

di significato che Kant stesso vi attribuisce e sempre in funzione aggettivale, la necessità di giustificarne la genesi, portano all'approfondimento della nozione stessa dell'«io penso». Qui, sottolinea il Rigobello, comincia il discorso dell'idealismo, della *autoposizione*, che supera d'un balzo la difficoltà che Kant aveva incontrato nell'elaborare una necessaria dottrina dei vari modi di connessione tra la conoscenza concettuale e le sintesi operate dalla conoscenza sensibile, nonché la difficoltà implicita nella stessa teoria della deduzione trascendentale. Il problema di Kant, dunque, non è solo quello di indicarci la trascendentalità delle forme e il loro uso, ma, conseguentemente, quello del loro limite: non solo quello di descriverci il modo di formarsi della rappresentazione, ma la sua stessa crisi e di additarci quindi la speranza che è proprio il luogo occupato nello «spazio lasciato libero dalla crisi della rappresentazione» (p. 59). La speranza, quindi, non è a sua volta rappresentabile. Il suo è quello stesso spazio che la fede occupa non intenzionalmente, ma «per l'impossibilità della stessa ragione ad occuparlo» (p. 61): la fede, però, implica contenuti dogmatici non necessari alla nozione di «speranza», e Kant ritiene questa più idonea a significare quel procedere oltre una *interruzione* (come il Rigobello preferisce tradurre dal tedesco) che implica una *ulteriorità* legittimata dall'espreso riferimento che Kant stesso fa ad uno «spazio da garantire (*Platz zu bekommen*)» (p. 61). Qui l'ermeneutica del Rigobello si confronta con quella del Chiodi, intimamente influenzata dall'analitica esistenziale heideggeriana che non le consente di scorgere nella complessa speculazione teoretico-morale di Kant la possibilità di superamento del limite quale indubbia caratteristica della condizione umana; tale situazionalità viene dal Chiodi vista «nel senso di una infinitudine intrascendibile» e non come «rimando allusivo o dialettico ad una *ulteriorità*» (p. 124), secondo il criterio con cui il Rigobello legge quelle pagine kantiane ove, in definitiva, «la ragione, nel suo uso pratico, ristabilisce gli equilibri, riconoscendo, oltre la conoscenza scientifica, la fede che dà contenuto alla speranza» (p. 68). Su questa linea di confronti si svolge tutta la terza parte del saggio, che scopre qui una sua efficacia anche sul piano di una fattiva sollecitazione ad iniziative di studi e di approfondimenti sul tema proposto e sviluppato nella prima parte ed ampiamente documentato nella seconda.

VALERIA SORGE

SERGIO CREMASCHI, *Il sistema della ricchezza. Economia politica e problema del metodo in Adam Smith*, Angeli, Milano 1984. Un volume di pp. 214.

Adam Smith non è solo il padre dell'economia politica, ma appartiene a quegli *eventi di pensiero* che attraversano vari domini: dalla filosofia in senso lato, all'etica, dalle questioni di metodo alla costituzione di nuovi saperi e, nel nostro caso, dell'economia politica come *scienza*. Un evento di pensiero di tal fatta è suscettibile di molteplici letture, a seconda della prospettiva disciplinare con cui il pensatore o la dottrina vengono di volta in volta esplicitati. Sergio Cremaschi nel suo saggio *Il sistema della ricchezza. Economia politica e problema del metodo in Adam Smith*, Angeli, Milano 1984, ha il merito di tenere in mano i fili di questa complessità: l'autore, infatti, analizza la reciproca influenza e i livelli di integrazione tra i diversi saperi e domini disciplinari, allo scopo di chiarire la nascita dell'economia politica come sapere autonomo o *sistema della ricchezza*. In questo senso, il saggio di Cremaschi è, a tutti gli effetti, un saggio di epistemologia storica, nel doppio significato di considerare epistemologicamente la storia e nel contempo di elevare tale storia a paradigma d'analisi, attraverso cui identificare la formazione dei saperi. In questa ricerca, infatti, si accerta una rottura epistemologica, ossia l'oltrepasamento di una soglia che disloca ad un diverso livello l'analisi della ricchezza trasformandola in teoria dello scambio, dell'utilità e del valore. D'altra

parte, il costituirsi dell'economia politica come scienza si muta, nell'analisi di Cremaschi, in un'entità tipica sui modi di generazione di un ambito di conoscenza e quindi della posizione formale del suo oggetto. Sotto quest'aspetto, il discorso che l'autore sviluppa su Smith non è una semplice ricostruzione storica, ma è la valorizzazione di Smith come paradigma epistemologico. Tutto ciò è confermato dall'ampio riferimento bibliografico a personalità significative del dibattito epistemologico contemporaneo, e da un'allusione costante, anche se implicita, alla loro problematica, mentre si va argomentando su Smith. Spesse volte Cremaschi intesse la sua argomentazione impiegando formule epistemologiche oggi in uso quali *soglia*, *rottura*, *programma scientifico*: l'autore fa valere questi parametri come criterio di analisi.

Entro quest'orizzonte, Cremaschi mette in luce due aspetti essenziali del paradigma Smith e che riguardano rispettivamente una *questione di verità* e una *questione di metodo o di oggetto*. Questione di verità significa che Smith si muove in un contesto in cui viene meno l'unicità della verità ed il suo valore fondante ed esclusivo, a vantaggio del suo valore pragmatico e locale. Per altro verso, il valore pragmatico della verità non coincide con un semplice induttivismo, che non consisterebbe in altro che in una pura enumerazione dei fatti, ma ha necessità di sistema o di teorie che l'autore definisce « macchine immaginarie ». Su questa base, Cremaschi sviluppa un confronto serrato con la filosofia naturale di Newton, dove il valore delle teorie è dato non tanto dalla loro verità speculativa quanto dalla loro capacità esplicativa. E poiché il valore di verità coincide con l'effettiva capacità di spiegare, se una teoria esplica, *per quel tanto che esplica*, individua cause e non finge ipotesi. A questo titolo, in Newton possono convivere la certezza della teoria senza l'integralità della verità. Ciò è tanto vero da consentire a Newton altri tipi d'esperienza per attingere le molteplici dimensioni del vero. L'emancipazione dall'unicità del vero costringe ad una elaborazione locale di verità che, in termini contemporanei, potremmo definire elaborazione di paradigmi con applicazioni altrettanto locali che potremmo definire programmi di ricerca.

Quanto si dice dei costrutti teorici vale pure per le regole dell'azione o, più in generale, per quel sistema di regolarità comunque riconoscibile come *natura umana*. In questo quadro, si può ritagliare uno spazio identificabile come spazio economico. Ed è proprio su questo terreno che Cremaschi impianta un confronto istruttivo con Hume, dove, ancora una volta, si segnala una crisi del modello speculativo-fondativo. Di contro, Hume elabora un concetto di natura umana tenendo conto del sistema delle abitudini e delle fedi quale sistema di ricorrenze, che possono essere assunte come categorie sufficientemente esplicative degli ambiti di conoscenza e delle azioni. In Hume, il pragmatismo ed il senso storico fanno da contraltare allo scetticismo teoretico. È interessante notare, sia pur di passaggio, come Cremaschi inserisca intelligentemente in questo quadro il *verum-factum* di Vico.

Smith operando all'interno di questi modelli costruisce una teoria che dà conto di quel tipo di agire che chiamiamo comunemente economico: in una parola, egli vuole ridurre l'ambito della formazione-distribuzione delle ricchezze a sistema, secondo una logica che ne definisca i rapporti. Tutto ciò, peraltro, avviene in un contesto in cui Smith è interessato al governo della ricchezza e dell'imposta. La logica dell'agire economico è individuata esplicitamente come sistema dello scambio e del valore. In riferimento a quest'organizzazione teorica Cremaschi parla di un'*ontologia della regione ricchezza*. Secondo l'autore, in *La Ricchezza delle nazioni* si possono riconoscere tre passaggi: a) lo *spostamento del centro* del discorso che non è più la perfezione umana, la giustizia, lo stato, bensì la *ricchezza*; b) la *rottura*, che l'autore definisce *spinoziana*, che è quella di non pretendere di fondare la razionalità di un ambito *altrove* o fuori di sé; c) la *rottura*, che questa volta viene definita *galileiana*, che rinuncia alla realtà in sé e prende a principio del suo movimento e come suo dato ultimo la sussistenza *di fatto* di un ambito accettato e comunemente condiviso quale ambito della ricchezza.

Secondo questo schema la verità di un contenuto, e perciò la posizione di un oggetto, è convergente con quelle leggi capaci di raggruppare eventi e dare conto della loro sintassi e della loro evoluzione. Il discorso che è capace di tali determinazioni è vero, né esiste, nel fatto, altro modo di accertare la verità.

A proposito di verità, sarebbe stato di non lieve interesse esplorare il territorio razionalista come luogo proprio del costituirsi della *simulazione* : i mondi possibili di Leibniz, svestiti dal loro abito teologico, vanno a parare a quest'esito. Cremaschi ha ampiamente dissodato la tradizione cosiddetta empirista: varrebbe la pena svolgere una simile analisi per il filone razionalista, meno alieno di quanto si pensi dal suo alternativo. In ambedue le espressioni teoriche, la modernità mette in liquidazione, per diverse vie, l'assolutezza e l'indefettibilità della verità. Su questo ampio terreno l'autore avrà occasioni per progredire nelle sue ricerche.

SALVATORE NATOLI