizzonti metodologici già tracciati in sede di filosofia del diritto. In altri luoghi della sua riflessione, infatti, Treves preciserà la propria posizione in tal senso, mettendo in luce come fra i due approcci tradizionali alla filosofia politica (seguendo una configurazione simile alla classificazione bobbiana: vedi *supra*, nota 142), egli opti essenzialmente per un terzo, che da questi si distingue. Il primo modo di concepire la filosofia politica è quello che indica una disciplina impegnata a designare «l'ideale dello stato ottimo e dell'organizzazione perfetta della società e che ci indica anche i particolari modelli delle singole istituzioni che a quell'ideale debbono adeguarsi» (R. TREVES, *Intorno alla nozione di filosofia politica*, in ID., *Libertà politica e verità*, cit., 35-50, 36). Il secondo modo di configurare l'approccio proprio di una (possibile) filosofia politica è quello che la concepisce come «una disciplina diretta a definire la natura dell'attività politica del soggetto e a determinare la posizione di questa attività di fronte ad altre attività spirituali e soprattutto di fronte all'attività morale» (*ibid.*, 38). Secondo Treves, entrambe queste concezioni peccano sotto diversi profili, e si dimostrano, perciò, difficilmente accettabili. La prima concezione, infatti, avanza pretese assolute ed esclusive di validità, mentre la seconda configurazione risulta eccessivamente ristretta, troppo distante dai problemi concreti della vita e della storia. L'opzione che, invece, Treves mostra di privilegiare è una terza, diversa, concezione, che esibisce, sì, un legame stringente con la scienza politica, ma da questa, invero, teoricamente se ne differenzia. Egli interpreta, cioè, la filosofia politica – alla stregua della filosofia del diritto, come si è potuto vedere nella ricostruzione da noi offerta sulle *Lezioni trevesiane* – come «metodologia della scienza politica, come riflessione sul linguaggio, sui limiti e sui fini di questa scienza» (*ibid.*, 43), precisando, peraltro, come tale nozione non abbia alcunché della definizione reale, ma si configuri, in fin dei conti, come una (modesta) definizione di natura convenzionale o stipulativa (*ibid.*, 44). L'adesione a questa concezione della filosofia politica, peraltro, nota Treves, non risiede in una semplice preferenza, ma in una vera e propria scelta, che rinviene la sua motivazione specifica nel fatto che, tale concezione metodologica, risulta essere quella maggiormente in grado di sfuggire ai rischi del giusnaturalismo che, con le sue pretese di esclusività e assolutezza, evade dai problemi della storia e della vita concreta. I rischi dell'assolutismo si evitano propugnando, appunto, una filosofia politica, rimarca Treves, che «rifletta sulle indagini della scienza politica», al fine di «scoprire le cause storiche, psicologiche e sociologiche che determinano le decisioni politiche o il sorgere delle ideologie politiche» (*ibid.*). Mentre il rischio di un allontanamento dai problemi, concreti, della vita e della storia, si supera configurando una filosofia politica che, oltre a operare nel modo appena segnalato, «rifletta anche sugli altri problemi di cui si occupa di solito la scienza politica come quelli della formazione del potere, della struttura delle classi, dell'azione delle masse, dei rapporti fra governanti e governati e via dicendo» (*ibid.*), allo scopo di evitare qualsivoglia accusa di eccessiva astrazione. Filosofia del diritto e filosofia politica, dunque, convergono, in una comune aspirazione all'antidogmatismo e all'anti-assolutismo, e dentro un orizzonte critico orientato in chiave marcatamente metodologica che ne garantisca una effettiva concretezza nei rapporti con il suo oggetto specifico.

dicendo). Tantoché, quantunque ci atterremo, nell'avanzare delle nostre riflessioni, su questa linea di distinzione, gli aspetti, talvolta, e inevitabilmente, s'intersecheranno e s'incroceranno, componendo più linee che tenderanno talora a convergere: lo stesso 'prospettivismo', infatti, che Treves mutua da Ortega y Gasset, ma che è condiviso anche dallo stesso Mannheim e da Heller, e in generale dalla filosofia della cultura, se adottato, inficia, simultaneamente, metodo ed oggetto della ricerca, o, viemmeglio: modificando il *modo* di accostarsi all'oggetto, intacca anche la *natura* dell'oggetto stesso e le modalità di concepirlo. Per questo motivo, gli aspetti più metodologici e quelli più attinenti all'oggetto si integreranno, e si troveranno, nelle presenti considerazioni, inevitabilmente correlati e intrecciati.

Ai fini di una migliore comprensione, allora, dello 'spirito' che guida Treves nello sviluppo e nella elaborazione della concezione della filosofia del diritto come *metodologia critica*, può essere utile qui richiamare un importante contributo che raccoglie, in forma scritta, la conferenza tenuta da Treves all'Università di Milano il 10 maggio 1954, su invito dell'allora Rettore della medesima Università, Giuseppe Menotti De Francesco, che faceva séguito a un invito, di quattro anni antecedente, rivolto dall'allora Presidente della Columbia University, Dwight D. Eisenhower, in cui si esortava tutte le alte istituzioni universitarie del mondo alla celebrazione del bicentenario della Columbia University, raccogliendo le possibili iniziative scientifiche intorno alla riflessione scaturente dal principio relativo all'«ideale della piena libertà della ricerca e della sua espressione e nel diritto dell'umanità alla conoscenza e al libero uso di essa»¹⁶². Tale invito fu invero formalizzato, appunto, successivamente, nel dicembre del 1952, dal Presidente Grayson Louis Kirk. Il Rettore Menotti De Francesco accolse la proposta, attribuendo l'onorevole incarico proprio a Renato Treves, che, su quel tema, avrebbe dovuto pronunciare una conferenza e preparare una pubblicazione.

Il tema della conferenza, e dello scritto che da questa scaturì (e che sarà compreso nel volume in oggetto assieme ad ulteriori contributi), era, dunque, quello de *Il diritto dell'uomo alla conoscenza e al suo libero uso*. Ciò che a noi interessa, segnatamente, è cercare di comprendere quali relazioni possano instaurare le riflessioni ivi contenute con i problemi più specifici dell'approccio filosofico-giuridico di Treves, inteso come approccio eminentemente orientato in chiave critico-metodologica. Le relazioni, a ben vedere, sono serrate e piuttosto patenti, come d'altronde a suo tempo rilevava, commentando lo scritto, Norberto Bobbio¹⁶³. Il diritto alla conoscenza, infatti, per Treves, si configura come un

¹⁶² R. TREVES, *Introduzione*, in ID., *Spirito critico e spirito dogmatico*, cit., 7-9, 7.

¹⁶³ Si veda N. BOBBIO, *Recensione a R. Treves, Spirito critico e spirito dogmatico*, in *Rivista di filosofia*, XLVII, n. 3/1956, 353-354, spec. 353, ove si evidenzia, fin da subito, lo stretto connubio fra dimensione etico-politica e prospettiva metodologica. Peraltro, la recensione offre a Bobbio l'occasione di rimarcare la sua prospettiva per quanto concerne specificamente il ruolo dell'intellettuale, in connessione con le proposte, che Treves analizza, ma che non accetta integralmente, di Mannheim – Treves, infatti, sembra accogliere l'idea di una possibile 'sintesi' delle ideologie in campo, ma evidenzia come tale sintesi non debba operare sul piano della politica strettamente intesa, quanto in quello della 'politica della cultura' (e tale correzione, secondo Bobbio, è decisiva). E difatti, dinanzi al rischio che dalla proposta di Mannheim possa derivare l'idea che il compito dell'intellettuale sia quello di offrire 'sintesi', articolando ipotetiche 'super-ideologie', Bobbio sottolinea come il compito principale dell'intellettuale debba essere, per converso, quello – meno pretenzioso, ma probabilmente più efficace – del *mediatore*, e non dell'«astratto superatore», al fine di

diritto ad una forma di conoscenza relativa, sempre suscettibile di critica, e trova il suo *humus* fondamentale nella dimensione del dibattito e della controversia¹⁶⁴. Ma in cosa consiste, esattamente, tale ‘spirito critico’?¹⁶⁵ Ad avviso di Treves, esso si compendia, essenzialmente, in due aspetti cardinali: *i)* nel rifiuto del dogma in qualsivoglia forma, e in particolare in quella forma di dogma acriticamente stabilito e sancito; *ii)* nel rifiuto di considerare come definitivi i propri e personali risultati teorici¹⁶⁶. Già questi aspetti delineano, evidentemente, l’intima connessione e lo stretto legame che tale visione della conoscenza intrattiene con l’approccio critico-metodologico adottabile in sede di filosofia del diritto. Indagine filosofico-giuridica, la quale deve anch’essa contrassegnarsi per un deciso antidogmatismo, nonché per una tendenza prospettivista e relativista che deve condurre a concepire i risultati e i prodotti teorici, a cui si è pervenuti all’esito di un percorso di ricerca improntato ad una fondamentale razionalità, come inevitabilmente suscettibili, a loro volta, di possibile critica e messa in discussione, e quindi destinabili, potenzialmente, ad una eventuale (purché plausibile, fondata e argomentata) revisione.

Ma l’affermazione del diritto alla conoscenza, che consta, appunto, di questi elementi cruciali, sarebbe vana se non fosse supportata da un libero uso della conoscenza stessa. Subentra, qui, l’aspetto più propriamente politico della questione, perché Treves, da questo punto di vista, sottolinea come tale ricorso alla conoscenza razionale, antimetafisica e antidogmatica¹⁶⁷, sarebbe privo di valore se non fosse sorretto da un atteggiamento proclive all’azione e oppositore di ogni forma di inerzia. Inerzia, a cui si perverrebbe nel caso si adottasse una prospettiva improntata allo scetticismo radicale o al dogmatismo assoluto. Su tali aspetti ci siamo già soffermati in parti precedenti di questo lavoro, e non giova, probabilmente, ritornarvi sopra. Ad ogni modo, rispetto alle considerazioni che abbiamo svolto nelle pagine precedenti, è utile qui enfatizzare il richiamo all’azione che Treves compie, e che attribuisce a queste dinamiche uno sfondo pratico e pragmatico che ne conferisce un valore ancora più elevato sotto un profilo etico-politico. È fondamentale, quindi, in ragione di ciò, opporsi alla ricomparsa, potenziale, di nuovi approcci impregnati

«rendere possibile, promuovere, vivificare, il dialogo tra le varie ideologie per accrescere la comprensione umana» (*ibid.*, 354). Sullo sfondo, risiedono, e ciò costituisce, senza dubbio, l’aspetto di principale connessione fra i due studiosi, l’atteggiamento critico e antidogmatico e la virtù dialogica come chiavi essenziali per lo sviluppo di una società democratica, senza le quali la suddetta possibilità di mediazione (o di sintesi moderata) non potrebbe neppure configurarsi. Ad anni coevi rispetto alla pubblicazione del testo di Treves, risalgono gli importanti e celebri contributi di Bobbio, confluiti nel volume *Politica e cultura* (1955), introduzione e cura di F. Sbarberi, Torino, Einaudi, 2005, a cui si rimanda, e in cui le assonanze e analogie fra i due colleghi sono forti ed evidenti, al di là di alcuni aspetti differenziali. Su questi temi, peraltro, Bobbio ritornerà spesso: di inizio anni Novanta è un’altra notevole raccolta di saggi e articoli sul problema degli intellettuali nella società: N. BOBBIO, *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea* (1993), Roma, Carocci, 2003.

¹⁶⁴ R. TREVES, *Il diritto dell’uomo alla conoscenza e al suo libero uso*, in ID., *Spirito critico e spirito dogmatico*, cit., 13-32, 14-15.

¹⁶⁵ Cfr. M. CORSALE, *Renato Treves fra teoria, ricerca e valori*, in V. FERRARI, M.L. GHEZZI, N. GRIDELLI VELICOGNA (a cura di), *Diritto, cultura e libertà*, cit., 251-262, 252-253.

¹⁶⁶ R. TREVES, *Il diritto dell’uomo alla conoscenza e al suo libero uso*, cit., 15.

¹⁶⁷ In Treves, il rifiuto del dogmatismo, che, come notato in letteratura, si configura in modo quasi «viscerale», trova la sua genesi non solo in questioni di matrice teorica, ma, ben di più, in ragioni soggettive ed esistenziali profondamente sentite: vedi V. POCAR, *Continuità e discontinuità nel pensiero di Renato Treves*, cit., 132.

di spirito dogmatico¹⁶⁸, che potrebbero mettere in discussione e ostacolare il diritto alla conoscenza. Tra i fenomeni, peraltro, che Treves addita, quali possibili indici premonitori che potrebbero determinare tali rischi involutivi, indica, ad esempio, l'ascesa, sulla scena politico-sociale e istituzionale, delle masse (fenomeno da intendersi, naturalmente, non in chiave positiva dentro un orizzonte socialista, su cui Treves poteva vedervi elementi di sicuro interesse¹⁶⁹, ma in una prospettiva tipicamente orteghiana, e quindi come fenomeno retrico che apre spazi negativi per la tutela della persona umana nella sua creatività e originalità), lo sviluppo della scienza e della tecnica (inevitabile e necessario, ma in qualche modo bisognoso di controllo, regolamentazione e limitazione), nonché ragioni più generali di carattere politico (fra le quali l'indebolimento delle forze positive – volte appunto a proteggere lo spirito critico – che sostengono le istituzioni, o l'emersione di forze sociali e politiche nettamente contrarie alla democrazia e al liberalismo)¹⁷⁰.

Gli aspetti di matrice politica che emergono da questi ultimi elementi appena delineati, costituiscono, in un certo senso, il filo conduttore, la cinghia di trasmissione, fra gli argomenti esposti nel primo saggio del volume e gli argomenti presentati nel secondo saggio dello stesso, dedicato appunto a *Politica della cultura e sociologia della conoscenza*. Nel capitolo precedente, infatti, Treves, sottolineava come lo scienziato e il filosofo dovessero operare – se possibile in sinergia – nel rispetto dello spirito critico e di libertà, e ciò facendo, avrebbero fatto opera, crocianamente, di vera politica¹⁷¹. Poche pagine più avanti, Treves rafforza le argomentazioni teoriche condotte nel primo capitolo, con riflessioni di natura più marcatamente politica, tentando di mettere in luce l'importanza della *messa in opera* di questo spirito *critico*, che, secondo lui, non poteva trovare una sua concreta esplicazione né in una cultura politicizzata (o cultura impegnata) né in una cultura apolitica (o cultura non impegnata)¹⁷². La prima, infatti, avrebbe implicato un asservimento dello studioso alla politica di turno, smobilitando le proprie energie intellettuali per una causa ad esse estranea, che ne avrebbe snaturato, integralmente, lo spirito interno, distruggendo, appunto, lo spirito critico, e finendo per porre «l'opera sua al servizio di forze e di interessi contrari e opposti che negano e annullano questi valori»¹⁷³. La seconda soluzione, invece, fa mostra di inconvenienti non minori, giacché, qui, «l'intellettuale deve rinunciare ad esercitare una qualsiasi funzione nella società in cui vive e deve ridurre l'opera sua ad alcunché di vuoto, di sterile e di privo d'ogni valore e d'ogni efficacia»¹⁷⁴.

¹⁶⁸ Treves, in queste pagine, si intrattiene sulle possibili cause che potrebbero determinare un ritorno di uno spirito orientato al dogmatismo, che egli delinea seguendo, essenzialmente, le riflessioni di Ortega y Gasset: v. R. TREVES, *Il diritto dell'uomo alla conoscenza e al suo libero uso*, cit., 20-23.

¹⁶⁹ Si pensi al riferimento che Treves compie a Tönnies ed alla sua teoria della 'volontà essenziale', allorché riconduce e articola quest'ultima in chiave di diritto naturale comunitario, strettamente collegato alla crescita del movimento operaio: cfr. R. TREVES, *Diritto e cultura*, cit., 139-140.

¹⁷⁰ R. TREVES, *Il diritto dell'uomo alla conoscenza e al suo libero uso*, cit., 24-25.

¹⁷¹ *Ibid.*, 28-29.

¹⁷² R. TREVES, *Politica della cultura e sociologia della conoscenza*, in ID., *Spirito critico e spirito dogmatico*, cit., 35-51.

¹⁷³ *Ibid.*, 37.

¹⁷⁴ *Ibid.*

La terza soluzione – quella della politica della cultura¹⁷⁵ – è invece la soluzione intermedia¹⁷⁶ che Treves reputa più congrua e adeguata, trovando, nondimeno, una sua diversa modulazione, a seconda che tale azione politico-culturale si svolga in un contesto di stabilità e di sicurezza, o in un contesto di disordine e di crisi. Nel primo caso, infatti, la politica della cultura ha «la funzione di rendere cosciente l'intellettuale del fatto che, nel compiere scrupolosamente il proprio lavoro, nel ricercare la verità e nel proclamare con sincerità e indipendenza il risultato delle proprie ricerche, esercita una funzione che è utile, anzi necessaria alla società e quindi già, in ampio senso, politica»¹⁷⁷. Nel secondo caso, la politica della cultura ha la funzione, ancora più importante, di spingere «l'intellettuale a difendere, sul terreno che gli è proprio e contro qualsiasi pericolo o minaccia, le condizioni indispensabili dell'esistenza e dello sviluppo della scienza e della cultura»¹⁷⁸. Oltre a tale atteggiamento *negativo* e *difensivo*, naturalmente, l'intellettuale può altresì svolgere una funzione positiva e propositiva – nota Treves –, suggerendo, ad esempio, le soluzioni più opportune, o indicando prospettive di indirizzo. Ma tali indicazioni e suggerimenti (pratici) devono sempre essere forniti seguendo lo spirito tipico della scienza e della cultura. Lo studioso dovrebbe presentare, infatti, tali soluzioni, come ipotesi di lavoro suscettibili di revisione e discussione, senza cadere nella (facile) tentazione di una loro esibizione in termini di verità assolute, ammonendo sempre circa la loro fondamentale *relatività* prospettica¹⁷⁹. Là dove egli scivolasse in tale pericolosa china – presentando, cioè, le sue concezioni come assolute e definitive –, gli effetti potrebbero essere esiziali, tanto da condurre ad un completo snaturamento delle stesse finalità valoriali generali che ispirano la libertà della ricerca, i moti della scienza e lo spirito della cultura. In questo caso, lo studioso «uscirebbe [...] fatalmente dal campo della scienza e della cultura e verrebbe a trovarsi sul terreno pericoloso delle lotte e delle passioni politiche e, su questo terreno, finirebbe di svolgere una attività che è propria della cultura politicizzata, non nel senso corrente di mettere la propria cultura al servizio di una politica fatta da un partito o da una classe, ma

¹⁷⁵ In tal guisa, perseguendo la terza posizione – che si distingue dagli opposti estremismi –, l'intellettuale, accostandosi ad un problema specifico, lo affronta senza pregiudizi e influenze esterne, adottando «una posizione critica con lo scopo principale di difendere il diritto alla libertà, condizione indispensabile del dialogo e della comprensione» (A. GIASANTI, *Il ricordo di un incontro*, in V. FERRARI, M.L. GHEZZI, N. GRIDELLI VELICOGNA (a cura di), *Diritto, cultura e libertà*, cit., 651-656, 653). In ragione delle assonanze, è impossibile non rimandare (vedi *supra*, nota 163), ancora, alle riflessioni coeve di Norberto Bobbio, e al dibattito, da cui tali riflessioni scaturirono, confluito nel volume *Politica e cultura* (1955), cit., spec. 18-30. Per Bobbio, l'uomo di cultura, «contro le falsificazioni», deve «far valere quegli stessi procedimenti di accertamento dei fatti, di cui egli si vale nella sua attività di storico e di scienziato e che costituiscono il suo titolo d'onore. Contro i ragionamenti viziosi, egli deve impiegare e invitare a impiegare la esattezza del discorso e il rigore del procedimento logico, che lo guidano nelle sue ricerche e senza le quali egli è ben consapevole che il progresso scientifico non sarebbe mai avvenuto» (*ibid.*, 24). In tal senso, come è stato sottolineato in letteratura, nella prospettiva bobbiana, «l'uomo di cultura deve cimentarsi nella difficile arte di rimanere imparziale, pur senza restare necessariamente neutrale di fronte a conflitti di idee e di interessi» (V. PAZÉ, *La filosofia militante*, in ID. (a cura di), *L'opera di Norberto Bobbio. Itinerari di lettura*, Milano, FrancoAngeli, 2005, 52-62, 53). Sul tema, si veda, altresì, F. MASTROMARTINO, *Il rigore analitico di un intellettuale militante*, in M. SAPORITI (a cura di), *Norberto Bobbio: rigore intellettuale e impegno civile*, Torino, Giappichelli, 2016, 50-63, nonché E. LANFRANCHI, *Un filosofo militante. Politica e cultura nel pensiero di Norberto Bobbio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989.

¹⁷⁶ Cfr. P. MARCONI, *Renato Treves. Una sociologia del sapere giuridico*, cit., 103-104.

¹⁷⁷ R. TREVES, *Politica della cultura e sociologia della conoscenza*, cit., 37.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 38.

¹⁷⁹ *Ibid.*

nel senso più ambizioso di servirsi della propria cultura come strumento della propria politica¹⁸⁰».

Treves, nel prosieguo dell'analisi, non si sofferma ulteriormente sugli aspetti relativi, squisitamente, alla politica della cultura così come egli li ha lucidamente presentati, ma si intrattiene su un problema limitrofo, cercando di evidenziare una prospettiva di ricerca che, a suo avviso, in quegli anni, poteva fornire un contributo utile per impostare delle analisi fruttuose là dove si decidesse di sviluppare questi àmbiti di indagine. Il riferimento è, appunto, alla sociologia della conoscenza, come articolata da Karl Mannheim. Politica della cultura e sociologia della conoscenza, infatti, ad avviso di Treves, possono operare (ed operano) su un terreno comune¹⁸¹, che può condurre, da entrambe le prospettive, verso un percorso orientato allo smascheramento dei miti politici, verso una ricerca, cioè, che ponga in connessione le ideologie politiche e gli interessi ad esse sottesi. (E la capacità della sociologia della conoscenza ad operare in chiave di politica della cultura è messa in luce da Treves attraverso i contributi che lavori come quelli, primariamente, di Mannheim o, secondariamente, di Barrows Dunham, possono fornire).

Karl Mannheim, ad esempio, secondo Treves, ha offerto un contributo essenziale allo sviluppo di una severa politica della cultura grazie, ad esempio, alle analisi scientifiche volte a delucidare i fattori esistenziali che condizionano le ideologie¹⁸², per mezzo della ricostruzione critica e sistematica di queste stesse ideologie, la loro riconnessione alle varie concezioni del mondo, la determinazione delle loro origini e i loro processi di formazione, nonché tramite la scoperta dei vari legami che uniscono classi e gruppi sociali¹⁸³. O ancora: Treves ricorda i contributi della sociologia del sapere di Mannheim per ciò che attiene alla ricostruzione dei fattori esistenziali che animano le diverse, principali, ideologie politiche, come quelle liberali, anarchiche o conservatrici: e così, seguendo l'impostazione tipica della sociologia della conoscenza, Mannheim ha potuto evidenziare come alla base delle ideologie liberali dimori una «mentalità che crede nella ragione e nel progresso storico e che è legata ai gruppi borghesi in movimento ascendente»¹⁸⁴; come all'origine delle ideologie anarchiche, invece, riposi una «mentalità» di natura «mistica» e «antistorica[,] caratteristica dei gruppi e degli strati più miseri della popolazione»¹⁸⁵; infine, come la fonte delle ideologie conservatrici risieda, per un verso, in una «mentalità legalistica, propria dei gruppi burocratici che tendono a ridurre la politica all'amministrazione», e, per altro verso, in una «mentalità storicistica, propria dei gruppi aristocratici che sostengono che l'arte del governo può acquistarsi solo attraverso una lunga esperienza che si tramanda di generazione in generazione»¹⁸⁶. Le ricerche di Barrows Dunham, inoltre, mirano a riportare alla luce i rapporti stringenti tra dimensione del mito e sfera politica, sia per mezzo della determinazione delle «principali caratteristiche della società moderna che rendono

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ Cfr. P. MARCONI, *Renato Treves. Una sociologia del sapere giuridico*, cit., 105.

¹⁸² R. TREVES, *Politica della cultura e sociologia della conoscenza*, cit., 41.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*

indispensabile la creazione e la diffusione dei miti»¹⁸⁷, sia attraverso il metodo scientifico seguito, nonché, altresì, in virtù del richiamo ai risultati raggiunti, che svelano un interessante legame tra determinati miti, i fenomeni della disegualianza nella società, e i privilegi economico-sociali¹⁸⁸.

Treves ha cura altresì di segnalare come l'apporto decisivo della sociologia della conoscenza, oltre a rinvenirsi nella messa in opera di un processo di disvelamento dei miti politici e di smascheramento delle ideologie, è da rintracciarsi anche nella capacità di offrire alla politica della cultura una importante tradizione storica a cui ricollegarsi: molti sarebbero, infatti, i precursori da ricordare, e Treves si limita a indicare filosofi illustri, come Voltaire, Helvétius, d'Holbach o lo stesso Karl Marx, i quali avrebbero fornito linee direttive essenziali per una adeguata impostazione di quella che sarà, appunto, nei suoi indirizzi precipui, la futura sociologia della conoscenza.

Insomma, e per proseguire nel filo del nostro discorso, la sociologia della conoscenza costituisce un settore disciplinare fondamentale, secondo Treves, per sviluppare lo spirito critico, e orientare, finalmente, lo studio del diritto, della politica e della società, dentro un orizzonte relativista e anti-assolutista alimentato da una generale concezione prospettivista¹⁸⁹ (che Mannheim condivide con Ortega y Gasset)¹⁹⁰. La sociologia della conoscenza, dunque, fa tutt'uno con la politica della cultura in senso trevesiano¹⁹¹, e consente, altresì, di offrire un sostegno stabile, dal punto di vista teorico, ad un indirizzo di filosofia del diritto (e di filosofia politica) orientato in chiave, appunto, *critico-metodologica*.

6. (*Segue*): Orientamenti prospettivisti

Come anticipavamo al principio del precedente paragrafo, la sociologia del sapere e della conoscenza, ad avviso di Treves, ha offerto un contributo essenziale anche dal punto di vista dell'analisi della politica in sé considerata, e soprattutto nei suoi rapporti con la sfera del diritto e della società.

Karl Mannheim, infatti, per Treves, oltre ad aver fornito un contributo essenziale sul piano della diffusione e dello sviluppo della cosiddetta sociologia della conoscenza, ha offerto, altresì, un impulso decisivo alla emersione di quella visione per la quale sussistono dei legami strettissimi fra il pensiero politico (e giuridico) di una data epoca, o di un determinato periodo storico, con le situazioni storico-sociali in cui tale pensiero si è formato, e da cui è affiorato. Pertanto, uno studio adeguato della filosofia politica e giuridica (e, così, della stessa politica e del diritto quali fenomeni sociali) non può prescindere dalla

¹⁸⁷ *Ibid.*, 42.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*, 46.

¹⁹⁰ Problema distinto sarebbe, poi, quello relativo al 'soggetto' che dovrebbe offrire tale sintesi teorica, orientata in questo orizzonte antiideologico: subentrano, qui, i vari compiti dello scienziato, del sociologo, del filosofo, e, più in generale, dello studioso e del ricercatore. Cfr. R. TREVES, *Politica della cultura e sociologia della conoscenza*, cit., 48 ss. e 49, per le posizioni di Mannheim, e 51, per la posizione di Treves.

¹⁹¹ R. TREVES, *Politica della cultura e sociologia della conoscenza*, cit., 49.

analisi delle loro «origini storiche e sociologiche»¹⁹². La sociologia del sapere, secondo Mannheim, consta di una parte *teorica* – che si struttura in una ricerca circa i rapporti fra forme del sapere ed esistenza, e in una analisi epistemologica, che studia i limiti e la validità del pensiero – e di una parte *storico-sociologica* – che prova a determinare i diversi punti di vista che emergono nella storia del pensiero¹⁹³. Tale orientamento si nutre di un orizzonte filosofico-generale che Treves riconduce al cosiddetto ‘prospettivismo’¹⁹⁴, che considera «la conoscenza, e specialmente la conoscenza dei fatti storici e sociali [...] sempre legata e condizionata, non soltanto nella sua genesi, ma anche nella sua forma e nel suo contenuto, dalla situazione nella quale l’osservatore si trova, dal suo punto di vista, dalla sua prospettiva»¹⁹⁵ (questo *humus* generale, peraltro, trova la sua ragion d’essere nel peculiare sviluppo dell’età moderna e contemporanea, nella sua opposizione con l’età media. Scarto oppositivo che si misura con la emersione di una “libera intelligenza” laica e secolarizzata, che ha soppiantato la precedente interpretazione ecclesiastica e sacerdotale della conoscenza¹⁹⁶).

Circa i contributi di Mannheim, Treves decide segnatamente di rimarcare la celebre dicotomia teorica che oppone ‘ideologia’ ed ‘utopia’¹⁹⁷. Da questa, come si vedrà, emergono indirizzi teorici cruciali per articolare il rapporto fra diritto positivo (ideologia) e diritto naturale (utopia). La sociologia del sapere è debitrice delle grandi lotte e polemiche politiche che si sono intervallate nel corso della storia, le quali, in modo ‘involontario’, hanno fornito le basi proprio per la nascita della sociologia della conoscenza. Nel contesto di queste lotte, i soggetti politici e sociali, coinvolti nel conflitto, dimostravano una incessante esigenza di cercare di dimostrare «i fattori sociali incoscienti del pensiero dell’avversario», e ciò ha fatto maturare, negli studiosi, la constatazione che, per un verso, nei gruppi dominanti, il pensiero «è così legato agli interessi della situazione in cui si trovano, che questi gruppi sono addirittura incapaci di percepire e di intendere tutti quei fatti che verrebbero a distruggere il loro senso di dominio»¹⁹⁸: ed è questa l’*ideologia*. Per altro verso, i gruppi oppressi manifestano un interesse così forte nel distruggere l’assetto e l’ordinamento sociale, riflesso dei gruppi dominanti, che, quelli, senza avvedersene, considerano e intendono solo quegli elementi sociali volti a negarlo: è questa, appunto, l’*utopia*¹⁹⁹. Per i motivi appena esposti, la sociologia del sapere e della conoscenza tende ad essere la risultante teorica, una sorta di prodotto filosofico-sociologico di queste lotte, senza però dividerne il carattere e le finalità. Anzi, il suo scopo, schiettamente conoscitivo, è appunto deprivare queste dinamiche del loro intento polemico e conflittuale, per farne emergere i profili più teoretici (il confronto, critico diretto, è, naturalmente, con il marxismo). Con la sociologia del sapere,

¹⁹² R. TREVES, *La sociologia politica di Karl Mannheim*, cit., 104.

¹⁹³ *Ibid.*, 105.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, 106.

¹⁹⁷ Cfr. K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia* (1929), Bologna, Il Mulino, 1999.

¹⁹⁸ R. TREVES, *La sociologia politica di Karl Mannheim*, cit., 107.

¹⁹⁹ *Ibid.*

i mezzi di lotta divengono metodo d'indagine della storia e della società²⁰⁰. Tutto ciò è alimentato dalla visione prospettivista, che appunto àncora i fatti e le situazioni storico-sociali a prospettive conoscitive; dipendenza, che non riguarda più soltanto i gruppi dominanti, ma che si estende a tutti i soggetti sociali (compresi gli studiosi che cercano, in modo più possibile 'distaccato', di offrire una analisi 'oggettiva' di questi processi). Ogni prospettiva è vincolata ad un complesso di situazioni sociali da cui è impossibile (o quasi impossibile), in un certo senso, sfuggire.

Questa dialettica, appunto, fra ideologia e utopia, mostra, con pieno nitore, anche alcune dinamiche, come dicevamo, concernenti i rapporti fra il diritto e le sue esigenze ideali. Il diritto, difatti, si compone, sempre, di una duplice dimensione: di una componente reale, che è rappresentata dai prodotti validamente formalizzati, e che costituiscono il diritto positivo; e di una componente ideale, che sono le esigenze di giustizia e le aspirazioni di cambiamento e di riforma che si collegano, spesso, alle necessità delle classi sociali più deboli e oppresse. Ma il diritto positivo (che è sorretto e legittimato, appunto, dalle ideologie delle classi dominanti), non appena formalmente si cristallizza, è sempre contingente e relativo, perché storicamente collegato, appunto, alla situazione sociale di riferimento, e, segnatamente, alle esigenze di dominio e di potere che una classe sociale manifesta in una determinata congiuntura storica, nonostante tali classi dominanti tendano a dichiararlo come assolutamente giusto. Il diritto positivo è precario, benché validamente operativo, ci insegna la sociologia della conoscenza: esso, in altre parole, non è alcunché di determinato in forma assoluta, ma è sempre 'minacciato' dagli ideali di giustizia, dalle utopie concrete delle classi subalterne. Allo stesso tempo, le utopie delle classi oppresse non sono, anch'esse, assolutamente giuste (come le classi stesse vorrebbero proclamarle), ma legate, parimenti, a interessi contingenti che, per quanto puntualmente rivendicabili in determinati contesti storici, una volta convertitesì in ideologie, e, dunque, in diritto positivo – una volta cioè, che, a séguito di lotte e rivendicazioni, il diritto naturale utopico delle classi dominate si converte in diritto positivo –, finiscono, esse medesime, per manifestare la propria origine storica 'accidentale'. In chiave prospettivista, appunto, ogni visione del diritto e ogni concettualizzazione delle istituzioni è sempre legata a interessi ed esigenze storiche variabili che, in una perpetua lotta, costante e indefessa, determinano il continuo incontro e scontro di ideologie e utopie, di diritto positivo e diritto naturale; di utopie che si trasformano in ideologie, e di diritto naturale che si converte in diritto positivo, e viceversa; e così in un processo inesausto che battaglia tra fatti concreti e dinamiche di giustizia, in una «catena senza fine di utopie politiche che si trasformano in ideologie e di ideologie che si trasformano in utopie»²⁰¹. Ogni concezione del diritto è sempre segnata da una inevitabile relatività, e il concetto di diritto si compone di molteplici elementi culturali, politici e sociali, che non ne consentono una sua demarcazione definitiva, ma implicano sempre la necessità di scavare nell'analisi per comprenderne le sue sfaccettature e le sue derivazioni storiche e sociologiche. L'insegnamento di Mannheim, per Treves, è quindi fondamentale anche per

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ R. TREVES, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., 193.

la filosofia del diritto, sia sul piano metodologico, sia sotto il profilo di una articolazione di un possibile concetto di diritto (aperto alla cultura, alla storia, alla società)²⁰².

Analogo orientamento prospettivista contrassegna la traiettoria intellettuale di Ortega y Gasset²⁰³ (autore assai caro a Treves, ancorché ad esso non risparmi, in fondo, anche le necessarie critiche²⁰⁴). Nello specifico, in Ortega y Gasset, Treves rintraccia una esigenza di superamento – tramite l'identificazione di una sorta di 'terza via' – delle opposte tendenze che ponevano, su due fronti distinti, il mondo della 'vita' e la dimensione della 'verità'²⁰⁵: «con la ripulsa del razionalismo astratto, con l'affermazione della vita individuale come realtà radicale, Ortega si è posto il problema di superare, nota Treves, il contrasto tra quelle correnti di pensiero che, per aderire al flusso della vita, rinunciano alla ricerca della verità e quelle correnti che, al contrario, per tendere verso verità assolute e immutabili, rinunciano alla vita»²⁰⁶.

Un possibile sbocco a questa tendenza dicotomica è quello di cercare di superare l'idea direttiva di una ragione 'pura', avviando la riflessione verso la valorizzazione di una, così

²⁰² Ad avviso di Treves, peraltro, Mannheim ha altresì offerto indirizzi di riflessione fondamentali anche rispetto allo studio del fenomeno fascista, e, più in generale, del fenomeno dei regimi politici 'totalitari'. In questa sede, tali aspetti trascendono le nostre analisi, ma è d'uopo quantomeno sottolineare come gli elementi e gli strumenti concettuali messi in luce da Mannheim, invero, vanno oltre e al di là di una isolata disamina sociologica del fascismo (su questo tema, su cui peraltro ha offerto apporti decisivi lo stesso Ortega y Gasset, v. R. TREVES, *Interpretazioni sociologiche del fascismo*, in ID., *Spirito critico e spirito dogmatico*, cit., 55-79, spec. 65 ss.), per abbracciare categorie generali spendibili, più in generale, nell'ambito della filosofia e scienza politiche. Fra queste, ad esempio, la nozione di 'democratizzazione fondamentale', o le dicotomie che oppongono 'razionalità funzionale' e 'razionalità sostanziale' (e, conseguentemente, 'moralità funzionale' e 'moralità sostanziale'), o quelle che oppongono 'insicurezza disorganizzata' e 'insicurezza organizzata' (cfr. R. TREVES, *La sociologia politica di Karl Mannheim*, cit., 116 ss.). La nozione di 'democratizzazione fondamentale' allude al fatto che «un numero crescente di gruppi sociali provenienti da strati intellettualmente arretrati lottano per partecipare alla direzione della vita sociale o politica e per soppiantare le vecchie élites dirigenti», con lo scopo ultimo diretto alla istituzione di una democrazia di massa, una democrazia 'autentica', opposta ad una democrazia 'presunta' (*ibid.*, 116-117). In merito alla dicotomia che oppone razionalità funzionale e razionalità sostanziale, invece, Mannheim fa riferimento, con la prima, a quella forma di razionalità che domina l'attività sociale in modo complessivo e organizza e orienta il lavoro collettivo verso precisi fini, mentre, con la seconda, a quella razionalità che orienta il singolo individuo e che lo conduce a giudicare le situazioni con un certo grado di indipendenza, in virtù di una visione propria, più o meno matura e autonoma (*ibid.*, 117-118). Perfettamente coincidente con tale distinzione è la seconda dicotomia, di natura morale, in cui la dimensione funzionale allude al fatto che vi sono delle norme che consentono alla società di operare con continuità e senza ostacoli, e la dimensione sostanziale rinvia, per converso, a valori concreti e materiali che orientano le condotte. L'ultima categorizzazione – relativa al fenomeno della disorganizzazione sociale – è quella che manifesta una connessione più patente con l'analisi della emersione dei regimi totalitari, giacché allude proprio alle diverse fasi che caratterizzano la progressiva affermazione dei suddetti fenomeni. Brevemente, si può dire che la fase di insicurezza disorganizzata precede lo stadio di avvento dei regimi totalitari, perché, oltre alla insicurezza, che, in termini generali, provoca un profondo senso di disorientamento, annullando il desiderio di realizzazione sociale e depotenziando la fede nelle istituzioni tradizionali e nei valori stabiliti, si aggiunge anche il 'senso di panico' dovuto alla disorganizzazione. I regimi totalitari, più che rispondere al senso di insicurezza, in sé e per sé, cercano di incidere sulla disorganizzazione, imponendo, a tale scopo, una forma, forzata, di irreggimentazione, che, in un certo modo, cerca di ridurre, nelle masse, il senso di panico derivante dalla incertezza provocata dalla percezione di una elevata disorganizzazione. Ciò avviene secondo vari passaggi, che Mannheim indica, e che Treves analiticamente illustra: cfr. *ibid.*, 120.

²⁰³ Sul pensiero politico di Ortega y Gasset, che può correlarsi a quanto emerge dall'analisi di Treves, si rinvia a G. BRUNI ROCCIA, *Il pensiero politico di Ortega y Gasset: la società delle masse*, in *Rivista internazionale di scienze sociali*, vol. 20, n. 1/1948, 38-52; E. RIPEPE, *Il pensiero politico di José Ortega y Gasset*, Milano, Giuffrè, 1967. Per una disamina complessiva della figura dell'intellettuale spagnolo, si veda l'ampio lavoro di J.L. VILLACANAS, *Ortega y Gasset: una experiencia filosófica española*, Madrid, Guillermo Escolar, 2023.

²⁰⁴ Cfr. A. TANZI, *Renato Treves. Dalla filosofia alla sociologia del diritto*, cit., 61.

²⁰⁵ *Ibid.*, 58.

²⁰⁶ *Ibid.*

denominabile, ‘ragione vitale o storica’²⁰⁷ (che abbiamo visto, più sopra, convertirsi, dal punto di vista giuridico, in quella ‘logica del ragionevole’ sostenuta dal filosofo del diritto spagnolo Recaséns Siches), idonea a supportare meglio un possibile indirizzo teorico-interpretativo che si svincoli, anch’esso, dagli opposti estremismi rappresentati dal formalismo, per un verso, e dall’anti-formalismo, per altro verso. Solo grazie al ricorso alla logica della ragion ‘vitale’ è possibile distaccarsi tanto dal razionalismo puro, quanto dal vitalismo irrazionalistico. Tale ragione vitale e storica si alimenta di una tendenza prospettivista, la quale assume, appunto, come idea guida, il principio per il quale non esiste una realtà indipendente dalla prospettiva di chi la osserva, e che, tale prospettiva, è parte, essa stessa, della realtà: la realtà non possiede una sua fisionomia autonoma, ma è sempre *condizionata* dalla prospettiva dello studioso e del ricercatore²⁰⁸. Tale centralità della prospettiva (individuale) apre naturalmente alla condivisione della rilevanza attribuita alla ‘circostanza’²⁰⁹ concreta, e al valore fondamentale della vita di ciascun essere umano, quale composizione essenzialmente originale e personale²¹⁰. Qualsiasi realtà che non sia riconducibile alla dimensione della vita individuale è realtà ancillare, di secondo piano²¹¹. Non esiste, in tal guisa, una vita *in astratto*, ma sempre una vita *in concreto*, dettata dalla specifica situazione esistenziale e dalle circostanze che la compongono e la influenzano. E con tali circostanze ‘esterne’, però, il soggetto individuale non si confronta in modo ‘inerte’, ‘contemplativo’, ma adotta un atteggiamento fattivo, agisce con esse, determinandole e influenzandole²¹²: la vita, pertanto, è un processo, un agire continuo, un farsi concreto, e non alcunché di predeterminato e immobile nella sua presunta linearità. Tale rivalutazione della ‘vita’ e delle dinamiche esistenziali, che pure sussiste, non si compendia, però, in un mero ‘vitalismo’, esaltazione della vita in sé e per sé; ma è rivalutazione della vita attraverso la *ragione*, ancorché per tramite di una ragione localizzata, storicamente situata: è necessario che «la ragione rinunci alle sue pretese di assolutezza e si sottometta alla vita riconoscendo i limiti che le sono propri», e così si localizzi e si circoscriva «nell’orbita della particolare circostanza di ciascuno»²¹³. È questa, pertanto, la ragion vitale; l’unico mezzo, per Ortega, capace di risolvere i sopraccennati opposti antagonismi. E la ragione *vitale* è inoltre ragione *storica*, perché è solo nella storia che la dimensione specifica dell’esistenza individuale assume la dovuta consistenza e conformazione: «solo attraverso la storia si può [...] penetrare e comprendere la vita quando la vita, come in questo caso, non è una mera astrazione, ma vita concreta di un uomo particolare»²¹⁴. La storia è l’orizzonte in cui si radica e si irradia l’esperienza individuale, giacché l’istante della vita di ciascun uomo «non è che il risultato, il riflesso delle sue esperienze passate e delle esperienze delle generazioni che lo

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*, 59.

²⁰⁹ Cfr. L. INFANTINO, *Prefazione* a J. ORTEGA Y GASSET, *Una interpretazione della storia universale*, trad. it. di L. Pajetta, Milano, SugarCo, 1978, I-XVI, I-II.

²¹⁰ R. TREVES, *La filosofia politica di Ortega y Gasset*, in ID., *Libertà politica e verità*, cit., 63-101, 68.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*, 69.

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ *Ibid.*, 70.

hanno preceduto, e sono tutte queste esperienze passate che nel presente delimitano a ciascuno la possibilità del proprio futuro²¹⁵».

Il rischio in cui tale visione può incorrere, è quello di cadere nello scetticismo e nel relativismo (radicale), dinanzi ad un orientamento che esalta, in guisa così potente, l'elemento circostanziale, storico-individuale, contestuale, della vita. Ma tale rischio, per Treves, invero, non sussiste. Potrebbe presentarsi soltanto in chi coltiva una visione della verità interpretata nei termini del razionalismo tradizionale, che configura la verità stessa come alcunché di unitario, assoluto, immobile ed immutabile²¹⁶. Non è questo il caso, appunto, del prospettivismo²¹⁷ di Ortega, il quale, invece, è consapevole della pluralità e multiformità della verità, della sua composizione frammentaria, della sua struttura composta di molteplici e innumerevoli correnti, ognuna delle quali si dirotta verso un singolo individuo, e l'individuo, con la sua angolatura conoscitiva, e con la sua prospettiva, è parte, esso stesso, di questa realtà, la quale dunque non ha una fisionomia autonoma, indipendente dalla angolatura da cui viene osservata e studiata. Rimanere fedeli al proprio indirizzo prospettico, coltivarlo tramite l'esercizio della ragion vitale, conscia della propria storicità e contingenza, conduce, perciò, a un relativismo *critico* che non si abbandona affatto ai rischi dello scetticismo, ma che trova invece nel pensiero, mai pago di se stesso, l'*humus* per il suo sviluppo, e nell'azione e nella prassi il terreno fertile per il suo invero.

Per Treves, dunque, i contributi in chiave prospettivista di Ortega sono istruttivi di un *modus procedendi* che cerca di favorire un relativismo critico (alimentato da una visione articolata dell'oggetto storico-sociale, e da una metodologia saldamente critica), mai pago di se stesso e al medesimo tempo consapevole delle incidenze soggettive che esercita lo studioso sugli aspetti indagati, enfatizzando la dimensione prospettica della realtà, della quale fa parte anche lo stesso soggetto che tale realtà indaga²¹⁸. Anche per ciò, Ortega rappresenta, per Treves, un filosofo che ha tenuto «fede ad un indirizzo di pensiero che afferma l'esigenza della discussione e del dialogo contro ogni posizione intollerante e dogmatica e ha sostenuto una filosofia che riconosce pieno valore, entro i limiti dei loro

²¹⁵ *Ibid.*, 71.

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*, 72.

²¹⁸ Tutto ciò, al netto delle critiche che Treves pure riserva alla visione di Ortega, fra cui, ad esempio, un tendenziale intellettualismo (R. TREVES, *La filosofia politica di Ortega y Gasset*, cit., 93), e una certa unilateralità di atteggiamento di fronte ai fenomeni della ascesa delle masse e della cosiddetta iper-democratizzazione. Atteggiamento, appunto, di eccessivo distacco, che lo porta a travisare, e a disconoscere, qualsivoglia moto interno dal basso, che cerca, anche beneficamente e meritoriamente, di soppiantare, dalle posizioni (magari illegittimamente o illegalmente) acquisite, determinate *élites* al potere. Fenomeni, quelli dell'ascesa delle masse e dei processi di iper-democratizzazione, che, invero, nonostante l'atteggiamento sprezzante (tipico di un certo liberalismo conservatore), egli aveva lucidamente contribuito, alla stregua dello stesso Karl Mannheim, a sociologicamente registrare e a filosoficamente esaminare, tramite alcune concettualizzazioni e categorizzazioni cruciali, sulle quali Treves si sofferma e che valorizza. Fra tali disamine, Treves enfatizza, naturalmente, la riflessione di Ortega sulla cosiddetta 'ribellione delle masse', che il filosofo spagnolo analizza nelle cause, nelle manifestazioni individuali e collettive, nonché negli effetti che essa genera (ed ha generato), indicando possibili, ipotetiche, 'soluzioni': cfr. *ibid.*, 84-90. Analogamente, di altrettanta importanza sono i contributi offerti da Ortega allo studio del fenomeno fascista come tipica manifestazione storica dell'avvento delle masse nella società (aspetti condivisi, invero, anche con la realtà bolscevica), e in cui, dunque, l'apparizione del regime fascista in Italia (con i suoi corollari e sviluppi europei) è interpretata in una chiave sociologica di più ampio respiro, che non riduce il fenomeno ad una forma di dominio imposto da una minoranza di uomini, ma che, invece, rinviene nell'avvento e nella ascesa delle masse, appunto, e nel loro ruolo incisivo, un fattore esplicativo fondamentale.

rispettivi punti di vista, a tutte le idee e a tutte le concezioni respingendo soltanto come false quelle che pretendono essere le uniche vere²¹⁹».

Analogo rigetto per le tendenze estremistiche di matrice formalistica e antiformalistica²²⁰, Treves riscontra nell'opera di Hermann Heller²²¹. Per sfuggire a questi rischi è necessario, nell'ottica helleriana, allontanarsi dall'idea di costruire una dottrina generale dello Stato munita di un alto grado di generalità e universalità, per abbracciare invece una prospettiva che inviti ad analizzare la realtà statale nella sua vita specifica, nella sua struttura e nelle sue funzioni, nel suo sviluppo storico ed evolutivo²²². Concezione che, evidentemente, si avvicina molto all'approccio teorico proprio della scienza politica, la quale, però, non è intesa da Heller nel senso di uno studio rivolto alla analisi delle regolarità e dei principi fondamentali che regolano i fatti politici nella loro costanza e continuità, ma come una scienza pienamente consapevole delle critiche rivolte dallo storicismo, e, soprattutto, conscia degli apporti decisivi della sociologia della cultura e della sociologia della conoscenza²²³. La scienza politica di Heller è una scienza politica che si abbevera, anch'essa, alle fonti del prospettivismo filosofico (ed a questo punto del nostro percorso risulta chiara l'assonanza fra gli autori che Treves assume a punti di riferimento), e che, dunque, pur non cadendo nei rischi del formalismo, cerca pur anco di sfuggire dalle tendenze vitalistico-irrazionalistiche che generano un possibile, e altrettanto esiziale, anti-formalismo²²⁴. Anche per Heller, la via possibile per una soluzione adeguata è cercare un'alternativa, ad un tempo, al formalismo, che presuppone strutture concettuali fisse ed immutabili, e alla visione antiformalista, che nega qualsivoglia fondamento comune e stabili punti di riferimento: la dottrina helleriana dello Stato, per converso, deve mostrare che sussistono determinati elementi costanti che permangono nella loro identità, ma che tali elementi mutano e cambiano dinanzi agli sviluppi storici e sociali.

Per Heller, lo Stato non appartiene né alla natura, e non è dunque riconducibile a meri fenomeni naturalistici, né, tantomeno, si configura come mera idea od oggetto spirituale (o, addirittura, come rappresentazione ideologica)²²⁵. Lo Stato appartiene al mondo della cultura, e cioè a quel mondo in cui «i fenomeni della natura vengono trasformati dall'attività umana e vengono da questa stessa attività indirizzati a determinati ideali e rivolti alla realizzazione di determinati valori spirituali»²²⁶. Treves evidenzia qui una visione che mostra

²¹⁹ *Ibid.*, 99.

²²⁰ R. TREVES, *La dottrina dello Stato di Hermann Heller*, in ID., *Libertà politica e verità*, cit., 127-151, 130.

²²¹ Autore, Heller, a cui Treves fa peraltro ricorso per l'articolazione della critica al pensiero di Hans Kelsen: v. A. CARRINO, *La filosofia della cultura di Renato Treves*, cit., 165. Sui temi toccati da Treves per ciò che concerne la riflessione teorico-politica e giuridica di Heller, ci limitiamo a rimandare a: U. POMARICI, *Oltre il positivismo giuridico. Hermann Heller e il dibattito sulla Costituzione weimariana*, Napoli, Prismi, 1989; S. LAGI, U. POMARICI (a cura di), *Il popolo sovrano. Unità e conflitto nella teoria democratica di Hermann Heller*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2024; R. CAVALLO, *Hermann Heller. Antiformalismo. Costituzione. Stato sociale di diritto. Sovranità, Liberalismo autoritario*, Bologna, DeriveApprodi, 2024; G. DI DONATO, *Dallo «Stato liberale di diritto» allo «Stato sociale di diritto»: la sfida teorica e politica di Hermann Heller*, in *Nomos*, n. 3/2025, 2-27.

²²² R. TREVES, *La dottrina dello Stato di Hermann Heller*, in ID., *Libertà politica e verità*, cit., 127-151, 131.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.*, 132.

²²⁵ *Ibid.*, 133.

²²⁶ *Ibid.*, 133-134.

delle importanti similitudini e dei caratteri comuni con la prospettiva di Radbruch (che abbiamo visto in parti precedenti di questo lavoro). Caratteri comuni, che, invero, contrassegnano, altresì, i vari indirizzi della sociologia della cultura. Questa configurazione dell'oggetto studiato implica delle ovvie ricadute sul piano della natura della scienza politica, e sul metodo a cui la stessa fa ricorso. Per ciò che attiene alla natura della disciplina, Heller evidenzia come la scienza politica appartenga alle scienze della cultura, ma non già generalmente intese. Essa è una scienza della realtà e non già una scienza dello spirito. Mentre infatti queste ultime considerano i prodotti dell'attività umana come beni culturali, al contempo li configurano come alcunché di distaccato e indipendente dall'attività umana²²⁷. Le prime, invece, le cosiddette scienze della realtà, studiano, sì, tale complesso di beni culturali – i prodotti dell'attività umana –, ma non come alcunché di indipendente: al contrario, come un qualcosa che è strettamente associato alla vita e alla realtà psichica degli esseri umani. Sotto il profilo metodologico, la dottrina dello Stato come scienza (sociologica) di realtà, non può adottare né il metodo naturalistico (vòlto alla identificazione delle leggi generali e alla costruzione di concetti ad esse corrispondenti), né il metodo storico (che fissa la sua attenzione sulla singolarità e individualità dei fenomeni, costruendo concetti individuali), ma deve incunarsi dentro una terza possibile via intermedia, valendosi di un metodo che, sulla scia di Max Weber, «operi con dei concetti che possono cogliere i tratti caratteristici di una singola struttura storica considerata nella sua concretezza e che siano allo stesso tempo capaci di superare e di trascendere l'individualità e la particolarità di questa struttura»²²⁸. Ed è naturale conseguenza che, dunque, la dottrina dello Stato di Heller si presenti, in modo originale, come una teoria sociologica che cerca di analizzare anche aspetti meno consueti, che nelle più tradizionali dottrine dello Stato non si riscontrano, ma che, per l'autore, costituiscono elementi cruciali per la comprensione della realtà statale²²⁹.

Treves decide, tuttavia, di soffermarsi su due aspetti fondamentali, che sono costituiti dalle tipologie di relazioni che, ad avviso di Heller, lo Stato intrattiene, rispettivamente, con il diritto e con la società. Elementi che Treves analizza, e che sono utili, per noi, per meglio comprendere quali sono gli apporti essenziali che la visione di Heller ha offerto alle concezioni teoriche trevesiane.

Per quanto concerne il rapporto fra diritto e Stato, Treves evidenzia come, per Heller, la relazione che si istituisce fra i due termini-concetto è di natura prettamente dialettica, in cui non vi è la precedenza di un termine rispetto all'altro. Coloro, infatti, che tendono ad abolire tale rapporto dialettico (paritario), e provano a scindere tali relazioni dinamiche fra diritto e Stato, andrebbero incontro a rischi deleteri, dividendo artificialmente la realtà in due parti: quella degli ideali normativi e del mondo dello spirito, e quella delle forze naturali prive di significato e della moltitudine disordinata²³⁰: chi afferma la superiorità del diritto, configura quest'ultimo come una forza puramente ideale, slacciata da ogni potere reale²³¹ e

²²⁷ *Ibid.*, 134.

²²⁸ *Ibid.*, 135.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*, 137.

²³¹ *Ibid.*

svincolata da dinamiche politico-statali. Chi, invece, concepisce la priorità dello Stato sul diritto, finisce per configurare lo Stato stesso come una forza meramente materiale, non subordinata a norme, regole o principi, e quindi potenzialmente in grado di soverchiare il diritto, obliterandolo. Per fare in modo, però, che il rapporto fra i due termini sia di natura dialettica, è necessario concepire anche il diritto come un fenomeno culturale, realtà ‘intermedia’, per dir così, fra natura e spirito, fra la mera fattualità e la dimensione ideale. Pecca di naturalismo, secondo Heller, il sociologismo, il quale fissa la propria attenzione «unicamente sulla normalità, sull’osservanza regolare», e prescinde «dal fatto che il diritto è un comando e che un comando non ha senso quando si riferisce ad una realtà sociale che manca della possibilità di operare nel modo comandato»²³². Pecca, all’incontro, di spiritualismo, coloro che includono il diritto nel puro mondo delle idee e dello spirito o in quello del ‘dover essere’ (*à la* Kelsen), cristallizzando la normatività in una ‘isola’ autonoma, lontana dalla volontà umana e dallo scontro degli interessi²³³. La via da percorrere, appunto, è concepire il diritto e lo Stato come fenomeni culturali in rapporto dialettico: «il diritto forma il potere dello Stato», poiché è la dimensione giuridica che conferisce ‘legittimità’ all’azione dell’ente statale, e «il potere dello Stato forma il diritto»²³⁴, perché è la realtà statale che garantisce al diritto la certezza della sua attuazione ed esecuzione, e la stabilità dei suoi significati normativi²³⁵. Questo non esclude che lo Stato non assicuri la certezza del diritto pur anco mediante altre vie, che non sono soltanto quelle della (tradizionale) certezza giuridica, ma altresì quelle di una certezza di ‘significato’ del diritto, che implica un coinvolgimento dell’ente statale sotto un profilo, ad esempio, educativo od economico²³⁶. Peraltro, l’accento posto sulla capacità legittimante del diritto in capo allo Stato non apre, in Heller, ad alcuna prospettiva di matrice giusnaturalistica. La suddetta funzione di legittimazione non involge una qualche forma di giustificazione ideale o di valutazione della giustizia del diritto²³⁷, ma comprende nel suo seno un compito, esclusivo, di legittimazione *sociale*, idoneo a svolgere una funzione di riconoscimento dell’autorità preposta ad attuare i precetti giuridici, e munita di un crisma di validità (e di autorevolezza politica).

L’altro problema a cui si accennava, concerne, invece, il rapporto fra Stato e società. Ancora una volta, Heller chiarisce che la società, o, viemmeglio, la realtà sociale, non possiede affatto una natura diversa dalla realtà statale e dalla realtà giuridica. La società, in altre parole, non è riducibile ad una mera dimensione spirituale, introflessa nella dinamica della esperienza individuale, né ad una pura dimensione naturalistica, indipendente dal soggetto, ma è alcunché, nota Treves, di «intermedio, cioè una connessione di attività realizzate dagli uomini che, come tali, hanno la capacità di decidere e di agire in modo costante e secondo le proprie intenzioni»²³⁸. Sia lo Stato, che la società, costituiscono attività realizzate e poste in essere dagli esseri umani. Pertanto, il problema che emerge, per Heller, risiede,

²³² *Ibid.*, 136.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*, 138.

²³⁵ *Ibid.*, 139.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*, 140.

fondamentalmente, nel comprendere quali siano i rapporti fra attività umana statale e attività umana sociale. Da questo punto di vista, Heller chiarisce come tutti gli atti della vita umana sono sempre atti sociali, e, pertanto, anche gli stessi atti statali non costituiscono, sotto tale profilo, un'eccezione. Di conseguenza, per Heller, è necessario bandire dall'indagine teorica tutte quelle prospettive che cercano di recidere il nesso fra attività umana statale e attività umana sociale: «tutti gli atti della vita umana sono e non possono essere altro che atti sociali», e «l'attività umana statale e lo Stato stesso non possono essere studiati e compresi nel loro reale significato se non vengono considerati in relazione con la totalità degli atti sociali e della società stessa»²³⁹. Il marxismo, nel collegare l'attività statale alla dimensione della realtà sociale, ha fatto opera necessaria e lodevole, ma, esasperando la relazione stessa, ha finito per ricondurre tutta l'attività statale a quella sociale e ha configurato, sia la prima, che la seconda, come forme di attività economica²⁴⁰. Heller, allora, cerca di analizzare il problema dei rapporti fra attività statale e altre sfere della attività umana provando a valorizzare la dimensione politica, contro e al di là del dominio economico. Infatti, la realtà statale svolge un ruolo di organizzazione della cooperazione sociale su un dato territorio, mentre l'economia persegue, in generale, l'obiettivo del massimo rendimento possibile²⁴¹. Gli scopi della cooperazione sociale e quelli del massimo rendimento possono, talora, non convergere e non coincidere, e, per questo, lo Stato può «intervenire nell'economia e regolarla con criteri che [...] [sono] estranei e magari contrari allo scopo dell'economia» stessa²⁴². Di conseguenza, il compito dello Stato liberale e democratico in una società borghese deve essere anche quello, nello specifico, di esercitare forme di controllo sul potere economico dei privati, al fine di offrire una forma di salvaguardia verso le istanze più estreme di matrice capitalista, manifestando indipendenza politica. L'approccio che Heller assume, dunque, su un piano più filosofico-politico generale, ma che è la diretta conseguenza delle costruzioni teorico-giuridiche e di dottrina dello Stato, è quello – simile all'orientamento di Gustav Radbruch – di un «socialismo a base culturale e tendente alla realizzazione di valori collettivi prodotti dalle opere e dal lavoro comune degli uomini»²⁴³, opponendosi tanto al liberalismo conservatore a matrice individualistica, quanto all'autoritarismo fascista a sfondo super-individualistico (così come, sul piano della teoria del diritto, egli cercava di opporsi tanto al formalismo razionalistico, quanto al volontarismo irrazionalistico)²⁴⁴.

Dal punto di vista interpretativo, Treves collega il contributo teorico helleriano al movimento per l'esperienza giuridica, che si rivela in buona parte coincidente con le concezioni del giurista tedesco. Infatti, anche la dottrina di Heller cerca di opporsi sia al formalismo giuridico – considerando le esigenze e le istanze concrete della vita sociale e cercando di mantenere un equilibrio fra «elementi razionali e irrazionali, tra forme e

²³⁹ *Ibid.*, 141.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Ibid.*, 145.

²⁴⁴ *Ibid.*

contenuti, fra fatti e valori»²⁴⁵ –, sia all’anti-formalismo più radicale – che avrebbe condotto ad un attivismo e vitalismo irrazionalistici. Inoltre, sia i cultori del movimento dell’esperienza giuridica, sia la stessa dottrina di Heller, rifuggono da quei tentativi volti a rintracciare una soluzione definitiva ai (presunti) problemi ultimi della vita sociale, e ciò in assonanza con gli indirizzi generali offerti dalla sociologia della cultura, riassumibili nel, più volte citato, approccio prospettivista. L’opera di Heller richiama l’attenzione sulla importanza di dover garantire al movimento teorico-giuridico, eventualmente prescelto come sfondo preferenziale, una solida base filosofico-generale (che in tal caso potrebbe essere offerta, appunto, dagli studi di filosofia della cultura). Fra i difetti, infatti, che Treves imputa al movimento dell’esperienza giuridica²⁴⁶, spicca proprio quello di non possedere un orizzonte unitario di natura teoretica, un quadro generale comune di carattere filosofico. Quadro filosofico che invece Heller sembra in più momenti far emergere, e che potrebbe rivelarsi di estremo interesse anche per i sostenitori del movimento dell’esperienza giuridica²⁴⁷, così come si rivela di sicuro valore per la configurazione del diritto come fenomeno culturale per lo stesso Treves. (Ma, similamente, analoghi contributi positivi, per Treves, l’opera di Heller può fornire al più generale movimento (allora *in fieri*) della sociologia della cultura²⁴⁸).

Tanti sono, dunque, gli elementi che Treves recupera dall’insegnamento helleriano, e che farà in buona parte propri, alla stregua di altri autori su cui ci siamo soffermati. In quest’ottica, si è cercato di fornire un quadro delle principali influenze che hanno inciso sull’opera trevesiana, per cercare di configurare il diritto come esperienza e fenomeno culturale. Influenze, che, evidentemente, trascendono gli studi più specifici di filosofia del diritto, per lambire anche prospettive di filosofia politica e di teoria sociologica. Nel complesso, però, l’orientamento generale è quello in cui il diritto risulta intessuto di elementi ulteriori e arricchito nella sua componente intrinsecamente sociale da fattori ad esso ‘esterni’, ma che finiscono, in fondo, per rilevare anche ‘internamente’ e cioè sul piano del concetto del diritto. Ancora una volta, come dicevamo, si dimostra fondamentale quella dialettica fra metodo ed oggetto, che affiora in Treves anche attraverso l’analisi degli autori studiati, e che manifesta quella intima connessione fra l’approccio assunto nello studio dei

²⁴⁵ *Ibid.*, 146.

²⁴⁶ È utile ricordare, ad ogni modo, che, per Treves, il movimento per l’esperienza giuridica è valorizzabile soprattutto in quella prospettiva (laica) che lo ricollega alla tradizione sociologico-giuridica, *à la* Gurvitch: v. A. TANZI, Renato Treves. *Dalla filosofia alla sociologia del diritto*, cit., 35.

²⁴⁷ R. TREVES, *La dottrina dello Stato di Hermann Heller*, cit., 147-148. Treves, naturalmente, non si dimentica di sottolineare i fondamentali elementi di divergenza che contrassegnano l’opera di Heller e che la distaccano dal movimento dell’esperienza giuridica. Fra tali aspetti differenziali spicca, precipuamente, il fondamentale statalismo, a cui Heller risulta legato, nonché il correlato hegelismo, che opera da sfondo filosofico-generale. Questa è una componente distintiva che non è possibile sottacere, e che rimarca una certa distanza rispetto ai teorici dell’esperienza giuridica, i quali propendono per un più marcato pluralismo (*ibid.*, 149). Ciò non vuol dire, nota Treves, che Heller sia uno statalista radicale, giacché, come abbiamo visto, diritto e Stato risiedono al medesimo livello, si influenzano reciprocamente, e fra queste due dimensioni non è possibile istituire un rapporto di priorità gerarchica. Nondimeno, però, allo Stato è da Heller attribuito un ruolo cardinale. Ruolo che, difatti, distingue Heller anche dai principali esponenti della sociologia della cultura, che stabiliscono sempre una priorità della società sulla realtà statale (*ibid.*, 150). Oltretutto per il suo statalismo, Heller si allontana dal movimento per l’esperienza giuridica, e dalle prospettive della sociologia della cultura, altresì, per le sue tendenze e matrici hegeliane (presenti molti momenti della sua opera).

²⁴⁸ *Ibid.*, 148-149.

fenomeni e le modalità di concepire i fenomeni stessi. Dialettica e relazione che si è cercato di far emergere sottolineando l'orizzonte critico e prospettivista a livello *metodologico*, ed enfatizzando, sul piano dell'*oggetto*, la configurazione del diritto come fenomeno aperto a istanze esterne (sociali, politiche, culturali), che ne restituiscono un quadro più profondo e articolato, in tutti rami della realtà giuridica nel suo sviluppo e nel suo processo.

7. *Excursus*: Umanesimo filosofico-politico e socialità del diritto

Prima di procedere con il prossimo paragrafo e avviarci, poi, alle conclusioni, è utile rammentare che una influenza cardinale sul pensiero di Treves è stata svolta, indubbiamente, anche da altri autori, fra i quali spiccano filosofi come Rodolfo Mondolfo, Gioele Solari, Alessandro Levi (gli ultimi due da lui reputati, a tutti gli effetti, suoi maestri²⁴⁹).

Il legame affettivo e culturale di Treves con (e per) Rodolfo Mondolfo è segnato, essenzialmente, dalla condivisione dell'esilio argentino²⁵⁰. Ma la comune traiettoria dei due autori si posiziona, altresì, su un piano più schiettamente teoretico, che è quello contrassegnato dalla centralità della filosofia della cultura. Per Mondolfo, peraltro, la filosofia della cultura non era una esperienza puramente circoscrivibile alla fine dell'Ottocento e ai primi anni del Novecento. Egli ne rintracciava la genesi storico-filosofica²⁵¹ già nel pensiero greco antico, passando per San Tommaso e i filosofi del Rinascimento, fino ad arrivare a Vico e a Hegel, e agli apporti del positivismo filosofico²⁵². Il testo del 1942, appunto, in cui tale itinerario è tracciato attraverso vari saggi, è per Treves importante perché in esso si ravvisa, in compendio, la visione mondolfiana della filosofia della cultura, intesa e interpretata in senso più ampio e compiuto. E i motivi che caratterizzano la visione della filosofia della cultura di Mondolfo sono invero i motivi salienti che abbiamo già visto essere caratteristici di altri autori su cui Treves si è intrattenuto, e che egli stesso condivide nelle linee essenziali.

Il primo aspetto risiede proprio nel tentativo, avanzato da Mondolfo, di respingere, con nettezza, gli approcci filosofici naturalistici e materialistici, approfondendo, invece, i problemi, specifici e peculiari, della vita umana nelle società²⁵³. Questo rappresenta, secondo Treves, il filo conduttore di tutte le ricerche storiche di Mondolfo, sia nell'ambito del pensiero antico, che in quello moderno. Il problema del naturalismo affiorava, particolarmente, nel contesto dell'interpretazione della filosofia antica, in cui Mondolfo rigettava l'idea per cui, quest'ultima, sarebbe contrassegnata da una profonda tendenza oggettivistica e naturalistica, che la contrapponeva nettamente allo spirito medievale e moderno. Mondolfo combatte questa idea, sostenendo, per converso, come in molte opere

²⁴⁹ Cfr. A. TANZI, *Renato Treves. Dalla filosofia alla sociologia del diritto*, cit., 63.

²⁵⁰ R. TREVES, *Rodolfo Mondolfo e la cultura Latino-Americana*, in ID., *Sociologia e socialismo*, cit., 109-132.

²⁵¹ R. MONDOLFO, *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Buenos Aires, Ed. Imán, 1942.

²⁵² R. TREVES, *Rodolfo Mondolfo e la filosofia della cultura*, cit., 155-166, 159-160.

²⁵³ *Ibid.*, 161.

dei classici greci si ravvisa una peculiare attenzione per il soggetto umano nella sua multiforme dimensione esperienziale, nonché una concezione, in termini filosofici globali, tendenzialmente poliedrica, non riconducibile ad astratte categorizzazioni. Similmente, con riguardo al materialismo storico, Mondolfo si batterà per patrocinare una concezione ancorata, più possibile, alla cosiddetta ‘filosofia della prassi’, attraverso la critica di ogni riduzionismo deterministico di matrice economica e di ogni idea che configura la coscienza, la volontà e l’azione degli esseri umani, come mero riflesso di forze obiettive. Al contrario, il materialismo di Mondolfo è legato, nota Treves, a un forte spirito attivistico. L’azione umana del soggetto storico è in grado di incidere sulla realtà sociale esterna, senza esserne deterministicamente ‘causata’: tutti gli elementi della realtà, oggettiva e soggettiva, sono, ad un tempo, causa ed effetto dell’intero processo storico²⁵⁴. Per Treves, tale visione del materialismo coincide, nella sostanza, con la filosofia della cultura, per lo spirito che la innerva e l’andamento che la caratterizza.

Un secondo aspetto fondamentale che avvicina Treves a Mondolfo, proviene ad una rilettura più ‘globale’ dell’opera complessiva del filosofo di Senigallia. Treves nota, così, come nei lavori di Mondolfo si ravvisa una «tendenza ad approfondire i problemi della vita e dell’attività umana senza ricercare le soluzioni definitive e dimostrando anzi un’esplicita diffidenza per queste soluzioni e per i sistemi che pretendono di possedere e di svelare la verità assoluta»²⁵⁵. Emerge, qui, un aspetto caratteristico del lavoro filosofico trevesiano, e che si impone anche nell’opera di Mondolfo. Tale aspetto riposa nell’approccio fortemente *antidogmatico*, rigettante ogni forma di soluzione definitiva che voglia presentarsi come assoluta e filosoficamente inamovibile. Antidogmatismo, che è anche avversione al concetto di ‘sistema’: «malgrado le sue pretese di eternità e di assolutezza, [il sistema] risulta sempre legato alla situazione della propria epoca e alla personalità del proprio autore ed è destinato ad essere costantemente superato da altre epoche e da altri autori»²⁵⁶. Per questo motivo, ad una filosofia come ‘sistema’ Mondolfo oppone una filosofia come ‘problema’, o, viemmeglio, come ‘problematicità’, a cui Treves guarda con favore²⁵⁷: il porre sempre nuovi problemi costituisce la linfa prima dell’approccio filosofico, ed è in questo orizzonte che si gioca la sfida intera della riflessione filosofica. Il principale riferimento, qui, più che il problematicismo di Ugo Spirito – troppo afflitto dall’ansia perpetua di un assoluto irraggiungibile –, o, ancor peggio, lo scetticismo che dichiara la vacuità di ogni ricerca filosofica, è la concezione prospettivistica di Ortega y Gasset, la cui ricerca, pur nella consapevolezza della relatività della conoscenza e delle sue acquisizioni, prosegue sempre indefessa, nella consapevolezza che l’indagine filosofica non sia mai vana e conduca sempre a risultati positivi, nonostante la sua inevitabile precarietà e suscettibilità di revisione²⁵⁸.

²⁵⁴ *Ibid.*, 163.

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ *Ibid.*, 164.

²⁵⁷ Cfr.: A. TANZI, *Treves: cultura e metodologia critica nel diritto*, cit., 104; G.M. CHIODI, *L’episteme relativistica di Renato Treves*, cit., 93. Sul tema si sofferma, altresì, B. BILOTTA, *Relativismo e conflitto nel pensiero di Renato Treves*, in *Sociologia del diritto*, XLV, n. 2/2018, 115-128, 125.

²⁵⁸ R. TREVES, *Rodolfo Mondolfo e la filosofia della cultura*, cit., 164.

Il terzo aspetto fondamentale risiede nel fatto che Mondolfo non ha soltanto posto in una luce più positiva il materialismo, attribuendo al ruolo della prassi una funzione più attiva e programmatica (e quindi anti-deterministica, rispetto ai fattori obiettivi di natura economico-materiale, che pure sussistono), ma ha altresì contribuito a sviluppare una interpretazione del socialismo in chiave profondamente liberale, che ha permesso di riconnettere le istanze socialiste alle imprescindibili esigenze di libertà e di rispetto della personalità umana²⁵⁹. È il problema della conciliazione fra liberalismo e socialismo, e la sentita necessità, espressa anche da Mondolfo, di comprendere come anche nel socialismo vi sia un nucleo interno che non può fare a meno dei lasciti fondamentali e della eredità del liberalismo politico²⁶⁰. Ritorna, anche qui, dunque, il socialismo liberale²⁶¹ trevesiano che, come avremo la possibilità, adesso, di notare (e sul cui tema ci soffermeremo anche nel prossimo paragrafo), accomuna le traiettorie intellettuali di Gioele Solari e di Alessandro Levi.

Gioele Solari è stato, infatti, com'è noto, il principale maestro di Treves (condiviso con Norberto Bobbio), e si può ben dire che l'influenza sia stata vasta e profonda – affettiva e umana, scientifica e accademica. Ai nostri fini, crediamo che l'aspetto fondamentale che è utile rimarcare, da questo punto di vista, fra i tanti temi possibili, sia la visione di fondo che ha orientato l'opera di Solari e che su Treves ha esercitato un ruolo decisivo. Si allude, cioè, a quel dissidio fra principio individuale e principio sociale che Solari ha sempre sentito come esigenza filosofica cardinale, fin dai primi insegnamenti del suo più diretto maestro, Giuseppe Carle²⁶². L'altro maestro, più indiretto, di Solari, è stato Salvatore Cognetti De Martiis²⁶³, dal quale Solari aveva ereditato la passione, attenta e scrupolosa, per lo studio dei fatti storici: tantoché, sotto questo profilo, si può ben dire che, se una visione filosofico-giuridica generale si può ravvisare nell'opera di Solari, questa è indubbiamente da rintracciarsi, come notava Bobbio²⁶⁴, negli studî prettamente storico-filosofici. Ed è attraverso gli studî storico-filosofici, appunto, che Solari ha approfondito il problema dei rapporti fra dimensione individuale e sfera sociale.

In linea con il suo giovanile spirito socialista, difatti, in Solari, secondo Treves, si manifesta una netta tendenza: quella di cercare, nei limiti del possibile, di sancire la priorità delle dottrine giuridiche e politiche ispirate a una idea sociale su quelle dottrine che riconoscono una preminenza a principi di matrice individualistica²⁶⁵. Tale tendenza è onnipresente nell'opera solariana, sia che si orienti lo sguardo allo studio dei singoli autori della storia del pensiero politico-giuridico, sia che si getti lo sguardo ad opere maggiormente

²⁵⁹ *Ibid.*, 166. Per un approfondimento, ci limitiamo a rinviare a C. CALABRÒ, *Il socialismo mite. Rodolfo Mondolfo tra marxismo e democrazia*, Firenze, Polistampa, 2007.

²⁶⁰ Sulla distinzione fra liberalismo religioso, politico ed economico-giuridico, cfr. N. BOBBIO, *Lezioni di filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 1946, 165 ss.

²⁶¹ Sulla multiformità dell'espressione, cfr. N. BOBBIO, *Sul liberalsocialismo*, in ID., *Teoria generale della politica* (1999), a cura di M. Bovero, Torino, Einaudi, 2009, pp. 306-320. Si veda, altresì, N. Bobbio, *Attualità del socialismo liberale*, cit.

²⁶² Cfr. *supra*, nota 101.

²⁶³ R. TREVES, *Gioele Solari e il socialismo liberale*, in ID., *Libertà politica e verità*, cit., 167-179, 169.

²⁶⁴ Come il pensatore torinese sottolinea in più momenti, e sotto diverse prospettive: N. BOBBIO, *La filosofia civile di Gioele Solari*, in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, Vol. 87, 1952-1953, 409-445, *passim*.

²⁶⁵ R. TREVES, *Gioele Solari e il socialismo liberale*, cit., 170-171.

‘sistematiche’, o, quantomeno, orientate ad uno sguardo di maggiore sintesi concettuale, come quelle relative alla filosofia del diritto privato. Se all’inizio delle ricerche di Solari, però, tale principio di socialità, ad avviso di Treves, si manifesta ancora in forma rarefatta – più nelle fogge, si potrebbe dire, di principio di orientamento metodologico –, nei lavori più tardivi assume fattezze più definite e articolate, gettando le basi per lo sviluppo, appunto, dell’idealismo giuridico-sociale solariano²⁶⁶.

Non è scopo di questo lavoro, naturalmente, ripercorrere la prospettiva filosofico-giuridica e politica di Solari²⁶⁷. È solo utile rammentare come tale idealismo giuridico-sociale, opponendosi sia alle tendenze proprie del neo-kantismo²⁶⁸, che rischiavano di favorire prospettive fortemente individualistiche negatrici di ogni autonomia della componente della socialità, sia al neohegelismo italiano²⁶⁹, troppo poco attento – nella variante crociana, come anche in quella gentiliana – alla dimensione giuridica, e, per questo, anche alla sfera dello Stato (e, soprattutto, della società), Solari cerca una via di risoluzione intermedia in una posizione filosofica che prova a indicare un sentiero ulteriore, rispetto alla riconduzione della sfera sociale ed intersoggettiva alle componenti economiche od etiche: le forme sociali dell’esistenza si pongono ad un livello in cui si manifesta il ‘grado’ giuridico, che si distacca dal mero dato sensibile del momento economico, ma non lambisce neanche la dimensione di natura etico-religiosa. Questa possibilità di risoluzione dell’io reale nell’io sociale è possibile soltanto là dove si armonizzino i principi della libertà e della dignità umana espressi dalla filosofia di Kant con le concezioni oggettive offerte da autori come Comte ed Hegel²⁷⁰. L’ordine sociale è l’ordine in cui lo stesso individuo può realizzarsi ed esplicare a pieno la propria umanità. Solo nella società l’uomo diverrebbe realmente uomo: la vera libertà, per Solari, sarebbe la libertà sociale²⁷¹. E non è un caso se, nota Treves, anche negli ultimi anni Solari rimarcherà questa esigenza fondamentale, invitando i suoi lettori ad una riflessione filosofico-politica che potesse trovare un bilanciamento fra la necessaria e indefettibile giustizia sociale e il rispetto della libertà individuale²⁷². Sebbene la società abbia una sua unità e unitarietà²⁷³, per Solari la tutela della sfera individuale rimane imprescindibile, e la personalità umana deve essere inserita dentro un processo di costruzione sociale, in cui rivesta una parte decisiva, nella cooperazione come anche nel conflitto. Siamo, di nuovo, davanti ad una forma, più o meno strutturata, di socialismo liberale, che si presenta come una nota costante della riflessione di Treves (come anche del pensiero di Solari).

Medesima esigenza (di matrice umanistica e orientata alla socialità del diritto) di bilanciamento della dimensione individuale con la componente sociale si riscontra, infatti,

²⁶⁶ *Ibid.*, 171-172. Cfr. P. PIOVANI, *L’attuale filosofia del diritto in Italia*, in ID., *Momenti della filosofia giuridico-politica italiana*, Milano, Giuffrè, Milano, 1951, 41.

²⁶⁷ Si veda, da questo punto di vista, il recente lavoro di A. CONTU, *Gioele Solari. Le origini dell’idealismo giuridico-sociale (1912-1923)*, Torino, Giappichelli, 2023.

²⁶⁸ R. TREVES, *Gioele Solari e il socialismo liberale*, cit., 173.

²⁶⁹ *Ibid.*, 173-174.

²⁷⁰ *Ibid.*, 175.

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² *Ibid.*, 177.

²⁷³ *Ibid.*

nell'opera di Alessandro Levi. Abbiamo già visto gli apporti che Levi ha offerto al pensiero filosofico-giuridico trevesiano, segnatamente sul piano della metodologia critica²⁷⁴. Si tratta ora di evidenziare un ulteriore aspetto, prima di passare al paragrafo ottavo, e avviarci, poi, alle conclusioni. Per Treves, l'opera di Levi è di cruciale rilievo perché ha messo in luce come determinate posizioni politico-dottrinali – quali la difesa della libertà, individuale e sociale, ma anche la lotta per la tutela delle classi oppresse e subalterne – non risultano necessariamente correlate a precise posizioni filosofiche e teorico-giuridiche. Sotto questo profilo, Treves evidenzia come l'itinerario intellettuale di Alessandro Levi costituisca la palmare dimostrazione del fatto che non sussiste, sul piano logico, nessuna contraddizione tra il coinvolgimento nell'impegno per la difesa dei diritti di libertà e dei principi della personalità, e la adesione al positivismo filosofico e allo storicismo (in guisa simile ad altri autori, come Benedetto Croce o Francesco Ruffini)²⁷⁵.

Come abbiamo già visto in parti precedenti di questo lavoro, Levi, aderendo ad una concezione critica della filosofia²⁷⁶, dimostrava la propria avversione nei confronti delle tendenze metafisiche e un rigetto, chiaro e netto, nei confronti delle dottrine del diritto naturale²⁷⁷: la filosofia del diritto non è altro, appunto, che critica della conoscenza giuridica. Ma tale duplice avversione – per la metafisica, così come per le ipostasi giusnaturalistiche – non conduceva né all'inerzia, né all'accettazione del fatto compiuto. Se, appunto, la filosofia è attività critica, è inesausta indagine, mai paga, dei presupposti filosofici che fondano e articolano l'esperienza nel suo farsi e nel suo sviluppo, allora, tale filosofia, non può mai adagiarsi su una fragile passività, ma deve, per converso, orientarsi verso la prassi, l'azione continua²⁷⁸. Nello specifico, e per quanto concerne l'ambito della filosofia giuridica, l'opposizione al diritto naturale implicava l'impossibilità di attribuire, a tale forma di diritto sovra-positivo, un valore assoluto ed immutabile. Tale attribuzione di non-assolutezza e non-immutabilità, non implicava, però, la sottomissione alla forza, quanto, invece, e al contrario, l'accresciuta convinzione circa la esigenza di 'combattere' per cercare di approssimarsi a certi ideali di giustizia che la coscienza (morale) percepisce come fondamentali, sebbene non possa predicarne la integrale universalità. La giustizia deriva e scaturisce, per Levi, da un sentimento di dolore²⁷⁹ – individuale e/o collettivo –, che, in una data circostanza storica, assume i tratti di una assoluta necessità, e che conduce, in modo sempre indefesso, a lottare per la libertà, personale e sociale. Ma una volta che tale moto propulsivo si arresta, una volta che tale movimento oppositivo raggiunge, parzialmente, i fini e gli obiettivi sperati ed auspicati, permane l'impossibilità di dare un fondamento giustificativo ultimo e definitivo a tali idealità politiche e morali, che hanno mosso gli esseri umani a combattere per la difesa o la conquista di determinati valori. Il fatto che Levi fosse

²⁷⁴ Treves, in altra sede, ne valorizzerà anche i contributi sul fronte della sociologia giuridica: R. TREVES, *La sociologia del diritto nell'opera di Alessandro Levi*, cit.

²⁷⁵ R. Treves, *Alessandro Levi e la rinascita del diritto naturale*, cit., 182-183.

²⁷⁶ Ciò in quanto, nella prospettiva di Levi, la filosofia del diritto non deve limitarsi ad uno studio storico, ma integrarlo, altresì, con analisi logiche, etiche, psicologiche: v. A. LEVI, *Per un programma...*, cit., 83.

²⁷⁷ R. Treves, *Alessandro Levi e la rinascita del diritto naturale*, cit., 183.

²⁷⁸ *Ibid.*, 185.

²⁷⁹ Cfr. A. LEVI, *Riflessioni sul problema della giustizia*, cit.

sostenitore, nota Treves, di un positivismo filosofico orientato verso una peculiare attenzione per i fatti empirici, non escludeva che egli avvertisse come fondamentale rintracciare nel problema delle idealità di giustizia elementi essenziali per una analisi, più completa possibile, della realtà giuridica. Notevoli argomenti in sostegno a questa tesi possono emergere più chiaramente là dove si evidenzia come il positivismo filosofico di Levi (che si richiamava, precipuamente, all'insegnamento, fra gli altri, di Roberto Ardigò, Biagio Brugi, Icilio Vanni) sia fortemente debitore anche della tradizione storicistica italiana (su tutti: Giambattista Vico e Benedetto Croce), la quale, nel concepire il terreno della storia come l'ambito prediletto in cui la giustizia può trovare il proprio spazio fertile di crescita e di sviluppo – poiché 'cosa' umana, prodotto umano, frutto dell'attività sociale immanente degli esseri umani in società –, ha fornito le linee direttive essenziali per consentire, anche a Levi, di far propria la consapevolezza che il contesto di operatività delle idealità morali e politiche non può che essere quello della storia e della società. Soltanto se la giustizia viene concepita come alcunché di immanente alla realtà storica, e quindi come un prodotto del nostro operare, allora è plausibile pensare che, di quella, sia possibile una migliore attuazione e realizzazione²⁸⁰. Possibilità, che sarebbero probabilmente precluse, se, invece, della giustizia, e delle idealità che essa esprime, si possedesse una concezione trascendente, distinta dalla concreta realtà dei fatti storici. Il diritto è, dunque, migliorabile, e suscettibile di una critica e di un'analisi costante, giacché è 'cosa' terrena, concreta, storicamente connotata. Ma oltre tale tendenza critico-oppositiva e metodologica non è possibile inoltrarsi, pena la ricaduta nella dottrina metafisica, che cerca di ravvisare contenuti eterni dinanzi alla constatazione, invece, del fluire mutevole dei fatti storici, che pure possono essere, appunto, criticamente valutati, ma sempre in modo puntuale e circoscritto, attraverso l'identificazione di problemi specifici e questioni più concrete, nella consapevolezza che la filosofia del diritto, se può avere un ruolo, non può che essere quello di svolgere una funzione, costante, di «vigile coscienza sulla provvisorietà delle tesi elaborate»²⁸¹, nella consapevolezza circa la «impossibilità di giungere a soluzioni definitive in quanto le soluzioni sono soprattutto condizionate dalle scelte dei modelli di riferimento»²⁸².

Come si può vedere, le tesi di Levi *sfumano* nelle tesi di Treves, e viceversa, e non vi è dubbio che – assieme agli altri autori affrontati nel nostro contributo – le riflessioni di Levi abbiano influenzato la visione di Treves nel profondo, sia, appunto, a livello metodologico-giuridico, sia a livello politico-filosofico, nonostante gli elementi di divergenza, che pure sussistono. Ma proprio questa doppia influenza (teorico-giuridica e filosofico-politica) ci offre l'opportunità, adesso, di passare ad alcune riflessioni che apriranno, poi, alle conclusioni, e che riguardano alcuni scorci di matrice più politico-dottrinale. I continui

²⁸⁰ R. TREVES, *Alessandro Levi e la rinascita del diritto naturale*, cit., 188.

²⁸¹ A. TANZI, *Renato Treves. Dalla filosofia alla sociologia del diritto*, cit., 39. Valerio Pocar nota, infatti, come tale tendenza – che Tanzi riassumeva, appunto, nella 'vigile coscienza' circa la provvisorietà delle tesi sostenute – si riscontra con nettezza nelle stesse *Lezioni*, in cui ogni capitolo si chiude sempre in modo critico, lasciando aperta la soluzione, e in cui dunque l'esercizio metodico del dubbio finisce sempre per rilevare residui giusnaturalistici, anche nelle posizioni apparentemente meno inclini a tali visioni: cfr. V. POCAR, *Continuità e discontinuità nel pensiero di Renato Treves*, cit., 134.

²⁸² A. TANZI, *Renato Treves. Dalla filosofia alla sociologia del diritto*, cit., 39.

rimandi tra filosofia del diritto e filosofia e sociologia politiche hanno messo in luce come in Treves vi sia una relazione stringente tra tali due dimensioni (e ancora più lo sarà nella fase più strettamente sociologica, che in questo lavoro abbiamo dovuto e voluto, per ovvie ragioni di spazio, ma anche per volontà di circoscrizione dell'analisi, in buona parte tralasciare). Si tratta ora di sottolineare come il socialismo liberale sia, in un certo senso, il *fil rouge* di tutta la sua opera di studioso (che lo accompagnerà, si potrebbe dire, fino agli ultimi anni). Nel corso del presente contributo è emerso in più momenti tale fondamentale orientamento, ed è d'uopo adesso brevemente specificarlo, soprattutto nella sua connessione con il problema del *fine* del diritto (per rimarcare, nuovamente, l'intimo legame tra tali due componenti: tra la sfera giuridica, appunto, e la dimensione politica).

8. I contributi del socialismo liberale e il fine del diritto

Come accennato, l'importanza del socialismo liberale per la riflessione di Renato Treves è ravvisabile in tutto il suo itinerario intellettuale: dalle simpatie socialiste degli anni universitari, dalle influenze di maestri come Gioele Solari (e lo stesso Alessandro Levi, appunto), fino alle relazioni, vaste e variegata, con moltissimi esponenti della cultura italiana, studiosi e intellettuali, italiani e non²⁸³. Sono molti gli autori che hanno contribuito ad articolare la visione filosofico-politica trevesiana dentro l'orizzonte del socialismo liberale²⁸⁴, ma non vi è dubbio che, fra i molti²⁸⁵ (Ferdinand Tönnies, Franz Oppenheimer,

²⁸³ Un quadro di questi legami e rapporti è desumibile in R. TREVES, *Sociologia e socialismo*, cit., in particolare 199-262.

²⁸⁴ Sul differente utilizzo dell'espressione 'socialismo liberale' o del termine 'liberal-socialismo' – che qui si assumeranno come sinonimi, ma che, naturalmente, esibiscono elementi distintivi che non si limitano a riflettere questioni puramente terminologiche, ma rimandano a diverse modulazioni filosofiche –, cfr. N. BOBBIO, *Attualità del socialismo liberale*, cit., VIII-IX. Del resto, sull'importanza di questa differenziazione concettuale poneva l'accento lo stesso Guido Calogero, il quale preferiva parlare di 'liberal-socialismo', poiché, a suo avviso, tale ultimo termine, «nella sua maggiore generalità e unitarietà, in cui non si distingue più un sostantivo e un aggettivo, è atto a comprendere sotto di sé le varie forme di avvicinamento alla concezione di questa unità nuova, alla quale era dato accostarsi partendo tanto dall'uno quanto dall'altro dei due originari termini antitetici» (G. CALOGERO, *Prefazione*, in G. CALOGERO, *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi*, a cura di M. Schiavone e D. Cofrancesco, Milano, Marzorati, 1972, 4). Infatti, la decisione di attribuire valore sostantivale a 'liberalismo' o 'socialismo', voleva identificare il *genus proximum* che rimandava alla visione politica generale assunta come base di orientamento teorico e pratico, mentre la *differentia specifica* ('sociale' o 'liberale') costituiva l'elemento, se si può dire, correttivo, che temperava le eventuali asperità della dottrina politica principale di riferimento (*ibid.*, 4-5). E allora, la congiunzione in un unico termine (liberal-socialismo, che ben poteva essere anche social-liberalismo, se non fosse presente la poco piacevole eufonia), e non in una mal interpretabile locuzione, designava nel modo migliore, per Calogero, tutte quelle «dottrine meno legate ormai all'uno o all'altro dei due punti di partenza e quindi meglio esprimenti una nuova e autonoma visione d'insieme, sia, e soprattutto, il complesso generale di tutte queste teorie e aspirazioni e correnti politiche, variamente miranti a superare la contrapposizione, e l'endiadi, degli ideali della giustizia e della libertà nell'unico ideale della giusta libertà» (*ibid.*, 5).

Per una comparazione fra il liberal-socialismo di Calogero e il socialismo liberale di Treves, si rinvia al contributo di V. FERRARI, *Il ruolo della normatività nel liberal-socialismo di Guido Calogero e di Renato Treves*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XXXIII, n. 1/2003, 151-164, che, nella generale somiglianza delle due prospettive, mette in risalto il diverso ruolo che i due illustri studiosi attribuiscono, per la loro visione politico-dottrinale, al diritto, alla legge e alla normatività giuridica.

²⁸⁵ Il socialismo temperato di Tönnies, ad avviso di Treves, trova i suoi germi di sviluppo all'interno di una interpretazione liberale del pensiero di Thomas Hobbes, e non soltanto «nella denuncia dei mali della società capitalista» e «nella preferenza per la comunità rispetto alla società» espressa nella sua opera maggiore, dove «contrappone la vita reale organica alla vita ideale meccanica, la volontà che emana dai caldi impulsi del cuore alla volontà che procede dal

Fernando de los Ríos, Elias Diaz, Enrico Bassi, ma anche il già citato Karl Mannheim²⁸⁶), spicca l'opera – pratica, teorica, politica – di Carlo Rosselli²⁸⁷ (simpatia e affinità intellettuale condivisa, peraltro, con lo stesso Alessandro Levi²⁸⁸).

In un certo senso, la concezione socialista-liberale rosselliana²⁸⁹ costituisce, probabilmente, il modo migliore per comprendere la visione di fondo che anima la dottrina politica di Treves, benché fra queste non vi sia, naturalmente, una piena coincidenza. Nondimeno, le riflessioni che Treves condurrà nell'ultima edizione del volume *Sociologia del diritto*²⁹⁰, e i legami che egli cercherà di istituire fra socialismo liberale e prospettive sulla contemporaneità, nonché i nessi fra tale visione politica e il 'fine' del diritto²⁹¹, ci aiutano a

freddo intelletto» (estendo la bipartizione concettuale alla frattura che divide mondo operaio e realtà borghese ed industriale) (R. TREVES, *Tönnies e Hobbes: dal liberalismo al socialismo*, in ID., *Sociologia e socialismo*, cit., 199-205, 203-204).

La visione di Tönnies, secondo Treves, presenta d'altronde vari elementi di similitudine con la concezione del socialismo liberale propria di Franz Oppenheimer, del quale Treves si occupò già nel 1941 nel suo volume in lingua spagnola, *Sociología y filosofía social*. Molti anni dopo, Treves dedicherà un nuovo esame ai contributi del sociologo tedesco, e noterà due aspetti essenziali. Per un verso, egli evidenzierà, ammonendo se stesso, come, se a suo tempo avesse compiuto un'analisi più attenta della visione socialista-liberale di Oppenheimer a cavallo fra la fine degli anni Trenta e l'inizio degli anni Quaranta (e non si fosse limitato alla sola prospettiva sociologica), avrebbe probabilmente constatato una netta divergenza, da un lato, fra il «socialismo-liberale di un autore formatosi prima della prima guerra mondiale il quale vide nelle riforme della Repubblica di Weimar la parziale realizzazione della propria ideologia», e, dall'altro, «il socialismo-liberale di autori che, come Rosselli o Calogero, avevano visto il crollo di quella Repubblica e l'avvento delle dittature prima in Italia e poi in Germania, dittature contro le quali appunto combattevano» (R. TREVES, *Alle origini del socialismo liberale: Franz Oppenheimer*, in ID., *Sociologia e socialismo*, cit., 206-213, 212). Per altro verso, rileggendo l'autore a distanza di più di quarant'anni, Treves si rende conto come la differenza che divide i vari esponenti del liberal-socialismo sia invero molto più labile e sfumata di quanto potrebbe apparentemente sembrare (*ibid.*), e non soltanto per l'interesse manifestato in quegli anni dai socialisti-liberali per la Repubblica di Weimar e la sua (breve) storia, ma, soprattutto – e qui Treves enuncia un principio davvero cardinale per la configurazione del socialismo liberale –, perché ci si rende progressivamente conto che in Italia, e non solo, la dottrina del socialismo liberale «non si concretizza nel programma di un partito, ma continua ad essere una ideologia di élite che sta al di fuori dei partiti e che esercita tutt'al più rispetto ad essi una funzione critica e di stimolo» (*ibid.*, 213). Torna, come si vede, la funzione critico-metodologica, che ormai impregna sia la stessa visione scientifica trevesiana, sia la sua stessa politica della cultura.

La riflessione di Treves, peraltro, come già accennato, si appunta poi su altri autori riconducibili alla tradizione del socialismo liberale, fra i quali, ad esempio, Fernando de los Ríos, del quale rimarca la concezione 'umanistica' del socialismo, e la visione disancorata dalla prospettiva marxista (la quale ebbe sicuramente il merito di criticare, senza scrupoli, la struttura dei regimi capitalistici, ma dimostrò, parimenti, il difetto di arenarsi su una «interpretazione economica e meccanica della vita e della storia») (R. TREVES, *Fernando de los Ríos e il socialismo liberale*, in ID., *Sociologia e socialismo*, cit., 214-226, 222). De los Ríos opta, dunque, per un socialismo umanistico, che può agevolmente qualificarsi come una forma di socialismo liberale, in cui l'autonomia della coscienza e l'individualità trovano un temperamento in un orizzonte organico di matrice finalistica (*ibid.*, 223), enfatizzando, inoltre, l'importanza, per l'affermazione di una visione socialista, non solo degli organi di governo, ma anche delle singole iniziative individuali, e rivalutando la centralità del convincimento e dell'assenso, frutto anche di processi adeguati di educazione, formazione e socializzazione (*ibid.*, 224).

²⁸⁶ Senza dimenticare Guido Calogero, Georges Gurvitch, e lo stesso collega e amico 'fraterno' Norberto Bobbio. Di Guido Calogero, sui temi trattati in queste pagine, ci si limita a rinviare a G. CALOGERO, *Difesa del liberalsocialismo*, cit.

²⁸⁷ Cfr. C. ROSSELLI, *Socialismo liberale*, cit.

²⁸⁸ Cfr. A. LEVI, *Ricordi dei fratelli Rosselli*, Firenze, La Nuova Italia, 1947.

²⁸⁹ Per un *excursus*, C. CALABRÒ, *Liberalismo, democrazia, socialismo. L'itinerario di Carlo Rosselli*, Firenze, Firenze University Press, 2009.

²⁹⁰ Il volume è stato il frutto di una gestazione molto lunga (cfr. *supra*, nota 42), principiata già alla fine degli anni Sessanta.

²⁹¹ Ad avviso di Bruno Bilotta, il fine del diritto, per Treves, può essere sinteticamente inquadrato nei valori del «riformismo social-democratico» congiunto ad un «relativismo» di impronta weberiana: B. BILOTTA, *Relativismo e conflitto nel pensiero di Renato Treves*, cit., 125. Sul pensiero giuridico di Weber, Treves curerà un bel volume (frutto di un Convegno, importante, del 1980): R. TREVES (a cura di), *Max Weber e il diritto*, cit.

sondare meglio e a comprendere, in modo forse più nitido, le linee fondamentali di indirizzo di Treves e la sua prospettiva ideologica complessiva.

Rosselli, infatti, assai vicino a Mondolfo, sia personalmente che politicamente, invero criticherà aspramente la visione mondolfiana del marxismo, seppure questa fosse, come si è visto, ben orientata in chiave umanistica. Secondo Rosselli, la concezione di Mondolfo tendeva, eccessivamente, alla interpretazione del marxismo come realtà sistematica, lasciando uno spazio «limitatissimo [...] alla libertà umana sia degli individui, sia dei gruppi organizzati»²⁹². Nella riflessione trevesiana – come abbiamo notato nel paragrafo precedente – è rintracciabile un tentativo volto a diminuire la portata filosofica e concettuale dell'elemento sistematico nel pensiero marxista di Mondolfo: entro una traiettoria complessivamente volta a valorizzare la dimensione della filosofia della prassi, nell'opera mondolfiana si rintraccia una tendenza, si potrebbe dire, più 'attivistica', e più orientata a rivalutare gli aspetti creativi ed energici della libertà umana, a discapito degli aspetti economico-deterministici, che pur in Mondolfo sono in ogni caso presenti. Orbene, per Rosselli, nota Treves, Mondolfo pecca proprio nel momento in cui non si impegna, in modo adeguato, a valorizzare la tradizione liberale all'interno della prospettiva socialista. Rosselli tenta, perciò, di rivitalizzare la dimensione liberale, al fine di assegnarle una posizione e un ruolo nel quadro di una rinnovata visione del socialismo²⁹³. Per far ciò, Rosselli deve

²⁹² R. TREVES, *Sociologia del diritto*, cit., 325.

²⁹³ Sulla scorta di una convinzione che riposa sull'idea in virtù della quale «il socialismo non sia l'antitesi del liberalismo, ma ne sia in certo modo la continuazione e l'adempimento» (N. BOBBIO, *Sul liberalsocialismo*, cit., 315). Idea, come Bobbio stesso mette in luce nell'articolo citato, nient'affatto pacifica, in ragione delle ricorrenti difficoltà, pratiche e teoriche, nel trovare una combinazione plausibile fra esigenze liberali e istanze socialiste. Bobbio rintraccia invero molteplici esempi di questa possibilità di combinazione e di 'sintesi': in Germania – con Franz Oppenheimer –, in Inghilterra – con John Stuart Mill –, in Francia – con Charles Renouvier –, in Spagna – con la tradizione del socialismo spagnolo, del quale Fernando de los Ríos costituiva, appunto, un illustre rappresentante. Cfr. *ibid.*, 307-315. E importanti esponenti si avranno anche in Italia, con Carlo Rosselli, ma anche con pensatori di tradizione più libertaria, come Francesco Saverio Merlino (*ibid.*, 315-317). Bobbio, così, ravvisava nel socialismo liberale una tendenza comune, storicamente registrabile, che risiedeva nella opposizione al marxismo, sia in chiave filosofica, e quindi nel rigetto del determinismo e del materialismo, sia in chiave economica, e dunque nella opposizione al collettivismo. L'idea guida, secondo Bobbio, era quella per cui, secondo i teorici del socialismo liberale, gli opposti 'ismi' delle due correnti fossero in antitesi, e potevano trovare una via di sintesi nel fatto che il socialismo si ricollegava, essenzialmente, ai moti liberali e all'emancipazione politica della Rivoluzione francese (così da poter traslare i risultati ottenuti a livello politico sul piano economico; come la Rivoluzione francese aveva esteso le conquiste in materia di libertà religiosa alla sfera politica). Marx aveva, appunto, constatato questi problemi, ma non aveva offerto una soluzione adeguata, e da qui le esigenze che il socialismo liberale avanzava. Per Bobbio, a livello pratico-politico, l'incontro tra liberalismo e socialismo si è realizzato o «dal liberalismo o libertarismo muovendo verso il socialismo, inteso come il completamento della democrazia puramente liberale»; oppure, «dal socialismo verso il liberalismo, inteso come condizione *sine qua non* di un socialismo che non sia illiberale» (*ibid.*, 319). Per Bobbio, tuttavia, la possibilità di questa sintesi è più 'verbale' che 'reale' – come egli noterà in anni più tardivi della sua riflessione. Il pensatore torinese, difatti, evidenzierà come sarebbe stato più utile impegnare le energie teoriche su un'altra, decisiva, dicotomia, quella di libertà ed eguaglianza (v. N. BOBBIO, *Eguaglianza e libertà* (1995), Torino, Einaudi, 2009), che, oltre ad essere meno pretenziosa teoricamente, è altresì più adatta per cercare di rispondere ai problemi e alle questioni principali del tempo (siamo, all'incirca, negli anni Ottanta e Novanta) (*ibid.*, 320). Da tale angolatura, si misura una certa distanza con lo stesso Treves, che invece alla nozione di socialismo liberale attribuirà sempre una valenza cruciale. Ma, probabilmente, la differenza è, anch'essa, più verbale che reale, giacché la stessa dicotomia fra libertà ed eguaglianza, di matrice bobbiana, sembra in fondo ricalcare ed esprimere le medesime esigenze espresse dal socialismo liberale. Ed in effetti la vicinanza (mai rinnegata), di Bobbio, per il socialismo liberale, lascia pensare proprio a una questione più schiettamente terminologica e di chiarezza nel lessico, che di orientamento ideologico-politico. Sempre su questi temi, si veda, altresì, N. BOBBIO, *Socialismo e liberalismo*, in *Quaderni del Circolo Rosselli*, XI, n. 1/1991, 85-94, nonché N. BOBBIO, *Introduzione*, in C. ROSSELLI, *Socialismo liberale*, cit., XXI-LIII.

configurare il rapporto fra liberalismo e socialismo – evidenza Treves – come una relazione, si potrebbe dire, fra mezzo e scopo, fra strumento formale e ideale sostanziale²⁹⁴. Il liberalismo, nella visione rosselliana, diviene un metodo, un insieme di regole (democratiche) del gioco, fondamentali sul piano politico, atte a garantire che le parti interne al conflitto sociale agiscano e si confrontino entro un clima di reciproco rispetto e di pace generale, con lo scopo di frenare le lotte più fatali ed esiziali, incanalare lo scontro fra partiti, e inserire le nuove idealità sociali nelle maglie della legalità²⁹⁵. Il liberalismo è quindi un *metodo*, un insieme di criteri generali volti alla composizione dei conflitti e alla (garanzia di) articolazione delle relazioni sociali, di matrice individuale e collettiva. Metodo, che fa tutt'uno con quello democratico; tantoché, si può ben dire, che il 'metodo' a cui allude Rosselli sia, nei fatti, il metodo *liberal-democratico*.

Il socialismo, invece, per Rosselli, non è un mezzo, o un insieme di regole del gioco, ma è un *ideale*, l'ideale che aspira a trasportare la libertà individuale – frutto positivo delle grandi battaglie del liberalismo – verso una più matura libertà sociale, affinché la prima, nell'incontro con la seconda, non si vada a snaturare, ma anzi si integri e si arricchisca²⁹⁶. Il socialismo, cioè, in quanto mèta ideale, si compendia nella volontà politica diretta a estendere le libertà generali da privilegio di pochi fortunati a patrimonio di tutti gli esseri umani, verso, inoltre, un orizzonte di giustizia (sociale) che possa assicurare una vita universalmente dignitosa, sottraendo tutti i cittadini dalla schiavitù dei bisogni materiali ed economici.

È questo il motivo per cui, secondo Rosselli, se sussiste una sostanziale incompatibilità fra marxismo e socialismo, non ne esiste nessuna fra il socialismo stesso e la prospettiva liberale. Anzi: il socialismo rappresenta il concreto erede del liberalismo: «esiste [...] un necessario collegamento, un reciproco rapporto, tra liberalismo e socialismo, tra il liberalismo come metodo e il socialismo come ideale: l'ideale della libertà per tutti e non soltanto per i pochi privilegiati»²⁹⁷. Il dissidio fra liberalismo e socialismo, che taluni vogliono costantemente rintracciare, opponendoli in modo insolubile e conflittuale, invero, per Rosselli – e, si potrebbe dire, per lo stesso Treves –, non sussiste. Il liberalismo costituisce infatti la forza reale ispiratrice del socialismo, perché ha consentito, e consente, a quest'ultimo, di svilupparsi e articolarsi, nonché di affermarsi attraverso un sistema di

²⁹⁴ Lo stesso Bobbio poneva analogamente l'accento su questo elemento distintivo – anche in contrapposizione alla diversa concezione teorico-filosofica di Guido Calogero, alla visione pragmatica e politica incarnata dal Partito d'Azione, o, ancora, alla prospettiva più 'ardita' ed esigente di Silvio Trentin: cfr. N. BOBBIO, *Socialismo e liberalismo*, cit., 91 ss. Per una ricostruzione, ad ogni modo, del rapporto fra Bobbio e il pensiero socialista si veda la recente pubblicazione del carteggio con Leo Valiani, corredata da un saggio di Giovanni Scirocco, in cui l'autore distingue quattro fasi del rapporto di Bobbio con il socialismo: *i*) quella liberalsocialista e di militanza nel Partito d'Azione; *ii*) quella del dibattito confluito nel volume *Politica e cultura*; *iii*) quella del rapporto con il partito socialista e dei saggi su 'Mondo Operaio'; *iv*) quella della riflessione sulla democrazia e sulla, cosiddetta, 'età dei diritti': v. G. SCIROCCO, «Un possibile strumento di libertà umana»: Norberto Bobbio e il socialismo. Con il carteggio Bobbio-Valiani (1954-1994), prefazione di M. Ricciardi, Milano, Biblion, 2025, spec. 18 ss. Sempre per quanto concerne alcuni carteggi fondamentali, si rinvia, altresì, a quello condotto con Giuseppe Tamburrano: v. N. BOBBIO, G. TAMBURRANO, *Carteggio su marxismo, liberalismo, socialismo*, Roma, Editori Riuniti, 2007, nonché a N. BOBBIO, G. PECES-BARBA, *Un carteggio su socialismo e democrazia, 1978-2000*, introduzione e cura di M.G. Losano, Milano, Biblion, 2023.

²⁹⁵ R. TREVES, *Sociologia del diritto*, cit., 325.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ *Ibid.*

regole che ne garantiscono una realizzazione pacifica ed equilibrata. Il socialismo, parimenti, è, del liberalismo, la forza pratica ispiratrice, perché porta alle estreme e logiche conseguenze le istanze di giustizia che il liberalismo politico covava già, fin dai suoi esordi, nel suo seno²⁹⁸.

Il socialismo liberale di matrice rosselliana rappresenta, dunque, per Treves, l'orientamento ideologico-politico a cui, appunto, il diritto può ispirarsi, il sistema di valori e di principi a cui la dimensione giuridica può mirare per realizzare le istanze e le esigenze della libertà e della giustizia, della dignità e della personalità umana. Da questa prospettiva, Treves, calandosi pienamente nel suo tempo, alla fine degli anni Ottanta rilevava come tali principi incontrassero delle difficoltà di fondo dovute ad una serie di aspetti di non poco conto e che egli si impegnava a registrare e ad esaminare. Il suo socialismo liberale, quindi, non rappresenta soltanto una costruzione dottrinale a cui ispirarsi, ma corrisponde a un criterio regolativo che deve consentire di prendere posizione sui fatti del presente, esaminandoli criticamente per farne emergere le problematichità e le contraddizioni.

Il primo aspetto era quello della crisi dello Stato sociale. In piena crescita dopo il secondo conflitto mondiale, a partire dalla fine degli anni Settanta esso entra in una potente crisi dovuta anche all'affermarsi di tendenze estremistiche di matrice neoliberale. Da questo punto di vista, Treves si augura che il sistema dello Stato assistenziale di matrice sociale possa ritrovare una propria linfa vitale, giacché rappresentativo, ai suoi occhi (egli non lo dichiara espressamente, ma pare facilmente rilevabile dalle parole dell'autore), di un esperimento giuridico-istituzionale pienamente confacente con le istanze proprie del socialismo liberale. Un esperimento capace di mediare libertà e socialità, esigenze dell'individuo e necessità di garantire una sussistenza minima e una liberazione dai bisogni, in virtù dell'ausilio di adeguate strutture pubbliche. A questa crisi, seguono altri aspetti cruciali. Fra questi, il «subentrare dell'immagine pluralistica e policentrica di uno stato che svolge la funzione del mediatore, del garante e talvolta del semplice spettatore nel contrasto tra gruppi, organizzazioni, associazioni politiche, economiche e sociali che si contendono il campo e sono a volte più forti dello stato stesso»²⁹⁹. Fenomeno che presenta stretti legami – ed è, questo, un ulteriore aspetto – con il processo di privatizzazione del pubblico³⁰⁰, e del controllo, da parte di importanti potentati economici privati, di processi decisionali un tempo attribuiti alla realtà statale. A tali elementi, Treves aggiunge la crisi della governabilità, e la incapacità, da parte dello Stato e del governo, di fornire risposte normative adeguate dinanzi alle crescenti esigenze sociali, probabilmente determinate dalla «aumentata complessità sociale», dall'approfondirsi delle «contraddizioni del capitalismo», dal processo di affievolimento «del consenso da parte dei cittadini» e dall'emersione di nuovi movimenti e soggetti politici³⁰¹, nonché dalla stessa crisi dei partiti e del sistema partitico³⁰².

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ *Ibid.*, 326. Problemi analoghi solleva, in anni di poco precedenti, lo stesso Norberto Bobbio: cfr. N. BOBBIO, *Contratto sociale, oggi*, Napoli, Guida, 1980.

³⁰⁰ Ancora, sul tema, in anni coevi: N. BOBBIO, *Stato, governo, società. Frammenti di un dizionario politico* (1985), Torino, Einaudi, 1995, 16-17.

³⁰¹ R. TREVES, *Sociologia del diritto*, cit., 327.

³⁰² *Ibid.*, 327-328.

Al fine di evidenziare la vitalità del pensiero socialista-liberale, volto a coniugare, nei modi accennati sopra, libertà e socialità (o socialismo), e la sua ancora persistente capacità di rispondere, in modo teoricamente e praticamente efficace, anche a queste nuove forme di crisi che si presentano nel contesto contemporaneo, Treves evidenzia la presenza di vari autori che, nella seconda metà del Novecento, si sono fatti carico, a suo avviso, di coniugare tali (apparentemente) opposte esigenze, cercando un adeguato bilanciamento. Gli autori a cui Treves fa riferimento sono John Rawls, Ronald Dworkin, Norberto Bobbio³⁰³. I primi due studiosi, pur nella generale tendenza liberale tipicamente propria degli autori statunitensi, hanno sentito forte l'esigenza di bilanciare la libertà individuale con le istanze della giustizia sociale. Mentre per quanto riguarda Bobbio, Treves si impegna a ricordare, più che gli scritti recenti, i contributi che il pensatore torinese offrì durante i cosiddetti 'anni padovani'³⁰⁴, in cui Bobbio cercò, in una serie di saggi e contributi accademici e negli stessi corsi universitari³⁰⁵, di approfondire il problema della *persona* come realtà intermedia fra opposti estremismi, rappresentati dall'individuo astratto e dalla società organica. Tendenza, quella di un bilanciamento fra libertà e socialismo, che Treves ritrova, però, in tutto l'itinerario del filosofo del diritto piemontese (come negli scritti più recenti, degli anni Ottanta, dedicati appunto al dibattito sul socialismo e sulla teoria della democrazia³⁰⁶).

Il quadro più ideologico-politico che ha orientato la filosofia giuridica di Treves non è completo se non si accenna a quei contributi, a cui invero abbiamo fatto in questo lavoro più volte riferimento, e che, integrati con l'orientamento liberal-socialista trevesiano, forniscono un panorama più chiaro del modo in cui, appunto, libertà individuale e giustizia sociale possono trovare un reale temperamento. Ci riferiamo, in primo luogo, all'orientamento prospettivista di Treves, raccolto a partire dagli insegnamenti di Ortega y Gasset, e che, appunto, come già abbiamo notato, si compendia nell'idea per cui la realtà, non avendo una sua fisionomia autonoma e indipendente, è sempre studiata e indagata dal ricercatore a partire da una prospettiva circostanziale, che ne determina la visione della realtà, che dunque non potrà mai assumere contorni di absolutezza e definitività, ma sempre di consustanziale relatività³⁰⁷. Medesimo orientamento prospettivista che Treves rimarca nella sociologia della conoscenza di Mannheim e nel suo contributo a interpretare il problema del fine del diritto, e, dunque, della sua giustizia, come una dimensione che fa riferimento a un perenne scontro-incontro fra ideologie e utopie, che si alternano in un perpetuo circolo conflittuale in cui gli ideali di giustizia sono destinati a soppiantare i rapporti di forza costituiti, i quali, a loro volta, sono frutto di precedenti processi di rivendicazione, e così via dicendo.

³⁰³ *Ibid.*, 329-332.

³⁰⁴ Cfr.: B. PASTORE, G. ZACCARIA (a cura di), *Norberto Bobbio. Gli anni padovani*, Padova, Padova University Press, 2010, in particolare G. ZACCARIA, *Il Bobbio dimenticato: gli anni padovani del filosofo del diritto*, 1-15; C. MARGIOTTA, *Norberto Bobbio. Gli anni padovani*, in *Quaderni per la storia dell'Università di Padova*, XLIII, 2010, 378-380; F. MANCUSO, *Diritto, democrazia, cultura. Gli anni padovani di Norberto Bobbio*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XLIII, n. 2/2013, 557-564; M.G. LOSANO, *Norberto Bobbio. Una biografia culturale*, Roma, Carocci, 2018, spec. 92-102.

³⁰⁵ Cfr. G. SCIROCCO, «Un possibile strumento di libertà umana», cit., 20 ss.

³⁰⁶ Cfr. *ivi*, spec. 18 ss.

³⁰⁷ R. TREVES, *Sociologia del diritto*, cit., 333.

Relativismo, che, infatti, Treves deriva dalla dottrina filosofico-politica kelseniana³⁰⁸, e che si ricollega anche alla imprescindibile esigenza di abbracciare, con il relativismo filosofico, anche la prospettiva teorico-politica di natura democratica³⁰⁹. La visione della democrazia, per Treves, analogamente al Bobbio personalista, è un altro modo, un'altra 'forma espressiva', si potrebbe dire, per alludere a quella esigenza di bilanciamento fra libertà e giustizia sociale a cui egli ha sempre anelato. E la dimensione democratica, appunto, sta insieme, in forma indissolubile, ad una prospettiva relativista, che Kelsen ha ininterrottamente sostenuto nella sua battaglia contro i fanatismi e gli assolutismi politici, nella consapevolezza che l'orientamento relativista è il primo germe per lo sviluppo della stessa idea di tolleranza³¹⁰, quale principio cardine per la scienza, come per la cultura politica³¹¹. La vicinanza di Treves al relativismo si riaffaccia, come abbiamo già visto nel presente contributo, anche nella condivisione del relativismo critico di Gustav Radbruch, il quale evidenziava come, del relativismo, sia possibile identificare due diverse concezioni, a seconda che questo sia il prodromo per un'accettazione passiva della realtà, oppure costituisca il presupposto per una propensione più attiva e fattiva, alla stregua, peraltro, dello stesso illuminismo critico di Theodor Geiger, altro autore che assurge a punto di riferimento fondamentale per Treves, perché anch'egli sostenitore di un orientamento distruttore degli assoluti e proclive ad un ricorso inesaurito a principi di ragione, che escludono il richiamo a criteri di verità forti nel contesto degli studi di natura storico-sociale³¹².

9. Epilogo

Dall'itinerario che abbiamo tracciato in merito alla riflessione giusfilosofica di Renato Treves è possibile quindi evidenziare, a mo' di conclusione, alcuni aspetti fondamentali.

In questo lavoro, ci è parso utile ritagliare una porzione di una fase specifica dell'opera di Treves, che riguarda, segnatamente, un arco di tempo che si sviluppa, all'incirca, dai primi anni Quaranta alla fine degli anni Sessanta (con alcuni riferimenti, più concisi, a periodi successivi, là dove fossero necessari per esigenze di collegamento concettuale). Come abbiamo notato più volte nel corso del presente contributo, in quegli anni (che diverranno decenni) Treves ha messo maggiormente sullo sfondo gli orientamenti e gli studi neokantiani, e pur già aprendosi alle istanze della riflessione sociologica, ha impostato una ricerca giusfilosofica che trova il suo timbro essenziale e la sua cifra caratteristica nel legame,

³⁰⁸ Le traiettorie intellettuali di Treves e di Kelsen, pur nelle differenze, sono nondimeno accomunate, appunto, dalla centralità della scienza interpretata come 'valore', che costituisce il punto di contatto che fa da sfondo alla condivisa visione relativistica e alla comune ideologia politica democratica, alimentata dallo spirito di tolleranza e di libertà e dal riconoscimento del predominio della ragione: v. A. CARRINO, *La filosofia della cultura di Renato Treves*, cit., 171. Per un inquadramento della teoria politica kelseniana, fra i moltissimi contributi, ci limitiamo a rinviare a G. PECORA, *Il pensiero politico di Kelsen*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

³⁰⁹ R. TREVES, *Sociologia del diritto*, cit., 334.

³¹⁰ Cfr. B. BILOTTA, *Relativismo e conflitto nel pensiero di Renato Treves*, cit., 126.

³¹¹ R. TREVES, *Sociologia del diritto*, cit., 334.

³¹² *Ibid.*, 337.

stringente, fra diritto e cultura. Legame che ha prodotto, come si è avuto modo di constatare, delle ripercussioni cruciali sia sotto un profilo metodologico, che ontologico-concettuale. Dal primo punto di vista, infatti, Treves adotterà una impostazione di natura critico-metodologica innervata, precipuamente, dalle istanze tipiche del prospettivismo. Ciò gli ha permesso di impostare l'approccio filosofico-giuridico dentro un orizzonte marcatamente rivolto a negare alle varie correnti teoriche il crisma della validità assoluta, e prendendo, di queste, gli elementi più essenziali e decisivi, ha incanalato il percorso della filosofia del diritto come metodologia giuridica verso un sentiero che la configurasse, principalmente, come un esercizio dubitativo e critico, perennemente diretto a costruire e decostruire i concetti giuridico-politici in modo da adeguarsi alla multiforme realtà sociale che non è tale per presupposizione ideologica, ma è tale per ragioni ontologiche, di cui lo studioso deve prendere atto. Caratteristiche ontologiche della realtà giuridico-sociale che, appunto, il ricercatore deve rispettare, pur nella consapevolezza, però, che la realtà non ha una sua fisionomia integralmente autonoma, ma che, su quella realtà, il filosofo del diritto ha la capacità di incidere grazie alla prospettiva teorico-filosofica che decide, deliberatamente, ma argomentativamente, di assumere (e che fa parte, essa stessa, di questa realtà) –, sintomo, tale bilanciamento, ancora una volta, di questa esigenza di Treves di porsi sempre su una linea mediana e intermedia fra opposti estremismi.

Sotto il secondo profilo, anche la visione del diritto che Treves restituisce, in linea con l'indirizzo metodologico che abbiamo appena delineato ma che abbiamo analizzato con più ampiezza nel corso del nostro lavoro, è una visione strutturata in modo tale che vengano valorizzati, precipuamente, gli elementi in comune alle altre sfere della società, della cultura e della politica, rispetto agli elementi più distintivi e differenziali. Così facendo, la dimensione giuridica si apre ad istanze altre che ne consentono non tanto di mutarne il concetto o di rivisitarne i caratteri, ma, pur nella consapevolezza della specificità del diritto, di illuminarne aspetti diversi e ulteriori che, probabilmente, una visione più adagiata su elementi formali interni non farebbe necessariamente emergere. E allora, il diritto, quale componente della cultura, sembra delinarsi, per Treves, come un complesso di norme, orientato da principi e valori – sociali e individuali –, e diretto a regolare le condotte umane, in sé considerate e nelle loro relazioni, in modo stabile e certo. Esso prescinde, parzialmente, dalla volontà personale dei soggetti, ma è non è da questi integralmente autonomo e indipendente, e soprattutto, esso è in grado di 'imporsi' tramite una attività interpretativa e applicativa finalizzata a garantire che, detto complesso di norme, sia adeguato a realizzare e concretizzare i valori e interessi suddetti, in un bilanciamento costante fra astrattezza e concretezza.

Come si può notare da quanto appena affermato, ad una dimensione formale si aggiunge un orizzonte e uno sfondo valoriale di matrice politico-culturale da cui il diritto non può prescindere, perché lo influenza sia *ex ante*, nei suoi processi di formazione e ramificazione nella società, sia *ex post*, nel senso che, tale orizzonte valoriale, costituisce la finalità a cui la dimensione giuridica inevitabilmente aspira. E tale orizzonte valoriale è appunto costituito, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, dal socialismo liberale, che rappresenta lo

sfondo politico-culturale più adeguato per cercare di indirizzare la dimensione giuridica verso un tentativo di bilanciamento fra le esigenze della libertà e della personalità individuale e le urgenze, perenni, che reclamano la garanzia di un quadro di giustizia sociale, che faccia in modo di evitare che tali libertà non vadano ad intaccare in modo negativo ed esiziale un generale regime di uguaglianza sostanziale. Questo legame, intimo, fra diritto e valori culturali, rappresenta dunque il legato fondamentale che la riflessione di Treves offre anche ai lettori odierni.

In conclusione, con questo lavoro si è cercato di offrire una analisi di una stagione intellettuale del pensiero di Treves che essendo, forse, meno valorizzata sotto un profilo strettamente filosofico-giuridico, rispetto alla fase, più celebre, riconducibile all'ambito della sociologia del diritto, può risultare utile nel compiere un'opera, si potrebbe dire, di disvelamento e di ricerca costante all'interno del panorama giusfilosofico italiano, provando a mettere in luce aspetti meno evidenti di un determinato autore, e con questo restituirne anche un quadro, nei limiti del possibile, più chiaro ed esaustivo. Inoltre, con queste pagine abbiamo anche tentato di porre in risalto, al di là dell'aspetto più strettamente storico-filosofico e storico-giuridico, un elemento di matrice schiettamente concettuale e teorica, che riguarda il punto di vista di Treves in merito all'idea di una filosofia del diritto come metodologica critica e alla visione del diritto come fenomeno eminentemente culturale. Concezioni e visioni che, a nostro avviso, lungi dal configurarsi come esaurite, rappresentano una eredità filosofica da custodire e rivitalizzare, e un legato politico-culturale da salvaguardare, anche al fine di evitare prospettive che, volendo isolare il diritto dal suo più ampio orizzonte di senso, finiscono per restituirne una concezione tutt'altro che realistica, ma, all'inverso, deformata e distorta. Dentro questo orizzonte che stringe metodo critico, società e politica con la multiforme dimensione del diritto come fenomeno intrinsecamente culturale e storico, si può, così, continuare a lavorare, nella consapevolezza della costitutiva malleabilità, elasticità e strutturale non definitività, di cui i concetti giuridici (e il concetto stesso di diritto) sono inevitabilmente contrassegnati. Caratteristiche che, però, lungi dal delinarsi in modo autonomo e indipendente, sono altresì strettamente correlate all'opera dello studioso e dell'interprete, il quale ha la responsabilità, nel rispetto del dato scientifico che si palesa nella sue forme più oggettive, di mettere in evidenza anche la precarietà dell'oggetto-diritto come oggetto storico-sociale e culturale e che, per questo, abbisogna sempre di un adeguato orizzonte teorico (inevitabilmente più 'soggettivo') che sia in grado di svolgere il compito, assai complesso, di analizzare i fatti umani con la dovuta obiettività, senza dimenticare, nondimeno, che tali fatti sono costituiti, appunto, da azioni umane e quindi incessantemente orientati da principi, guidati da regole e indirizzati a valori, che gli stessi esseri umani producono, realizzano, e sovente violano, ma che sono, pur sempre, il frutto e il prodotto del loro pensiero e delle loro azioni.