

actividad confesional. La liturgia ocurre cuando los hombres se reúnen unos con otros para responder juntos a la apelación común a amar la vida. Como oración que es reconoce su estadio preverbal, en tanto la reunión misma es propiamente un acto de amor hecho por todos. Reconoce su estadio verbal, en cuanto en la reunión los hombres, hablándose unos a otros, responden en común a Aquello que los insta a ser unos con otros. Y, finalmente, cuando se consuma, la liturgia desemboca en el silencio de la comunicación perfecta: aquella comunicación que ya no necesita de palabras, puesto que todos se hallan re-unidos allí por el amor común de todos por todos, que es aquello que permite a todos por un instante vislumbrar quedos la verdadera Vida. Es *en verdad* la Vida verdadera la que luce al final de la oración. Ella es la huella del silencio.

El pensamiento analógico en Juan Carlos Scannone

por Mauricio Beuchot
UNAM, México

Introducción

En este ensayo deseo abordar algunas ideas de Juan Carlos Scannone, uno de los paradigmas del pensamiento analógico. De un tiempo acá, sobre todo en América Latina, ha habido un repunte del pensamiento analógico, que proviene de los pitagóricos, pasa por Platón, Aristóteles, Santo Tomás, el barroco, los románticos y pensadores como Octavio Paz, que ha puesto la analogía como el núcleo de su poesía. Pero también ha sido recibida la analogía por filósofos y teólogos, como Germán Marquín Argote, Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone. Ahora nos centraremos en este último.

Juan Carlos Scannone es un jesuita argentino, que enseña en la Universidad del Salvador, San Miguel, provincia de Buenos Aires, y en la Universidad Gregoriana, de Roma, y colabora muy cercanamente a la revista *Stromata*, de la mencionada Universidad del Salvador. Ha publicado numerosos libros y artículos sobre el tema de la analogía, y voy a referirme a algunos de ellos.

Filosofía de la liberación y pensamiento popular

Tras una tesis en alemán, sobre el pensamiento de Maurice Blondel, presentada en Munich, Scannone se dedicó a estudiar la aplicación de la analogía en la filosofía y teología de la liberación. Fue uno de los primeros en utilizar la analogicidad en la filosofía, en forma de analéctica, en seguimiento de B. Lakebrink, al tiempo que Enrique Dussel la usaba como ana-dialéctica.

La idea era empotrar la analogía en la dialéctica, tanto hegeliana como marxista, siguiendo las críticas de Lévinas a la dialéctica hegeliana, que se encerraba en sí misma, haciendo del sistema un todo, fuera del cual no podía haber nada (cuando en realidad negaba y destruía lo que no estuviera dentro de él). En cambio, la analogía, con su movimiento de afirmación, negación y eminencia, podía romper esa cerrazón del sistema, esa inmanencia de la dialéctica, y abrirla a algo más.

La propuesta de una analéctica para la filosofía de la liberación fue hecha por Scannone en 1972, en un artículo sobre la ontología del

proceso liberador.¹ Ese artículo pasó a formar parte de un libro sobre teología de la liberación, publicado en España.² El propio Scannone reconoce que, en esa utilización de la analogía en la dialéctica, tuvo como antecesor al brasileño Bruno Puntel, que había escrito una tesis doctoral sobre la analogía y el tema de la historicidad, en Sto. Tomás, Kant, Hegel y Heidegger.³

Luego de eso, Scannone se dedicó a estudiar la sabiduría popular. Así un artículo de 1982 intitulado "Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía en un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana"⁴, el cual fue recogido en un libro de su autoría, intitulado: *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, de 1990.⁵ En esa obra hay muchas referencias a la analogicidad, por ejemplo, como *analogia symboli*,⁶ la analogía en la sabiduría popular,⁷ la analogía de la libertad y del seguimiento.⁸ También habla de una analogía de la historia y de una identidad plural y analógica.⁹ También se refiere a la analogía para la comunicación y la gratuidad.¹⁰ Y en todo ello se capta omnipresente a la analéctica.¹¹

Y, a finales de la década de los 90, escribe trabajos para una filosofía de la religión, como el artículo "Del símbolo a la práctica de la analogía", de 1999.¹² Este artículo, con otros relativos al tema, serán recopilados en el volumen *Religión y nuevo pensamiento*, publicado en

¹ J. C. Scannone, "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador", en *Stromata*, 27 (1972), pp. 107-150.

² El mismo, *Teología de la liberación y praxis pastoral. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca: Sígueme, 1976.

³ B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg: Herder, 1969.

⁴ J. C. Scannone, "Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía en un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana", en *Stromata*, 38 (1982), pp. 317-327.

⁵ El mismo, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires: Guadalupe, 1990, pp.74-85.

⁶ *Ibid.*, p. 62.

⁷ *Ibid.*, pp. 76, 80.

⁸ *Ibid.*, p. 85.

⁹ *Ibid.*, pp. 123-124.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 129-130.

¹¹ *Ibid.*, p. 246. En la nota 20, de la p. 186, Scannone dice que da a la palabra "analéctica" un sentido distinto del que le da Dussel.

¹² El mismo, "Del símbolo a la práctica de la analogía", en *Stromata*, 55 (1999), pp. 19-51.

España en 2005.¹³ Es el que analizaremos con más detalle a continuación.

Filosofía de la religión

En este libro, Juan Carlos Scannone expone una filosofía de la religión que pretende aportar algo a la que se hace en nuestro tiempo, y de una manera específica, a saber, desde América Latina. Nos dice que es una filosofía de la religión situada, pero que no por ello pierde su universalidad; se trata de una universalidad situada, como la denominó Mario Casalla, o una universalidad analógica, porque tiene una pretensión de validez analógica, es decir, se pretende que, por analogía, se aplique, a partir de la situación latinoamericana, a todas las otras latitudes.

Por eso es un planteamiento universal, pero desde un filósofo inculturado, esto es, intercultural y hasta transcultural por virtud de la analogía. Ya que las otras filosofías son también inculturadas, pero pueden interactuar y llegar a tender puentes no sólo interculturales, sino también transculturales.¹⁴ Y esto se da gracias al potencial conectivo de la analogía, que, en este caso, pasa de un momento fenomenológico a otro hermenéutico-pragmático, de modo que puede hablarse de una hermenéutica analógica y de una analogía hermenéutica.¹⁵

Creo que esta última conexión, una especie de quiasmo, que enlaza una hermenéutica analógica con una analogía hermenéutica (como la llama J. R. Sanabria), tiene mucho contenido. En efecto, creo que se puede empezar por lo que allí se pone al último, es decir, por una analogía hermenéutica para pasar a una hermenéutica analógica, o para ver su validez. Y es que la analogía tiene un potencial hermenéutico que no se ha explotado suficientemente; la analogía es la capacidad de mantener la multivocidad sin que sea equivocidad, sino una multivocidad proporcional. Eso permite diferenciar, distinguir, precisar, matizar, etc. Cosas todas que son muy necesarias a la hermenéutica, sobre todo a la hermenéutica de hoy en día.

El que logra sacar el potencial hermenéutico de la analogía tiene una herramienta excelente para no caer en las simplificaciones reduccionistas de los racionalismos, científicismos, positivismos, etc., pero sin caer tampoco en los relativismos irreductibles de muchos posmodernismos. La analogía tiene un carácter hermenéutico, una virtualidad hermenéutica, que puede ayudar mucho a la hermenéutica de hoy. Por eso, es natural pasar de una analogía hermenéutica a una hermenéutica analógica, esto es, a una hermenéutica como la que se desea, que haga uso de la

¹³ El mismo, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona: Anthropos, 2005.

¹⁴ *Ibid.*, p. 7.

¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

analogía, a modo de mediar entre los univocismos y los equivocismos y, sobre todo, para conservar las diferencias lo más que se pueda, ya que en la analogía, aun cuando está entre la identidad y la diferencia, predomina esta última, como lo señala nuestra experiencia continua.

Scannone retoma la analogía tomista, pero con desarrollos posteriores, como los que se han hecho en la línea de la dialéctica; ahí están, por ejemplo, los trabajos de Lakebrink y otros, que han conectado la analogía tomista con la dialéctica hegeliana, pero superando a esta última en forma de analéctica, o, como la llama Enrique Dussel, como anadialéctica, que es también la forma que prefiere Scannone para tratar de esta dialectización de la analogía misma.¹⁶

De esta manera dialectizada se encontrará la vinculación de la analogía con el símbolo, este último tan necesario para el lenguaje religioso, ya que el lenguaje simbólico es un lenguaje analógico, de los mejores para revestir y expresar la experiencia religiosa.

Scannone, al igual que Dussel, considera que la analogía no debe tomarse de manera tan estática como a veces se ha hecho en la tradición de este concepto, sino que ha de dinamizarse en la línea dialéctica; pero, precisamente, es una especie de ruptura de esa dialéctica, que en Hegel es una dialéctica cerrada. La analogía, que tiene un momento de superación o de eminencia, como lo vio el Pseudo-Dionisio y retomó Santo Tomás, rompe esa cerrazón y abre a algo más, le quita a la dialéctica ese carácter inmanentista y le da una trascendencia (afirmación-negación-eminencia), ya que la analogía misma es del orden de los trascendentales. Esto permite la recuperación de la metafísica para la filosofía de la religión, como una mediación, ya que no se trata de una metafísica estática, univocista, sino de una metafísica analógica, dinámica. Dice nuestro autor: "Pues justamente el *metá* o *más allá* del lenguaje analógico de la metafísica sólo se da *en* y *a través* de aquel lenguaje representativo, pero superándolo".¹⁷ Es decir, supera el representacionismo de la modernidad, pero sin renunciar a toda representación, sólo que será analógica, no unívoca.

La metafísica es ciencia analógicamente, en cuanto usa cierta argumentación para hablar del Misterio Santo. Aunque la metafísica es cierto saber de lo absoluto, es un saber que "se da *históricamente, en situación, contexto y perspectiva*, es decir, *hermenéutica y analógicamente*, según una actitud pragmática de humilde apertura al *don* que ella no constituye".¹⁸ Es decir, recibe como don, como algo dado, eso que no puede constituir, eso que apenas puede comprender y expresar, que es dicho Misterio.

¹⁶ *Ibid.*, p. 11.

¹⁷ *Ibid.*, p. 21.

¹⁸ *Ibid.*, p. 25.

Se trata, pues, siempre, de una universalidad situada y analógica, contextualizada e inculturada. Es el Misterio irrumpiendo en la historia. El símbolo y la analogía dan cierta transferencia o transgresión al que se aboca a la religión; es una transgresión simbólica y analógica, que nos permite pasar de la dimensión de lo cotidiano a la del misterio. Por eso el símbolo y la analogía son tan importantes para la religiosidad, tanto para su vivencia como para su expresión o manifestación. La analogía es una suerte de desabsolutización de la razón, o renuncia de la autoabsolutización de la razón; es el uso analógico del concepto especulativo. "De este modo, el discurso metafísico, que no es simbólico, puede -como lo afirma Ladrière- *en su conjunto* operar como símbolo y ser auto-implicativo, al servicio de la religión".¹⁹ Es un esfuerzo de no pensar a Dios de manera fija y unívoca, sino analógica y dinámica, en apertura y movimiento; con humildad casi de teólogo negativo, pero aspira a cierta positividad, al menos tendencial.

Una cosa que me sorprende gratamente en la reflexión de Scannone es que asocia la analogía con la fantasía y el sentimiento. Si por analogía podemos entender otras culturas, y compartir cosas con ellas, es sobre todo por la imaginación y la simpatía o empatía, y no sólo por la razón (y quizá no sobre todo por la razón). Esto abre a la analogía a estar más allá del sujeto y del objeto, los abarca, así como saca del solipsismo de la razón moderna y entabla el diálogo. Esto último, la dialogicidad de la analogía, se da por la continua necesidad que ésta impone de dialogar, de matizar, y esto se hace mejor en el diálogo.

Asimismo, la analogía ayuda a superar la sola fenomenología, como lo hace ver Scannone. Una hermenéutica analógica "interpreta reflexiva y especulativamente la donación sobreabundantemente saturada de la experiencia religiosa como experiencia-límite y, por lo tanto, se alimenta de su inagotable potencial fenomenológico y hermenéutico. Pero es capaz de trascender no sólo la inmanencia de la conciencia y de la acción humanas, sino también el mismo método fenomenológico, aun considerado en su ampliación post-husserliana. Es como si se tratara de 'superar' fenomenológicamente la (mera) fenomenología, para desembarcar en una *analogía hermenéutica* que en ella se enraiza y la continúa en un concepto 'recolector' (no reductor) del sentido que se epifaniza en las teofanías. Así es como la filosofía de la religión trasciende el solo método fenomenológico y se abre al pensamiento analógico. Pero éste no se mueve en un transmundo, sino que se alimenta a partir de la religión, la fenomenología de la misma y la hermenéutica de los símbolos que la expresan".²⁰

Al llegar a los símbolos, la analogía realiza lo que Ladrière llama

¹⁹ *Ibid.*, p. 31.

²⁰ *Ibid.*, pp. 69-70.

una transgresión semántica; pero también es una transgresión pragmática o hermenéutica. Se anima (o se atreve) a decir lo que no puede expresar el lenguaje humano; pero sabe que lo hace proporcionalmente, esto es, inadecuadamente, aunque lo suficientemente comprensible para poder vivir. Por eso funciona como símbolo, pues el símbolo, como decía Ricoeur, da qué pensar, pero a mí me gusta añadir: y da qué vivir.

No se cierra en una totalidad dialéctica, cosa que tanto criticó Lévinas, sino que se abre, por la eminencia, a la trascendencia, pasa a ella rompiendo la totalidad sistemática. Mas para esto el lenguaje debe mortificarse, la analogía lo mortifica, en el sentido de darle muerte para resucitarlo. "Por ello el lenguaje analógico tiene que pasar por una doble muerte: en primer lugar, la de la representación de un dios-objeto o ilusión trascendental, muerte que se da por la negación de nuestro *modus significandi*, en una especie de 'noche del entendimiento'. Y en segundo término, como a través de una 'noche de la voluntad', pasando también por la muerte o renuncia a la voluntad de autoabsolutización del sujeto (Heidegger hablaría de la 'voluntad de poder y de querer'), 'dejando ser' y acogiendo -con pensamiento y corazón- la donación gratuita del Misterio Santo. Si no pasa por ambas noches, el discurso analógico deja de serlo y la teología, en vez de operar como símbolo especulativo de la fe religiosa, se objetiva en ídolo teórico-representativo, se hace ontoteológica (en el sentido peyorativo de Heidegger) y, por lo mismo, con facilidad puede ser usada *ideológicamente*".²¹

Hay algo muy interesante en esto. Scannone dice que, para evitar esa ideologización, la analogía no sólo construye una metafísica analógica y una pragmática analógica, sino que tiene también una dimensión ética, práctica. Esta mueve a la misericordia y a la responsabilidad por los otros, a la alteridad levinasiana: nos da solidaridad con la víctima y el pobre. Son sus tópicos, sus lugares hermenéuticos, así como sus lugares dialécticos. Es el desinterés, la gratuidad, la caridad, en definitiva. "Entonces, ¿qué relación se da -finalmente- entre fenomenología (filosófica) de la religión y filosofía especulativa de la religión? En cierto sentido se puede decir que la hermenéutica analógica del Misterio -que se comunica tanto en su donación originaria (creación) como en sus teofanías (revelación)- está *en continuidad* con su manifestación hierofánica en fenómenos saturados, y se continúa en una *analogía hermenéutica*, aunque en ambos casos se dé también una *discontinuidad* metodológica".²²

Scannone ha seguido la analogía no sólo en Santo Tomás, sino también en su desarrollo post-kantiano y post-hegeliano, pero además en Heidegger, el segundo Wittgenstein, Ricoeur, Lévinas y la filosofía latinoamericana de la liberación. La analogía es siempre un llevar algo al

límite, en su negación de lo literal y su elevación a la eminencia, que tiene algo de afirmativo, así sea sólo simbólico y analógico. Por eso la analogía sirve para afirmar experiencias-límite con expresiones límite.²³ Esa lectura post-kantiana, post-hegeliana y post-heideggeriana se da en Lorenz Bruno Puntel, pero antes en Lakebrink y otros. Igualmente, recoge aportaciones de Blondel, Wittgenstein, Ricoeur y Lévinas, así como en los teóricos de la liberación latinoamericana, como Dussel. También toma la forma de una hermenéutica analógica.²⁴

En efecto, aunque Ricoeur critica la *analogía entis*, por creer que lleva a la ontoteología, sin embargo, de alguna manera cabe en su síntesis. Para él, "la verdad analógica, en cambio, a través del uso analógico del concepto, da base a un lenguaje *propio* (aunque no unívoco) y *determinado* acerca de Dios (aun en su exceso de significación). Por eso ella posibilita asimismo tanto una hermenéutica analógica de los textos y símbolos religiosos, como también la argumentación de la teología especulativa entendida *analógicamente* como ciencia".²⁵ Y no hay aquí ontoteología, pues todos los nombres de Dios son, para Santo Tomás, analógicos, incluso el de *Ipsum esse subsistens*, en el que parecería incurrirse más en la reducción de Dios a un ente. "Pues bien -dice Scannone-, precisamente donde parece acercarse más a la onto-teología, por una aparente identificación de ambos predicados: *ipsum esse* y *subsistens/ens*, la supera, ya que tanto uno como otro, así como la unión de ambos, deben pasar por la negación crítica, antes de poder ser atribuidos a Dios. Así se preservan el misterio y la diferencia entre el ser y el ente, y de ambos con aquel que llamamos Dios".²⁶ Hay algo muy importante que señala Scannone: "Así como se puede afirmar con Ricoeur que la metáfora lleva a palabra el momento lingüístico del símbolo, también puede decirse con Marie-Dominique Chenu que la analogía se entiende en el horizonte de la metáfora".²⁷ Lo que las reúne a las dos, analogía y metáfora, es la transferencia de sentido entre ámbitos semánticos completamente diferentes, entre los que simplemente habría equivocidad; pero precisamente se supera la equivocidad, aun cuando ni de lejos se llegue a la univocidad, pues en ese interregno, en este claroscuro, consiste precisamente la analogía.

La analogía no sólo lleva al límite, sino que también apunta más allá del límite. Lo traspassa, lo transgrede, lo atraviesa, pero con un gran respeto. "La analogía atraviesa, por consiguiente, no sólo la noche de la inteligencia (representativa de objetos) sino también la noche de la

²³ *Ibid.*, p. 171.

²⁴ *Ibid.*, p. 189.

²⁵ *Ibid.*, p. 194.

²⁶ *Ibid.*, pp. 195-196.

²⁷ *Ibid.*, p. 200.

²¹ *Ibid.*, p. 73.

²² *Ibid.*, p. 76.

voluntad (de autosuficiencia del sujeto)".²⁸ La parte de equivocidad que se da en el seno de la misma analogía respeta el Misterio Santo; pero es una equivocidad controlada u ordenada (*aequivocitas a consilio*, equivocidad a propósito o deliberada, decían los escolásticos).

Algo muy importante que encuentro en Scannone es que dice que el discurso analógico, tomado en su conjunto, opera como símbolo. En efecto, conserva el misterio, nunca llega a la univocidad, pero no se queda completamente en la equivocidad, aunque ella predomina. En palabras de Lévinas, hay que des-decir lo dicho, aun en la palabra "Dios". Y el discurso analógico tiene una función simbólica porque apunta a una referencia que lo excede. "Por tanto, el discurso analógico se inscribe en la dinámica misma del acontecimiento ontológico de donación originaria y de la acción que éticamente le responde. De ahí que el empleo analógico de los 'términos de perfección' supone -como lo afirma K. Müller- el núcleo operativo de una acción comunicativa".²⁹ Y esto, según Scannone, ayuda a situar analógicamente la experiencia religiosa según las diferentes culturas. Dice: "Sin embargo, pienso que la proporcionalidad pragmática de las actitudes es importante y condición *sine qua non* para que se trate del mismo sentido analógicamente comprendido, tanto cuando se traspone analógicamente en el espacio del concepto, el sentido y la verdad del símbolo (incluida la parábola), como cuando se hace la hermenéutica analógica de los mismos textos, símbolos y parábolas en situaciones y contextos históricos y socioculturales distintos".³⁰

Por otra parte, el uso analógico del concepto se opone al uso idolátrico del mismo. Aquí Scannone sigue a Marion, quien habla del ídolo y del ícono. La analogía es la muerte de los ídolos, o como diría Nietzsche, el ocaso de los ídolos; no hay otra muerte mayor de lo idolátrico. En cambio, es la aurora de los íconos, la vida de lo icónico. Inclusive, aun cuando Lévinas no acepta la analogía, Scannone dice que se podría ver la analogía como la *huella* del paso de Dios, que él sí acepta. Y esto lo equipara a las dos noches de las que hablaba San Juan de la Cruz: la noche de la inteligencia y la noche de la voluntad: "Según se dijo, la primera 'noche' corresponde al momento negativo de la analogía, con su negación del *modus significandi* categorial. La segunda, en cambio, corresponde a la liberación de la trascendentalidad de lo significado por los nombres de Dios, que así se abren a la eminencia, con tal de que la acompañe la correspondiente actitud pragmática de conversión ético-histórica".³¹ Y es que la omnipresencia de Dios, aunque es idéntica, no es igual en todas partes, se encarna de manera distinta,

²⁸ *Ibid.*, p. 207.

²⁹ *Ibid.*, p. 215.

³⁰ *Ibid.*, p. 218.

³¹ *Ibid.*, p. 223.

adquiere una identidad plural analógica. Es una universalidad situada y analógica. Es un momento histórico y categorial, cultural: "Pero además, dicho momento 'categorial' e histórico-cultural puede servir de mediación en cuanto *símbolo*, para usar la terminología de Paul Ricoeur, o, si empleamos la de Jean-Luc Marion, en cuanto *ícono*. O, por el contrario, puede, por su misma configuración estructural, 'coagularse' en *ídolo*".³²

Tal es el peligro del símbolo: dejar de ser ícono y devenir ídolo. Pero la analogía misma es la que lo ayuda a sortear ese peligro, a superarlo. La pretensión de univocidad lo hace ídolo. La caída en la equivocidad lo destruye. Queda, entonces, la analogía, la analogicidad, que es también llamada iconicidad en la semiótica, para que conserve su carácter de ícono, y no claudique de su función de expresar el misterio ni pretenda levantarse más allá de lo que alcanza nuestra humana y, por lo mismo, reducida comprensión. La analogía, como dialéctica (analéctica o anadialéctica) y como hermenéutica analógica, es la que puede abrir a ese don sobresaturado que es el misterio.

Dado que la analogía tiene conexión con la iconicidad, y dado que en ella se trata de que el ícono sea el que de veras conduce, el que lleva a lo que significa, el mediador, en este caso el mistagogo, resulta que, con el fin de que sea verdaderamente ícono y no se convierta en ídolo, se requiere de una hermenéutica analógica para que funcione bien en esa su conducción. Nietzsche tenía razón al proclamar un ocaso de los ídolos, tienen que desplomarse, desaparecer. Y también hablaba de una aurora, que debería ser la aurora de los íconos, que ellos mismos desaparecen como signos, con generosidad suprema, para dejar resplandecer, en sus cenizas, el misterio. Ocaso y aurora, caída y despertar; quizá es el momento de pugnar porque caigan los ídolos, y despierten los íconos, que tal vez están aún dormidos dentro de nosotros. Los trabajos de Juan Carlos Scannone son jalones hacia esa situación, hacia esa caída de los ídolos y, sobre todo, a ese nuevo amanecer de los íconos analógicos en este tiempo nuestro que, podríamos llamar con Spengler, el ocaso de occidente o, con Kar Löwith, el discípulo de Heidegger, un tiempo indigente, de suma indigencia.

Conclusión

Hemos visto, en este recorrido por algunas obras de Juan Carlos Scannone, sobre todo, por el de su último libro, *Religión y nuevo pensamiento*, que esas obras pueden considerarse, con toda justicia, como un paradigma del pensamiento analógico. La analogía ha sido cultivada en América Latina por el mexicano Octavio Paz, por el brasileño Bruno

³² *Ibid.*, p. 279.

Puntel, por el cubano Emilio Brito, por el español-colombiano Germán Marquínez Argote, por el argentino-mexicano Enrique Dussel y por el argentino Juan Carlos Scannone. Ha sido una fuente de reflexión para ser aplicada a los problemas concretos, candentes y complejos de América Latina.

De entre ellos, Scannone se ha caracterizado por estudiar la analogía en clave dialéctica, como analéctica, para dar un método y hasta una epistemología y una ontología al pensar latinoamericano liberador. Después la ha aplicado a la filosofía de la religión, en la que ha usado igualmente la fenomenología y, sobre todo, la hermenéutica, embonando con la hermenéutica analógica, que yo he tratado de desenvolver. Por eso lo siento, además de como amigo, como compañero en el compromiso de promover una hermenéutica analógica.³³

Aviso a los colaboradores

Stromata publica artículos inéditos de investigación sobre filosofía y teología en lengua española. Estos serán remitidos antes del mes de mayo de cada año a la Redacción de *Stromata*, Casilla 10, 1663-SAN MIGUEL, Argentina, en disquete y copia impresa; o al correo electrónico str@bibusv.edu.ar. Cada uno de ellos es sometido a dos expertos independientes que los examinan y dictaminan sobre la conveniencia de su publicación. En su reunión de agosto, el Consejo de la revista establece los artículos que serán publicados en el volumen correspondiente al año en curso. Toda la correspondencia sobre las colaboraciones debe dirigirse a la Redacción de *Stromata* y no a personas particulares.

1. Instrucciones formales

Se solicita que la configuración del texto sea la más simple posible. La revista utiliza la negrita sólo en títulos y primeros encabezamientos y nunca emplea el subrayado. Las palabras destacadas deben ir en cursiva, lo mismo que los títulos de libros y las palabras extranjeras. Las citas de términos o frases breves irán entre comillas. Las citas largas irán con una sangría y estarán separadas del resto del texto mediante un línea en blanco. Toda inserción de datos extraños al texto citado irá entre corchetes.

Las palabras y las citas en lenguas extranjeras deben ir acompañadas de su traducción (excepto las expresiones de uso común, como *last but not least* o *avant la lettre*). Se deben transliterar los términos y citas redactados en alfabetos no latinos.

2. Notas

Las notas deben ir a pie de página. Las reglas de cita de libros y artículos de revistas en las notas a pie de página son las siguientes:

2.1 Libros

Apellido del autor seguido de nombre(s) sin abreviar, en letra normal; título del libro en cursiva; lugar, editorial y fecha:

González de Cardedal, Olegario, *La entraña del cristianismo*, 2.ed., Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998.

Las obras en colaboración conjunta se ingresan por los autores unidos por "y":

Mateos, Juan y Camacho, Fernando, *El Evangelio de Mateo. Lectura comentada*, Madrid, Cristiandad, 1981.

³³ M. Beuchot, "Sobre la oportunidad y necesidad de una hermenéutica analógica", en *Stromata* (Universidad del Salvador, San Miguel, Argentina), 56 (2000), pp. 309-322; el mismo, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM-Itaca, 2005 (3a. ed.).