

denza lo sviluppo della disciplina dal sec. XVII ad oggi; 2) un confronto fra i principali modelli di Filosofia della religione che, anche in modo conflittuale, sono presenti nella riflessione critica contemporanea.

I rischi di un disegno storiografico come quello qui tentato sono evidenti: in uno spazio limitato occorre rendere conto di filosofi e di tendenze su cui la ricerca specialistica ha già fatto luce e ha messo in evidenza problemi di difficile risoluzione. È assai dubbio, per esempio, che il principio di tolleranza religiosa in Locke nasca dal riconoscimento in tutte le religioni di un minimo comun denominatore, «un 'nucleo duro' di una religione naturale» (p. 76). Piuttosto superficiali nel complesso appaiono le esposizioni della filosofia inglese e francese. Più precisa e approfondita appare, per converso, l'esposizione della filosofia della religione nella tradizione tedesca di pensiero, da Kant ai grandi filosofi idealisti.

Nell'ambito dei modelli contemporanei di filosofia della religione, l'A. mette bene in luce la complessa problematica derivata dall'approccio heideggeriano. Egli individua «il più preciso legato del pensiero heideggeriano nella filosofia della religione contemporanea nell'imperativo, ineludibile per la riflessione religiosa d'oggi, di affrontare sino in fondo l'esperienza del nichilismo e dell'abbandono della metafisica» (p. 149). L'esame dei modelli contemporanei culmina nella presentazione della riflessione di Pareyson sulla esperienza religiosa del Cristianesimo. La superiorità di tale prospettiva di cristianesimo *tragico* è posta nella capacità di superare il nichilismo e l'ateismo proprio «mentre li assume in sé come possibilità di vincere e da superare» (p. 187), ponendosi così in dialogo proficuo con le teologie «postheideggeriane» proprio «là dove comune è l'intento di non tornare alla metafisica ontica» (p. 188).

Una utile bibliografia essenziale conclude il volume, che, pur con le inevitabili manchevolezze di lavori di così vasta portata, cerca di soddisfare un'esigenza effettiva, quello di un buon testo "istituzionale" di Filosofia della religione.

(A. Babolin)

A. MASULLO, *Struttura, Soggetto, Prassi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994. Un vol. di pp. 329.

La prima parte del libro concerne la nozione di «struttura». Per l'A., il carattere unitario che tale nozione conferisce alla nostra situazione culturale lascia supporre nel pensiero contemporaneo l'intenzione profonda di condizionare un più efficace modo per avvicinarsi scientificamente all'uomo. La ricerca, in questa prima fase, mira a considerare «le condizioni metodologiche di un linguaggio che aspiri a istituire a proprio oggetto una qualsiasi dimensione umana» (p. 105).

Nella seconda parte è affrontata la questione dell'*apriori*, e con essa la questione del «senso della fenomenologia». Per l'A., la fenomenologia sottratta alla sua tentazione metafisico-idealistica, è una *conoscenza trascendentale* non nel senso di una scienza pura, ma in quello di un instancabile sforzo espansivo delle coscienze «nella sua concreta empiria» (p. 168). L'attivo esercizio della ragione, in quanto disvelamento della vita, ossia «ricerca del senso», è «analisi trascendentale nella duplice accezione del termine, kantiana e husserliana» (p. 169).

La parte conclusiva dell'opera verte su «senso, significato, prassi». Anche qui la fenomenologia è al centro dell'attenzione. Nella parte prima si è sottolineato come la fenomenologia abbia influito sulla trasformazione strutturalistica delle scienze antropologiche; nella seconda parte si è messo in rilievo la «drammatica ambivalenza» della fenomenologia nella prospettiva della sua pretesa filosofico-trascendentale la tensione fra l'apertura del «trascendentale» alla concretezza dei contenuti e la tendenza a fondare una scienza trascendentale pura. Nella parte conclusiva, si chiarisce come la fenomenologia, «feconda nella misura in cui i suoi motivi trasmigrano nei linguaggi scientifici positivi, dissolvendone gli schemi atomistici» e associazionistici, rivela la sua sterilità, allorché «richiudendosi nella pura sfera filosofico-trascendentale e per essa pretendendo un assoluto privilegio di scientificità, è condotta dal suo disperato teoreticismo a farsi suo malgrado tributaria proprio di quei frusti e

già ripudiati schemi» (p. 227). Positivamente la ricerca finisce col mettere in luce «l'originaria inter-soggettività delle *prassi umane*» e il suo conseguente carattere di «problematicità» (p. 301).

La fenomenologia può assurgere a via della comprensione storica, solo a patto di concretarsi in una *antropologia*, ossia in quel complesso smarrimento della ragione,

il quale, come dialettica inter-linguistica e articolazione unitaria delle diverse conoscenze empirico-trascendentali, fonda, esso medesimo storico, la *comprensione storica*, o, come anche si dice, il «sapere storico» (p. 309).

(A. Babolin)