

Estudios y Perspectivas Revista Científica y Académica, Pilar, Paraguay.
ISSN en línea 23005-2599, abril-junio 2024,
Volumen 4, Número 2.

DOI: <https://doi.org/10.61384/r.c.a.v4i2>

CUATRO INDICIOS TEOLÓGICO-FILOSÓFICOS EN EL PENSAMIENTO DE ALBERTO REMBAO

*Four Theological-Philosophical Indications in the Thought
of Alberto Rembao*

Dr. Fernando Hernández González

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México

Dra. Niurka Isabel Passalacqua Olivera

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México



E. COUTURE
INVESTIGACIÓN Y DESARROLLO



Estudios y Perspectivas
Revista Científica Multidisciplinar



DOI: <https://doi.org/10.61384/r.c.a..v4i2.315>

Cuatro Indicios Teológico-Filosóficos en el Pensamiento de Alberto Rembao

Dr. Fernando Hernández González

fernando.hernandez@uacm.edu.mx

<https://orcid.org/0009-0001-4488-7497>

Universidad Autónoma de la Ciudad de
México
México

Dra. Niurka Isabel Passalacqua Olivera

Isabel.olivera@uacj.mx

<https://orcid.org/0000-0002-6817-1856>

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
México

RESUMEN

Los resultados de investigación que presentamos contribuyen en la construcción de una hermenéutica que integra la vida y obra del pensador mexicano Alberto Rembao. De la lectura de dos series intercaladas de artículos publicados en *La Nueva Democracia*¹, identificamos cuatro *Indicios teológico-filosóficos* que conducen a la reconstrucción de un “complejo” hermenéutico y delinean las directrices para interpretar los conceptos de *pneuma* y *cultura*, generados en la concurrencia de cuatro trayectorias de pensamiento reelaboradas en función de un dualismo moderado.

Palabras clave: *Pneuma, cultura, clave hermenéutica, dualismo moderado, complejo*

Recibido: 21-mayo-2024 / Aprobado: 23-junio-2024

¹ Al no tener acceso a todos los números de la Revista *La Nueva Democracia*, fue necesario intercalar mi lectura de los artículos. Mi más amplio agradecimiento a la Dirección de Archivo e Historia de la Iglesia Metodista de México, A.R., en particular, a su directora Susana O. Zapata Suárez y a la bibliotecaria Diana Muñoz, quienes hicieron posible la revisión de la primera serie de artículos publicados de 1920 a 1928 y de 1930 a 1936. Agradezco a la bibliotecaria Angela Lucero de la Universidad de El Paso, Texas, por el acceso a material bibliográfico; a la Biblioteca del COLMEX, donde hice la revisión de la segunda serie intercalada de artículos (1945, 1947, 1949, 1954, 1957, 1958 y 1963).

Four Theological-Philosophical Indications in the Thought of Alberto Rembao

ABSTRACT

The results of the investigation that we present contribute to the construction of an hermeneutic that integrates the life and work of the Mexican thinker Alberto Rembao. Out of the reading of two intercalated series of articles published in *La Nueva Democracia*, we identify four *theological-philosophical clues* that lead to the reconstruction of a hermeneutic “complex” and outlines the guidelines to interpret the concepts of *pneuma* and *culture*, that were conceived in the gathering of four trajectories of thought reelaborated according to a moderated dualism.

Keywords: *Pneuma, culture, hermeneutic key, moderated dualism, complex*

INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre la vida y obra de Alberto Rembao son todavía muy escasos. Las dos investigaciones más recientes señalan que, en la mayoría de los casos, siempre se lo menciona o dentro de la historia del pensamiento protestante en América Latina o en la trayectoria histórica del pensamiento latinoamericano, pero muy pocas veces se atiende su pensamiento desde su propia conformación histórica (Rivera, 2008; Plascencia, 2010). En el último número de la revista *La Nueva Democracia* (1963), publicado en homenaje a su vida y pensamiento, encontramos gratos recuerdos, anécdotas e información biográfica, pero también breves ensayos que intentan aproximaciones a su pensamiento desde una perspectiva más o menos fragmentaria (Arrastía, pp. 5-12; Mergal, pp. 33-42; Mackay, pp. 26-29). Amira Plascencia (2006) afirma que el hecho de que Rembao fuera protestante y de que hiciera su vida en New York influyó mucho para que su obra, con el tiempo, fuera poco conocida en Latinoamérica (pp. 106-107).

Sin embargo, los estudios de las tres últimas décadas sobre el protestantismo en América latina pusieron de manifiesto la relevancia del pensamiento de Rembao como antecedente imprescindible en la formación histórica de un pensamiento latinoamericano de talante protestante (Bastian, 1991; Salinas, 2018; Gutiérrez, 2017; Mondragón, 2005; Cervantes, 2009). Inclusive, investigaciones tan profundas y completas, como la de Rubén Rivera (2008), han revelado que los planteamientos del pensamiento teológico-filosófico de Rembao podrían ser considerados como parte de una pre-teología de la liberación, gestada tanto en la tentativa de mostrar que el protestantismo no es incompatible con la cultura latinoamericana como en el marco de un holismo cristiano internacionalista, antiimperialista, pacifista y de renovación social (pp. 12, 244, 249, 266). En este sentido, el objetivo de comprender la vida y pensamiento de Rembao, desde un enfoque hermenéutico, se justifica en tanto que puede colaborar en la especificación y ejemplificación de las etapas y transiciones de la historia del pensamiento protestante en México y América Latina. En lugar de ver el pensamiento de Rembao en relación

con la historia general del protestantismo en América Latina, se ve a ésta especificada y diferida en la singularidad teológica y filosófica de un pensador particular. Así, por ejemplo, nociones como las de “pneuma” y “cultura”, fundamentales en el pensamiento de Rembao, son contextualizadas dentro de escalas espacio-temporales mucho más acotadas, de tal modo que, sus significaciones, pueden ser precisadas y calibradas conceptualmente cuando se aborden temáticas conocidas en los estudios sobre el pensamiento latinoamericano, por ejemplo, la del panamericanismo, o la del pentecostalismo en los estudios sobre el protestantismo latinoamericano.

METODOLOGÍA

La metodología que empleamos proviene de la hermenéutica simbólica de Paul Ricoeur, regresiva y progresiva en su planteamiento. Sin llegar todavía a definiciones conclusivas con respecto a los conceptos de Pneuma y Cultura, partimos regresivamente de las significaciones de estos dos conceptos que Rembao interpreta en su libro de 1957, hacia la búsqueda de rastros o indicios teológico-filosóficos que, el pensador chihuahuense, suponemos, deja marcados en sus artículos publicados en *La Nueva Democracia*. Se trata de indicios que, en su progresiva conceptualización, se proyectan hacia 1957 como trayectorias de pensamiento y de significación que se convierten en claves hermenéuticas del pensamiento rembaoiano. Para una mejor comprensión de nuestra propuesta de interpretación, primero hacemos una breve semblanza de la vida y pensamiento de Rembao. Esto como trasfondo histórico-remisional que da sentido a los resultados de investigación que exponemos posteriormente como indicios teológico-filosóficos.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Alberto Rembao Solis nació en la ciudad de Chihuahua un 26 de septiembre de 1895. Su padre, Andrés Rembao, era un francmasón con fervientes ideas anticlericales compartidas con sus primos magonistas Rafael Rembao y Silvia Rembao (Hernández, 2023, p. 197). De acuerdo con la investigación de Rivera (2008), quien revisó las notas autobiográficas del chihuahuense todavía inéditas, los Rembao provenían de Andreas Rimbaud, un soldado francés-bonapartista que,

después de la derrota napoleónica, huyó en 1815 al sur de los Estados Unidos (New Orleans) y, por razones económicas, en 1820 recaló en el pueblo minero “Lluvia de oro” de la Sierra Tarahumara de Chihuahua, donde se casó y se dedicó al comercio. Andreas Rimbaud y su esposa, de nombre desconocido, murieron contagiados de cólera y dejaron cuatro huérfanos: Pedro, Servando, Ventura y Carlota. El sacerdote católico, conocido en el pueblo como el Padre Gamboa se hizo cargo de los cuatro hermanos. Alberto Rembao (1954) cuenta que en honor al padre Gamboa los cuatro hermanos decidieron cambiar su apellido a “Remboa” y que, con el tiempo, se convirtió en “Rembao” (citado en Rivera, 2008, pp. 40-41). El padre de Alberto, Don Andrés Rembao, era hijo de Pedro Rembao, el mayor de los cuatro hermanos huérfanos, mientras que Rafael y Silvia eran hijos de Servando Rembao.

La madre de Alberto, Doña Francisca Solís, provenía de una familia pudiente y muy católica, por lo que el matrimonio con don Andrés estuvo lleno de conflictos. Desde su niñez y temprana juventud, Alberto vivió la contradicción entre el liberalismo radical de su Padre y el catolicismo conservador de su madre. La situación conflictiva se intensificó cuando su hermana mayor Mercedes Rembao Solís se convirtió al protestantismo congregacional y, posteriormente, trabajó en el Colegio Chihuahuense con la hermana Miss Mary F. Long. Su primera educación Alberto Rembao la recibe, por iniciativa de su padre, en el Colegio Alemán Froebel y en el Colegio Chihuahuense, de inspiración protestante. No obstante, termina su educación primaria en el Colegio de la Divina Providencia de Don Albino Mireles, hombre católico, liberal y de firmes convicciones ecuménicas (Rembao, 1949, p. 25). Continúa sus estudios secundarios en el Instituto Científico y Literario del Estado de Chihuahua. Y ya para 1910, con apenas 15 años se inicia en el oficio del periodismo y un año después, se integra al ejército de Pascual Orozco. Sus antecedentes revolucionarios que lo llevan a combatir en la batalla de Tierra Blanca (25 de noviembre de 1913) y, por consecuencia, a la amputación de su pierna, los encontramos a partir de 1906, cuando con apenas 11 años ayuda a su tío segundo, Rafael Rembao, a esconder armamento para la rebelión magonista. Todo esto, si consideramos las investigaciones de Bastian

(1991), indica que el jovencito Rembao estaba vinculado con las redes protestantes, liberales y anarquistas desplegadas por toda la geografía transfronteriza que recorría el Ferrocarril (p. 126). La amputación de la pierna y la rehabilitación física-espiritual, consecuencias de su participación militar en la batalla de Tierra Blanca, definen el rumbo de la vida y pensamiento de Alberto Rembao. Por medio de la guía espiritual de Miss Long y del pastor Ignacio López finalmente se convierte al protestantismo. De su conversión en adelante, Rembao retoma sus labores periodísticas, comienza sus estudios preparatorianos en la Río Grande Industrial School de Albuquerque y los termina en la High School de Alhambra City, California. En 1916, inicia su licenciatura en Artes en el Colegio Congregacional de Pomona, California y para 1922 la termina en la Universidad de Berkeley. De 1922 a 1923 trabaja como profesor en el Colegio Internacional de Guadalajara, donde imparte clases de Literatura y lengua españolas, ahí conoce a Gonzálo Baéz Camargo, célebre teólogo y periodista mexicano. De 1924 a 1926 realiza su maestría en teología con la tesis: *The Canon of Old Testament*. Comienza en 1927 su doctorado en la Universidad de Yale, y, para 1929, se instala en Nueva York; participa con entusiasmo en la organización del Congreso de la Habana y trabaja en la edición de la famosa revista *La Nueva Democracia*, de la que será director de 1933 a 1962.

Así, Rembao prosigue, en su largo periodo neoyorquino (1929-1962), el proceso de reintegración espiritual de 1913 en un sentido teológico-filosófico. Su conversión al protestantismo exige una reconfiguración teórica-intelectual que eleve a concepto su experiencia religiosa. Las contradicciones que Rembao vive desde su infancia y temprana juventud son estructuradas y dinamizadas, de acuerdo con Rivera (2008), por una matriz de ideas y experiencias nucleadas, desde su infancia y periodo californiano, en una complejión ideológica llamada “Holismo protestante, internacionalista, antiimperialista y pacifista”. Desde el punto de vista de Bastian (1991), el contexto donde se forjaría el pensamiento de Rembao sería el del “Frente liberal anticatólico”. O bien, como señala González Herrera (1998), al reseñar el libro de Bastian, se trataría de una “Sociedad de pensamiento” que, en estrecha relación con el liberalismo

mexicano, es estructurada por un conjunto de traspasos sociales e ideas masónicas y liberales. En términos hermenéuticos, esta complexión ideológica podría entenderse con la tradición hermenéutica-filosófica como transfondo cultural-remisional y tratarse con Ricoeur, desde su hermenéutica simbólica (regresiva y progresiva), pues sobre ella Rembao primero traza, esboza y delinea las directrices de su pensamiento, para hacerlas converger en un proceso de conceptualización que se alarga hasta su muerte y llega, a su máxima cristalización, en su libro de 1957 (Mergal, 1963, p. 36), donde presenta, cinco años antes de su fallecimiento, su concepto de *pneuma* en correlación con el planteamiento de un *dualismo moderado*. Sin hondar en detalles sobre este transfondo cultural remisional y sobre el proceso de conceptualización referido, nos abocamos a un periodo indiciario del pensamiento de Rembao, donde traza sus directrices, a partir de lo que aquí denominamos *Indicios teológico-filosóficos y claves hermenéuticas*.

Cuatro Indicios teológico-filosóficos

Así, pues, hay cuatro indicios convertidos en directrices de pensamiento que convergen en la articulación del concepto de *Pneuma* durante un periodo que se abre en 1929 (año en que Rembao participa activamente en el Congreso de la Habana² y en las tareas editoriales del Comité de Cooperación en América Latina) y se cierra en 1957 con la publicación de *Pneuma: los fundamentos teológicos de la cultura* (PFTC), libro profundamente atravesado por la inquietud gnóstica de sus cuatro breves artículos que giran en torno al descubrimiento de los Códices de Nag Hammadi (Rembao, 1954).

1929 es muy relevante para Rembao porque en este año comienza a concentrar las raíces y ramificaciones de su pensamiento en una única preocupación teológica-filosófica. Publica su primer artículo en *La Nueva Democracia* (LND)³: una crítica contra la política estadounidense del

² Congreso de las Iglesias protestantes latinoamericanas. Entre sus temas, destaca uno en especial: la compatibilidad del protestantismo con la cultura hispanoamericana. En este Congreso se patentiza una pre-teología latinoamericana de la liberación que no ha sido considerada lo suficientemente por la historiografía (Rivera, 2008, p. 26).

³ Esta revista nace en enero de 1920 bajo el liderazgo de Samuel Guy Imman y con el propósito de suscitar un intercambio de ideas entre sectores liberales y antiimperialistas de la intelectualidad norteamericana y

Melting pot (Rembao, 1929, p. 12). Además, participa en la celebración y organización del Congreso de la Habana (1929) cuyo propósito era latinoamericanizar al protestantismo europeo y norteamericano, que no estaba exento de prejuicios imperialistas y racistas. Desde esta preocupación de tono latinoamericanista, se comprende el encuentro de Rembao con los cuatro *indicios teológico-filosóficos* que orientan su pensamiento hacia la configuración de una trama y delineamiento lógico de su concepto de *pneuma*. Se trata de cuatro *indicaciones* con trayectorias de pensamiento entrelazadas y convergentes en alguna medida: 1) la perspectiva teológica-misionera de John Mackay (1933); 2) la teología realista de Reinhold Niebuhr (1935), 3) la filosofía de la historia de Nicolai Berdiaev (1922-1925) y 4) la concepción del Estado dual que propone Gerrit Jan Heering (1933).

El *Pneuma* evangélico en el que Rembao se forma intelectual y religiosamente, dentro de la matriz ideológica del holismo protestante y liberal (Rivera, 2008, pp. 560-572), será recalibrado y precisado años más tarde, para entender la oclusión de la cultura en la civilización. Lo que parece señalar que, el tratamiento de Rembao al problema de la cultura está inserto en una época de reelaboración del historicismo en crisis, relacionado con las problemáticas sobre el dualismo, implicadas en cada una de las interpretaciones abiertas por estos cuatro pensadores (Mackay, Niebuhr, Berdiaev, Heering). Cada uno de ellos, dejó su *marca* teológica y filosófica en el chihuahuense neoyorquino, como puede constatarse tanto en sus libros como en sus artículos. Cada una de estas cuatro trayectorias de pensamiento son resignificadas por Rembao a partir de los siguientes indicios teológico-filosóficos y en función a lo que más tarde planteará como dualismo moderado.

latinoamericana. La revista pertenece al Comité de Cooperación en América Latina (CCAL), con sede en Nueva York. Rivera (2008), quien ha tenido acceso a mucha información inédita, señala que Rembao comenzó como editor general de la Revista en marzo de 1933, aunque participó en las tareas de edición desde años antes (pp. 238-239).

Encarnación

Si consideramos la incidencia que tiene la interpretación de Mackay sobre la cultura hispanoamericana en el pensamiento de Rembao es posible discutir en qué grado la distinción unamuniana (Cristo tangerino / Cristo resucitado) problematiza la otra distinción que el chihuahuense establece: Civilización / Cultura. Aunque la importancia de Unamuno en el pensamiento de Rembao está documentada antes de que Mackay publique *El otro cristo español* (1933)⁴, no hay duda de que el influjo del teólogo escocés fue fructífero: en el establecimiento de conexiones con los jóvenes apristas del Perú y, especialmente, en el intercambio de ideas con Luis Alberto Sánchez. Intercambio en el que Alberto Rembao da a conocer su bagaje unamuniano, en su tentativa de redefinir lo religioso, y en particular, lo protestante en sentido cultural. El libro de Mackay reactiva y esclarece las ideas unamunianas de Rembao, tanto en el marco de un latinoamericanismo protestante, como en la atmósfera latinoamericanista (neo-arielista y aprista) que, refuerza y problematiza, al holismo de entreguerras (evangélico, internacionalista, antiimperialista y pacifista). John Mackay, como profesor de la Universidad de San Marcos y protector del líder aprista, Víctor Raúl Haya de la Torre; como escritor de LND e iniciador de la Teología misionera latinoamericana, ocupa un lugar de primer orden en el pensamiento de Rembao.

El artículo del joven aprista Luis Alberto Sánchez inicia la polémica con Rembao.⁵ Sánchez (1935a) se plantea la posibilidad de una mística que impulse y regule la ética y la política de las juventudes apristas, en arreglo a una política de la fe (p. 16). Rembao (1935) responde en el siguiente número de LND y nos advierte sobre el peligro de dotar de un absoluto religioso, carente de Dios, a las acciones relativas de la política; tal secularización, instrumentada por la

⁴ Recordemos que el teólogo mexicano Báez Camargo nos cuenta que la afición de Rembao por Unamuno cuando menos se remonta a la época en que daba clases en el Colegio Internacional de Guadalajara. Confiesa Báez Camargo (1963) que Rembao le inculcó “un profundo y perdurable aprecio por Unamuno” (p. 21).

⁵ Cabe mencionar que muchas de las ideas de este artículo habían sido planteadas por Sánchez en otro anterior (1934), además de que respondían al objetivo de llevar la estética y mística del ideal de Rodó a la acción política. Lo que en buena medida se entendía en los círculos neo-arielistas y apristas como el *Anti-Rodó*.

política, corre el peligro de convertirse en ideología totalitaria, o bien en idolatría que, sin avizorar a algún Dios, termina comiéndose a sí misma, en un acto de autofagia (pp. 3-5). Finalmente, la mística introducida en el aprismo puede devenir -dice Rembao (1935)- hambre cósmica sin Dios, que confunde a la divinidad con el ídolo, es decir, con su ideal presuntamente “realizado” en la tierra (pp.7-8). Sánchez (1935b) responde con “una autofagia a la inversa” (p. 9): el peligro del totalitarismo -explica- no puede contrarrestarse mediante la idea de que toda acción política está condenada a su no-realización, en el sentido de que, al ser siempre relativa, nunca realiza su ideal completamente. Esto llevaría forzosamente al desaliento e inacción (p.10). El problema discutido estaba mediatizado en Rembao por el problema teológico de la encarnación, indicio teológico-filosófico que remite a la intuición unamuniana del Cristo de Tánger: aquello de que los españoles habían traído a América un cristo docetista, opuesto al Cristo resucitado y encarnado en el mundo, fundamento de la acción moral y ética. Pero ¿qué tiene que ver todo esto con la discusión de Sánchez y Rembao?

El cristo tangerino de Unamuno es retomado por su discípulo escocés John Mackay (2019) para ser remitido a la carnalidad sufriente, al dolor y al sacrificio en su sentido material y civilizatorio; el cristo de Tánger revela la subsistencia de un catolicismo popular centrado en la materialidad del cuerpo sacrificado y muerto, pero mágico y, sobre todo, “docetista” (p. 142). Se trataría de una suerte de Absoluto fantasmal que anhela la inmortalidad de la carne: absolutización de lo relativo. El cristo de Tánger de Unamuno es la base de la civilización hispánica que llegó a América y ocluyó a la cultura y culto del Otro Cristo español, enraizado en los místicos y poetas del Siglo de Oro, como también en los republicanos españoles (Mackay, 2019, pp. 169-170). El Otro Cristo es el resucitado con cuerpo glorificado, realización efectiva de lo Absoluto en la tierra; a saber, el Cristo que para Mackay y Rembao sería el Cristo protestante, en el sentido cultural del término. Se trata del Cristo de la conversión y de la renovación mental, el que hace posible un nuevo nacimiento espiritual y la construcción de un *ethos* cristiano que asume la libertad del espíritu en la historia. A diferencia del Otro Cristo español, el Cristo de Tánger es un Cristo docetista que

reúne en su cuerpo el dolor absoluto de todo el mundo solo porque su carne relativa carece de realidad, por eso es posible verlo representado una y otra vez, sin percatarse de que ha vencido la mortalidad de la carne. De tal modo que, Rembao pone de manifiesto, al reproducir un discurso teológico de la encarnación, la dualidad de la acción política en tanto relativización de lo Absoluto y absolutización de lo relativo.

De la distinción de los dos Cristos españoles, se puede establecer una clave de lectura que funciona para sopesar la consideración de Rembao: aquello de que la cultura es asunto espiritual, mientras que la civilización es la materialización corporeizada y, sobre todo, psíquica, que tiende a la fijación de la palabra espiritual en letra muerta. En esta dirección se presenta un problema que no sabemos hasta qué punto Rembao asume en su profundidad y complejidad. Me refiero al problema de que la distinción de Mackay a veces no funciona del todo, cuando simplemente se transpone para ver la diferencia entre Civilización y Cultura. Esta diferenciación mackayniana es perturbada por el pensamiento de Rembao que exige, a todas luces, una distinción más fina entre materia y espíritu, o bien un débil borramiento de la distinción dualista. Distinción que involucra un proceso de determinación de lo psíquico como el sedimento real de la civilización, por lo que en realidad estaríamos hablando de una *psivilización*. El Cristo de Tánger y el concepto de civilización usado por Rembao apuntan no sólo a la carnalidad o materialidad ficticia del sacrificio, sino sobre todo al alma (*psique*): lo psíquico diferente al *Pneuma* o Espíritu de la cultura. Si para Rembao la cultura es cosa del espíritu, la *psivilización* es la materialidad de las estructuras psíquicas objetivadas en el Mundo, en tanto ídolo o proyección de nuestro propio deseo. Esto por supuesto tendrá que determinarse y discutirse, para enmarcar el procedimiento con el que Rembao articula su concepto de *Pneuma*, en función a su objetivo de establecer lo que entiende por cultura. El encuadramiento de este problema nos revela la necesidad, en el pensamiento del filósofo y teólogo chihuahuense, de un *dualismo moderado* que dota de movimiento al *holismo*, considerado por Rivera (2008) como el marco y el fondo en el que se operó la formación liberal y protestante de Rembao, incluyendo su conversión durante la última

parte del periodo revolucionario (pp. 37-69) y su preparación teológica durante el periodo californiano (pp. 293-319).

Trascendencia ética

El problema de la determinación de un *dualismo moderado* se entrelaza, en el pensamiento de Rembao y su articulación del concepto de *Pneuma*, con el fondo de la posición teológica que Reinhold Niebuhr (1935) delinea frente a la teología dialéctica de un lado y al profetismo hebreo de otro. Niebuhr llegó a Nueva York en 1928, después de una etapa socialista en la que ejerció su ministerio con los obreros de la Industria automotriz de Detroit de acuerdo con los principios del Evangelio Social (Juergensmeyer & Clark, 2012, pp. 919-920). Anclado en el Seminario Unido de la Ciudad de Nueva York, en el que también enseñó Paul Tillich, Niebuhr elabora su realismo cristiano como una crítica radical contra la neo-ortodoxia de Barth, Gogarden y Brunner. Esto lo lleva a la elaboración de argumentos que cuestionan tanto al reaccionarismo implicado en la teología dialéctica de los barthianos, como al reduccionismo del socialismo cristiano que había simplificado la figura de Cristo, a través del Evangelio Social, a un moralismo secularizado e instrumentado por la política de la fe. Los argumentos de Niebuhr son hilvanados en función de la introducción de la trascendencia como vía ética y profética e irreductible a la moral. Algunos de estos argumentos son aprovechados por Rembao (1934) en su artículo contra el prusianismo aristocrático de Spengler. Sin embargo, mucho me temo que para Rembao el peligro de una caída en el reaccionarismo iba acompañado de otro peligro no menor. Me refiero, en el contexto de las discusiones teológicas estadounidenses y neoyorquinas, al peligro del fundamentalismo y sus misiones de fe, cuya influencia crecía en América Latina, en contraposición con las misiones del protestantismo liberal (Bastian, 1994, p. 170). Es decir, los argumentos de Niebuhr contra la teología dialéctica barthiana, sirven a Rembao para afinar sus ideas contra el fundamentalismo, desde una posición teológica que evita al mismo tiempo la extrema secularización de la teología liberal.

Al contrastar la visión de la historia que se desprende de la teología Barthiana y del profetismo hebreo, Niebuhr recurre, como Rembao en el caso de la dicotomía cultura-civilización, a una especie de dualismo que evita la identificación de Dios con la historia y, a su vez, la idea de una trascendencia externa de Dios, lejos de la historia. En medio de estos dos polos, panteísmo/trascendentalismo, el realismo cristiano de Niebuhr quiere esquivar tanto al dualismo absoluto del trascendentalismo barthiano, que nos condena al dualismo herético del neoplatonismo, como al panteísmo absoluto de Hegel que diluye la naturaleza e historia en el espíritu (Niebuhr, 1935, pp. 9-10). En esta encrucijada, la salida de Niebuhr (1935) es el profetismo hebreo: la trascendencia como vía ética que logra una relación de Dios con la historia, al mismo tiempo en que se distingue de ella (p. 9). Desde este punto de vista, hablamos de un dualismo próximo al que Rembao asumirá para dar tratamiento a la relación entre *pneuma* y cultura, así como para, finalmente, establecer su complejo entre civilización y cultura. Años más tarde nos dirá Rembao (1957): “Niebuhr tiene a la civilización por cuerpo de la cultura, y a la cultura por espíritu de la civilización” (p. 5).

Así, pues, Niebuhr (1935) define al marxismo y al liberalismo como ejemplos de religiones secularizadas que, de modo defectuoso, reproducen con sus propios conceptos el profetismo hebreo (p. 8). Esta secularización trae consigo un nuevo trascendentalismo que no pretende ser dualista, a pesar de que afirme la operatividad de una trascendencia sumatoria e “infiltrada” en la historia (entiéndase trascendencia inmanente). Esto tiene consecuencias directas en el modo de considerar la cultura. Esta es simultáneamente producto de la historia y causa de la historia, en correlación horizontal con una trascendencia que, en el ámbito de la teología, se entiende como *escaton*, pero en el pensamiento secularizado aparece como *telos* o trascendencia resultante. Así, el problema que Rembao recoge de la teología de Niebuhr supone la necesidad de ver y comprender a la cultura desde el *pneuma*, si es que no se quiere caer de vuelta en un materialismo que absolutiza lo relativo y que explica los procesos culturales desde una

infraestructura previa completamente material, aunque histórica.⁶ Compréndase que la preocupación aquí es la de refutar la explicación materialista que entiende el paso de la naturaleza a la historia, sin recurrir a ningún tipo de trascendencia previa, ni humana ni divina.

Creacionismo de la libertad

En este punto aparece la filosofía de la historia del filósofo ruso exiliado en París, Nicolai Berdiaev.⁷ Las dicotomías que articulan el pensamiento de Mackay y el realismo cristiano de Niebuhr pueden ser comprendidas por Berdiaev (1979) a través de la contraposición de dos modos de ver la historia: como 1) *permanencia inmediata*, cuando la historia se naturaliza de tal manera que se vive en ella sin advertir su contenido espiritual y existencial; como 2) *reflexión dicotómica*, cuando el sujeto se distancia de la historia objetualizándola como curso temporal introducido y fijado en la conciencia reflexiva (pp. 17-18). Esta segunda interpretación de la historia es la del historicismo en su modalidad ilustrada y positivista. El romanticismo y el idealismo alemán en su vertiente más mística, la que remite a Schelling en conexión con Jakob Böhme, devuelven a la historia su contenido espiritual y existencial. Esto es, su misterio: el *espíritu* (Berdiaev, 1979, pp.19-20). Lo que para Rembao es el *pneuma* como fundamento de la cultura.

Berdiaev (1979) opone tanto al historicismo empirista (*permanencia inmediata*) como al historicismo reflexivo y abstracto (*reflexión dicotómica*), un tipo de *historicismo re-elaborado* que para comprender el dinamismo de la historia (contenido espiritual de lo histórico) introduce

⁷ Nicolai Berdiaev (1874-1948) nació en Kiev, provenía de la nobleza militar rusa y en 1898 fue expulsado de la Universidad de Kiev por sus ideas socialistas. Años más tarde fue desterrado a Vologda y exiliado en 1922 por el régimen leninista. Vivió en Berlín de 1922 a 1925; en París, de 1925 hasta su muerte (1948). En París funda la *Revista Put* (El sendero) y escribe para la *Revista Sovremennie Zapiski*. Hasta que se implementó la Perestroika, sus libros fueron publicados en Rusia. En sus inicios fue marxista, luego hizo una revisión filosófica del marxismo, acompañada de una crítica neokantiana que lo llevó al realismo religioso de Vladimiro Soloviev y a una concepción cristiana de la historia que se basa en una re-elaboración del historicismo a partir de la idea de libertad creadora. El libro de Berdiaev citado por Rembao es *El sentido de la historia*, escrito durante su residencia en Berlín, entre 1922 y 1925, pero publicado en francés hasta 1949. Gran parte de las ideas vertidas en este libro se basan en las lecciones que Berdiaev impartió en la Academia Libre de Cultura Espiritual de Moscú durante el invierno de 1919 y 1920 (Modesto, 1979, pp. 9-12). Rembao cita una edición española de 1936. Es muy probable que Rembao comenzó a leer a Berdiaev en los 30. Sabemos que el chihuahuense lo define como un filósofo cristiano “neo-gnóstico” (Rembao, 1957, p. 18).

el *dualismo epistemológico* como estrategia de comprensión simbólica (p. 47). Sin el espíritu, la historia sería como una totalidad empírica y abstracta sin movimiento. Esta postura ilusoria nos colocaría, para el filósofo ruso-francés, en un enfoque estático y monista de la historia que no explica lo histórico como temporalidad de la existencia humana. Es necesario llegar, a contrapelo de la versión fenomenológica kantiana, a una concepción ontológica de lo histórico como “la esencia interior del mundo, la esencia espiritual interior del hombre”, [arraigada] “en un cierto fundamento primordial profundísimo del ser [que] nos da la posibilidad de comprenderlo y de entrar en comunicación con él” (Berdiaev, 1979, p. 26). En términos kantianos Berdiaev (1979) considera que “lo histórico es una revelación de la realidad nouménica” (p. 26). Desde el punto de vista de esta filosofía de la historia, retomada por Rembao, hay un proceso de reajuste identitario entre el destino humano y la metafísica de la historia, por medio de la espiritualidad de la memoria.

En el pensamiento de Berdiaev, lo histórico se plantea desde un enfoque neokantiano: como regreso de lo nouménico ligado con la profundidad del pasado histórico y su destino metafísico-teleológico. ¿Está aquí manifestada hegelianamente la articulación de las ideas trascendentes de la dialéctica trascendental con la realidad nouménica de lo histórico? Al parecer en la realidad histórica de lo humano está hundido cierto destino histórico, como en Hegel está hundido el espíritu en las profundidades de la Certeza sensible que, como la *permanencia inmediata* de Berdiaev, incapaz de reparar en ello, acepta naturalmente la separación y dicotomía del sujeto-objeto. Las dualidades kantianas, que marean a la Conciencia naturalizadora de la historia en un vaivén sin tregua, son resueltas para Berdiaev por la memoria (distinta a la memoria empírica-erudita) que unifica lo histórico-humano, en su expresión individual, con la historia metafísica, en su acepción teleológica. Así, se evita una crítica destructiva que nos desvincularía de la tradición. El saber de la historia está siempre mediado, nos explica Berdiaev, por este vínculo

indeleble entre la memoria histórica y la tradición⁸. Sin embargo, la idea que cala hondo en Rembao es la de que esta memoria es histórica no porque provenga del pasado, ni de su empuje hacia el presente -futuro, sino porque viene del espíritu, de la eternidad en el tiempo (*kairos*). De tal modo que la historia naturalizada como cadena temporal (pasado-presente-futuro), propia del historicismo empírico-reflexivo, se ve alterada y dis-continuada por la inserción de un *meta-tempo* que revela el sentido histórico de la libertad en la continuidad ilusoria de la historia naturalizada. No se trata de la reminiscencia platónica de las ideas de pronto olvidadas en las sombras del mundo sensible. Berdiaev no habla de ideas, sino del espíritu del cristianismo que des-naturaliza la historia humana para mostrarla en su dimensión verdadera, como obra del espíritu en libertad. La cultura es el espíritu que irrumpe en la civilización, después de haberla anticipado y comenzado, para dinamizar sus estructuras institucionalizadas y objetualizadas. La civilización es la negación del dinamismo del espíritu como cultura viva, como logos vivificador. De ahí la necesidad, en el pensamiento histórico de Rembao, de suministrar movimiento a la disociación existente entre cultura y civilización. Para ello, es importante la formulación de un tipo de *dualismo moderado* en el sentido de que no llega a dotar de existencia propia a la polaridad de sus contraposiciones, ni a diluirlas en un monolito que Rembao (1945) denomina el círculo del Indostán (pp. 12-13)⁹. Es decir, para comprender lo histórico, lo cultural en su relación con el espíritu o *pneuma* es necesario, sólo desde un punto de vista epistemológico provisional, postular la dualidad. En consecuencia, el concepto de *pneuma* como fundamento de la cultura se articula y se piensa en la formulación de este *dualismo amable* que a Rembao llega de la filosofía neo-historicista y neo-gnóstica de Berdiaev.

⁸ La tradición es entendida por Berdiaev (1979) como “esta memoria interior en cuanto transferida al destino histórico” (p. 28). La transferencia es el desvío de la historia naturalizada y reflexionada. Es decir, el destino no viene de las acciones o experiencias de la conciencia, sino de la libertad. La de Berdiaev es una filosofía creacionista de la libertad que, como la trascendencia ética de Niebuhr, se anticipa en algunos sentidos a la teología y filosofía de la liberación.

⁹ Para Berdiaev el pensamiento auténticamente histórico proviene del profetismo y mesianismo semita, aun cuando sea en el cristianismo donde encuentre su verdadero sentido espiritual. En contraste, el pensamiento del Indostán, en el que seguramente ubica al platonismo y neoplatonismo, es ajeno a la historia, a la inserción de la eternidad en el mundo como *metatempo*.

Por último, se podría decir que la re-elaboración del historicismo del filósofo ruso-francés es el marco desde el cual Rembao ve en la cultura la manifestación del *pneuma* divino y la expresión secular del culto religioso. No sabemos todavía hasta qué punto esto puede ser confirmado en el proceso de nuestra investigación. Por el momento digamos que Berdiaev contribuyó en el esbozo de un enfoque neohistoricista que converge en el proceso de articulación de la teología neumática de la cultura propuesta por Rembao. De cualquier modo, Rembao (1954) ya ha asimilado la filosofía de la historia de Berdiaev en torno a 1954, año en que publica cuatro breves artículos en los que retoma la noción de *autofagia* que había utilizado en su crítica a Luis Alberto Sánchez, para complementarla con una noción gnóstica de la historia en la que se plantea la *cronofagia* de la temporalidad histórica: “En cuanto fluir, la historia sería el drama de la presentidad; la tragedia de la cronofagia que ocurre cuando el pasado se engulle el presente, que a su vez se está nutriendo de futuro” (p. 4). En las dos nociones (*autofagia* y *cronofagia*) está, tácita, la antropofagia del humano moderno y su inmanentismo negador de toda trascendencia divina. Rembao (1954) encontrará en la visión gnóstica de la historia una compresión más acabada del inmanentismo moderno y de su antropofagia; a través del pensamiento histórico-gnóstico podrá explicar la incapacidad de la temporalidad histórica como mala gestión de la eternidad (pp. 11-12).

Fuerza

Para determinar los puntos de convergencia de las tres trayectorias de pensamiento que hemos expuesto, es necesario examinar cómo la interpretación que hace Gerrit Jan Heering de la civilización cristiana está marcada por una lectura neokantiana que no le hace justicia a Hegel. En la *Fenomenología del espíritu* es muy notorio que se busca dar solución al problema del dualismo reflexivo, ya sea en su versión kantiana (como filosofía de la reflexión) o en su versión romántica (como conciencia desgarrada o alma bella). Llama la atención que Rembao, no obstante, considere con Berdiaev a la filosofía de Hegel como un ejemplo de pensamiento antihistórico. Según Rembao (1945), prepondera en el filósofo del Stift una versión de la historia

enclavada en el Círculo del Indostán¹⁰; pensamiento atrapado en la historia naturalizada y reflexiva, en tanto hay en su concepción un organicismo naturalista que explica el surgimiento de lo humano y lo cultural como resultado de la experiencia de la conciencia (pp. 24-34). En este sentido, la crítica de Heering al hegelianismo, y a su concepción del Estado, adquiere una significación medular para comprender la articulación rembaoiana del concepto de *pneuma* y de su dualismo moderado. La razón de esto estriba en que, por un lado, el pensamiento del pastor Heering representaría todo este *holismo* de fondo que la investigación de Rubén Rivera (2008) muestra como antecedente principal de la vida y pensamiento de Rembao y, por otro lado, representa una interpretación equívoca de la filosofía hegeliana que no sabemos si obstaculiza o, en realidad, gracias a sus tergiversaciones neokantianas, pone al chihuahuense en un punto de mira teórico muy peculiar.

Heering (1933f), con una postura marcadamente pacifista e internacionalista, interpreta el derrumbe del cristianismo desde el conflicto dualista entre Estado y Espíritu cristiano (p. 28). Es muy notorio que participa, en el planteamiento de Heering, la teoría de la historia de Jacob Burckhart y las interpretaciones de Meinecke sobre el Estado hegeliano. Este lo entiende Heering (1933e), de acuerdo con el estudioso del historicismo, en la perspectiva de una filosofía que ve en la fuerza la base de la justicia (p.12). La fuerza es fundamento, en última instancia, del estado, al que provee de autoridad, mientras que el ideal de justicia sólo lo modela. El estado realiza en parte la justicia, pero de forma siempre incompleta y a través de la moral del derecho. Hay por tanto un desajuste constante entre ideal y realización, por lo que es la fuerza, y no el carácter moral de la justicia, lo que termina sosteniendo y organizando al Estado. La fuerza del Estado hegeliano tiene su meta en la cultura nacional, la cual identifica Heering (1933e) con el espíritu; si la verdad de la fuerza es la verdad eterna del Espíritu estaríamos ante una deificación hegeliana

¹⁰ La figura del círculo como representación de la historia Rembao (1945) la considera, como Berdiaev, propia de la civilización indoeuropea, cuna del despotismo y de la inmutabilidad de un orden metafísico, mientras que la puesta en marcha de los nómadas semitas del desierto pone en movimiento a la historia a través del profetismo y mesianismo. (pp. 12-13).

del espíritu (p.14). Podemos desprender de los planteamientos de Hering que el fracaso no solo de Hegel, sino de todo el idealismo alemán (Kant, Fichte y Schelling) consiste en no haber resuelto el problema del dualismo o, más bien, en haber creído resolverlo, lo que provocó esta exaltación de la fuerza y su complicidad con el imperialismo y la guerra. El espíritu representa para Heering esta fuerza suelta de toda amarra y, por ello, sin contrapesos a la vista. El derrumbe de la civilización cristiana se debe a que, tanto la teología católica como protestante pusieron en el centro de la evangelización la salvación individual e intimista, olvidándose de que los creyentes están integrados como personas dentro de diversas vinculaciones sociales. Así es necesaria una salvación que tome en cuenta la totalidad de la persona. El espíritu, desvinculado de lo material y lo psíquico; suelto, como en el caso del idealismo, profundiza en un dualismo de la fuerza sin contrapesos reales y entregado a la guerra. La cuestión aquí es que esto es semejante a lo que Hegel criticó del alma romántica, desligada de la autoconciencia del espíritu y entregada a su deseo de mala infinitud, perdida en su profunda inadecuación con el mundo. La cuestión aquí tratada es recogida por Rembao en su intento de integrar el movimiento de la historia, con su noción de espíritu, dentro de un *holismo* de fondo que a su vez dé juego a la irrupción del *metatempo* del *kairos*. Nos parece que, al introducir la interpretación antihegeliana y neokantiana de Meineken, Heering no se da cuenta que mucha de su crítica al idealismo alemán coincide con la crítica que Hegel había elaborado contra el kantismo y el romanticismo. ¿Este malentendido se mantiene en el pensamiento de Rembao?

CONCLUSIONES

Hay entonces cuatro *Indicios teológico-filosóficos* devenidos cuatro *claves hermenéuticas* que Rembao termina de articular en sus cuatro breves artículos de temática gnóstica (1954)¹¹ y en su libro de 1957. Cuatro modos de interpretar y perfilar un tipo de “dualismo” que Rembao (1957) llama “dualismo amable” (p. 13) y que no debe confundirse con el dualismo típico, sino

¹¹ Me refiero a “Vista de la historia en flujo”; “Filosofía del creer”; “Frente científico de la religión” y “Los códices de Nag Hammadi”.

que tiene que ver mucho con el dualismo epistemológico de Berdiaev, ambos nunca se desmarcan del holismo y, en correlación con las trayectorias de pensamiento restantes (Mackay, Niebuhr y Heering), fungen en la formación del concepto de pneuma y cultura.

Como se vio, las cuatro claves hermenéuticas son las siguientes: 1).- El dualismo no realizado de la *encarnación*, presente en la distinción entre un cristo tangerino y el otro cristo español de Mackay, 2).- El dualismo no realizado del profetismo hebreo, presente en el realismo cristiano de Niebuhr y su *trascendencia ética*, 3).-El dualismo no realizado de Berdiaev, presente en su *creacionismo de la libertad* en la historia, 4).-El dualismo realizado de Heering, presente en la *Fuerza* del Estado alemán desconectada del ideal de justicia.

Cada una de las cuatro claves hermenéuticas se constituyen a partir de un indicio teológico-filosófico dejado por Rembao en sus artículos y libros publicados entre 1929 a 1957. Aquí mostramos sólo algunas ejemplificaciones más representativas en una serie de artículos publicados en *La Nueva Democracia*, tomando en cuenta sus planteamientos más elaborados en los libros de 1957 y 1945. Aunque opera en nosotros una lectura general de gran parte de la obra de Rembao es todavía necesario especificar, en futuras investigaciones, los modos en que estas claves hermenéuticas son aplicadas en otros de sus libros, como en el resto de sus artículos, a fin de llegar a una visión hermenéutica que recoja íntegramente la complejidad de su pensamiento teológico-filosófico. Desde nuestro punto de vista, Rembao lee y se apropia, en el contexto de los neohistoricismos de entreguerras, de cuatro modos de dualismos, tres de ellos realizados y uno no-realizado, para la articulación de su pensamiento. Esto permite comprender aquello de que el protestantismo, como cultura cristiana, no es incompatible de fondo con la cultura latinoamericana, pues la *encarnación*, la *trascendencia ética* y el *creacionismo de la liberta* nos ayudan a entender, en la prosecución de nuestras investigaciones, como concibe Rembao al protestantismo latinoamericano, en contraste con el dualismo realizado de la *fuerza*, en tanto dualismo representativo de la civilización imperialista. Con ello, también podría confirmarse la tesis de Rivera (2008) sobre el holismo cristiano; precisado, sin embargo, en

correlación con el dualismo amable aquí redefinido como dualismo no realizado, o bien dualismo moderado. En este sentido, los indicios y claves hermenéuticas encontradas abren posibilidades de interpretación para comprender, en su conjunto y complejidad, la vida y pensamiento de Rembao como pre-teología de la liberación, en consonancia de nuevo con la lectura de Rivera (2008).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Báez Camargo, G. (1963, enero). Alberto Rembao, el escritor. *Revista La Nueva Democracia*, 43(1), 21-25.
- Bastian, J. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1991). *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. Fondo de Cultura Económica.
- Berdiaev, N. (1979). *El sentido de la historia: experiencia de la filosofía del destino humano* (E. Saura, trad.). Ediciones Encuentro (original publicado en 1936).
- Cervantes, Leopoldo. (2009, enero-abril). Génesis de la nueva teología protestante latinoamericana (1949-1970), en *Revista electrónica do Nucleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo da Escola Superior de Teologia*, 18 (1), 7-29.
- Cárdenas-Cabello, F. (2024). Nueva política exterior de México, evaluación de la gestión 2018-2021. *Estudios Y Perspectivas Revista Científica Y Académica*, 4(1), 591–621.
<https://doi.org/10.61384/r.c.a.v4i1.121>
- Cárdenas-Cabello, F. (2024). Nueva política exterior de México, evaluación de la gestión 2018-2021. *Estudios Y Perspectivas Revista Científica Y Académica*, 4(1), 591–621.
<https://doi.org/10.61384/r.c.a.v4i1.122>
- Fernández C., F. (2024). Determinación De Erodabilidad En Áreas De Influencia Cuenca Poopo Región Andina De Bolivia. *Horizonte Académico*, 4(4), 63–78. Recuperado a partir de <https://horizonteacademico.org/index.php/horizonte/article/view/19>

- Gadamer, G. (2007). *La dialéctica de Hegel*. Cátedra-Teorema.
- González Herrera, C. (1991, diciembre). Los protestantes en la historia de México. Una lectura de la obra de Jean Pierre Bastian. *Chamizal: Revista de la Escuela de Sociología*, 11, 43-49.
- Gutiérrez Sánchez, Tomás J. (2017). *Protestantismo y política en América Latina: una interpretación desde las ideologías políticas. Siglo XX*. Tesis doctoral. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Heering, G. J. (1933a, enero). El derrumbe del cristianismo. *Revista La Nueva Democracia*, 14 (1), p. 7.
- _____ (1933b, febrero). La naturaleza del Estado. *Revista La Nueva Democracia*, 14(2), 12-15.
- _____ (1933c, marzo). La razón del estado. *Revista La Nueva Democracia*, 14(3), 12-14.
- _____ (1933d, abril). La filosofía política de Hegel. *Revista La Nueva Democracia*, 14(4), 9-10.
- _____ (1933e, mayo). El estado y la nación según Fichte. *Revista La Nueva Democracia*, 14(5), 12-14.
- _____ (1933f, junio). La glorificación del Estado. *Revista La Nueva Democracia*, 14(6), 28-30.
- _____ (1933g, julio). Kant y la guerra. *Revista La Nueva Democracia*, 14(7), 26-27.
- _____ (1933h, agosto). Duplicidad ética. *Revista La Nueva Democracia*, 14(8), 26-27.
- Hernández, Kelly Lytle. (2023). *Malos mexicanos: Raza, imperio y revolución en la frontera* (Traducción de Leticia García Cortés). Fondo de Cultura Económica.
- Juergensmeyer, M. & Clark, W (eds.). (2012). Niebuhr, Reinhold. En *Encyclopedia of Global Religion*. Sage Publications.
- López Valdez, J. M., & García Pineda, E. (2024). Educación inclusiva e integración en las escuelas normales públicas y privadas de México. *Revista Científica De Salud Y Desarrollo Humano*, 5(1), 126–150. <https://doi.org/10.61368/r.s.d.h.v5i1.79>

- Medina Nolasco, E. K., Mendoza Buleje, E. R., Vilca Apaza, G. R., Mamani Fernández, N. N., & Alfaro Campos, K. (2024). Tamizaje de cáncer de cuello uterino en mujeres de una región Andina del Perú. *Arandu UTIC*, 11(1), 50–63. <https://doi.org/10.69639/arandu.v11i1.177>
- Niebuhr, Reinhold. (1934, septiembre). Neo-ortodoxia y reaccionarismo. *Revista La Nueva Democracia*, 15(9), 8-10.
- _____. (1935, marzo). Marx, Barth y los profetas de Israel. *Revista La Nueva Democracia*, 16(3), 8-10.
- Mackay, John A. (2019). *El Otro Cristo Español: un estudio de la historia espiritual de España e Hispanoamérica* (G. Baéz-Camargo, ed. y trad.). Casa Unida de Publicaciones (original publicado en 1933).
- Mergal, A. M. (1963, enero). Alberto Rembao, cristiano de tiempo completo. *Revista La Nueva Democracia*, 43(1), 33-42.
- Modesto, P. (1979). Introducción. *El sentido de la historia: experiencia de la filosofía del destino humano* (E. Saura, trad.). Ediciones Encuentro.
- Mondragón, Carlos. (2005). *Leudar la masa: el pensamiento social de los protestantes en América Latina, 1920-1950*. Buenos Aires: Editorial Kairós.
- Placencia Vale, A. (2010). *La escritura errante: la construcción del imaginario fronterizo de principios del siglo XX en los textos de Alberto Rembao*. Disertación doctoral. Department of Hispanic Studies. Houston: University of Houston.
- _____. (2006). Alberto Rembao. Una visión del protestantismo a través de la novela *lupita*: un relato de la revolución en México. *Relaciones: estudios de historia y sociedad*, vol. XXVII, núm. 108. México: Colegio de Michoacán, 105-122.
- Rivera, Rubén. (2008). *Alberto Rembao (1895-1962): Mexican American Protestant for Internationalism and Christian Holism* [tesis de doctorado, Boston University]. Repositorio Institucional UMI Microform 3298673.

- Rembao, Alberto. (1929, enero). Cambios de frente en los terrenos de la americanización. *Revista La Nueva Democracia*, 10(1),12-13.
- _____ (1934, septiembre). El último de los apocalípticos. *Revista La Nueva Democracia*, 15(9), 14-15.
- _____ (1935, mayo). La absolutización de lo relativo. *Revista La Nueva Democracia*, 16(5), 3-8.
- _____ (1954, abril). Vista de la historia en flujo. *Revista La Nueva Democracia*, 34(2), 3-5.
- _____ (1954, abril). Filosofía del creer. *Revista La Nueva Democracia*, 34(2), 5-7.
- _____ (1954, abril). Frente científica de la religión. *Revista La Nueva Democracia*, 34(2), 8-10.
- _____ (1954, abril). Los códigos de Nag Hammadi. *Revista La Nueva Democracia*, 34(2),10-12.
- _____ (1954). Autobiographical Notes. Typescript. *National Council of Churches Archives. Presbyterian Historical Society in Philadelphia, Pennsylvania*. 20 pp.
- _____ (1945). *Democracia trascendente*. Casa Unida de Publicaciones.
- _____ (1947). *Flor de traslaciones. Ensayos en tiempos de angustia*. La Aurora.
- _____ (1951). *Horseman of the Lord. Alfred Clarence Wright* [panfleto]. Friendship Press, pp. 1-24.
- _____ (1957) *Pneuma: los fundamentos teológicos de la cultura*. Casa Unida de Publicaciones; La Aurora.
- Salinas, Daniel. (2018). *Teología con Alma Latina: el pensamiento evangélico en el siglo XX*. México: Centro de Investigaciones y Publicaciones-Ediciones Puma.
- Sánchez, Luis Alberto. (1935a, abril). Religión no es adversaria de la Acción. *Revista La Nueva Democracia*, 16(4), 16-17.
- _____ (1935b, septiembre). La relativización de lo Absoluto. *Revista La Nueva Democracia*, 16(9), 9-10.
- Sánchez, Luis Alberto. (1934, octubre). La Mística de la Nueva América. *Revista La Nueva Democracia*, 15(10), 7-8.