

Mario De Caro

Modernità e azione

This essay discusses the different ways in which, during the modern age, philosophy has conceptualized the relationship between action and being. First, there were the last offshoots (which can be found out, for example, in Schopenhauer's conception) of the classic view according to which action is subordinated to being from the conceptual and ontological point of view. Second, there was the majority view (represented for example by Spinoza and Leibniz), according to which being and action are inextricably interconnected. And third there was the view developed in Germany by the Idealists and especially by Goethe, according to which action has conceptual and logical priority over being. In the background of all these views, there was, and still is, a conflict between the scientific view of the world and the categories through which we conceptualize action.

In questo articolo mi occuperò, a grandi linee del modo in cui la modernità, a cominciare dal Seicento, ha concepito la categoria dell'agire. Sotto questo rispetto la modernità non ha avuto un atteggiamento univoco. È dunque possibile rispondere in diverse maniere alla domanda "quale è il rapporto tra le categorie concettuali della modernità e la galassia concettuale che ruota attorno al concetto di azione"? Una risposta tradizionale è che sostanzialmente modernità e azione (intesa in senso filosofico) rappresentino una sorta di endiadi ovvero una coppia di termini concettualmente inscindibili. Secondo questa prospettiva, per comprendere modernità dobbiamo comprendere cosa sia azione e, viceversa, soltanto nella modernità l'azione è concettualizzata in modo appropriato. Questa è una storia con un suo interesse, ma che nella sostanza è fuorviante, come argomenterò in questo articolo.

Com'è possibile, allora, sostenere che modernità e azione siano concettualmente inscindibili? Una possibile argomentazione potrebbe iniziare con Parmenide, per il quale non ci può essere cambiamento di nessun genere. L'essere è eterno, immutabile e quindi il cambiamento è mera apparenza; e a fortiori sono mera apparenza anche le azioni. Segue poi un filone fondamentale del platonismo che trasmette alla tradizione antica e medievale, e in parte anche a quella moderna, l'idea che l'azione, se anche è reale, è del tutto subordinata all'essere. Questa posizione è espressa perfettamente nel *Filebo*, ove Platone sostiene che "il bene è chiuso in se stesso". E anche nel Medioevo – quando il problema è impostato in senso teologico – Dio

è spesso concepito come chiuso in se stesso e sostanzialmente disprezza il mondo sensibile, con tutto ciò che vi accade, incluse le azioni¹.

In un certo senso anche Aristotele si può riportare all'interpretazione per cui l'azione è subordinata all'essere e dunque non ha veramente rilevanza ontologica rispetto ad esso. Questo perché Aristotele nelle *Categorie* che, come sappiamo, sono lo studio dei predicati fondamentali, egli sostiene che l'azione, i predicati, le categorie dell'agire sono subordinate, come tutte le altre categorie, all'essere. Lo stesso si legge nella *Metafisica*: c'è l'essere (che è ciò che è); e poi ci sono le sue affezioni, i suoi attributi e le sue modificazioni e tra questi l'agire umano. Questa tradizione, che parte sia da un filone platonico sia da Aristotele, viene condensata nel Medioevo da formule scolastiche ripetute moltissime volte: "agere sequitur adesse" oppure "operari sequitur adesse". C'è l'essere, la categoria fondamentale, e *subordinatamente* c'è l'agire, che viene dopo come conseguenza, quasi come scaturigine non necessaria. Questo ha conseguenze importanti dal punto di vista etico. Non è un caso che nel Medioevo la pratica esistenziale fondamentale della maggior parte degli autori sia quella della contemplazione, che è l'opposto dell'azione. L'azione, in questa prospettiva, è qualcosa che contamina la purezza della vita contemplativa. E questa prospettiva genera l'atteggiamento che Lovejoy, nella *Grande catena dell'essere*, ha chiamato "contemptus mundi", disprezzo del mondo e dell'agire mondano. Le attività pratiche e fattive degli esseri umani (il loro agire, insomma), tradiscono la vita più pura – incarnata ad esempio dal monachesimo –, che chiede ai giusti di ritirarsi dal mondo. E così l'agire è visto come qualcosa che svaluta la vita umana.

In proposito è utile ricordare una paraetimologia che degrada tutte le arti meccaniche e che risale a Vittorini. Secondo questa paraetimologia, il termine "mechanicus" deriva dal termine greco "mechare", e dunque denota una sorta di adulterio: l'adulterio della ragione, per cui quando si usano le mani, si pecca contro la ragione. Un atteggiamento, questo, che cambia radicalmente prima con i grandi artisti italiani del Rinascimento, che rivalutano pienamente il ruolo dell'agire poetico, quando esso è congiunto con l'intelletto², e poi con la rivoluzione scientifica e la sua insistenza sulla funzione della sperimentazione.

La tesi per cui l'azione è subordinata all'essere rimane sullo sfondo della metafisica fino alle soglie della modernità. Ma ha anche un'estrema propaggine nel pensiero di Schopenhauer, il quale sostiene l'ingannevolezza della "voluntas vivendi". E in questa prospettiva, egli esplicitamente ripete l'adagio "operari sequitur adesse" e lo sottoscrive. A suo giudizio prima viene l'essere e poi c'è l'illusione di agire.

1 Su questi temi, cfr. A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1938; trad. it. *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1981 e M. De Caro, *Azione*, Il Mulino, Bologna 2008.

2 Vero e proprio manifesto della nuova visione dell'agire poetico è la celebre prima quartina del sonetto 151 nella quale Michelangelo proclama la tesi del nesso fondamentale tra sapere teorico e abilità manuale: "Non ha l'ottimo artista alcun concetto / c'un marmo solo in sé non circonscriva / col suo superchio, e solo a quello arriva / la man che ubbidisce all'intelletto".

Il principio ‘operari sequitur esse’ è valido senza eccezioni nel mondo della esperienza. Ogni ente agisce seguendo la sua propria natura, e la sua attività provocata da cause rivela appunto quella natura. Ogni uomo opera in conformità con quello che è, e la sua azione, così conforme, viene necessariamente determinata caso per caso solo da motivi particolari. La libertà, che non può essere ritrovata nell’operari, deve dunque risiedere nell’esse. In tutti i tempi si è commesso l’errore fondamentale (ysteron proteron) di attribuire la necessità all’esse e la libertà all’operari. È vero invece il contrario: la libertà risiede soltanto nell’esse; l’operari deriva necessariamente dai motivi e dall’esse; e noi riconosciamo quello che siamo sulla base di ciò che facciamo.³

Questa, raccontata in tratti generalissimi, è dunque la vicenda della tradizione di pensiero che subordina l’azione all’essere e dunque non è in grado di comprenderne la specificità né di forgiare le categorie adeguate alla sua concettualizzazione. Sebbene questa tradizione abbia qualche importante rappresentante anche nella Modernità (*in primis*, Schopenhauer), nella maggior parte dei casi con i pensatori moderni si sviluppa una diversa tradizione che guarda all’azione in tutt’altro modo.

Questa tradizione prende pienamente forma nel Seicento: anch’essa tuttavia ha radici molto antiche. In particolare, come mostra Lovejoy, essa si radica in un diverso filone del platonismo che comincia con il *Timeo*: un dialogo in cui Platone offre una concezione dell’essere assai diversa da quella del *Filebo*. L’idea che si condensa in quel dialogo è condensata da un altro famoso adagio medievale, “Omne bonus est diffusivum sui”: tutto ciò che è buono si deve espandere, deve cioè creare e dunque agire. In questa prospettiva, il buono è ciò che necessariamente si espande, crea, agisce. E questa tesi diverrà il fulcro del neoplatonismo, filosofia secondo cui l’essere, lungi dal rimanere immobile e chiuso in se stesso, agisce di necessità. In questa prospettiva, dunque, azione ed essere coincidono. Si sviluppa così una tradizione innovativa che, attraverso Giordano Bruno, Spinoza e Leibniz, fiorirà completamente nella modernità, portando a compimento l’idea che essere e agire siano inscindibili e paritetici. Da questo punto di vista, non si può concepire un agire che non abbia l’essere come sostrato ontologico né un essere che non sia dotato di un intrinseco dinamismo. Tra agire ed essere, insomma, non c’è alcuna priorità: né metafisica né concettuale né cronologica.

E tuttavia l’emancipazione dell’azione rispetto all’essere nella modernità non si conclude così. La terza tappa di questa vicenda include Fichte e l’idealismo, ma ha il proprio campione in Goethe, che sviluppa una concezione per cui esplicitamente l’azione è prioritaria sull’essere. Nel *Faust* il famoso incipit del *Vangelo* di Giovanni, invece di essere tradotto in modo canonico come “In principio era il Verbo”, viene reso con “In principio era l’Azione”. Goethe, insomma, da traduttore-traditore, suggerisce che all’origine ci sia l’azione, e che l’essere sia effetto, non causa, del dinamismo. Goethe ha una concezione panteistica, anti meccanicistica, dinamica

3 A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, in *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Frankfurt am Main, 1841; trad. it. *La libertà del volere umano*, in *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano 1971, vol. XIX, pp. 693-694.

della realtà. Il suo nemico dichiarato è Newton, il Newton ufficiale (perché Goethe non conosceva il Newton esoterico e alchimista). Questa concezione avrà influenza profonda sulla cultura, soprattutto di matrice tedesca dei due secoli successivi, se ancora Wittgenstein, presentando la sua famosa teoria dei giochi linguistici, poteva riprendere il detto goethiano “In principio era l’Azione”. Questa para-traduzione giovannea sancisce la nascita di una nuova concezione, in cui finalmente la filosofia si appropria completamente delle categorie dell’agire: le concettualizza e le concepisce perché le toglie finalmente dal rapporto di subordinazione rispetto all’essere.

Tuttavia la rivalutazione dell’azione propria della modernità genera anche un problema complessissimo, che ha afflitto la filosofia degli ultimi due secoli, almeno a cominciare da Cartesio, che tentò di rispondervi con il suo rigido dualismo ontologico. L’espressione più chiara di questo problema si trova nella terza antinomia della *Critica della ragione pura*: da una parte, noi non possiamo non concepirci come agenti che, in quanto responsabili, sono liberi e agiscono senza essere determinati. Questo è il paradigma proprio dell’agire, che vale al livello noumenico della pura pensabilità: all’azione libera non si pongono vincoli estrinseci. Ma poi c’è l’altro corno dell’antinomia: se questa fosse la situazione anche nel mondo fenomenico, salterebbero i nessi causali e il determinismo naturale e la realtà non sarebbe più comprensibile. In questo senso Kant sottoscriverebbe il famoso giudizio di Hume per cui la causalità è il cemento dell’universo: anche per lui è essenziale concettualizzare il mondo concependolo come una catena ininterrotta di catene causali.⁴ Se intervenisse un agente in grado di iniziare liberamente nuove catene causali – ovvero senza essere in ciò determinato – il tessuto stesso della realtà fenomenica diventerebbe inintelligibile. Per immaginare la libertà, dunque, ci si può collocare soltanto sul piano noumenico: e in questo senso essa si può concepire come *ratio essendi* della responsabilità morale, come condizione di possibilità del nostro essere morale.

In questo modo Kant coglie una profonda aporia nella concezione dell’agire che ha maggiormente segnato buona parte della modernità: quella che concepisce essere e agire come un’endiadi. Quella concezione, infatti, aveva il suo invitato di pietra: la scienza moderna. Nella visione del mondo propria della scienza moderna non c’è infatti posto per la galassia concettuale dell’agire. Nel sistema newtoniano, ad ogni azione corrisponde una reazione uguale e contraria, ed entrambe sono concepite in modo perfettamente deterministico. In questo quadro, non c’è nulla che possa corrispondere al modo in cui Kant concepisce l’azione, che presuppone un agente *causa sui* (ovvero il fatto che noi siamo enti morali proprio perché, sul piano noumenico, sfuggiamo alla legalità naturale e possiamo autodeterminarci). Nella visione scientifica noi siamo invece puri enti di natura, siamo collocati *all’interno* della natura: ogni azione che compiamo ha cause che la determinano in accordo con le leggi di natura. Le azioni, insomma, non sfuggono alla struttura

4 Naturalmente per Kant la causalità è una categoria apriori mentre per Hume ha un’origine psicologica poiché si basa sull’abitudine del soggetto (quando constata che per determinate classi di eventi esistono rapporti regolari di contiguità spazio-temporale).

nomologico-causale che regge l'intero universo. E la soluzione di Kant, che certamente è coerente, postula tuttavia una nuova forma di dualismo (non più ontologico, ma trascendentale) che disloca l'agire in un ambito diverso da quello dei fenomeni. Una soluzione coerente e probabilmente preferibile al rigido dualismo ontologico cartesiano, ma che molti troveranno, e trovano ancora oggi, ancora troppo dualistica.

Prima di Kant, e presentandosi come il Newton della morale, Hume aveva tentato un'altra soluzione del problema, negando nella sostanza l'esistenza stessa di un paradigma autonomo dell'azione. Nella visione humeana, gli esseri umani non sono in alcun senso fuori dalla natura e non esiste nulla come un agente che causa se stesso.⁵ Noi obbediamo alle stesse leggi di natura cui obbediscono tutti gli altri enti. Quindi c'è una frattura netta tra la concezione dell'azione maggioritaria nella modernità, per cui azione e essere sono paritetici e inscindibili, e l'altro grande frutto della modernità, ovvero la scienza, che non lascia nessuno spazio all'autonomia concettuale dell'azione. È una collisione apparentemente insanabile.

In questo senso anche altri tentativi di soluzione del conflitto concettuale si erano già dimostrati insoddisfacenti. Si pensi a Leibniz, che aveva sostenuto che la realtà è composta di monadi che sono entità spirituali del tutto chiuse in se stesse, sempre in movimento dinamico. Qual è l'azione delle monadi? Secondo Leibniz, esse non sono fisiche e dunque non possono agire le une sulle altre: l'agire delle monadi consiste nella loro capacità di percepire le proprie rappresentazioni dell'universo, senza poter incidere casualmente in alcun modo. Le monadi non possono causare alcun cambiamento nelle altre monadi. E proprio questo è il senso del famoso detto secondo cui le monadi non hanno finestre: nessun ente finito agisce mai su nessun altro. Quindi l'azione è tutta interna alle monadi. In realtà, dunque, in questo quadro l'azione si è tramutata in autopercezione (nemmeno chiara e distinta, peraltro, perché solo Dio può comprendere perfettamente i propri stati interni). Per Leibniz, dunque, azione significa rappresentazione. Una concezione, è evidente, del tutto diversa da quella ordinaria.

Il nesso essere-azione, declinato con le categorie della modernità, profondamente segnate dalla rivoluzione scientifica, è dunque assai problematico. Ma c'è anche un'altra ragione importante per sostenere l'inadeguatezza della concezione cui ho accennato all'inizio, quella secondo cui la concettualizzazione dell'azione è propria soltanto della modernità perché le epoche precedenti non erano dotate di adeguati strumentari categoriali. Come abbiamo visto, infatti, alcune delle categorie essenziali per pensare l'azione sono incompatibili con la scienza moderna. Ma

5 Interessante in proposito, anche se non del tutto soddisfacente dal punto di vista metafisico, è la proposta di Thomas Reid, secondo cui gli esseri umani si autodeterminano e tuttavia sono all'interno della natura. Il fulcro dell'argomentazione reidiana è che la causalità agentiva precede concettualmente e cronologicamente quella tra eventi (cfr. T. Reid, *Essays on the Active Powers of Man* (1788), Mi Press, Cambridge (Mass.) 1969, p. 328; cfr. anche W. Rowe, *Thomas Reid on Freedom and Morality*, Cornell University Press, Ithaca 1991. Oggi questa posizione è ripresa da T. O'Connor, *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*, Oxford University Press, Oxford 2000.

è importante anche notare che molte di quelle categorie erano state forgiate dalle epoche precedenti, che pure avevano in genere subordinato l'agire all'essere. Qui menzionerò tre di queste categorie: il finalismo, la qualificazione spazio-temporale e il libero arbitrio.

Per considerare, in primo luogo, la questione del finalismo possiamo considerare l'esempio di un tipo specifico di azione: l'azione morale (l'argomentazione può comunque essere estesa alle azioni intenzionali in genere). Quando diciamo che qualcuno ha compiuto un'azione morale, stiamo sostenendo che lo stato di cose che quell'agente ha realizzato è desiderabile: e così facendo attribuiamo al suo agire una causalità finale e non soltanto una causalità efficiente. La causalità finale appare essenziale per il concetto di azione morale, e più in generale di ogni azione. Ma a partire da Galileo nel mondo della fisica non c'è più finalismo. Certo, Kant ancora pensa che almeno la biologia vada letta in termini finalistici: ma poi irrompe Darwin, mostrando che le cose non stanno così. E in questo modo le cause finali sono del tutto espunte dal mondo della natura. Eppure – se non ci soddisfanno né il dualismo ontologico di Cartesio né quello trascendentale kantiano – dobbiamo pensare che noi agiamo nella natura. E allora come facciamo ad agire, se nel mondo della natura non ci può essere finalismo e il finalismo è essenziale all'agire?

In secondo luogo, lo spazio-tempo dall'antichità fino al Rinascimento è qualificato assiologicamente. Aristotele pensa che il sopra sia assiologicamente superiore al sotto e la destra alla sinistra: vede gerarchie naturali e significati ovunque (anche nel mondo umano ci sono individui superiori per natura agli altri); Così un postulato importante dell'agire, secondo Aristotele, è che gli agenti immaginano che gli eventi della storia e del mondo abbiano significato e che anche lo spazio sia qualificato (ci sono mete che vogliamo raggiungere e luoghi a cui vogliamo sfuggire). E tuttavia, con il disincanto del mondo legato alla modernità i significati del mondo, sia nello spazio sia nel tempo, si perdono. Nel mondo rappresentato dalla scienza moderna non c'è più qualificazione assiologica spazio-temporale, ma isotropia. E in proposito basterà menzionare le straordinarie pagine della *Morte di Ivan Il'ic* di Tolstoj, ricordate da Max Weber nella *Scienza come professione*. Secondo Tolstoj, con la modernità e la rivoluzione scientifica, e con il disincanto che esse producono, perdono senso tanto la morte quanto la vita. Con le categorie concettuali forgiate dalla scienza moderna, come è possibile descrivere, per esempio, l'ingiustizia nel mondo, visto che tutto ciò che accade è un evento o un processo naturale che obbedisce alle ubiquie e ineludibili leggi della fisica? E in questo quadro di uniformizzazione nomologica come si può giustificare l'atteggiamento di chi, di fronte ad esempio a una tragedia naturale, sente scosso in sé il senso della giustizia? Nel quadro della scienza moderna, ci dice Tolstoj, il mondo è disincantato e le distinzioni e valutazioni morali diventano letteralmente indicibili. E ciò mostra ancora una volta che nella modernità – almeno la parte sostanziale della modernità che è indelebilmemente segnata dalla scienza naturale – non pare esserci spazio per l'apparato concettuale indispensabile per concepire adeguatamente l'agire.

In terzo luogo, la visione scientifica del mondo genera una versione secolarizzata del problema del libero arbitrio. È questo il problema che Kant affronta direttamente nella Terza antinomia della *Critica della ragione pura*. Se fosse vero che ogni

nostra azione, anche quella che pensiamo sia incontrovertibilmente libera (quando votiamo nel segreto dell'urna e, in generale, nei momenti cruciali in cui decidiamo cosa fare della nostra vita), sia in realtà interamente predeterminata, dove sarebbero la nostra possibilità di fare altrimenti e la nostra libertà? Naturalmente, così impostato, questo problema è proprio del mondo deterministico della fisica moderna. Ma non basta, per risolverlo, appellarsi alla meccanica quantistica, perché l'indeterminismo quantistico tutt'al più potrebbe generare il caso, non la libertà. Insomma, tra le categorie naturalistiche della modernità e il libero arbitrio c'è un conflitto evidente⁶.

In questo quadro non sappiamo bene come concettualizzare adeguatamente la libertà. E la stessa cosa capita anche con la normatività, ovvero con lo spettro di concetti con cui giudichiamo la razionalità e la moralità delle azioni (corretto/scorretto, lecito/illecito, giusto/sbagliato, buono/non buono ecc.). Con le categorie a-normative della scienza, queste distinzioni non si possono esprimere. E così sorge un altro importante dubbio sulla correttezza dell'idea che azione e modernità nascano e procedano in armonia. Da una parte c'è la modernità che culmina in Goethe e dall'altra c'è quella che culmina nel Newton essoterico, pubblico. Nell'uno caso la modernità s'incentra sull'azione, ma ignora sostanzialmente la nuova scienza. Goethe, per esempio, rifiutava la meccanica e l'ottica newtoniane (sviluppo, per esempio, una teoria della luce incompatibile con quella di Newton) e non poteva tollerare l'idea che il mondo fosse fatto di corpuscoli materiali come pensava Newton né che l'agire degli organismi biologici obbedisce a leggi deterministiche. E ciò perché Goethe aveva in mente un universo intrinsecamente dinamico e finalistico: ovvero un universo in cui l'agire è centrale. Nel quadro del pensiero goethiano, allora, tutte le categorie della galassia concettuale dell'azione (finalità, normatività, libertà) trovano perfetta collocazione: e tuttavia si tratta di un quadro fortemente in contrasto con la scienza moderna. E in uno spirito simile si svilupparono, soprattutto in Francia, concezioni che da diverse prospettive, come il marxismo (Sorel), lo spiritualismo (Ollé-Laprune, Blondel, Bergson), hanno attribuito un ruolo centrale alle categorie dell'agire. In questo spirito, per esempio, nell'introduzione a *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della pratica*, Maurice Blondel scriveva che "è nell'azione che si deve...trasferire il centro della filosofia, perché è là che si trova anche il centro della vita"⁷. E tuttavia questa rivalutazione delle categorie dell'azione veniva condotta nello spirito dello spiritualismo modernistico e dunque anch'essa andava a detrimento del valore della visione scientifica del mondo.

Dall'altra parte, però, c'era la modernità che s'incentrava sulla scienza "ufficiale" e che da Newton (e prima ancora da Galileo), passando per l'illuminismo e il positivismo, arriva sino ai naturalisti scientifici contemporanei. In quel quadro,

6 Cfr. M. De Caro, *Il libero arbitrio*, Laterza, Roma 2004, anche per una discussione e i limiti del compatibilismo, la concezione che cerca di coniugare libertà e determinismo.

7 M. Blondel, *L'action. Essai d'une critique de la vie e d'une science de la pratique*, Alcan, Paris 1893, p. xxiii.

non c'è posto per l'autonomia e nemmeno per l'indispensabilità delle categorie concettuali dell'agire. Una concezione che i naturalisti più radicali degli ultimi decenni riassumono spesso riprendendo una celebre boutade di Ernest Rutherford "There is physics and there is stamp collecting" ovvero esistono solo la fisica e il collezionismo di francobolli⁸. Tutto il resto (le scienze sociali, la filosofia, la letteratura, il senso comune, l'arte, la religione) sono passatempi; quello che conta è la Fisica, quello che questa scienza ci dice del mondo è ciò che c'è. C'è quindi la modernità di Goethe, incentrata sull'agire, e c'è quella della scienza, in cui le categorie con cui l'agire è concettualizzato non trovano posto. Come mettere insieme questi due punti di vista? Questo è, a mio giudizio, il massimo problema della filosofia dai tempi di Kant.

Mario De Caro
Università Roma tre
mario.decaro@uniroma3.it

Mario De Caro è professore associato di Filosofia a morale a Roma Tre e Visiting Professor alla Tufts University, dove insegna dal 2000. È stato Visiting Scholar per due anni al MIT e Fulbright Fellow alla Harvard University. È Vicepresidente della Consulta nazionale di filosofia, membro dei comitati direttivi dell'Associazione Italiana di Scienze Cognitive, della sezione romana della Società Filosofica Italiana, della Società Italiana di Neuroetica e di Filosofia delle Neuroscienze e della Società Italiana di Filosofia Analitica, di cui è stato Presidente; è stato inoltre membro del Committee on Academic Career Opportunities and Placement dell'American Philosophical Association. Ha dato lectures in Francia, Germania, Portogallo, Serbia, Slovenia, Spagna, Stati Uniti, Svizzera, e in oltre quaranta università italiane. È autore di articoli in cinque lingue e delle monografie *Dal punto di vista dell'interprete* (Carocci 1998), *Libero arbitrio* (20114) e *Azione* (Il Mulino 2008), nonché curatore di volumi per le case editrici Harvard University Press, Columbia University Press, Springer, Kluwer, Einaudi, Carocci, Codice e Quodlibet. Si occupa di etica, teoria dell'azione, metafisica e filosofia della mente.

8 J.B. Birks, *Rutherford at Manchester*, W.A. Benjamin, Menlo Park (CA), 1963, p. 108.