

Artículo de Investigación

Del pensador chihuahuense Alberto Rembao: su energética y hermenéutica del pneuma

About the chihuahuense thinker Alberto Rembao: His energetics and hermeneutics of the pneuma

 **Fernando Hernández González**

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Correo: fernando.hernandez@uacm.edu.mx

Chihuahua Hoy

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México

ISSN:2448-8259

ISSN-e2448-7759

Periodicidad: Publicación Anticipada

vol. 24, núm. 24, e7311, 2026

chihuahua.hoy@uacj.mx

Fecha de recepción: 22/10/2025

Fecha de aceptación: 16/02/2026

DOI: <http://dx.doi.org/10.20983/chihuahuahoy.2026.24.2>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

Cómo citar:

Hernández González, F. (2026). Del pensador chihuahuense Alberto Rembao: su energética y hermenéutica del pneuma. *Chihuahua Hoy*, 24, e7311. <https://doi.org/10.20983/chihuahuahoy.2026.24.2>

Resumen

El objetivo es mostrar en qué consisten para Rembao los fundamentos teológicos de la cultura y cómo su elaboración teórica desplaza hacia nodos de acumulación de ideas, que intensifican los procesos de conceptualización de su pensamiento. A partir de este hilo conductor, primero 1) explicamos cómo Rembao construye su teología de la cultura sobre la base de una energética pneumática, distinta a la energética del psiquismo (psicologismo), para poner en relación dialéctica la cultura (culto del espíritu) con la *psivilización* (confusión idolátrica de *pneuma* y *psique*). Luego, 2) nos desplazamos hacia una hermenéutica que configura Rembao en torno al símbolo de lo hispánico y de la mexicanía, formas seculares de la triangulación dialéctica de la cultura, que remiten a pasadas significaciones religiosas. Nuestra lectura propone que el espíritu (*pneuma*) ocupa un lugar fundacional en la búsqueda rembaína de un punto de inflexión, que dialectice la yuxtaposición cultura-civilización. Y 3) concluimos, con base en el enfoque hermenéutico de Ricoeur, que, desde este punto dinámico, Rembao engarza su pensamiento (energética y hermenéutica del símbolo), con el fin de sostener su concepción del protestantismo-cultura en la vertiente latinoamericana y en diálogo con el principio protestante de Paul Tillich.

Palabras clave: energética; mexicanía; *pneuma*; protestantismo cultura; triangulación dialéctica.

Abstract

The objective is to show what are the theological foundations of culture composed of according to Rembao and how his theoretical development shifts toward junctions of accumulation of ideas that intensify the conceptualization processes of his thought. Following this thread, we first 1) explain how Rembao configures his Theology of culture on the foundations of a pneumatic energetics,

different from the energetics of the psyche (psychologism), so that it places culture (cult of the spirit) in a dialectical relationship with *psivilization* (idolatrous confusion of *pneuma* and *psyche*). Then, 2) we move toward a hermeneutics that Rembao configures around the symbols of Hispanicity and Mexicanness, secular forms of the dialectical triangulation of culture that refer to past religious significations. Our reading proposes that the spirit (*pneuma*) occupies a pivotal place in Rembao's search for a turning point that dialectically connects the juxtaposition of culture and civilization. And 3) we conclude, based on Ricoeur's hermeneutic approach, that, from this dynamic point, Rembao links his thought (energetics and hermeneutics of the symbol) to support his conception of Protestant culture in the Latin American sense on one hand and in a dialogue with the Protestant principle of Paul Tillich on the other.

Keywords: dialectical triangulation; energetics; Mexican culture; *pneuma*; protestantism-culture.

Introducción

Respecto al pensador chihuahuense Alberto Rembao prepondera una falta de estudios historiográficos que tomen en cuenta sus obras completas.¹ No contamos con una crítica filosófico-teológica, que aborde las diversas directrices que articulan su pensamiento. No es despreciable el número de trabajos que reconocen su legado; sin embargo, los textos sobre el chihuahuense fluctúan entre dos *locus enuntiationis* inconexos. Por un lado, hay un grupo de escritos de carácter biográfico publicados en el último número de *La Nueva Democracia* (Arrastía, 1963; Sánchez, 1963; Báez-Camargo, 1963; Mackay, 1963; Stanley, 1963; Mergal, 1963; Iduarte, 1963; Rodríguez, 1963) y en otros medios de comunicación impresa, en donde personalidades de la *intelligentsia* mexicana y latinoamericana se refieren al teólogo, filósofo y periodista chihuahuense (Heliodoro, 1937; Iduarte, 1971 y 1975; Carpio, 1951; Pixley, 2005; Echegollen, 1999; Vargas, 2007a y 2007b). A estos escritos, se suman las alusiones autobiográficas de su única novela (1941), sus recuerdos de viajes y de su vida en Chihuahua vertidos en su libro de crónicas (1949) y en sus notas autobiográficas (1954).²

Por otro lado, existen estudios provenientes de la historia de las ideas latinoamericanas y del pensamiento protestante en América Latina (Bastian, 1991 y 1994; González, 1991; Cervantes, 2009; Mondragón, 2005; Gutiérrez, 2017; Salinas, 2018) que recogen, de forma fragmentada, algunas ideas del chihuahuense expuestas en sus libros, artículos y ponencias. Digamos que se recurre en este tipo de textos al pensamiento de Rembao de manera tangencial. Hace falta un punto de vista que vislumbre su pensar desde una lectura directa y más completa de sus escritos, y que establezca las mediaciones hermenéuticas entre una clave de lectura muy testimonial y otra demasiado general.³

1 La excepción es la obra de Rubén Rivera (2008). Sin embargo, no ha sido traducida al español y, además, no es un estudio propiamente sobre la conformación del pensamiento teológico y filosófico de Rembao.

2 Aunque aparecen sin fecha, estas notas fueron escritas probablemente en 1954, como infiere Rivera, a partir de una anotación de Rembao en una de las páginas (2008, p. 39).

3 La perspectiva que nos proponemos construir para la interpretación de este vínculo integrador de vida y pensamiento, se constituye desde la relación dinámica de una hermenéutica regresivo-genealógica y otra progresivo-teleológica, mediatizadas por el desplazamiento simbólico del concepto de *pneuma*. Todo en el marco de la hermenéutica simbólica de Paul Ricoeur (2007) y de sus planteamientos de una energética (2023).

Por esta razón, y a pesar del interés de algunos historiadores del protestantismo latinoamericano, no contamos con estudios más comprensivos del pensamiento de Rembao. Recientes investigaciones remarcan tal hecho lamentable (Rivera, 2008; Plascencia, 2006 y 2010). Ciertamente, la fluctuación inconexa entre los dos modos de enunciación señalados más arriba exige una lectura de la obra completa de Rembao, que enlace los planteamientos teóricos de su pensamiento con sus crónicas vertiginosas y deslumbrantes,⁴ con sus ensayos punzantes, a contraluz de su documentación personal.⁵ Como todavía no hemos llegado a ello, nos limitamos a una aproximación interpretativa que, en tanto clave de lectura mediático-dialéctica, explica su pensamiento como energética y hermenéutica del *pneuma*.⁶

1. De la energética pneumática

De acuerdo con Paul Ricoeur (2023), a partir del proyecto freudiano de 1895, la energética⁷ nace estrechamente ligada a la fisiología. Cuando Freud repara en que no existe una simetría tensional entre los síntomas de la neurosis y la anatomía del cuerpo, transita hacia una energética del psiquismo. Según el filósofo francés, la transición está marcada por las disociaciones entre la teoría sexual y la etiología de la neurosis. Esto produce la ambigüedad manifiesta en la forma de una energética anatómica y psíquica a la vez: la energía sexual se descarga sobre un entramado psíquico e irreducible a la estructura anatómica. Con ello en mente, y con el

4 Amira Plascencia (2019) ha iniciado una investigación sobre las crónicas de Rembao, abriendo la posibilidad de situar una parte de la obra del chihuahuense en el marco de la literatura de la Revolución mexicana.

5 El trabajo de Rivera muestra una imagen mucho más comprensiva del pensamiento de Rembao: el “holismo cristiano” de orientación internacionalista y ligado al legado familiar revolucionario de corte liberal (2008, pp. 4-5). Rivera avanza en el tratamiento de las diversas publicaciones, documentos y correspondencia de Rembao, revisa los pequeños textos de su etapa californiana y patentiza el trabajo pastoral del teólogo chihuahuense con los más desprotegidos. A pesar de esto, como el mismo Rivera admite, la voz de Rembao “is yet to be heard” (2008, p. 25).

6 El término *pneuma* es de origen griego y proviene de la palabra *pneo*, que significa aliento, soplo, respiración. Anaxímenes de Mileto utilizó el vocablo para referirse al aire en el mundo, pero también al aire caliente, que constituye lo que entendemos por alma (*psique*), aire psíquico en el cuerpo (Anaxímenes, 2007, 208 13 B 2, p. 84). La literatura hipocrática utiliza el término para explicar el funcionamiento unificado de los órganos (Jaeger, 2020, p. 36). Aristóteles (1994) entendió por *pneuma* la sustancia que mueve los espermatozoides en el semen (RA, 736a, p. 138). Los estoicos creían que el *pneuma* era una mezcla de aire y fuego, que sostenía y proveía de movimiento al universo y mantenía vivos los cuerpos (Laercio, 1991, Libro VII, pp. 188-189). En la Septuaginta, el *ruaj* hebreo se tradujo con el término *pneuma* y así pasó su uso a la tradición judeocristiana. En el Nuevo Testamento aparece como viento, soplo, y como el espíritu de Dios, distinto al alma (Lacueva, 1984, 2 Tesalonicenses 5:23, Juan 3: 5-8).

7 La energética cuenta, entre sus representantes, con aquellos filósofos que se oponen al difunto Hegel: Schopenhauer, Nietzsche y Kierkegaard. Detrás de ellos, el viejo Schelling y su filosofía de la mitología. Sin embargo, es en la energética freudiana —y en la tentativa que asumen sus continuadores— donde se plasma la energética de la cultura contemporánea (Wilhelm Reich, 1985; Herbert Marcuse, 1983), que, en contraste con la energética del espíritu de la tradición cristiana, busca mantenerse plegada en lo psíquico.

propósito de resolver la dificultad (desbalance anatómico-psíquico), Freud desplaza la ambigüedad en *La interpretación de los sueños* (1899) —explica Ricoeur— a una energética del aparato psíquico, que patentiza una nueva relación dialéctica entre energética y lenguaje (2023, pp. 63 y 78).

El trabajo del sueño, resultado de un deseo, exige una tópica en la que el lenguaje onírico sea interpretado. Es indispensable así una hermenéutica, porque la medición de la energía sexual del aparato psíquico necesita de un concepto no anatómico. Ese concepto es el de libido distinto al de pulsión, cuya fluctuación entre lo anatómico y lo psíquico tampoco permitía la emergencia e interpretación de lo simbólico. Las ambigüedades implicadas en el proyecto y energética del aparato psíquico condujeron a Freud, según Ricoeur (2023), a una triangulación dialéctica, en la que el lenguaje y la interpretación generaron un orden simbólico que no se correlaciona, en su justa medida, con el sistema anatómico ni con el aparato psíquico. El desajuste freudiano que atraviesa los distintos niveles que lo intentan enmarcar (anatómico, psíquico y simbólico), es lo que se entiende como “disociación residual” (Ricoeur, 2023, p. 62).

El hecho de que esta misma disociación se presente de otro modo en el orden simbólico, define a la energética freudiana como propiamente psíquica, pues sigue vinculada de manera ambivalente con lo somático, a través de la pulsión y con el aparato psíquico mediante la libido. Sabemos que, al considerarse el trabajo del sueño, se manifiesta un depósito de símbolos conectados con la lógica del soñante y la asociación libre, lo cual hace pensar en algo más allá de lo psicosomático. Sin embargo, Freud, por medio de la regresión a contenidos originarios del inconsciente, mantiene su análisis dentro de los límites del aparato psíquico. Por lo tanto, no se puede hablar desde el psicoanálisis de Freud de una energética del símbolo; la energética queda restringida a lo psíquico, en donde se pone en juego la fuerza regresiva, y no trascendental, del concepto. Freud propone, según Ricoeur (2023), una “hermenéutica simbólica”, que, anclada en la sospecha, empuja regresivamente la fuerza y energía del concepto hacia su figuración en búsqueda del sentido y lugar propio del deseo camuflado en el lenguaje del sueño (tópica). En este sentido, no se trataría *stricto sensu* de una hermenéutica, sino de una energética, pues el lenguaje del sueño es subsumido a los procesos psíquicos ligados al pasado del inconsciente; es decir, la significación del mensaje del sueño no proviene del lenguaje onírico, sino del deseo inconsciente expresado en él.

Con ello, el problema dilucidado por Ricoeur, en relación con este salto simbólico a la figuración, consiste en que Freud está condenado, como buen materialista, a “confundir la fantasía con la huella mnémica de una percepción real”, sin dejar lugar para “la dimensión propia de lo imaginario” (2023, p. 85). La razón de esto radica en que Freud concibe lo espiritual como efecto residual de lo psíquico. De otro modo, tendría que reconocer al espíritu como energía no cautiva en el aparato psíquico. Desde luego que esto plantea la posibilidad y existencia de una instancia no residual y, por tanto, no psíquica.

Más allá de la lectura de Ricoeur, estamos en que Freud, al explicar la fantasía de la religión o la religión como fantasía en tanto fenómeno psíquico (regresión infantil), niega el nexo histórico de la cultura con el culto y, con ello, la materialidad y espiritualidad del fenómeno religioso. Desde este punto de vista, la energética de Freud —como la del freudomarxismo— es irremediablemente psíquica.

La lectura de Ricoeur (2023) explica cómo el desajuste freudiano implicado en la disociación residual, se reproduce, desde el psicoanálisis, en distintos niveles y etapas; además, ejemplifica la forma en que Rembao piensa lo simbólico en su significación de *pneuma*: como triangulación de los fundamentos de la cultura desde el solar fenomenológico de lo religioso. Una lectura atenta de las *Lecciones de filosofía de la religión*, de Rembao, indica que lo simbólico no es prolongación o proyección de lo psíquico: suerte de deseo disfrazado de espíritu. Más bien es lo que está ya desde antes en (y con) el aparato psíquico. No se trata de una metapsicología, que se distancia de la energética del psiquismo mediante un despertar de la conciencia crítico-reflexiva tipo filosofía de la sospecha, para luego interpretar y aproximar la fuerza del concepto a una supuesta trascendencia del símbolo y de ahí regresarla a su lugar psíquico-originario (círculo de la reflexividad psíquica).⁸ Parece como si Rembao siguiera —sin saberlo— la indicación ricoeurdiana⁹ y, a la hora de triangular sus fundamentos teológicos de la cultura, postulara una energética del espíritu; energía abierta como el viento aquel que “no se sabe de dónde viene y adónde va...” (Lacueva, 1984, San Juan 3:8).

Se ha llegado a proponer que el pensamiento de Rembao dejó un esbozo de sistema (Mergal, 1963). Es más interesante subrayar la manera en que Rembao piensa sus fundamentos de la cultura siempre en función del *pneuma*. Desde nuestra perspectiva, se trata de una energética del espíritu, interpretada y sistemada, incomprendida bajo la forma de Sistema.¹⁰

Rembao revela los preliminares de su pensamiento sobre los fundamentos de la cultura estableciendo como necesaria la triangulación dialéctica Dios-humano-mundo; no obstante, deja a Dios entre paréntesis y, por el momento, se centra en la relación dialéctica humano-mundo equivalente a la de cultura-natura; relación de tensión que se desplaza, a pesar de todo, hacia un tercer elemento dialéctico (1957, p. 14). Por eso decimos que la posición filosófica de Rembao es solo por mientras dualista. Se trata de un dualismo amable, aun no solucionado; un dualismo provisional que no es “dualismo suelto”, en el sentido de que pierda su cabo en un extremo o en otro, sino que se perfila “dualismo ajustado”, calibrado, que, al no salir de sus extremidades y al mantenerse en su tensión, pasa necesariamente a la inclinación teísta en suspensión fenomenológica: “Dios se predica, se propone, a manera de hipótesis de trabajo” (Rembao, 1957, p. 15); es decir, Dios aparece de cualquier manera como

8 Antes de plantear su lectura de Freud, Ricoeur declara, entre los capítulos II y III del libro primero, su profunda discrepancia con las filosofías de la reflexión, que presuponen la inmediatez de la conciencia y llevan su circularidad reflexiva hacia la posición inicial del sí mismo (2023, pp. 32-44).

9 Sabemos que Ricoeur y Rembao comparten una fuente común: la tradición del pensamiento protestante, posiblemente el simbolofideísmo francés del luterano Eugene Ménégoz y el calvinista Augusto Sabatier (Orringer, 1985, pp. 46-48). La energética pneumática supone, en los casos de la Escuela Alejandrina, la implementación de una *gnosis* y *paideia* cristianas, que, frente al gnosticismo, distinguían los dones del espíritu de las meras emociones y sentimientos del alma (Jaeger, 2020, p. 36). Para los cristianos primitivos, la energética del espíritu mantuvo la comunidad en el mismo camino y sostuvo el movimiento misionero aun cuando no se contaba con una doctrina teológica (Guignebert, 1961, pp. 5-10).

10 Queremos decir que la energética, al suponer la participación de algo más que puro pensamiento en la articulación de ideas, no puede ser comprendida en la noción de sistema, pues esta supone que el pensamiento se constituye sistemáticamente desde sí mismo.

el tercer elemento dialéctico, que, en su necesidad, acaba con esa primera propensión dualista.

Esto es, los fundamentos de la cultura son teológicos, ya que sus raíces, en su relación dialéctica, piden triangulación, distensión, descarga y reducción en lo sagrado. Estas raíces teológicas acompañan desde el comienzo a toda cultura. Esta es, a decir de Rembao, todo lo que no es Natura y todo lo que no es Dios; se comprende su negación en el plano dialéctico, no en apartados; como aquello que se recoge hacia sí en función de Natura y Dios (1957, p. 16). Se trata de una especie de distanciamiento de su raíz, suerte de ramificación dialéctica que requiere de triangulación, de jalón hacia lo espiritual. Nos encontramos con que el psiquismo del fenómeno religioso no puede mantenerse firme sin la aparición de una energética del espíritu.

En relación con la civilización, la cultura recalca su origen en el culto. Para Rembao, tal y como el *Dasein*,¹¹ de Heidegger, en su preguntar se ofrece al Ser, en tanto este como Mundo, se revela más allá del Mundo, la cultura se origina en la ofrenda: en el culto del campesino con expectativa de las bendiciones de Natura.¹² Rembao piensa que la raíz de la cultura es espiritual, aun cuando sea desviada por la civilización hacia el afán de poder y dominación. En esto coincide con las ideas de Berdyaev (1979), para quien la cultura, al ser retirada de su raíz teológica, es sometida por la civilización a un proceso de secularización de sus contenidos religiosos. Se podría decir que, según el filósofo ruso, la civilización busca darse a sí misma su propia cultura con y desde sus propios fundamentos, pues “pretende descubrir por todos los medios elementos no religiosos y no simbólicos de la cultura...” (Berdyaev, citado en Rembao, 1957, p. 19). Ambos pensadores señalan al economicismo secularizador como complemento ineludible de todo proceso civilizatorio; sin embargo, aceptan que, más pronto de lo que podemos percibir, la cultura vuelve a su punto de partida originario. Considérese el hecho de que Rembao insista en la metáfora de la inclinación teológica: como en sentido celestial, como un dirigirse hacia arriba. La cultura tiene sus raíces en el culto, en la ofrenda de la tierra y su cultivo; ofrenda que apunta hacia el cielo y trae consigo el cultivo del cielo a la tierra; así, el humano se convierte en *homo religiosus* por excelencia. El fruto y la cosecha llegan en vinculación con el cultivo del cielo. En cambio, el proceso de la civilización moderna solo mira hacia

11 El término proviene del alemán *Da*, que significa ahí, y de *sein*, que significa ser. Heidegger utiliza el vocablo para mentar al ente que se pregunta por el ser en general, pero que en tanto existencia lo lleva consigo de modo inherente. Para Rembao, el castellano cuenta con el verbo estar para referirse al *Dasein*, por lo que la traducción debería ser “estar ahí” (1957, p. 18). Es muy notorio que en la analítica existencial la *sorge* o *cura* sea el fundamento ontológico del existir, a partir de la experiencia de la angustia (Heidegger, 1988, pp. 211-217). La palabra *sorge* proviene del alto alemán y significa cuidado, pero para Heidegger se refiere también a la *cura* latina que encontramos en el mito donde la diosa Cura, crea al humano de la tierra y Júpiter le proporciona el espíritu. Los tres, cura, tierra y espíritu, reclaman su derecho a nombrar lo creado sin llegar a ningún acuerdo, hasta que Saturno da una solución justa (Higinio, 2009, pp. 290-291). El concepto de cultura que maneja Rembao remite a la *sorge* heideggeriana y a la *cura* latina. La cultura como culto es el cuidado del cielo y la tierra, a través de la ofrenda religiosa.

12 Cultura y culto tienen una misma raíz etimológica: *colere*, que significa cultivar. El *colere* antecede a *cultum* (cultivar) y a *cultus* (honrar) (Rembao, 1957, p. 20).

adelante. Niega, por un lado, lo de abajo, vínculo con la raíz terrenal; por otro, el cultivo del cielo, conexión con lo de arriba, lo cual nos lleva a la desacralización de tierra y cielo.¹³

Las reflexiones de Rembao plantean que la homofactura capitalista, recreación tecnológica de la naturaleza, se realiza *in medias res* (entre el cielo y la tierra) y fundamenta la cultura civilizada; sin embargo, no queda descartada por Rembao la posibilidad de que, en este proceso desenfrenado, la civilización, desvinculante de lo sagrado, se reencuentre con lo negado;¹⁴ es decir, con los fundamentos teológicos de la cultura.¹⁵ ¿Podrá el humano mantenerse en línea recta, solo hacia adelante así sin más? El proceso civilizatorio que pone a la cultura como homofactura, y a esta como la cosa misma de aquella, vuelve pura mercancía (fetiche) a la factura sobre la cual el *homo faber* construye la civilización y continúa la modernización.

El dualismo filosófico de Rembao da lugar a lo propiamente teológico; pues, desligados de toda teología, solo quedan cabos sueltos, aquello de los extremos jaloneando cada uno por su lado o lo de la engegueda horizontalidad hacia adelante. Así, la hipótesis Dios reaparece para Rembao como “hecho cultural [...] incluido en el fenómeno religioso; y no que la religión sea una de tantas facetas de la cultura” (p. 24). Si es así, hay posibilidades de triangulación, de *re-vire* hacia el cielo, de giro teológico de la cultura enraizada en el hambre de Dios, en el *homo erectus*, que, de reojo, mira hacia arriba. Pero también, y en triangulación dialéctica, hambre de humano, por aquello de que Dios anda en busca de Moisés, sonsacándolo con la zarza ardiente. Así el reencuentro: cielo y tierra; así los fundamentos teológicos de la cultura. Dios no surge, si seguimos los planteamientos de Rembao, como ilusión de la dialéctica trascendental (Kant) ni como producto ideológico de la Abstracción pura desligada de lo concreto (Marx),¹⁶ sino como hecho religioso, ligado a las necesidades materiales, como si de cultivo, cuidado y corporalidad se tratara. La cultura es, entonces, en palabras de Rembao, “obra de mano movida por el espíritu” (1957, p. 41), de mano prolongada en la herramienta que anticipa e imagina la acción de su uso y curso.

Como la cultura civilizada encuentra sus fundamentos en su propiedad, es decir, en la base y dominio que ella misma se da, esto es, en su propia idea de lo que el humano es, reclama para sí su propia defensa. Defiende, en nombre de *su* cultura, a la civilización occidental de los acechos de aquello que proviene de

13 La cultura de la civilización es cultura civilizada que se propone fundamentarse en sí misma y desde ella misma, típico de la consciencia moderna y sus conceptos de soberanía y propiedad. Esto la condena a un inmanentismo contemporáneo que lucha denodadamente contra toda trascendencia vertical (Gaos, 2007; Londoño, 2013; Voegelin, 2006), sin lograr eliminarla y solo despojarla de sus contenidos teológico-metafísicos, sometiéndola a un proceso de secularización en constante contradicción con sus propios objetivos. En estos términos lo que queda es disimular la tendencia a la vertical de la cultura.

14 Y desde esta posibilidad histórica, se entiende el interés de Rembao en el pensamiento de Jules Huxley (Mergal, 1963, pp. 35-36).

15 El proceso civilizatorio no logra eliminar las raíces teológicas de la cultura. Dice Rembao: “La máquina con todas sus consecuencias es homofactura de corte espiritual” (1957, p. 33).

16 La “Abstracción pura-universal”, enfrentada por el joven Marx en sus afanes de poner a Hegel en “su justo lugar”, se le regresa al viejo Marx como problema de lo político; como cuestión colonial, nacional y popular (Aricó, 2010).

afuera; por ejemplo, explica Rembao, que en Estados Unidos se piensa que el totalitarismo es de origen extranjero y que la cultura “requiere defensa contra el enemigo exterior”, de tal modo que “el exterminio de Hitler hitlerizó un tanto a los exterminadores” (1957, p. 44). La cultura en todo caso, si la consideramos desde sus raíces teológicas, no necesita de tal defensa; la civilización, en tanto afán de dominio, sí.

No olvidemos, sin embargo, que para Rembao la distinción de cultura y civilización en última instancia es retórica, pues la cultura civilizada es producto de la ilusión inmanentista, de aquello de que la cultura puede darse su propio fundamento, dejando de lado su necesidad de tendiente vertical, su mirar hacia arriba. Ilusionada en su autoafirmación narcisista, se expande hacia los lados que son sus lados, sin mirar arriba y según sus propósitos, pero no le queda más que simular su tendiente vertical, ya que “no hay civilización grande que no sea religiosa, o al menos que no esté animada por el sentimiento de lo sagrado, [...] no hay arte grande si no es expresivo de una trascendencia” (André Malraux, citado en Rembao, 1957, p. 45).

Como la cultura se liga al culto de modo esencial, sigue siendo la relación humano-sacramental el marco donde se realizan las secularizaciones modernas, como la transvalorización del quinto evangelio, según Nietzsche: detrás del *Übermensch* están Zarathustra y sus profetas; detrás del Nuevo hombre, el asalto al cielo. Por muy secularizadas que estén las sociedades modernas y posmodernas no pueden evitar alguna forma de sacralización. Sus procesos civilizatorios sustituyen el vínculo cultura-culto por un modo de religiosidad, que conecta a la cultura con el ídolo. Por eso, las relaciones que la civilización establece con sus fundamentos culturales son idolátricas, en el sentido de que, al no reconocer el asentamiento espiritual, atrapa la cultura para mantenerla en lo psíquico y su afán de dominio. Por esta razón, el planteamiento de Rembao al explicar la cultura civilizada lleva a pensar en la civilización como *psivilización*, pues se trata de lo psíquico tratando denodadamente de darse sus propios fundamentos culturales en nombre de un nuevo humanismo infinitamente renovado. Así como Ricoeur (2023) explicaba los problemas que Freud enfrentó en su interpretación de la cultura, al no lograr descifrar la disociación residual, Rembao invita a considerar en estos términos el problema de la relación cultura-civilización.

Por tanto, afirmamos que para Rembao las culturas nacionales, en su intento por modernizarse en el marco del proceso civilizatorio occidental, secularizan su vínculo cultura-culto por algún modo de endiosamiento idolátrico. Si se considera la cultura hispánica, ¿cómo es que se configura la triangulación dialéctica de su culto y raíz teológica? Esto es, ¿cómo se comprende y explica su endiosamiento? Vale decir, su forma de elevación en tendiente vertical dialéctica hacia el cielo reemplazada por un enderezamiento secular hacia adelante. Y este cuestionamiento de Rembao orienta su energética y hermenéutica de la cultura hispanoamericana, mexicana y protestante en arreglo al propósito aquel del Congreso de La Habana de 1929: encontrar el trasfondo latinoamericano del protestantismo.¹⁷

17 El Congreso que iba a realizarse en México se traslada a Cuba. Allí, Gonzalo Báez Camargo y Alberto Rembao participan fervientemente en su organización y desarrollo, estructurado a partir de la consigna de latinoamericanizar al protestantismo ante las acusaciones de ser parte de la penetración imperialista de Estados Unidos. Tales acusaciones llegan a su mayor apogeo en México cuando monseñor Luis M. Martínez, en el marco de la Unidad Nacional de Ávila Camacho, lanza “La cruzada en defensa de la fe” en su carta pastoral de 1944 (De la Luz,

2. Hermenéutica simbólica: cultura hispánica y mexicanía

Enfocado en la cultura hispánica, Rembao (1957) reconoce en el culto de Santiago apóstol su raíz teológica, que eleva la tensión sobre la tendiente de la frontera Extremadura; la castilla de Fernán, la de Ruy Díaz y las de la reconquista de Fernando III (Andalucía y Granada), hasta llegar a la España ultramarina, las cuatro Castillas son impulsadas por el espíritu de frontera. Así, pues, el carácter hispánico, carente de centro, se resuelve en el más allá de la frontera. Una vez llegado a sus límites, y sin posibilidades de expansión, el hispánico se estanca, guardando siempre la posibilidad de un resurgimiento fronterizo. Por eso, más allá de España, y de sus Nuevas Españas, se encuentra el futuro de lo hispánico, que, considerando lo dicho, se trata siempre de lo neohispánico, si es que entendemos el *neo* como más allá siempre adelante. España nace como más allá de Europa y aun más, como más allá del Atlántico y de la España misma, siempre en *plus ultra* de las columnas de Hércules. Arrocamiento, endiosamiento y éxtasis, España se ve siempre en otro mundo y, sin embargo, no deja de ser ella misma carnalidad inmortal (Unamuno, 2008). España, como lo que es: más allá de sí en su domino propio, lo que persevera en su ser. O como lo que decía aquel gran conocedor sobre la idea de lo hispánico:

Todo gran español creador ha expresado en sus obras la aspiración a ir más allá de lo humano y aun de lo posible, buscando la unidad de los extremos contradictorios e insolubles del espíritu. Sus obras se mueven siempre en alguna frontera espiritual: La celestina en la frontera entre la tragedia y la comedia; la mística entre lo finito y lo infinito; la picaresca entre el individuo y la sociedad; Don Juan entre la vida y la muerte; Don Quijote, personaje humano máximo cuya esencia es la pura aspiración a lo imposible, es la suma de todos los conflictos insolubles que constituyen la naturaleza humana. (Federico de Onís, citado en Rembao, 1957, p. 59)

La cita viene al tema por aquello de que el culto de la cultura hispánica aparece en la tendiente vertical de Santiago apóstol cerrando la triangulación dialéctica con el *pneuma* fronterizo, concebido ahora como desplazamiento hacia adelante, como *telos* secularizante. España, igual a modo de resolución dialéctica, modo de revelación de aquello que eleva y trasciende la tensión de las oposiciones, se nos presenta en su tendiente horizontal, en su ir hacia adelante, en su modalidad modernizante.

Por otro lado, de esta forma de culto y de elevación dialéctica en su consecución horizontal y secularizante, proviene la forma del injerto cultural, en contrapunteo¹⁸ permanente con aquella otra sajona del trasplante (Rembao, 1957). Es como si lo español no necesitara negar por completo lo que en su marcha hacia el más allá fronterizo, se le resiste, sino que traspone sobre una base o raíz ocluida su propio

2010, p. 193).

18 Me parece que no solo se recupera aquí la idea de contrapunteo utilizada por Fernando Ortiz (1946), para contrastar los conceptos de raza y cultura, sino su forma dialéctica de poner en relación dos procesos culturales aparentemente desconectados.

culto como cultura civilizada en delante. En este sentido, se trata de un injerto, no de un trasplante, como en el caso anglosajón. En este vemos un proceso en el que se quita la raíz para poner otra. En el caso español, se injerta una nueva ramificación o fronda con raíz propia sobre la otra raíz. Vale remarcar que, en tésitura dialéctica, la injertación se puede dar de un extremo al otro, de la raíz a la fronda como de la fronda a la raíz, donde raíz es la cultura hispánica injertada en la fronda indígena, o bien, donde raíz es la cultura indígena injertada en la fronda hispánica. En ambas direcciones, se trata de camuflar la tendiente vertical, dicese triangulación dialéctica, mediante procesos de secularización y modernización de la cultura.

El injerto supone necesarios ajustes y acoplamientos que hacen todo más lento y complejo. Mientras que el trasplante va acompañado de una marcha por las praderas, llanuras y desiertos, que emparejan el camino de la rueda, que, sin sedimentaciones históricas y demográficas de larga duración, permiten la conformación técnica de la *American way*, como si de carretera fácil se tratase. Aunque Rembao no profundice en el modo en el que el culto de la cultura americana realiza su triangulación dialéctica, es decir, su propio modo de elevación y tendiente vertical en sentido horizontal hacia adelante, no es difícil perfilar aquí ciertos trazos de la *American religion*. Después de todo, Rembao explica la praxis del pragmatismo de William James como resultante de la *American way* en suelo rodante y marcha constante de santos pioneros, como si de movimiento perpetuo se tratara (activismo frenético). Como dice el gospel, “los santos marchando hacia la patria celestial”, que ya no es tan celestial, pues está ahí siempre adelante.

Por si esto fuera poco, la perspectiva teológica de la cultura de Rembao, puesta en sintonía con la tentativa aquella de mostrar la raíz latina del protestantismo, visibiliza la mancuerna entre el iberoamericanismo vasconcelista y la cultura de trasplante del pionerismo norteamericano. Y esto porque el hispanismo de Vasconcelos, y no necesariamente el de los frailes y exploradores, no quiere ver la raíz indiana. Esta aparece como una pura forma geográfica y natural, que necesita ser llenada, dicese integrada, por la hispanidad, verdadera sedimentación histórica de México e Hispanoamérica en su camino hacia *universópolis*. Por esta razón, se trata nada más que de un trasplante al estilo anglosajón, donde ya no existe raíz indiana alguna que integrar o injertar, pues ya ha sido eliminada por lo español. Rembao piensa que, en todo caso, la integración del indio debería verse como proceso de injertación todavía incompleto.

Cabe mencionar que la aproximación que Rembao hace entre el hispanismo y la cultura de trasplante de los pioneros americanos patentiza el entrelazamiento del mito antiluterano (Mayer, 2008) y el nativismo de la *American religion* (Bloom, 1997; Lee, 1987), cuyo punto en común es su forma de resolución a la triangulación dialéctica de los fundamentos teológicos de la cultura. La convergencia y distensión dialéctica, se ejecutan en su profundo antieurocentrismo de factura, vaya contradicción, ¡europea! Así, el mito antiluterano (contrarreformista) mira hacia América para llevar a cabo ahí el auténtico cristianismo que la herética Europa, protestante y criptojudía, se ha negado a realizar, mientras que la *American religion* ve en América la tierra de la restauración del cristianismo más auténtico y originario. Acá en América se reencuentran, no la Reforma del protestantismo clásico y la Reforma católica española, sino la Reforma radical (evangélico-norteamericana) y la Contra-

rreforma de Trento (jesuita).¹⁹ Dos formas de propaganda antieurocéntrica, que, si consideramos a José Luis Avendaño (2021), estarían en la base de la resolución dialéctica del protestantismo norteamericano a la evangélica y de la izquierda cultural latinoamericanista a la *woke*. Reconciliación sorprendente e inaudita en apariencia, pero que podemos constatar, ya sea en la presencia del culto *woke* de la contracultura y del antieurocentrismo latinoamericanista-decolonial, ya en las cruzadas anticomunistas o anticapitalistas.

Ahora bien, para seguir en las posibilidades de coincidencia que la triangulación dialéctica de los fundamentos de la cultura en su juego permite, Rembao (1957) ratifica que las figuras del injerto y del trasplante no son excluyentes, pues el hecho civilizatorio de que España haya preferido seguir en su carrera la opción del injerto, no quiere decir que no contenga en su juego dialéctico la del trasplante, como en el caso del iberoamericanismo vasconcelista. Es previsible, entonces, que las figuras culturales del Quijote y Sancho Panza, como tropos de interpretación histórica, revelen en América Latina las posibilidades dialécticas de sus tensiones y distensiones.

Por qué no imaginar, sugiere Rembao, que es en la parábola de Sancho anglosajón trasplantado, donde se contiene la posibilidad y necesidad histórico-latina del protestantismo y su paciente injertación, pues, así como Anglia contiene posibilidades hispánicas, la Hispania también contiene posibilidades anglosajonas: Sancho, como el pionero hispanoamericano, que, desplazado por el más allá siempre fronterizo del caballero andante, desborda en la América hispánica su activismo pragmático e inventivo; llegado a las nuevas tierras no se precipita como el Quijote hacia Extremadura: se asienta como granjero y espera el *kairos* divino, como si conteniendo en su mirada realista a su don Quijote frenético y delirante, que lo insta a seguir, pero no, Sancho aguanta pacientemente, se hace protestante, de los de Calvino y luego puritano anglosajón, cultivador del sentido común (Rembao, 1957). Según la parábola rembaína, Sancho es el “pragmático, realista y bisabuelo conceptual de William James” (p. 77). ¿Puede haber, entonces, una versión latinoamericana del protestantismo injertada sobre la figura de Sancho Panza? Responde Rembao,

...estamos los hispánicos cisatlánticos todavía fuera de los cotos de lo útil; porque andamos con el Quijote en la boca pero ignorantes de Sancho y de todo lo que Sancho significa. Don Quijote es la lengua y la ideología; mien-

19 Alicia Mayer (2008) muestra que el catolicismo contrarreformista, se convierte en América en un proyecto cultural basado en el “mito antiluterano”, en cuyo núcleo se encuentra la idea de que Europa se ha desviado del cristianismo. En ello consiste su antieurocentrismo: América es la tierra en la que se puede restaurar el cristianismo auténtico que Lutero se encargó de destruir. Esta idea antieurocentrista coincide con la propuesta restauracionista del evangelicalismo de Estados Unidos. Para Harold Bloom (1997), el nativismo de algunos grupos evangélicos (pentecostales y bautistas del sur) forma parte de una nueva religión, la *American religion*, que no podemos ver simplemente como continuación del protestantismo europeo. Pues bien, el núcleo mítico de esta religión americana es profundamente antieurocentrista, porque, como el contrarreformismo católico, considera que Europa se desvió del mensaje evangélico. Ahora bien, la definición que da George Williams (1983) de Reforma Radical (movimiento político religioso de los campesinos anabaptistas del siglo XVI, que radicalizan las ideas luteranas) incluye, como una de las características de este concepto, la creencia en el restauracionismo evangélico medieval; es decir, el restauracionismo caracteriza tanto a la llamada *American religion* de Estados Unidos como al proyecto cultural novohispano, que se deriva de la Contrarreforma jesuita.

tras que Sancho es lo utilitario y lo político. (1957, p. 76)

En esta visión prefigura Rembao el futuro de la América protestante. Y en ello no anda tan lejano de Rodó, pues no ve incompatibilidades esenciales entre el espíritu latino y Calibán, aunque difiera del esteticismo del uruguayo. Qué tal si con el tiempo Quijote se vuelva ingeniero; Sancho, cansado de la tecnología, poeta; es decir, el juego dialéctico de la triangulación de los fundamentos de la cultura hace visible la compenetración de las oposiciones, a través de la figura del injerto.

Si como ha dicho Rembao el *neo* de neohispánico corresponde a ese más allá fronterizo que tiene en Santiago apóstol su triangulación simbólica, qué tal si la cultura neohispánica, incluida la de Estados Unidos, sea el quinto movimiento de Castilla: la cuarta Castilla ultramarina enterrada en la frontera, expandiendo su fronda sobre territorio nuevo hacia su quinto movimiento. En clara confrontación con la teoría civilizatoria de las razas, y contra aquella idea de la penetración cultural,²⁰ Rembao vuelve al planteamiento de la triangulación dialéctica, a aquello de la tendiente vertical de los fundamentos teológicos de la cultura, para explicar cómo este más allá fronterizo neohispánico, se desplaza también en Estados Unidos. Guarda aquí la clara intención de abrirle juego al protestantismo en arreglo a las figuras de injerto y culto; juego que, al final de su libro, veremos en plenitud. Por ahora analiza, como si de uno de los hiperiones se tratara, la cultura mexicana (neohispánica) en su diacronía, en triangulación dialéctica devenida cliché: tesis de la España vieja contra la antítesis de la Nueva España y la posibilidad de síntesis de la mexicanía,²¹ para luego detenernos en la sincronía de los tres signos: escudo (águila devorando una serpiente), Quetzalcóatl (Serpiente emplumada) y Guadalupe (Deidad femenina).

Busca Rembao la síntesis simbólica de estos tres signos; su tendiente vertical y su energética; es decir, la raíz religiosa de la cultura mexicana (mexicanía).²² Si acaso solo en uno de ellos, se realiza triangulación dialéctica: en el escudo. Los dos signos restantes quedan yuxtapuestos como cabos sueltos en procesos sincréticos faltos de unidad simbólica. Así como veíamos anteriormente en relación con la dificultad freudiana de la disociación residual, la interpretación que Rembao hace de los símbolos patrios en su búsqueda de la mexicanía patentiza dos fuerzas signíicas atrapadas en el psiquismo de la *psivilización* (cultura civilizada), mientras que una tercera patentiza la promesa de síntesis simbólica, a través del espíritu y su energética.

Quetzalcóatl

La Serpiente emplumada no es realmente una representación simbólica de la mexicanía, en tanto este mito sotérico y civilizatorio es asimilado por los mexicanos como referencia cultural que remite a otra triangulación simbólica en decadencia. El sig-

20 En alusión a la acusación católica de la penetración imperialista del protestantismo.

21 Para Rembao, de todos los países latinoamericanos, México es el más hispánico y, como tal, en México se ve más allá de lo hispánico; por ello, lo de nación neohispánica.

22 En este sentido, si Santiago apóstol remite al culto de la cultura hispánica, en su marcha más allá de la frontera, la mexicanía (neohispánica) señala una nueva síntesis cultural no realizada aún, donde lo hispánico es injertado en la fronda de un nuevo culto-raíz, cuya triangulación dialéctica pone en relación los tres signos: escudo, Quetzalcóatl y Guadalupe.

no de la sierpe queda yuxtapuesto y en circularidad sincrética, falto todavía de síntesis por su inconexión con las clases populares. Si su figuración funciona en síntesis metafórica, es porque se trata de alta cultura desligada del pueblo mexicana.

Guadalupe

El signo Tonatzin, diosa madre indígena, si reaparece acaso como Virgen de Guadalupe, no logra remitirnos a lo indiano ni a lo hispánico. Según Rembao (1957), su imagen es motivo de querellas entre indios y españoles; unos reclaman que se ha ido desplazando, mediante retoques, hacia figura criolla o española; otros, que su tez morena²³ indica su desvinculación con la virgen cristiana, es decir, el signo Tonatzin-Guadalupe exhibe su no-resolución, su expectativa de síntesis. Para Rembao, una prueba de la falta de síntesis es el grito ensordecedor de Hidalgo: “¡Viva nuestra señora de Guadalupe y mueran los gachupines!”, lo cual indica ya la existencia de un mestizaje no-sintetizador que divide a los mexicanos: energética mestiza y disociación residual de la energía puramente psíquica: “El grito de Dolores contradice en toda la línea la idea del mestizaje sintetizador porque la proclama es de indio contra europeo” (Rembao, 1957, p. 102). Luego Rembao explica con detalle su interpretación del México hispánico:

...la teoría del mestizaje se viene abajo y de ella no se salva más que la noción del sincretismo de dos constantes religiosas que coexisten y conviven. En lo que hace a religión, pues, lo hispánico de la Castilla de aquende el mar está por lo pronto en reposo, tomando forma todavía, hundido en tierra humana y esperando resurrección. En sentido tal, el Monte del Tepeyac es la frontera donde lo hispánico agoniza en pugna de vida y muerte, con lo autóctono americano. Por comparación con los otros dos signos (*escudo* y *serpiente emplumada*, F.H), éste del Tepeyac sería de un sincretismo crudo, cuyos ingredientes en estado de cocción no se amalgaman todavía. Es como decir, cambiando de figura, que el fenómeno del Tepeyac es índice incontrastable de la primacía de lo indio, y que mientras se hable y se piense de indios y de gachupines, México hispánico no habrá cuajado culturalmente todavía. (1957, pp. 102-103)

Escudo

Ahí donde se encuentre agua de lago, en el lago un islote, en el islote un peñón, en el peñón un cactus, en el cactus un águila y en el pico del águila una serpiente; ahí hay que hacer *teocali*. Ahí la pendiente vertical hacia el cielo: el *teo-cali*. La circularidad de los signos materiales triangulada hacia el símbolo de lo de arriba, de lo que está más allá de la frontera y lo concreto signico. Dice la

23 Los cambios de color de tez remiten al americanismo. El cambio de piel está, aunque con sus diferencias, en el mito mormón que relata el oscurecimiento de la piel antes de la llegada de Nefi y su familia a tierras americanas. El mito americanista está presente también en el relato de la segunda venida de Quetzalcóatl. Una suerte de matriz americanista y antieurocéntrica relaciona al imaginario del mito antiluterano con la *American religion*.

deidad en boca del viejo Tenoch, según el relato que cita Rembao²⁴ y que narra la peregrinación y asentamiento de los aztecas: “Ahí es el lugar donde quiero que me levanten teocali...” (p. 95).

La cuestión que lleva a discusión teológica es el hecho de que el muchacho que ve la visión de Tenoch, para cuando avisa a los ancianos, el águila toma vuelo con la serpiente en la boca y solo pueden ver cuatro de los siete signos. Faltaban otros tres: el águila, la serpiente y el acto devorador. Después de discusiones, se llega a la conclusión de que se debía confiar en el relato del aspirante a sacerdote. Rembao remarca el hecho de que la fusión simbólica de los signos involucrados en la visión de Tenoch, queda por un momento en suspenso hasta que se toma la decisión entre los ancianos de creerle al muchacho. Así que sobre esta fe consensuada, se acepta que lo de arriba (águila) ha destruido (devorado y asimilado) lo de abajo.

De acuerdo con Rembao, solo en el signo Escudo yace la posibilidad de una síntesis simbólica, en la que el protestantismo de la reforma hispánica tiene cabida: sexta Castilla. La fe puesta en la palabra del muchacho que testifica el vuelo y destrucción-asimilación de la serpiente hace alusión a la tendiente vertical, visión celestial en plano dialéctico, triangulación simbólica. Vuelve Rembao a su teología de la cultura, ahora teología de la mexicanía:

La exclusiva cultural que levanta al hombre *-homo sapiens-* por encima de natura y las demás criaturas, aun cuando él sea criatura y en parte sea naturaleza, consiste en que sabe ese hombre extenderse y aumentarse las extremidades, y los sentidos, con las herramientas por él inventadas, con los instrumentos que en todo evento le permiten señorear sobre las cosas. (1957, p. 107)

Así, del lago, del islote, del peñón y del nopal surge la Gran Tenochtitlan en el vuelo del espíritu-águila, que mata y devora a la serpiente de abajo. Desde arriba, ampliación y visión celestial, se ve ya el ensueño de aquellos arenales jaliscienses y del paisaje de Texcoco.

Después de que Rembao (1957) interpreta el signo-escudo como el más propicio para la representación de la mexicanía (neohispánica) regresa a los comienzos teológicos, para aclarar que su noción de cultura no debe confundirse con la realización humana de lo espiritual. Esta implica creer en que es el humano quien de lo meramente material hace emerger productos “espirituales”, confundiéndolos con los meramente psíquicos. Desde esta perspectiva materialista y antropocéntrica, la espiritualidad humana es el efecto de lo material y psíquico. La cultura se considera hecho humano, homofactura. Lo de espiritual viene del humano. Pero ¿cómo es que el humano fue el factor esencial en la espiritualización de la materia?

A diferencia de esta forma de entender la cultura como producto espiritual, Rembao opone la cultura que ya desde su comienzo trae plegado lo espiritual. Si esto no fuera así entonces tendríamos que considerar al *homo faber* (el ente que convierte la materia en espíritu) como un tecnólogo primigenio, que de la nada

24 Se trata de un relato aparecido en un texto de Manuel Gamio: *El descubrimiento. América indígena*, México (sin fecha). Es muy probable que se trate de un artículo publicado en la revista *América Indígena*, cuyo director era Gamio.

saca las cosas de su naturaleza material y las vuelve en acto espirituales. Según Rembao, el *homo faber*, el *homo sapiens sapiens*, distinto del simple *homo sapiens*, está desde el principio en predio sobrenatural: en términos heideggerianos, en el ahí del Ser. En el estar humano está lo sobrenatural, lo propiamente espiritual. No es que esto o aquello esté antes o después. Fuera de todo psicologismo, se afirma una correlación permanente regulada en cierto grado de tensión y distensión. El humano no crea lo espiritual, para después llamarlo cultura, sino que ya está en coexistencia y convivencia con lo espiritual.

En este sentido, cuando Rembao (1957) dice que el cultivo de la tierra es bi-mundano, se refiere a que es, en buena medida, un acto religioso sobrenatural, que en su simultaneidad aparece lo de la tierra y lo del cielo. Del cultivo de donde sale el alimento salen también la ofrenda y el culto, por aquello de que Dios ya no está allá lejos, sino acá en el solar; es decir, Rembao quiere que se entienda lo religioso como un hecho antropológico e histórico con suelo propio. No se trata de un producto humano sin más. Lo religioso viene con y a pesar de nuestra humanidad. La religión, como fenómeno, se constituye en suelo sagrado, no en la mera imaginación o abstracción humana.

La noción teológica de cultura advierte a la Antropología sin Dios, que, muy a su pesar, el humano es ente-con-Dios, ente-endiosado; esto es, *homo sapiens sapiens*, animal con espíritu (con saber y otro saber no asumido). Aquí se trata no del espíritu que emergió y salió de la tierra, sino de la “tierra con espíritu, de la carne espirituada” (Rembao, 1957, p. 114). Como en el caso del *colere* latino, cultivar es cultura prima y, a la vez, acto religioso. El cultivo reclama un “hasta donde llegue la tierra”, es decir, es ecuménico; reclama también, como en el mito de cura o Sorge, la composición y creación humana de espíritu con tierra. La teología de la cultura presupone, entonces, no que antes del *homo faber* estaba el *homo religiosus*,²⁵ sino que este estaba con aquel desde el inicio. De tal modo que la primacía del fenómeno religioso ante todos los fenómenos sociales es verificable; además, este humano religioso es “un ente dotado de la chispa divina” (Rembao, 1957, p. 118). Esto significa que la cultura, en tanto culto, presupone una antropología con Dios descrita en términos mítico-gnósticos.

Para Rembao, el tránsito de la cultura a la civilización se compara con el de la agricultura clásica a la mecanizada. La transición pide una teología de la cultura, que deviene crítica de la cultura civilizada o crítica de la civilización, en tanto esta desmemoriada quiere ponerse a sí misma su fundamento cultural, prescindiendo del *homo religiosus*. En el lugar del cultivo se pone la factura, que, sin embargo, remite a lo sobrenatural, pues la máquina “también es fruto del espíritu” (Rembao, 1957, p. 126). En estos términos, la instrumentalización y secularización, aunque busquen una refundamentación de la cultura en la negación de la raíz religiosa, harán patente el problema de la técnica, la necesidad de un reencuentro con la dimensión religiosa de la cultura.

25 La agricultura surge porque el humano que la crea es un *humus religiosus*, es decir, un pedazo de tierra llena de espíritu.

El protestantismo-cultura

En conclusión, la energética y hermenéutica del *pneuma* se constituyen y desarrollan, a través del pensamiento de Rembao, en función a una determinada concepción del protestantismo. Esta guarda una estrecha relación con el principio protestante de Paul Tillich.²⁶ Si la cultura lleva por sus diversos vericuetos hacia el reconocimiento de su raíz espiritual, el protestantismo se inscribe, en cuanto cultura y espíritu, no tanto en la historia de la Iglesia como en la de la conciencia religiosa (Rembao, 1957). Por tanto, lo que sucedió con la Reforma del siglo XVI no fue un intento de rectificar el camino de la Iglesia. Lo que aconteció, según Rembao, es la manifestación de una conciencia religiosa que ya existía con antelación en “contra del concepto mismo de Iglesia cuya autoridad emanaba de una delegación transmitida” (p. 145). Lo que en todo caso surge no es, en estricto sentido, una nueva Iglesia, la protestante, sino el protestantismo-cultura como energética del espíritu y de la conciencia religiosa. El protestantismo, así considerado por Tillich y Rembao, es la ideología religiosa de los tiempos modernos por su función bivalente y bimundana, por aquello de estar y no estar en el mundo, y por el énfasis en lo espiritual frente a la tradición de la Iglesia visible. El protestantismo sin Iglesia es lo que surge de las entrañas de la historia de las religiones para culturizar y espiritualizar lo inculto de la cultura civilizada.

Para ello, el protestantismo-cultura lanza al cielo, en tendiente vertical, lo de este mundo, para luego reincorporarlo en la historia como *eschaton*.²⁷ De ahí que Rubem Alvéz (1971) subraye en los años setenta la función utópica del protestantismo-cultura. Esto significaría para Rembao, una filosofía y estilo de vida donde prevalece aquello de “elevarse y elevar a los demás” (1957, p. 146), efecto cristiano de la *kenosis* divina y prolegómenos de la reforma social.²⁸

El hecho de que se afirme un protestantismo-cultura supone un protestantismo laico, que articula también a filoprotestantes (Rembao, 1957, p. 166). Así interpreta Rembao las vinculaciones entre el espíritu del liberalismo y del protestantismo, que en muchos sentidos coinciden, pero que cuando se olvida la raíz religiosa de la cultura, se llega a concebir en las filas liberales la soberanía popular desde una visión de la historia con enfáticas autoafirmaciones que exageran la valía humana, tanto colectiva como individual, cayendo en el onfalismo que “priva en toda fórmula de autonomismo individual resultante de la idea del progreso continuo, sin freno y sin fin que sube de punto en malignidad cuando

26 El influjo de Tillich sobre Rembao queda corroborado en el concepto culturalista que el chihuahuense tiene del protestantismo, además de que ambos teólogos coinciden en el campo intelectual de las instituciones neoyorquinas, donde circulaban las ideas en torno al llamado principio protestante (Tillich, 1965). El teólogo luterano exiliado en Nueva York enseñó en el Seminario Teológico de la Unión de Nueva York de 1933 a 1955. Rembao tradujo dos ensayos de Tillich: “La reconstrucción espiritual de posguerra” y “La huida al ateísmo”, publicados en *Flor de traslaciones. Ensayos en tiempos de angustia* (1947).

27 Para Rembao, la energética del protestantismo-cultura hace de lo ideal un hecho vivo, es decir, la idea se concretiza como fin en el mundo histórico.

28 Evitar aquella caridad que lastima. El protestantismo desacraliza el sacerdocio para sacralizarlo de otro modo; reforma las conciencias y su teología tiene un efecto duradero en las personas. Lo explicaba Antonio Gramsci (1975) cuando decía que la Reforma protestante fue capaz de crear una cultura popular y hegemónica.

del individuo pasa a la colectividad” (1957, p. 159). Es decir, la noción que tiene Rembao del protestantismo-cultura exige que, así como en el caso de la cultura, lo espiritual coexista con la historia. En consecuencia, la historia no es un producto cultural que el humano crea a partir de una espiritualización de su carnalidad dominante. En la historia encontramos desde el inicio lo espiritual, desde el maná, el animismo, totemismo, politeísmo, henoteísmo, hasta el monoteísmo y la revelación.

El concepto de protestantismo-cultura expresado en estos términos conduce a la postulación de una energética del espíritu, que, al mantenerse siempre más allá de toda *ps*civilización (energética *ps*íquica), imagina el símbolo de la mexicanía neohispánica en sentido espiritual y no como efecto residual de la cultura civilizada. Sobre la justificación por la sola fe de Tenoch y los ancianos sacerdotes, se constituye el carácter y lo porvenir de la mexicanía. Más allá de toda huella mnémica y totémica, el águila es el símbolo del espíritu que eleva y nos reeleva, nos absuelve de toda circularidad *ps*íquica y, en consecuencia, de todo mecanismo y nacionalismo victimario.

Es muy probable que el filósofo y teólogo chihuahuense haya llegado a esta hermenéutica simbólica del Escudo nacional a contrapelo de la doctrina nacionalista de la mexicanidad y, si se revisan los artículos que publicó el director de *La Nueva Democracia* en el suplemento semanal de *El Nacional*, encontraremos una serie de planteamientos que discuten, de modo un tanto difuso, con la filosofía del Grupo Hiperión (Rembao, 1957b y 1957c). Sin embargo, por ahora solo interesa indicar a modo de conclusión que, en el concepto de protestantismo-cultura, resuena el principio protestante que Paul Tillich (1965) propone en su teonomía de la cultura, para distanciarse del principio de autonomía complaciente del humanismo secular y del principio heterónomo de la infalibilidad papal. El teólogo luterano extrajo de la experiencia paradójica de la fe, expuesta en la filosofía de Kierkegaard, su concepto de autonomía autotranscendente, que resquebraja la autorreferencialidad inmanente del humanismo secular. No es el humano quien proyecta desde su *psique* lo espiritual de la cultura, como si se tratara de una sublimación tipo freudiana, es más bien el espíritu coexistente con lo humano lo que conmina a la cultura civilizada y desmemoriada al afianzamiento de una autonomía de raíz espiritual, que emerge en la mediación neodialéctica de lo humano con lo sagrado.

Las tres categorías escatológicas que Tillich utiliza para explicar en qué consiste la autonomía de la cultura, están estrechamente vinculadas con el principio protestante de la justificación por la sola fe, como poder latente que el cristianismo tiene para criticar y transformar cada una de sus manifestaciones históricas, entre las cuales está el protestantismo real en su versión civilizatoria y colonizadora. Este puede llegar a su fin, pero el principio protestante seguirá en busca de la conformación del cristianismo en la tierra. El *kairós*²⁹ (eternidad

29 De acuerdo con B. Cassin (2004), la etimología de *kairós* es difícil de determinar. Benveniste, por ejemplo, considera que posiblemente el término provenga de la raíz indoeuropea *krr*, que encontramos en el verbo *keránnymi*, que significa mezclar, diluir, en un sentido armónico como el de tiempo atmosférico. Boisacq asocia el vocablo con *krisis* (discrimen y decisión). Para Frisk deriva de *keiro*, que significa “instante decisivo” o “segmento temporal”. Según Chantraine, el término proviene de *krino* (discrimen) o de *kyro* (encuentro)

en el tiempo), la *teonomía* (autonomía autotranscendente) y lo *demoniaco* (mal estructural objetivado); estas categorías que Tillich pone en correlación dialéctica con el principio protestante (justificación por la fe) guardan correspondencias simbólicas con la triangulación dialéctica que Rembao expone en sus fundamentos teológicos de la cultura y en su filosofía de la mexicanía. Al entrar en conflicto dialéctico con el Mundo, o con el mal estructural objetivado, la cultura en tanto culto patentiza la estructura psíquica de la *psivilización* atrapada en su propio deseo: fundarse en sí misma. El *pneuma* de Rembao remite simbólicamente a las categorías de kairós y teonomía, pues en estas se expresa la tendiente vertical, ese mirar hacia arriba del joven mexica en tensión con el siempre adelante de la civilización del progreso; esa irrupción de la gracia que resquebraja la linealidad de la temporalidad y hace posible el surgimiento de lo nuevo.

Si entendemos, entonces, al protestantismo-cultura desde la perspectiva del principio protestante y de los fundamentos teológicos de la cultura no es tan escandaloso imaginar la experiencia de la peregrinación azteca-mexica bajo la mirada de la justificación por la sola fe. Ni tampoco considerar al protestantismo como una religión vinculada con nuestra cultura nacional, pues a final de cuentas es en la historia de la conciencia religiosa en la que se enmarca la necesaria triangulación dialéctica de toda cultura que pretenda salir de su cautividad psíquica, de la errante circularidad a la que remite toda cultura civilizada que niega su espíritu.

Referencias

- Alvés, R. (1971). Función ideológica y posibilidades utópicas del protestantismo latinoamericano. *De la Iglesia y la sociedad*. Tierra Nueva.
- Anaxímenes. (2007). *Los filósofos presocráticos* (Trad. y notas: C. Eggers Lan, V. E. Juliá, N. L. Cordero y E. La Croce). Gredos.
- Aricó, J. (2010). *Marx y América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Aristóteles. (1994). *Reproducción de los animales* (Trad y notas: E. Sánchez). Gredos.
- Aristóteles. (2019). *Ética a Nicómaco* (Trad. y notas: J. Pallí Bonet). Gredos.
- Arrastía, C. (1963, enero). Apuntes autobiográficos. *Revista La Nueva Democracia*, 43(1), 5-12.
- Avendaño, J. L. (2021). *La sombra religiosa americana: cómo el protestantismo de los EE. UU. impacta el rostro de la Iglesia latinoamericana*. Editorial Clie.
- Báez-Camargo, G. (1963, enero). Alberto Rembao, el escritor. *Revista La Nueva Democracia*, 43(1), 21-25.
- Bastian, J. (1991). *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México*,

(p. 814). El uso de *kairós* lo encontramos en la mitología griega: “el dios de la oportunidad”; en la literatura hipocrática: “el tiempo o coyuntura favorable en la que el médico debe intervenir” (Martínez y Corbera, 1991, 125-132). Aristóteles (2019) emplea el vocablo para señalar el momento y contexto adecuado para la praxis (pp. 1096-1024). La teología cristiana retoma su uso del Nuevo Testamento, en donde el vocablo significa “el momento señalado por Dios”, “el momento u ocasión para que la voluntad de Dios se cumpla” (Strong, 1990, p. 2540). Tillich y Rembao utilizan la palabra *kairós* para contrastar su significado con *chronos* (tiempo medible). Se trata de una interpretación escatológica y existencial del tiempo histórico, que rompe con la linealidad de la cronología.

- 1872-1911. Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, J. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Berdyaev, N. (1979). *El sentido de la historia: experiencia de la filosofía del destino humano* (Trad.: E. Saura; [1936]). Ediciones Encuentro.
- Bloom, H. (1997). *La religión de los Estados Unidos* (Trad.: M. T. Macías). Fondo de Cultura Económica.
- Carpio, C. (1951, 15 de diciembre). Este egregio Don Alberto Rembao. *Repertorio Americano, Cuadernos de Cultura Hispánica*, XLVII(12), 184.
- Cassin, B. (2004). *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Éditions du Seuil/Dictionnaires Le Robert.
- Cervantes, L. (2009, enero-abril). Génesis de la nueva teología protestante latinoamericana (1949-1970). *Revista electrónica do Nucleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo da Escola Superior de Teologia*, 18(1), 7-29.
- Echegollen, A. (1999). Alberto Rembao y la cultura del evangelio. *Signos de vida*, 11(1), 36-39.
- Gamio, M. (s. f.). *El descubrimiento. América indígena*. México.
- Gaos, J. (2007). *Filosofía contemporánea. Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- 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.
- Gramsci, A. (1975). *Cuadernos de la cárcel* (Tomos I y II; trad.: A. M. Palos). Biblioteca Era.
- Guignebert, C. (1961). *Cristo* (Trad.: J. Almoina). UTEHA.
- Gutiérrez, T. J. (2017). Protestantismo y política en América Latina: una interpretación desde las ideologías políticas. Siglo XX. [Tesis doctoral]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Heidegger, M. (1988). *El ser y el tiempo* (Trad.: J. Gaos). Fondo de Cultura Económica.
- Heliodoro Valle, R. (1937). Mexican Bibliography in 1935. *The Hispanic American Historical Review*, 17(1).
- Higinio, G. J. (2009). *Fábulas* (Trad.: J. del Hoyo y J. M. García Ruiz). Gredos.
- Iduarte, A. (1963, enero). En la muerte de Alberto Rembao. *Revista La Nueva Democracia*, 43(1), 43-58.
- Iduarte, A. (1971). *Diez estampas mexicanas*. Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Iduarte, A. (1975). *Familia y Patria*. Secretaría de Comunicaciones y Transporte.
- Jaeger, W. W. (2020). *Cristianismo primitivo y paideia griega* (Trad.: E. C. Frost). Fondo de Cultura Económica.
- Lacueva, F. (1984). *Nuevo testamento interlineal griego-español*. Editorial Clie.
- Laercio, D. (1991). *Vidas de los filósofos más ilustres* (Trad.: J. Ortiz y Sanz y J. M. Riaño). Porrúa.
- Lee, P. J. (1987). *Against the Protestant Gnostics*. Oxford University Press.
- Londoño, M. V. (2013, julio). El horizonte totalitario: inmanentismo y nuestra tradición de la filosofía política en Hannah Arendt. *Revista Scielo*, 36(7), 109-118.

- Luz García de la, D. J. (2010). *El movimiento pentecostal en México. La iglesia de Dios, 1926-1948*. La Letra ausente-Editorial manda.
- Mackay, J. A. (1963, enero). Alberto Rembao: alma ecuménica. *Revista La Nueva Democracia*, 43(1), 26-29.
- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización* (Trad.: J. García Ponce; [1953]). Sarpe.
- Martínez Conesa, J. y Corbera Lloveras, M. (1991, enero). Concepto de kairós en la literatura hipocrática. *Revista Saitabi*, 41(1), 125-132.
- Mayer, A. (2008). *Lutero en el paraíso: la Nueva España en el espejo del reformador alemán*. Fondo de Cultura Económica.
- Mergal, A. M. (1963, enero). Alberto Rembao, cristiano de tiempo completo. *Revista La Nueva Democracia*, 43(1), 33-42.
- Mondragón, C. (2005). *Leudar la masa: el pensamiento social de los protestantes en América Latina, 1920-1950*. Kairós.
- Orringer, N. R. (1985). *Unamuno y los protestantes liberales (1912): sobre las fuentes de Del sentimiento trágico de la vida*. Gredos.
- Ortiz, F. (1946). *El engaño de las razas*. Páginas.
- Pixley, J. (2005, 27 de febrero). ¿Tienen los protestantes algo que dar a la teología en América Latina? http://members.tripod.com.mx/centrob/jorge_pixley.html
- Plascencia Vela, A. (2006). Alberto Rembao. Una visión del protestantismo a través de la novela *Lupita: un relato de México durante la revolución*. *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad*, XXVII(108), 105-122.
- Plascencia Vela, A. (2010). La escritura errante: la construcción del imaginario fronterizo de principios del siglo XX en los textos de Alberto Rembao. Tesis doctoral. Department of Hispanic Studies. University of Houston.
- Plascencia Vela, A. (2019, junio). Chihuahua de mis amores: la geografía de la crónica en la obra de Alberto Rembao. *Tenso Digital*, 7(1), 10-33.
- Reich, W. (1985). *La revolución sexual* (Trad.: S. Moratiel; [1945]). Planeta Agostini.
- Rembao, A. (1941). *Lupita: un relato de México durante la revolución*. Ediciones Ercilla.
- Rembao, A. (1947). *Flor de traslaciones. Ensayos en tiempos de angustia*. La Aurora.
- Rembao, A. (1949). *Chihuahua de mis amores y otros despachos de mexicanidad neoyorquina*. La Carpeta.
- Rembao, A. (1954). Autobiographical Notes. Typescript. National Council of Churches Archives. Presbyterian Historical Society in Philadelphia, Pennsylvania. 20 pp.
- Rembao, A. (1957) *Pneuma: los fundamentos teológicos de la cultura*. Casa Unida de Publicaciones; La Aurora.
- Rembao, A. (1957b, 22 de septiembre). Filosofía del signo. *Suplemento Semanario de El Nacional*, 2.ª Época, 547(3), 10.
- Rembao, A. (1957c, 22 de diciembre). La vida como binomio de cultura y civilización. *Suplemento Semanario de El Nacional*, 2.ª Época, 560(3), 3.
- Ricoeur, P. (2007). *Tiempo y narración* (Tomo I; trad.: A. Neira). Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2023). *Freud: una interpretación de la cultura* (Trad.: A. Suárez; [1965]). Siglo XXI.
- Rivera, R. (2008). *Alberto Rembao (1895-1962): Mexican American Protestant for*

- Internationalism and Christian Holism*. [Tesis de doctorado, Boston University]. Repositorio Institucional UMI Microform 3298673.
- Rodríguez, A. (1963, enero). Rembao y la “fisonomía matancera”. *Revista La Nueva Democracia*, 43(1), 32.
- Salinas, D. (2018). *Teología con alma Latina: el pensamiento evangélico en el siglo XX*. Centro de Investigaciones y Publicaciones; Ediciones Puma.
- Sánchez, L. A. (1963, enero). Mi Alberto Rembao. *Revista La Nueva Democracia*, 43(1), 16-21.
- Stanley Rycroft, W. (1963, enero). Rembao: el amigo. *Revista La Nueva Democracia*, 43(1), 30-31.
- Strong, J. (1990). Greek Dictionary of the New Testament. *The New Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*. Thomas Nelson publishers.
- Tillich, P. (1965). *La era protestante* (Trad.: M. Horne). Paidós.
- Unamuno, M. (2008). *Del sentimiento trágico de la vida*. Losada.
- Vargas, J. (2007a, 15 de enero). El periodista y filósofo chihuahuense Alberto Rembao. *La Fragua de los Tiempos*, 718(2), 1-4. Colección de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. <http://hdl.handle.net/20.500.11961/1596>
- Vargas, J. (2007b, 8 de enero). Los Rembao de Chihuahua. *La Fragua de los Tiempos*, 717(1), 1-5. Colección de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. <http://hdl.handle.net/20.500.11961/1597>
- Voegelin, E. (2006). *La nueva ciencia de la política* (Trad.: J. Ibarburu). Katz.
- Williams, G. (1983). *La Reforma radical* (Trad.: A. Alatorre). Fondo de Cultura Económica.