La filosofia dell'essere di Felice Balbo

di Marcello Mustè*

ABSTRACT

Felice Balbo's philosophy developed over a brief period, from 1945 to 1964. In this period, a discontinuity can be noted in 1949, when, in dialogue with Augusto Del Noce and Norberto Bobbio, Balbo began to develop a philosophy of being. This philosophy was already present in his earlier works (*L'uomo senza miti* and *Il laboratorio dell'uomo*), but in *Idee per una filosofia dello sviluppo umano* (1962) and in the posthumous fragments of *Essere e progresso* (1964), it found expression in two concepts from Thomas Aquinas's philosophy, those of *ens participatum* and *actus essendi*. The article aims to discuss the reasons for the shift from a philosophy of praxis to a philosophy of being and to analyze the structure of Balbo's final philosophy.

Contributo ricevuto il 23/04/2024. Sottoposto a peer review, accettato il 4/11/2024.

I _ L'essere come problema

L'itinerario filosofico di Felice Balbo si svolse in un periodo piuttosto breve, tra il 1945 – quando, all'età di 32 anni, pubblicò per Einaudi il suo primo libro, *L'uomo senza miti* – e il 1964 – quando, il 3 febbraio, a soli 51 anni, morì a Roma, lasciando in eredità quel vasto dossier di ricerche incompiute che lo aveva occupato per un intero biennio e a cui egli stesso aveva dato il titolo di *Essere e progresso*. Tra questi due estremi, il 1945 e l'inizio del 1964, Balbo pubblicò due soli libri (*Il laboratorio dell'uomo* nel 1946 e le *Idee per una filosofia dello sviluppo umano* nel 1962), oltre a non più di una quarantina tra articoli e dispense univer-

sitarie¹. A dispetto di una bibliografia così limitata, in meno di un ventennio la ricerca di Balbo si orientò in direzioni molteplici, tanto che gli interpreti hanno sempre trovato una certa difficoltà a indicare il nucleo centrale della sua riflessione². In realtà, Balbo (non diversamente, per fare alcuni esempi, da Luigi Scaravelli o Ernesto De Martino) fu un pensatore di un solo problema, anche se sperimentò soluzioni spesso diverse, con una discontinuità evidente intorno al 1949, quando, dialogando con autori come Augusto Del Noce e Norberto Bobbio, arrivò a definire i caratteri di una peculiare filosofia dell'essere³. D'altronde, parliamo di un filosofo particolare, assai poco accademico (anche se nel 1956 aveva conseguito la libera docenza

* Sapienza – Università di Roma.

e insegnò filosofia morale al Magistero di Roma), per il quale contarono soprattutto le frequentazioni personali e le esperienze intellettuali e politiche. Basti ricordare che era cresciuto nell'ambiente torinese di Gobetti e di Gramsci, dove aveva trovato in Augusto Monti e poi in Gioele Solari i suoi maggiori maestri, al lavoro che aveva fatto alla direzione della Fiat (dove conobbe l'amico Giorgio Ceriani Sebregondi) nel 1939, all'importanza che ebbero gli incontri con Giaime Pintor, Leone Ginzburg, Giulio Einaudi e Cesare Pavese, alla collaborazione al «Politecnico» di Elio Vittorini, al contributo che diede alla Casa Einaudi fin dal luglio 1941 e all'incontro, certo per lui fondamentale, con Tonino Tatò e Franco Rodano dal settembre 1942. Anche la sua esperienza politica fu travagliata, con l'adesione al Partito comunista (fu anche candidato alle elezioni politiche e a quelle comunali di Torino) dopo lo scioglimento del Partito della sinistra cristiana e il quinto congresso del Pci e con l'abbandono, non poco traumatico (accompagnato da una famosa dichiarazione autocritica pubblicata nell'«Osservatore romano»), del Partito comunista nel 1951, che suscitò i risentimenti di Italo Calvino e di Franco Rodano⁴. Tutte vicende, quelle brevemente ricordate, che pesarono notevolmente nello sviluppo del suo pensiero filosofico.

2 _ La prassi e il valore

Per comprendere il problema di Balbo, è opportuno tornare al suo primo libro, *L'uomo senza miti*. Qui non c'è ancora una filosofia dell'essere, ma una filosofia della praxis, al cui interno si apre però, nella forma di un'aporia, quasi di una ferita, lo spazio per una ontologia di tipo normativo. Per quanto difficile e involuto nello stile, questo libro presenta una tesi caratteristica, costruita lavorando su pochi autori principali: il materialismo storico di Marx e di Engels, l'esistenzialismo di Jaspers, poi soprattutto Croce e Gentile. Già qui, come accadrà (in maniera ancora più drammatica) negli scritti successivi, Balbo prendeva le mosse dalla crisi del discorso filosofico moderno, che, fin dalla prima pagina, riportava al cogito di Cartesio e all'atto puro di Gentile. Il confronto con Gentile appariva molto rilevante, perché Balbo ne assumeva il principio fondamentale (la *coscienza* come radice inafferrabile, energia attiva, un fare sempre eccedente a ogni fatto), ma al tempo stesso cercava di correggerne il limite che definiva "idealistico". Questo limite era indicato nel carattere a priori della sintesi, quindi nella natura astratta del finito. Anche per Balbo la coscienza appariva come una struttura trascendentale, ma non così la sintesi, o il giudizio, che erano invece concepiti come un risultato, come l'unione tra la coscienza e un dato che, per quanto kantianamente indeterminato, doveva

essere considerato come negazione reale della volontà e dell'azione. L'«uomo senza miti» era appunto l'uomo capace di oltrepassare le formule, le ideologie ereditate, le figure dottrinali, mentre il male o il peccato erano fissati nella contemplazione di tipo signorile, nel puro atteggiamento teoretico, nell'incapacità della prassi di operare quel superamento della formula.

Per molti versi, Balbo correggeva Gentile attraverso Croce, traducendo tuttavia le categorie dello spirito crociane nelle specificazioni della prassi, in tecniche dell'azione, prodotte dalla coscienza nella sua opera di liberazione dai miti. Secondo l'insegnamento del materialismo storico, scrisse, «le *categorie* si ricavano dalla storia e non preesistono a essa. Una sola categoria esiste, non fuori della storia, ma come origine di essa: l'uomo eterno che siede nella coscienza di ognuno»⁵. Ma l'uomo eterno, la coscienza, significava qui azione e prassi, tecnica e specificazione, con una sostanziale alterazione della struttura concettuale del sistema crociano.

Si potrebbe osservare che Balbo criticava Gentile con argomenti crociani (il richiamo alle distinzioni) e, d'altra parte, correggeva Croce con obiezioni che somigliavano a quelle che proprio Gentile gli aveva rivolte, parlando, come si sa, di una «filosofia delle quattro parole»⁶. In ogni caso, la conclusione del discorso richiama il valore della prassi, il gesto con il quale la coscienza, vincendo l'iner-

zia e la pura contemplazione, attraversa le formule e le supera attivamente. Una filosofia della prassi per alcuni versi simile a quella di Guido Calogero, le cui *Lezioni di filosofia* cominciarono a uscire nel 1946 nella «Biblioteca di cultura filosofica» di Einaudi per merito di Norberto Bobbio e con il parere contrario di Balbo, oltre che di Giolitti e Pavese⁷. Ma nel quinto capitolo dell'*Uomo senza miti* interveniva una questione dirimpente, che rischiava di mettere in discussione l'intero paradigma che Balbo aveva fin lì disegnato e che, effettivamente, può essere considerata come il vero inizio di quel processo intellettuale che, nel giro di qualche anno, porterà alla filosofia dell'essere. Ancora ignaro dei *Quaderni del carcere* di Gramsci, che cominceranno a uscire nel 1948 nell'edizione tematica a cura di Felice Platone, Balbo aveva prospettato la filosofia della praxis nei termini di una positività dell'azione e, al contrario, di una negatività dell'arresto del volere e dell'inerzia. Questo principio permetteva di distinguere il valore delle diverse azioni solo sulla base dell'utilità, dell'efficacia o del contesto storico, ma non permetteva di qualificarle, come tali, in termini morali. Per spiegare la difficoltà, Balbo ricorse alla duplice metafora del «soldato che divide la sua ragione» con il compagno bisognoso e, d'altra parte, dell'«azione intransigente dell'omicida»⁸. Considerata in sé stessa, la filosofia della praxis non permetteva di distinguere il valore delle due azio-

ni, entrambe, spiegò, «superamento dei dati-non Uomo, del caos, della pigrizia, dell'inazione»⁹. Entrambe buone, insomma, se il criterio di valutazione restava la sola prassi. Si apriva il problema di un «giudizio di valore»¹⁰, di un fondamento etico della prassi stessa (problema analogo a quello che De Martino avrebbe incontrato, nelle sue tarde meditazioni, con l'Ethos del trascendimento): un fondamento che, nella visione di Balbo, non poteva in alcun modo rinviare alla religione rivelata o al dogma, ma doveva essere trovato in una rigorosa sfera di laicità, nella dimensione stessa dell'essenza umana e nella struttura della realtà. Questa esigenza di tipo normativo, di un criterio oggettivo e invariabile, rimossa da Marx e in generale dallo storicismo, dischiudeva, sia pure nella forma iniziale di una aporia, quel problema che in pochi anni avrebbe condotto Balbo a convertire il problema della coscienza in quello dell'essere.

3 _ La "linea aristotelico-tomistica"

L'uomo senza miti era giunto a un risultato paradossale. Balbo aveva compiuto un tentativo di fondare la filosofia della praxis, e con essa lo storicismo, ma l'intero discorso si era spezzato in un punto essenziale. Per giustificare l'azione e il progresso (il superamento dei miti, delle formule), lo storicismo rinviava alle circostanze, alla coerenza dell'agire utilita-

rio o a una volizione morale (come nel caso di Croce) che di fatto coincideva con la totalità storica. Mancava un valore eterno, una norma inviolabile, che rendesse possibile distinguere il bene e il male, la virtù e il vizio. La stessa prassi doveva dunque essere ripensata sul fondamento di un principio inalterabile.

La questione tornò, sia pure in termini diversi, nel libro appena successivo, il *Laboratorio dell'uomo*, che Balbo pubblicò nel 1946. Con nuovi riferimenti (Husserl, Max Scheler, una migliore conoscenza dell'esistenzialismo), ripensò la prassi come una filosofia sperimentale, come «l'accettazione galileiana dell'esperienza di nuove cose»¹¹. Il nesso tra prassi ed esperimento lo portava, tuttavia, a una conclusione simile a quella del libro precedente, quando il discorso sulla tecnica arrivava a toccare la fisionomia delle macchine, che (come l'azione dell'*Uomo senza miti*) potevano essere utilizzate per il bene e per il male, come principio di liberazione o di servitù. Più chiara, nel libro del 1946, diventava la critica della dialettica hegeliana, del «metafisicismo»¹² (come lo chiamò), che non era stato capace di dialettizzare l'inizio, e soprattutto la nuova lettura del marxismo e del pensiero cattolico. Pur continuando a parlare di 'materialismo dialettico' (ma estendendone notevolmente il campo di significato) e a guardare con fiducia alla 'democrazia progressiva' di Togliatti, Balbo criticava duramente il concetto comunista di rivoluzione, come

«salto nella sintesi»¹³, potenziale oppressione (cominciò ad avvertirsi allora l'influenza di Simone Weil), uso improprio dell'arma dialettica. D'altro lato, però, dedicava pagine intense al cattolicesimo e al compito pastorale della Chiesa, limitandolo all'opera negativa di garanzia della laicità contro ogni confusione tra la storia e l'assoluto: «la Chiesa – scriveva – non fa in sostanza altro (da un punto di vista negativo), se non indicare agli uomini che essi *non possono credere di avere quello che non hanno*»¹⁴. Non era compito della Chiesa quello di indicare il valore eterno, alla Chiesa spettava il solo compito di salvare l'uomo dal peccato, dal peccato di superbia, dalla confusione tra storia e assoluto.

Il *Laboratorio dell'uomo* non aveva chiarito la nuova linea della riflessione di Balbo. Quella linea invece si chiarì nel nuovo confronto con la filosofia di Croce (con il famoso articolo del 1950 sulla 'dittatura crociana'¹⁵) e nel dialogo che lo impegnò, tra il 1948 e il 1950, con Del Noce e Bobbio. Seguendo la linea inversa rispetto alle polemiche correnti sull'anticrocianesimo, Balbo non rimproverò a Croce l'idealismo o la dottrina delle categorie, ma proprio lo storicismo, il principio per cui «la verità *ossia* la realtà *non è che* storia», il tentativo «di fondare rigorosamente la storicità della verità e della realtà»¹⁶. Ma la discussione con Del Noce e Bobbio andò più a fondo. Di Del Noce condivise molte cose nella lettura di Marx, ma fin dall'inizio rifiutò il ritor-

no alla posizione platonico-agostiniana, criticando non solo la tendenza antimoderna ma affermando che il pensiero cristiano deve essere «dissociato» da quella «antropologia che potrebbe essere chiamata di "tipo platonico"»¹⁷. Al platonismo di Del Noce oppose il suo particolare tomismo. La discussione con Bobbio si risolse in una critica altrettanto severa del razionalismo. Nella visione di Balbo il razionalismo, che riportò alla posizione di Hume, indicava quella linea moderna di negazione dell'essere che sarebbe stata compiuta e realizzata dallo storicismo e dal marxismo. Più precisamente, obiettò al razionalismo di Bobbio la confusione tra due diverse figure dell'identità: $A=A$, che indica la «eguaglianza della materia signata», e « $A \text{ è } A$ », che invece indica la partecipazione di ogni ente all'essere¹⁸. La confusione di questi due piani (quello empirico e quello ontologico) rappresentava, pertanto, l'errore capitale del razionalismo moderno.

Non è un caso che il riferimento al tomismo emerse per la prima volta in un articolo del 1949 (*La filosofia dopo Marx*), dove Balbo, contrastando la posizione platonico-agostiniana di Del Noce, scrisse che occorreva riprendere e rinnovare «la linea aristotelico-tomistica», che «non cerca di "teologizzare il divenire", ma di conoscere l'essere»¹⁹. Ed espresse la sua nuova filosofia in una formula: «*l'essere trascende realmente l'essere determinato*»²⁰. Su questa ripresa della filosofia di Tommaso ci sarebbe molto da

dire, come osservò subito Del Noce (che parlò di «una posizione non certo consentita dal tomismo, perché nessuna critica dell'essenzialismo può portarlo a un rifiuto così radicale del platonismo»²¹). Al di là delle categorie di *ens participatum* e di *actus essendi*, il quadro speculativo di Tommaso era completamente stravolto. Lo stesso Balbo, d'altronde, indicò come principio metodologico fondamentale della sua filosofia la distinzione tra «assetto sistematico» e «sistema intimo», che corrispondeva a quella, teorizzata da Rodano, tra «ideologia» e «verità interna» o «lezione»²². Rimane il fatto che la ripresa del «sistema intimo» di Tommaso segnava il passaggio fondamentale del percorso di Balbo, che dal principio soggettivo della coscienza perveniva alla fermezza di una struttura ontologica, quindi a una vera e propria filosofia dell'essere.

4 _ Intensificazione dell'essere e negazione dialettica

Balbo elaborò la sua filosofia dell'essere nelle *Idee per una filosofia dello sviluppo umano*, libro pubblicato nel 1962 per Boringhieri, e nella vasta mole di frammenti postumi su *Essere e progresso*. Provò a ripensare la libertà moderna dell'uomo e l'idea di progresso oltre due paradigmi, che costituirono l'oggetto prevalente della sua critica: da un lato, il modello della sfera di Parmenide,

dell'essere «immobile», «fermo», «statico», che aveva «incatenato»²³ (così scrisse) lo stesso «assetto sistematico» dell'opera di Tommaso e, in generale, il pensiero cristiano di fronte alla modernità; d'altro lato, il mito del superamento, la dialettica di matrice hegeliana, che aveva cercato di pensare il progresso attraverso il motore della negazione, come risultato del conflitto, rappresentato dalla lotta per il riconoscimento e, in seguito, dalla lotta di classe teorizzata da Marx e Engels nel *Manifesto*. Nella visione di Balbo bisognava invece ripartire dall'essere, o meglio dall'accadere dell'essere nell'ente finito, nello spazio e nel tempo, come «emergenza continua del principio»²⁴ e ragione di progresso: l'essere, spiegò, è «uno scoppio, un'esplosione continua, senza principio né fine, anzi, in cui dovunque è principio»²⁵. Nelle categorie di Tommaso, l'uomo appariva, al tempo stesso, come *ens participatum* e come *actus essendi*, perché la partecipazione all'essere significava, nel medesimo atto, *plus esse*, un processo di identificazione che era un perenne andare oltre sé, una volontà di divenire sé, che si convertiva nella energia del lavoro, nella tecnica, nella produzione di un ambiente artificiale e, dunque, nella storia propriamente umana. Non, dunque, per negazione dialettica dell'altro, attraverso la lotta e il conflitto, accadeva il progresso umano, ma per intensificazione di sé, attraverso un divenire inteso come «passaggio a sé, genesi»²⁶, del proprio essere.

Nella condizione umana, mediata dall'intelletto, la negazione appariva solo nella figura dell'arresto di volontà, dell'inerzia, del regresso, simile a quel nulla che aveva condotto e conduceva Dio (l'unico essere identico alla propria essenza) alla creazione. Il male morale stava nel regresso della vitalità, nell'animalità, in un divenire senza essere e senza identità, segnato dalla negazione dell'altro invece che dalla affermazione di sé. In una parola, Balbo cercò di concepire il progresso e la storia senza la dialettica, che aveva forti radici in tutta la filosofia moderna e che aveva proiettato la sua ombra nel marxismo e nell'idea di rivoluzione. Era chiara, d'altronde, la conseguenza, o meglio la premessa, ideologica e politica di questa posizione. Balbo la chiarì con l'opposizione tra il principio di competizione (comune al liberalismo e al marxismo) e il principio di integrazione²⁷, che indicava la prospettiva (che gli sembrava realizzata nella Chiesa di Giovanni XXIII e nel messaggio del Concilio Vaticano II) dell'«unione di due o più alterità», non per negazione reciproca ma per comune intensificazione di umanità, cioè per il riconoscimento di un bene comune, di una operosa energia affermativa, capace di salvaguardare la libertà dei singoli e di produrre una storia e un progresso comune.

Note

1 _ Si veda l'*Elenco degli scritti di Felice Balbo* in F. BALBO, *Opere 1945-1964*, a cura di C. Fabro, A. Gaiano, M. Motta e C. Napoleoni, Boringhieri, Torino 1966, pp. XIX-XXIII.

2 _ Per uno sguardo d'assieme sulla letteratura critica, cfr. R. ALBANI, *Gli studi su Balbo: una puntualizzazione critica e Bibliografia su Balbo (1945-1984)*, in G. CAMPANINI, G. INVITTO (a cura di), *Felice Balbo tra filosofia e società*, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 139-169. Nello stesso anno, uscivano gli studi ragguardevoli di V. POSSENTI, *Felice Balbo e la filosofia dell'essere*, Vita e Pensiero, Milano 1984 e di A. GROTTI, *Saggio su Felice Balbo*, Boringhieri, Torino 1984. Negli anni successivi, meritano di essere ricordati il saggio di N. RICCI, *Il dialogo filosofico tra Del Noce e Balbo*, in ID., *Cattolici e marxismo. Filosofia e politica in Augusto Del Noce, Felice Balbo e Franco Rodano*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 85-107, e la tesi di dottorato di G. TURBANTI, *Felice Balbo tra cristianesimo e modernità*, Dissertazione di Dottorato (Università degli Studi di Roma Tor Vergata, 2012-2013), che per la prima volta utilizzava le carte inedite del Fondo Felice Balbo custodite presso la Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII di Bologna.

3 _ Si vedano, in particolare, i tre saggi sulla «filosofia dopo Marx» pubblicati nella «Rivista di filosofia», XL (1949), 1, pp. 250-261; XL (1949), 3, pp. 262-288; XLI (1950), 1, pp. 289-299. I saggi sono stati ristampati in F. BALBO, *Opere 1945-1964*, cit., pp. 223-299.

4 _ La dichiarazione di Balbo, Sandro Fe' d'Ostiani, Mario Motta, Ubaldo Scassellati e Giorgio Sebreghondi uscì sull'«Osservatore ro-

mano» il 2 aprile 1952, con il seguito, il 5 aprile, di un'ulteriore *Precisazione*. Per l'intera vicenda, cfr. M. MUSTÈ, *Franco Rodano. Critica delle ideologie e ricerca della laicità*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 81-96; G. INVITTO, *Le idee di Felice Balbo. Una filosofia pragmatica dello sviluppo*, Il Mulino, Bologna 1979, pp. 133 ss.; M. MUSTÈ, *La prassi e il valore. La filosofia dell'essere di Felice Balbo*, Aracne, Roma 2016, pp. 41 ss. Le dimissioni di Balbo dal Pci vennero formalizzate con una comunicazione alla cellula della Einaudi del 30 marzo 1951, che provocò una durissima reazione di Calvino, con una lettera personale. L'abbandono del Pci era maturato nel corso di circa un biennio, anche per i rapporti che nel frattempo Balbo aveva sviluppato dapprima con Giuseppe Dossetti poi con Luigi Gedda. Cfr. F. DE GIORGI, *La "nuova politica" nel pensiero politico dell'ultimo Balbo (1958-1964)*, in G. CAMPANINI, G. INVITTO (a cura di), *Felice Balbo tra filosofia e società*, cit., pp. 54-68.

5 _ F. BALBO, *L'uomo senza miti* (1945), in ID., *Opere 1945-1964*, cit., p. 37.

6 _ Il riferimento è a G. GENTILE, *La filosofia dell'arte* (1930), Sansoni, Firenze 1975, p. 319.

7 _ Cfr. L. MANGONI, *Pensare i libri. La Casa editrice Einaudi dagli anni Trenta agli anni Sessanta*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 156-157; G. TURI, *Casa Einaudi. Libri uomini idee oltre il fascismo*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 182-183; G. SASSO, *In margine a un libro sui libri*, in ID., *Il guardiano della storiografia. Profilo di Federico Chabod e altri saggi*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 441-447.

8 _ F. BALBO, *L'uomo senza miti* (1945), in ID., *Opere 1945-1964*, cit., p. 53.

9 _ *Ibidem*.

10 _ Ivi, p. 56.

11 _ F. BALBO, *Il laboratorio dell'uomo* (1946), in ID., *Opere 1945-1964*, cit., p. 128.

12 _ Ivi, pp. 126-132.

13 _ Ivi, p. 163.

14 _ Ivi, p. 198.

15 _ F. BALBO, *"Dittatura crociana" o problema dello storicismo?*, «Cultura e realtà», I (1950) 2, poi in ID., *Opere 1945-1964*, cit., pp. 303-313.

16 _ Ivi, p. 306.

17 _ F. BALBO, *Comunismo e cristianesimo*, «Il Mulino», VII (1958) 3 e 12, poi in ID., *Opere 1945-1964*, cit., p. 336. Augusto Del Noce rispose con l'articolo *Pensiero cristiano e comunismo: «inveramento» o «risposta a sfida»?*, riprodotto in F. BALBO, *Opere 1945-1964*, cit., pp. 975-985 (in particolare le pp. 981 ss.). Del Noce vi tornò, poi, nei *Lineamenti della filosofia di Felice Balbo*, in A. DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano 1981, pp. 204-206.

18 _ F. BALBO, *La filosofia dopo Marx* (1949), in ID., *Opere 1945-1964*, cit., pp. 284-285.

19 _ Ivi, pp. 251-253.

20 _ Ivi, pp. 252-253.

21 _ A. DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, cit., pp. 204-205.

22 _ Cfr., tra le molte occorrenze, quella in F. BALBO, *Essere e progresso 1962-1964*, in ID., *Opere 1945-1964*, cit., p. 919. Per la nozione rodaniana di «lezione» o «verità interna», cfr. F. RODANO, *Il pensiero di Lenin da «ideologia» a «lezione»*, Stampatori, Torino 1980, p. 119, nota 3.

23 _ F. BALBO, *Essere e progresso 1962-1964*, in ID., *Opere 1945-1964*, cit., p. 706.

24 _ Ivi, p. 645.

25 _ *Ibidem.*

26 _ Ivi, p. 715.

27 _ «L'integrazione – scriveva – è l'unione di due o più alterità, quando tale unione implica un bene comune per entrambe le alterità, pro-

veniente a ciascuna dall'alterità stessa, così che ogni alterità appaga i bisogni delle altre, precisamente mediante tale alterità. Avviene in due modi tipici: 1) Con sacrificio. [...] 2) Con potenziamento reciproco» (Ivi, p. 825).