

Il sentiero storiografico di Pietro Chiodi dall'esistenzialismo a Kant

di Giuseppe Guastamacchia*

ABSTRACT

This contribution aims to highlight a central path in the philosophical and historiographical journey of Pietro Chiodi. Firstly, it will be demonstrated how, by emphasizing the category of "possibility" – after assimilating Heidegger's interpretation of the Critique of Pure Reason – Chiodi conceived his 1961 volume on *La deduzione nell'opera di Kant* (*The Deduction in Kant's Work*). In the second part of the paper, the focus will shift to the principal conclusions of the 1961 book, which, only a few years later, informed his last and emblematic curatorship, the 1970 translation of Kant's *Scritti morali* (*Moral Writings*). This work led to an anti-intellectualistic interpretation of Kantian ethics, and, more importantly, to significant reflections with a pronounced ethical-political orientation, through which Chiodi seemed intent on reconciling with the dramatic experiences of his past.

—Contributo ricevuto il 24/07/2024. Sottoposto a peer review, accettato l'1/11/2024.

Commemorando la figura e l'opera di Pietro Chiodi – scomparso prematuramente nel 1970 all'età di soli 55 anni – nel suo *Necrologio* composto per la «Rivista di filosofia» il maestro Nicola Abbagnano faceva cenno a un aspetto dal peso non certo irrilevante qualora ci si appresti a una valutazione d'insieme della sua (pur breve) parabola biografica e intellettuale:

[Chiodi] si è dedicato alla filosofia per la stessa ragione per la quale, durante la lotta di Resistenza, fu partigiano combattente: per difendere la libertà e la dignità dell'uomo¹.

Queste parole di Abbagnano offrono un'indicazione che è bene tener presente nel ripercorrere le tappe che dal giovanile avvicinamento all'esistenzialismo avrebbero condotto Chiodi a un approfondito e mirato studio della filosofia di Kant.

Pietro Chiodi, originario della Val Camonica, si trasferì a Torino nel 1934, dove quattro anni dopo conseguì la laurea in materie pedagogiche sotto la guida di Nicola Abbagnano². Nel 1939 vinse la cattedra di Storia e Filosofia presso l'Istituto liceale Giuseppe Govone di Alba, prima di spostarsi all'indomani della Seconda guerra mondiale al Liceo di Chieri, poi all'Alfieri di Torino e infine all'U-

* SToNe Lab, Università degli studi di Napoli "Federico II".

niversità di Torino, dove avrebbe ricoperto la cattedra di Filosofia della storia per sette anni, dal 1963 fino all'anno della morte. I diciott'anni di insegnamento nel cuneese non furono sereni: unitosi al gruppo partigiano di Giustizia e Libertà, il 18 agosto del 1944 Chiodi fu arrestato dalle SS a seguito di un rastrellamento e deportato in due campi di concentramento, prima in Alto Adige e poi in Austria. Partiamo da un dato storiografico non irrilevante: la lettura di Kierkegaard, contestuale a quella di Heidegger, è documentata sin da questi anni³.

L'avvicinamento a Kierkegaard non fu fortuito, considerati sia l'orizzonte filosofico del suo mentore Abbagnano – impegnato sin dal 1939 con la *Struttura dell'esistenza* nell'elaborazione di un esistenzialismo in versione italiana – sia, soprattutto, l'atmosfera filosofica dell'Europa di metà anni Trenta: un periodo durante il quale la *Kierkegaard-Renaissance* assunse i caratteri di vero e proprio fenomeno in espansione, oltre che dall'ampia portata culturale. Del resto – ebbe a notarlo Eugenio Garin periodizzando la diffusione dell'esistenzialismo sulla scena filosofica italiana ed europea dell'epoca – con la caduta degli «-ismi» tradizionali, cioè «positivismo, spiritualismo, materialismo», ma anche «della storia, della logica e dell'epistemologia, che mostrarono gradualmente i loro limiti», tra gli anni Venti e Trenta del Novecento la fortuna dell'esistenzialismo fu data dal suo essere un «orientamento

generale della cultura» ancor prima che un complesso di «tesi specifiche»⁴. Nel progetto di esistenzialismo positivo teorizzato da Abbagnano – che mirava a tagliare espressamente i ponti con lo spiritualismo e con il neoidealismo italiani, oltre che con qualsiasi forma di intimismo filosofico⁵ – la filosofia di Kierkegaard, insieme a quella kantiana, rivestiva un posto di rilievo. Se per un verso, secondo Abbagnano, idealismo ed esistenzialismo restano inconciliabili (e su questo giudizio pesava molto la sua sedimentata e dura avversione verso il neoidealismo italiano, quello di Croce ancor più che di Gentile)⁶, per un altro, erano piuttosto Kant e Kierkegaard a doversi considerare due filosofi dai profili complementari: tra di loro non c'è *aut-aut* bensì occorre «riportare l'uno all'altro»⁷. A unire nella prospettiva di Abbagnano l'esistenzialismo di Kierkegaard e il criticismo di Kant v'era una connessione che anche Chiodi avrebbe considerato attentamente, cioè il fatto che entrambi questi filosofi avevano posto al centro della propria riflessione la categoria della 'possibilità', intesa quale categoria più appropriata a caratterizzare la condizione umana: in Kant questo tentativo si rifletteva nell'indagine sulle condizioni di possibilità della conoscenza e dell'agire, in Kierkegaard sul problema della possibilità incluso in quello della scelta⁸. Per Abbagnano l'«anti-romanticismo», carattere progressivo della filosofia contemporanea (assieme alla categoria di

‘illuminismo’), aveva infatti abbandonato il principio tipicamente romantico dell’«infinito», per riportarsi a quello neo-illuministico di ‘possibilità’: categoria cruciale, quest’ultima, per interpretare il decorso della filosofia contemporanea non soltanto da Kant a Kierkegaard, ma anche fino alla fenomenologia husserliana⁹. Più nello specifico, nel suo progetto di «esistenzialismo positivo», la «possibilità» autentica si configurava come ciò che l’uomo è chiamato a scegliere perché gli si garantisca la possibilità di scegliere ancora; la possibilità inautentica è quella che invece si risolve in impossibilità, cioè che non può essere oggetto di scelta o che è preclusiva di scelte ulteriori: in questo senso, la libertà non è un elemento proprio della natura dell’uomo, bensì una possibilità che l’uomo realizza realizzando il proprio io, cioè la propria unità, «raccogliendola dalla dispersione degli atteggiamenti incoerenti e perciò vincendo e superando tale dispersione»¹⁰.

Il contatto con Abbagnano ingenerò nel giovane Chiodi molto più di una semplice fascinazione nei confronti dell’esistenzialismo: nel suo orizzonte filosofico di fine anni Quaranta risultavano presenti infatti Kierkegaard, per l’appunto (con un Kant però ancora decisamente sullo sfondo), ma soprattutto Martin Heidegger, la cui opera era penetrata già da diversi anni nell’ambiente filosofico torinese dei vari Giulio Graselli, Ernesto Grassi, Annibale Pastore, Carlo Mazzantini e Luigi Pareyson¹¹.

Chiodi esordì in qualità di traduttore di Heidegger nel 1952 con *L’essenza del fondamento*, dopo aver composto il volume su *L’esistenzialismo di Heidegger* nel 1947 e il saggio su *L’ultimo Heidegger* sempre nel 1952, saggio in cui era condannato, sulla scia delle categorie interpretative di Abbagnano, il romanticismo del tardo Heidegger, e che anticipò *Esistenzialismo e fenomenologia* (1963), un’accurata ricostruzione teorica e storiografica dei rapporti tra Heidegger e i tardi sviluppi della fenomenologia husserliana¹². Inutile dilungarsi sul confronto con Heidegger, che non fu peraltro di natura esclusivamente linguistico-filologica. Per tirarne brevemente le fila conviene quantomeno ricordare che, nell’interpretazione di Chiodi, Heidegger s’era servito di Husserl per neutralizzare la dimensione religiosa dell’esistenzialismo di Kierkegaard, mentre s’era servito di Kierkegaard per neutralizzare la dimensione idealistico-trascendentale della fenomenologia husserliana. In aggiunta a questo, Chiodi scriverà al riguardo nel 1960:

anche se Heidegger ha negato dall’inizio che il suo pensiero possa esser definito esistenzialismo, è incontestabile che esso rientra nell’ordine della problematica esistenziale. Il ripudio della definizione di esistenzialismo aveva un valore meramente polemico e non andava al di là di un atteggiamento fatto valere all’interno della problematica esistenzialistica [...]. L’esigenza finitistica derivava di-

rettamente da Kierkegaard, mentre l'esigenza di fondazione incondizionata rientrava nello spirito generale del pensiero post-kantiano volto a superare tanto le angustie del mero gnoseologismo quanto l'empirismo antimetafisico proprio del positivismo¹³.

Fu valorizzando quest'ultima eredità, vale a dire la lettura heideggeriana dello «spirito generale» del decorso filosofico tedesco post-kantiano – considerato tutto sotto il segno dell'esigenza di una «fondazione incondizionata» – che Chiodi avrebbe indirizzato il proprio impegno nei confronti di Kant dalla fine degli anni Cinquanta sino al 1970. Stando a questa impostazione, la principale eredità del criticismo non sarebbe da rintracciarsi nei progressi accumulati nell'Ottocento e nel Novecento dall'*Erkenntnistheorie*, quanto, piuttosto, nel nuovo significato di 'fondamento' racchiuso nelle pagine della *Critica della Ragion pura*. Per Chiodi, l'heideggeriano *Kant und das Problem der Metaphysik* restava, del resto, un'opera che ha determinato «il più profondo ripensamento» della filosofia kantiana: il merito del *Kant-Buch* di Heidegger era stato quello di aver sottratto la *Critica della ragion pura* a una lettura puramente gnoseologica, mettendo al centro il problema metafisico del «fondamento», da intendersi tuttavia non più nei termini di un «assoluto incondizionato (metafisico)», alla maniera della metafisica tradizionale, ma come «possibilità condizionata»¹⁴.

Nei fatti, per quanto non mancassero riserve nei confronti di Heidegger, che furono rivolte non solo all'assolutizzazione dell'«Esserci» (Heidegger «ha assolutizzato la struttura di uno di questi enti – l'Esserci – a fondamento ontologico degli altri»)¹⁵, ma – e questo punto va qui già attentamente rimarcato – anche verso le difficoltà in direzione della costruzione di un'«etica» con la sua filosofia, secondo Chiodi Heidegger s'era tuttavia reso meritoriamente conto del fatto che il «problema fondamentale» del «criticismo» fosse il problema del «fondamento»¹⁶. Lo suggerì lo stesso Heidegger nel *Kant und das Problem der Metaphysik*: la «fondazione kantiana» non conduce all'evidenza luminosa e assoluta di una proposizione prima, di un principio, «ma muove verso l'ignoto, e consapevolmente lo addita»¹⁷.

È in questa lettura della prima *Critica* – che mirava dritto alla questione criptica dell'immaginazione trascendentale – che Chiodi intravide sul fare degli anni Sessanta del Novecento il possibile punto di leva per un'armonizzazione delle istanze esistenzialistiche provenienti dalla sua formazione e un kantismo rivisitato alla luce dei problemi più urgenti della filosofia del Novecento. In che termini si attuò questa unione? Ma soprattutto, in che modo essa poté istituire un qualche nesso, in linea con quanto suggeriva Abbagnano nel 1970, con i suoi vissuti da partigiano combattente impegnato sul fronte contro l'occupante nazi-fascista?

2. Attraverso il ponte fornito dal *Kant-Buch* di Heidegger Chiodi fu spinto a un'ipotesi ardita in merito alla portata generale della prima *Critica* kantiana, mirante a scorgere in Kant il filosofo che ha avuto per primo il merito di rivoluzionare la concezione classica di fondamento. La chiave di volta per la comprensione di questo ribaltamento era da rintracciarsi nella sezione della *Critica della Ragion pura* dedicata alla deduzione trascendentale.

Andrebbe anzitutto fatto notare che, se si guarda alla cornice degli studi italiani dell'epoca, il volume su *La deduzione nell'opera di Kant* andò ad arricchire una costellazione di pubblicazioni che, tra la fine anni degli anni Cinquanta e l'inizio dei Sessanta, offrono testimonianza di un crescente interesse nel panorama filosofico italiano nei confronti dell'opera kantiana. D'altronde, come scrisse Paci proprio in quegli anni introducendo il lavoro di un giovane Salvatore Veca su Kant, diventava ormai «sempre più pressante l'esigenza di leggere Kant alla luce dei problemi contemporanei»¹⁸. Ebbene, concentriamoci sul caso Chiodi. Se, come abbiamo detto, la questione del «fondamento» rappresentava «il tema conduttore dell'intera traiettoria così del pensiero di Husserl come di quello di Heidegger»¹⁹, il solco dal quale Husserl e Heidegger si erano mossi, secondo Chiodi, era stato tracciato proprio da Kant, il quale aveva avanzato per la prima volta con la *Critica della Ragion pura*, ma più in generale con l'intero progetto

delle tre *Critiche* – vi si farà cenno più avanti nella terza parte – un'idea nuova di intendere il concetto di 'fondamento'. Scrive Chiodi nel 1964:

la rivoluzione copernicana operata da Kant non consiste dunque nell'aver sostituito il fondamento assoluto proprio della metafisica tradizionale (l'oggetto: cose o Dio) con un fondamento altrettanto assoluto ma di natura diversa (soggetto, l'uomo); Kant pone in crisi la nozione stessa di assoluto, affermando che l'uomo non può accedere che ad un fondamento condizionato e relativo alla sua natura di essere finito²⁰.

In questo brano del 1964 già si può scorgere una prima saldatura tra uno dei motivi-cardine dell'esistenzialismo («il pensiero in quanto tale – aveva già scritto l'Heidegger interprete di Kant – è quindi già il sigillo della finitezza»)²¹ e il programma critico kantiano che ha inaugurato la rivoluzione copernicana del pensiero moderno. I caratteri di questa conciliazione furono approfonditi nel 1961 proprio ne *La deduzione nell'opera di Kant*, un'opera di esegesi raffinata e complessa, che è bene a questo punto prendere in considerazione, almeno in relazione alle sue più significative acquisizioni filosofiche e storiografiche.

Il primo elemento da considerare è che nella prospettiva di Chiodi – e questa posizione si profila esplicitamente nel volume del 1961 –, dopo l'avvento del criticismo il concetto di 'fondamento'

non può più connettersi ai presupposti di necessità e incondizionatezza, com'era stato invece in tutta la tradizione metafisica occidentale pre-kantiana. Nel quadro della modernità filosofica, difatti, il concetto di fondamento (e da questo punto di vista l'esistenzialismo aveva evidentemente interpretato a pieno titolo tale conquista) è da intendersi ormai come connesso ai caratteri di «condizionatezza» e «possibilità». Kant tentò di realizzare questo passaggio di carattere epocale proprio nella sezione dedicata alla Deduzione trascendentale, nella quale si sarebbe consumato lo slittamento da una concezione «precritica» a una concezione «critica» di fondamento.

La deduzione nell'opera di Kant partiva da una ricostruzione della «tormentata storia» filologica della sezione della deduzione trascendentale, la quale fu totalmente riscritta da Kant in vista della seconda edizione della *Ragion pura*: una storia che – notava Chiodi – s'aggiunge a quella «tormentatissima» delle sue «interpretazioni». «Una volta redatta la tavola nasce il problema centrale di tutta la critica: qual è l'uso legittimo, l'uso valido, l'uso conoscitivo di queste categorie?». Questo è il problema della deduzione in Kant:

dedurre significa allora stabilire il significato particolare che la necessità assume in quanto fondamento di un mondo definito da precise condizioni (il mondo morale, il mondo dell'arte, il mondo della conoscenza). Ogni

modello di deduzione che implichi la riduzione dei molteplici significati della necessità fondatrice a quello unico ed assoluto dell'incondizionato metafisico, rappresenta uno scioglimento del problema sul piano della sua pura e semplice impossibilità²².

La deduzione trascendentale, quale «spiegazione del come i concetti a priori possano riferirsi a oggetti», riguardava – com'è noto – la «possibilità» di questa 'applicazione' e si distingueva da quella empirica, «la quale fa vedere come un concetto sia acquisito mediante l'esperienza e la riflessione su di essa, e riguarda pertanto non la legittimità, ma il fatto da cui risulta il possesso»²³. La deduzione trascendentale riguarda la possibilità che l'intelletto incontri gli oggetti, ossia non le cose prese nella loro immediatezza empirica, bensì i «fenomeni», trascendentalmente costituiti. Tentando di districarsi nell'«unanimità che regna a proposito dell'oscurità della deduzione dei concetti puri dell'intelletto» – «il punto più oscuro della prima critica ma al contempo la soluzione del problema critico»²⁴ – dopo aver passato in rassegna le posizioni in seno al dibattito filologico sulla sezione della prima *Critica* che culmina nell'individuazione dell'«Io-Penso» quale «unità sintetica dell'appercezione» (e che ebbe tra i suoi principali protagonisti il Vahinger, l'Adickes e il Paton), Chiodi giungeva a questa considerazione:

il problema della deduzione dei concetti puri dell'intelletto si configura ora come il problema del reperimento di un modo di concepire il fondamento del rapporto tra categoria e oggetto che cada fuori dalla disgiunzione in cui si articola nella metafisica tradizionale il problema del fondamento [...] *non si tratta di reperire un nuovo fondamento incondizionato all'interno della disgiunzione tradizionale, ma di concepire il fondamento in un nuovo modo*²⁵.

La deduzione trascendentale rappresenta quindi il momento in cui Kant ha compiuto il rovesciamento delle precedenti forme di razionalità. Nello specifico, Kant ci ha invitato a concepire il fondamento nei termini di un'individuazione delle 'condizioni di possibilità' che garantiscono in un *determinato dominio* (quello della conoscenza, della sfera morale o dell'estetica) la validità di un dato procedimento di indagine. Il punto su cui Chiodi insisterà sarà quello secondo cui non solo nel campo della conoscenza, ma anche nell'ambito dell'agire, è fatta propria da Kant tale richiesta di legittimità. La ragione, anche nella sfera dell'agire, necessita di un'inevitabile giustificazione del proprio utilizzo che faccia i conti con i limiti e i condizionamenti dati dal mondo del contingente e del sensibile. Questo sarà il movente che spingerà Chiodi ad occuparsi nei suoi ultimi anni di vita del Kant morale.

Assieme a un'interpretazione fortemente inclinata in senso esistenzialistico

di uno dei punti fondamentali della prima *Critica* kantiana, Chiodi rivendicava nel 1961 un'ulteriore doppia conquista, che si rivelerà essenziale ai fini della giustificazione della successiva declinazione morale delle sue letture kantiane. Oltre a rileggere in termini affascinanti, seppur parziali, il problema della deduzione – e dopo aver ricostruito con accuratezza e dovizia di informazione il dibattito filologico concernente il problema del § 13 della prima *Critica* – Chiodi avanzava nel 1961 altre due posizioni esegetiche forti: la prima di natura strettamente filologica riguardante il fatto «ormai accertato»²⁶ che Kant avesse provveduto a elaborare gli argomenti della deduzione prima e a prescindere dalla redazione della tavola delle categorie; la seconda, di carattere più filosofico – e ben più significativa in tale contesto – era quella secondo cui il famoso e assai discusso *überhaupt* del §13 della *Critica della Ragion pura* starebbe a significare che il ribaltamento di razionalità di cui s'è detto finora fosse stato raccomandato da Kant non soltanto nel campo della conoscenza, bensì anche nella sfera dell'agire umano. Kant ha prospettato una pluralità di deduzioni possibili: la richiesta di legittimità del procedimento di applicazione delle categorie al dato deve farsi valere non soltanto nella sfera del conoscere, ma anche nell'estetica e, soprattutto, in etica.

Sarebbe stata quest'ultima conclusione a far insorgere in Chiodi la necessità di uno studio degli scritti morali kantia-

ni. Prima di analizzare il suo confronto con gli *Scritti morali* val la pena però, anche solo marginalmente, aggiungere un elemento non da poco in tale contesto: in concomitanza con l'uscita della *Deduzione nell'opera di Kant* vedeva la luce la seconda edizione di *Banditi*. Nel 1961 Chiodi aveva sul proprio tavolo di lavoro, da un lato le bozze per la seconda edizione del suo diario partigiano, dall'altro un'opera di filologia kantiana. La traccia suggerita da Abbagnano comincia ad assumere una qualche consistenza.

3. Cos'ha insegnato Kant attraverso la deduzione? Kant ha stabilito che «la questione *de jure* non è una mera questione gnoseologica [...], ma concerne i diritti dell'umanità», insieme ad aver indicato, con il famoso e discusso *überhaupt* del §13, che questa giustificazione si compie «in tutte le sfere dell'agire e del conoscere umano»²⁷. Nel merito specifico della deduzione, Chiodi sosterrà l'idea – non pacifica in seno ai dibattiti della *Kant-Forschung* dell'epoca – che, stando alla lettera di Kant, fosse possibile individuare la necessità di una pluralità di deduzioni trascendentali. Questo è il punto che apre all'ultima parte di questa analisi: anche in etica si impone il problema della deduzione.

Non è da ritenersi fortuito, pertanto, il fatto che solo pochi mesi prima di morire, nel 1970, Chiodi terminasse di curare e dare alle stampe una raccolta di traduzioni degli *Scritti morali* kantiani

che includeva la *Fondazione della metafisica dei costumi*, la *Critica della Ragion pratica*, *La religione nei limiti della semplice ragione* e l'*Antropologia da un punto di vista pragmatico*. Nell'*Introduzione* a quella raccolta, che può considerarsi quasi un testamento filosofico, Chiodi mise a frutto alcuni dei risultati raggiunti nell'opera sulla *Deduzione*, conciliandoli con il problema etico.

È molto importante soffermarsi, prima di tutto, sulle righe che seguono. «Un'interpretazione corrente della filosofia kantiana» – notava Chiodi nel denso saggio introduttivo del 1970 – «ritiene che la deduzione valga per la gnoseologia e non per l'etica»,

il fondamento del mondo della conoscenza consisterebbe in un determinato rapporto di condizionamento fra i due elementi della sensibilità e della ragione, mentre il fondamento del mondo morale consisterebbe nell'assenza di questo condizionamento a vantaggio dell'elemento razionale²⁸.

Di qui – proseguiva Chiodi – si traggono solitamente due conseguenze: la prima è che l'etica kantiana sarebbe da considerarsi come una caduta dal livello critico; la seconda è che Kant avrebbe aperto così con la *Ragion pratica*, dopo le «angustie del fenomenismo», una nuova via verso la cosa in sé. In realtà si dimentica – ammoniva Chiodi – che la richiesta kantiana del § 13 della *Critica della Ragion pura*, luogo in cui la dedu-

zione trascendentale è presentata come una richiesta valida «*überhaupt*» e cioè per tutti i campi in cui vi sono richieste di legittimità e di fondamento: «Kant non si chiede soltanto che cosa posso conoscere, ma anche che cosa posso fare»²⁹. Occorre prestare particolare attenzione a questo passaggio. Agli occhi di Chiodi la questione è chiara: se per un verso il fondamento del mondo della conoscenza è da individuarsi per il Kant della *Critica della ragion pura* nella necessaria 'subordinazione' del «razionale» al «sensibile», cioè nel condizionamento dato alla ragione dalla materia formata dalla sensibilità, il fondamento del mondo morale è da rintracciarsi, viceversa, nella «subordinazione» del «sensibile» al «razionale»³⁰. Come già s'evinceva dall'opera su *La Deduzione*, la sensibilità è un aspetto ineliminabile nel problema della conoscenza e, specularmente, anche il fondamento del «mondo morale» non può che essere condizionato, cioè risultare legato alla sfera del contingente. Nello specifico dell'etica, l'autonomia della ragione non può significare, infatti – come voleva una «radicata tradizione» di interpretazioni dell'etica kantiana –, un totale annullamento del movente sensibile; su questo punto Chiodi, certo di interpretare Kant alla lettera, è fermo e consapevole di muovere contro le principali interpretazioni in voga al tempo dell'etica kantiana: la validità del mondo morale «non si ritrova nell'annullamento del sensibile (questo sarebbe proprio

dell'essere divino), né nell'annullamento del razionale, che equivarrebbe a schiacciare l'uomo sul proprio lato animale»³¹. La sensibilità è condizionamento ineliminabile anche nella sfera dell'agire etico. Anche nella sfera morale il problema del fondamento e della giustificazione non può non essere legato, pertanto, alla nozione di *possibilità*. Anche nel mondo morale «la ragione morale è pur sempre la ragione d'un essere pensante e finito» e quindi «condizionato»³² dalla sua natura sensibile.

Se per un verso, dunque, la linea interpretativa di Chiodi mirava a proporre un allentamento del *Sollen* kantiano, non in termini psico-genetici – come ad esempio era avvenuto in un neokantiano di fine Ottocento come il Georg Simmel dell'*Einleitung in die Moralwissenschaft* – bensì in termini che potremmo in modo semplificatorio definire anti-intellettualistici, dall'altro, lo stesso Chiodi sostiene nel 1970 che nello studiare l'etica kantiana occorre render sempre conto del problema della giustificazione, e che l'agire morale interessa una ragione che risulta sempre in commercio con il campo delle inclinazioni sensibili. La ragione deve farsi strada con «astuzia», come lo stesso Kant suggeriva in un bellissimo passaggio dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, un brano che compariva oltretutto nel volume del 1970 con un balzano errore di traduzione commesso dallo stesso Chiodi, oramai gravemente spossato dall'aggravarsi dell'artrite reu-

matoide che lo accompagnava sin dai mesi della stesura di *Banditi*:

nel campo delle inclinazioni non si guadagna nulla a far violenza alla sensibilità; bisogna venirne a capo con l'astuzia e, come dice Swift, far giocare la balena con una botte per salvare la nave [*dem Walfisch eine Tonne zum Spiel hingeben, um das Schiff zu retten*]³³.

Con le sue necessarie richieste preliminari di legittimità (con le sue varie «deduzioni possibili»), la filosofia di Kant non può che presentarsi, quindi, come un'«antropologia» che studia l'uomo rispetto al fondamento del «sapere», del «fare» e dello «sperare». Sotto questo rispetto, se intesa in senso «cosmico» – concludeva Chiodi, con la mente rivolta già in questo caso, probabilmente, alla barbarie che aveva investito l'Europa negli anni Trenta e Quaranta – la «filosofia antropocosmica» di Kant, dalla forte vocazione pratica, è una filosofia che mira a questioni che interessano l'insieme di tutti gli uomini, in quanto si prefiggono la costituzione di quel «cosmo politico che è per Kant lo scopo supremo dell'umana destinazione, laddove il suo fallimento condurrebbe all'autodistruzione di tutti nel cimitero dell'umanità»³⁴. La prima conclusione da trarre al riguardo è che la possibilità di costruire questo «cosmo politico» non può non risiedere nella possibilità dell'uomo di *auto-progettarsi* razionalmente³⁵. Si deve però aggiungere altro in

conclusione. Per quanto possa apparire appena accennato, infatti, il sottile filo rosso che tenne uniti, nel suo percorso filosofico e storiografico, l'eredità della Resistenza, l'esistenzialismo e lo studio di Kant fu Chiodi stesso a indicarlo, in un cruciale passaggio dell'*Introduzione* agli *Scritti morali* del 1970; un passaggio nel quale, uno dietro l'altro, facevano non per niente la propria comparsa la categoria di «possibilità», ammonimenti sulla ragione «condizionata», insieme a una considerazione generale sulla portata etica del progetto «antropocosmico» di Kant:

antropologia, etica e politica costituiscono dunque un insieme coerente di dottrine, strettamente connesse e tutte fondate sulla natura dell'uomo criticamente accertata. L'uomo è un essere che, se vuol realizzarsi, *deve* autoprogettarsi razionalmente: e in ciò sta il 'primato' della ragion pura pratica. Essa è pur sempre una ragione finita, quindi problematica rispetto agli esiti dei suoi progetti, è una disposizione in lotta con altre, non l'unica necessaria signoreggiatrice della storia³⁶.

La storia – concludeva così, in modo emblematico, il filosofo e partigiano Chiodi – «non è un affare della ragione, ma dell'uomo, cioè di un essere in cui la ragione è una *possibilità* fra altre»³⁷.

Note

1 _ Trattasi del *Necrologio* composto da Abbagnano e che precede la bibliografia degli scritti di Chiodi, curata da Cambiano e Remotti sulla «Rivista di filosofia», LXI (1970) 4, pp. 447-456, ora riproposta in calce a G. CAMBIANO, C. PIANCIOLA (a cura di), *Esistenza, ragione, storia. Pietro Chiodi (1915-1970)*, Petit plaisance, Pistoia 2017.

2 _ Abbagnano era arrivato a Torino nel 1936, appena trentacinquenne, dopo essersi formato alla scuola di Antonio Aliotta, sotto un forte ascendente anti-crociano e dopo aver insegnato in alcuni licei campani, in anni caratterizzati, peraltro, da alcuni ragguardevoli 'sbandamenti' verso il fascismo (cfr. M. L. SALVADORI, *Abbagnano nell'età delle ideologie*, in B. MIGLIO (a cura di), *Nicola Abbagnano. Un itinerario filosofico*, Il Mulino, Bologna 2022, pp. 155-157). Nel 1923 apparve la sua tesi di laurea su *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Perrella, Napoli 1923; e, poco prima del suo trasferimento a Torino, il volume su *La fisica nuova. Fondamenti di una teoria della scienza*, Guida, Napoli 1934. C'è da dire che Chiodi non condivise mai l'acredine dei suoi giudizi su Croce: «eppure» – scriverà Chiodi nel 1954 – «la polemica morale e politica che il Croce condusse contro il fascismo è la parte più preziosa ed indiscutibile della sua eredità spirituale» (P. CHIODI, *Moritz Schlick*, «Rivista di filosofia», XLV (1954) 1, p. 33).

3 _ Come Beppe Fenoglio faceva dire a Pietro Chiodi ne *Il Partigiano Johnny* (1968), capolavoro letterario del Novecento italiano e opera la cui narrazione spesso intreccia le vicende reali raccontate da Chiodi nel proprio diario partigiano *Banditi*, uscito in prima edizione nel 1947:

«Appena a casa mi leggo un'oretta il mio Kierkegaard e poi dormo fino al lontanissimo, miracoloso domani» (*Il partigiano Johnny*, Einaudi, Torino 2022, pp. 21-22).

4 _ E. GARIN, *Filosofia e scienze nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 100-101.

5 _ N. ABBAGNANO, *Possibilità e libertà*, Taylor, Torino 1956, p. 36.

6 _ Quanto all'asprissima avversione nei confronti di Croce si veda N. ABBAGNANO, *Ricordi di un filosofo*, a cura di M. Staglieno, Rizzoli, Milano 1990, pp. 22-24.

7 _ N. ABBAGNANO, *Scritti esistenzialisti*, a cura di B. Maiorca, Utet, Torino 1988, pp. 522-523. Tali considerazioni erano svolte nel discorso inaugurale dell'anno accademico 1947-1948 dal titolo *La filosofia positiva dell'esistenza* (originariamente apparso sull'«Annuario dell'Università degli studi di Torino»).

8 _ G. CAMBIANO, *Profilo del filosofo*, in G. CAMBIANO, C. PIANCIOLA (a cura di), *Esistenza, ragione, storia. Pietro Chiodi (1915-1970)*, cit., p. 17; originariamente in *Ritratti critici di contemporanei*, «Belfagor», XLVII (1992) 2, pp. 173-188.

9 _ N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, Utet, Torino 1950, vol. II, t. 2, pp. 723-728. Dopo la guerra, lo scenario cambiò per Abbagnano, il quale, abbandonata la tematica esistenziale, si impegnò nella fondazione di un neo-illuminismo: progetto non omogeneo, che ebbe vita breve e che coinvolse però autorevoli personalità come Giulio Preti, Norberto Bobbio e Ludovico Geymonat, e la cui nascita si profilava già nelle pagine della sua *Storia della filosofia* (1946-1950).

10 _ N. ABBAGNANO, *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 314. Sulla possibile conciliazione Kant-Kier-

kegaard si sarebbe espresso favorevolmente in Italia anche un'altra figura autorevole come quella di Enzo Paci, il quale avrebbe notato nel 1950 ne *Il nulla e il problema dell'uomo* – libro peraltro con dedica a Nicola Abbagnano – che «l'esistenzialismo approfondisce la scoperta dell'*a priori*, e, rinnovando la concezione kantiana dell'essere in una visione nella quale il tempo diventa il principio costitutivo dell'esistenza, scopre l'*a priori* della personalità, sempre legata e limitata alla temporalità dell'esistere» (E. PACI, *Il nulla e il problema dell'uomo*, Taylor, Torino 1967³, p. 16).

11 _ G. CAMBIANO, *Introduzione* a P. CHIODI, *Esistenzialismo e filosofia contemporanea*, a cura di G. Cambiano, Edizioni della Normale, Pisa 2007, p. 8. Ad aprire la strada a Torino alla filosofia dell'esistenza furono due articoli: G. GRASSELLI, *La fenomenologia di Husserl e l'ontologia di Martin Heidegger* («Rivista di filosofia», XIX (1928) 4, pp. 330-347) e E. GRASSI, *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea*, («Rivista di filosofia», XX (1929) 2, pp. 129-151). Per un inquadramento della questione: C. ESPOSITO, *Esistenzialismo e fenomenologia*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero*, Treccani, disponibile online: [https://www.treccani.it/enciclopedia/esistenzialismo-e-fenomenologia_\(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/esistenzialismo-e-fenomenologia_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia)/) (ultima consultazione 5/05/2024). Sul tema 'Heidegger in Italia': cfr. *La ricezione italiana di Heidegger*, a cura di M.M. Olivetti, Cedam, Padova 1991.

12 _ Quest'opera può considerarsi il «canto del cigno della storia dell'esistenzialismo in Italia», come suggerisce M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al*

nuovo millennio, Il Mulino, Bologna 2016, p. 142.

13 _ P. CHIODI, *L'ultimo Heidegger*, Taylor, Torino 1960, p. 96. Su Chiodi e Heidegger si veda G. VATTIMO, *Chiodi e Heidegger*, «Rivista di filosofia», XCII (2001) 3, pp. 459-466.

14 _ P. CHIODI, *La deduzione nell'opera di Kant*, Taylor, Torino 1961, p. 24. Cfr. G. CAMBIANO, *Profilo del filosofo*, in G. CAMBIANO, C. PIANCIOLA (a cura di), *Esistenza, ragione, storia. Pietro Chiodi (1915-1970)*, cit., p. 18. La presenza di Kant si delineava già in alcune riflessioni sul linguaggio nel saggio del 1959 *Filosofia e discorso* («Rivista di filosofia», L (1959) 2, pp. 180-193).

15 _ P. CHIODI, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Taylor, Torino 1947, pp. 166-167.

16 _ P. CHIODI, *La deduzione nell'opera di Kant*, cit., pp. 134-135. Per accenni rispetto al problema di costruire un'etica con la filosofia di Heidegger: cfr. G. CAMBIANO, *Introduzione* a P. CHIODI, *Esistenzialismo e filosofia contemporanea*, cit., p. 12.

17 _ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, con una introduzione di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 41.

18 _ E. PACI, *Prefazione* a S. VECA, *Fondazione e modalità in Kant*, Il Saggiatore, Milano 1969, p. 15. Si pensi ai contributi di Giorgio Tonelli, a Vittorio Mathieu e al suo *La filosofia trascendentale e l'Opus postumum*, o a *Logica formale e logica trascendentale, da Leibniz a Kant* di Barone, ed. Filosofia, Torino 1957; o ancora a Ercole Chiari (ID., *La deduzione trascendentale delle categorie nella Critica della ragion pura di Kant*, Cedam, Padova 1961) e a Scaravelli (ID., *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1968). Al di là di pochi lavori circostanziati o raccolta di contributi – si

guardi in quest'ultimo caso agli atti di un convegno messinese di ormai quasi quarant'anni fa su *La tradizione kantiana in Italia*, 2 voll., Edizioni G.B.M., Messina 1986 – è da segnalare la mancanza di un lavoro d'insieme sulla storia della ricezione di Kant in Italia nel Novecento.

19 _ P. CHIODI, *Esistenzialismo e fenomenologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 15.

20 _ P. CHIODI, *Il pensiero di Immanuel Kant*, Loescher, Torino 1964, p. XVII.

21 _ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 33.

22 _ Ivi, p. 237. Cfr. P. CHIODI, *Il pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. XV.

23 _ I. KANT, *Critica della Ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1967, p. 153 [B 117].

24 _ P. CHIODI, *La deduzione nell'opera di Kant*, cit., pp. 22-23.

25 _ Ivi, p. 58, corsivo nel testo.

26 _ P. CHIODI, *La deduzione nell'opera di Kant*, cit., p. 31.

27 _ Ivi, p. 11.

28 _ Cfr. P. CHIODI, *Introduzione a I. KANT, Scritti morali*, a cura di P. CHIODI, Utet, Torino 1970, p. 17.

29 _ Ivi, pp. 17-18.

30 _ Ivi, p. 19.

31 _ Ivi, p. 20.

32 _ P. CHIODI, *Il pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. XVIII.

33 _ I. KANT, *Scritti morali*, cit., p. 572, traduzione modificata dallo scrivente: come rilevato acutamente da Garelli, Chiodi traduce nell'edizione degli scritti morali la parola «*Tonne*» con «tonno» (che in realtà equivarrebbe al termine *Thunfisch*), in luogo di «botte»: G. GARELLI, *Filosofia e traduzione in Pietro Chiodi*, in G. CAMBIANO, C. PIANCIOLA (a cura di), *Esistenza, ragione, storia. Pietro Chiodi (1915-1970)*, cit., p. 103.

34 _ P. CHIODI, *Introduzione a I. KANT, Scritti morali*, cit., p. 10.

35 _ Si vedano su questo punto anche alcune considerazioni di Chiodi su *Essere e tempo*: «tutti i vari enti (cose, animali, vegetali, uomo, ecc.) hanno un essere. Ma si è visto che nell'uomo il rapporto fra ente e essere (l'esistenza) è assolutamente singolare, perchè in tutti gli altri enti l'essere proprio di ciascheduno esprime l'impossibilità da parte di questi enti di essere diversi da ciò che sono [...] mentre nell'uomo l'essere, il *Sein* del *Dasein*, l'essere dell'esserci esprime la possibilità da parte di questo ente di essere tale quale esso progetta di essere» (P. CHIODI, *Introduzione a Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970, p. IX).

36 _ P. CHIODI, *Introduzione a I. KANT, Scritti morali*, cit., p. 25.

37 _ *Ibidem*, corsivo mio.