

<https://doi.org/10.32735/S0718-22012025000613595>

93-109

# **SABIDURÍA, PUEBLO, HUMANIDAD: PARA UN EXAMEN DE LA OBRA DE GASTÓN SOUBLETTE**

*Wisdom, People, Humanity: for an examination of Gastón Soubllette's work*

GABRIEL GÁLVEZ SILVA

*Departamento de Música*

*Universidad de La Serena (Chile)*

<https://orcid.org/0009-0006-5133-2840>

[ggalvez@userena.cl](mailto:ggalvez@userena.cl)

## **Resumen**

Nuestro trabajo explora en los alcances de la sabiduría en cuanto paradigma central en la obra de Gastón Soubllette, proponiendo su enlace con los paradigmas consecutivos de *pueblo* y *humanidad*. Partiendo del expreso interés del autor por la sabiduría en cuanto horizonte diferenciado de la filosofía académica, nuestra investigación avanza hacia una dilucidación de la sabiduría en Soubllette como cuestión impropia, transhistórica y esencialmente determinada por la naturaleza. Relevados respectivamente el “sentido” y la “ley de analogía” como el objeto y la estrategia de la sabiduría, nuestro trabajo profundiza en las relaciones entre la sabiduría y las culturas indígenas y populares en cuanto manifestación de simple humanidad. Se abre de este modo el problema de una arquetipología de lo humano, iluminado por Soubllette mediante la figura del Cristo y los sabios de la China prehistórica.

Palabras clave: Gastón Soubllette; sabiduría; pueblo; humanidad; sentido.

## **Abstract**

Our work explores the scope of wisdom as a central paradigm in the work of Gastón Soubllette, proposing its link with the consecutive paradigms of *people* and *humanity*. Starting from the author's express interest in wisdom as a horizon differentiated from academic philosophy, our research advances towards an elucidation of wisdom in Soubllette as an improper, transhistorical question essentially determined by nature. Highlighting respectively the “sense” and the “law of analogy” as the object and strategy of wisdom, our work delves into the relationships between wisdom and indigenous and popular cultures as manifestations of plain humanity. In this way, the problem of an archetypology of the human opens up, illuminated by Soubllette through the figure of Christ and the wise men of prehistoric China.

Keywords: Gastón Soubllette; wisdom; people; humanity; sense.

## **NOTA PRELIMINAR**

El presente artículo fue escrito en 2023, en el marco de una investigación académica formal iniciada en 2022 y coincidiendo con la entrega del Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales a Gastón Soubllette. Su publicación en 2025, casi inmediatamente después de su muerte, tiene para el autor que escribe una

*Recibido: 17 enero 2025*

*Aceptado: 4 junio 2025*

significación muy especial. Debe entenderse que siempre se trató de un reconocimiento, que ojalá contribuyera al estudio y la memoria de este pensador.

*El Sabio no tiene corazón.  
Su corazón es el corazón del pueblo*  
Tao Te King, XLIX

## INTRODUCCIÓN

Gastón Soublette, galardonado en 2023 con el Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales, es, sin lugar a duda, el pensador chileno más transversalmente conocido en Chile. Se notará aquí, sin embargo, que la atención a Soublette, al menos hasta ahora, no ha incumbido tanto al mundo académico como a medios masivos de información. Por lo mismo: a falta de estudios sistemáticos sobre su obra, abundan entrevistas a su persona. A este hecho, obviamente, lo anticipa el extenso trabajo de Soublette como profesor, que termina de visibilizar el nimbo de oralidad que lo rodea. Lo más cierto, sin embargo, es que este nimbo se inscribe entre una serie de otras cuestiones, indicadoras, finalmente, de un asunto ciertamente problemático, y que es cómo el barbado y emponchado sujeto Soublette ha resultado demasiado fácilmente asimilable a la figura del *sabio*, que no a la del mero intelectual. Así fue reconocido al momento de conferírsele el mencionado premio: como “un sabio necesario en los tiempos que vivimos” (Mineduc, 2023); epíteto, el de “sabio”, que, aún mordazmente, el filósofo Rodrigo Karmy (2023) se vio impelido a citar en su protesta por el destino del galardón. La reprobación de Karmy quizá sea señera: proveniente de la filosofía como ámbito académico, bien permite una lectura en cuanto indignada toma de distancia disciplinar respecto de un personaje cuya heterodoxia no está en discusión.

Pues bien; la inquietud que ha originado el presente escrito lo es, justamente, por aquello que Soublette parece haber *transmitido* como pensador chileno, al punto de su aún espinoso reconocimiento colectivo en cuanto “sabio”. Ante la pregunta formal por los paradigmas que Soublette efectivamente comunica en su obra, se levanta una hipótesis que resultará obvia: aquellos tienen que ver directamente con la tradición sapiencial, que no —al menos no de manera sistemática— con la filosófica. Sirva empero, para atenuar la obviedad, precisar que, según hipotetizamos, la tradición sapiencial a la que Soublette apunta vendría a resistir una identificación concluyente en cuanto pura sabiduría *del pueblo*, es decir, una donde es este último el que trasparece como su sujeto específico. Permítasenos, para terminar de detallar nuestra suposición, agregar una identificación última, y que es la de *pueblo* como sola, originaria *humanidad*. Nuestra hipótesis, por tanto, infiere en Soublette una interrelación más bien especular entre sabiduría, pueblo y humanidad en cuanto paradigmas a la base no de hallazgos personales, sino de verdades elementales y comunes al estatuto de lo humano mismo.

Tratándose de un intento por dilucidar elementos estructurales, el marco teórico del presente trabajo aparece constituido en primerísima instancia por la obra del propio Soubllette. Incorporamos a nuestro estudio, sin embargo, ciertos conceptos propios de la psicología analítica, que juzgamos imprescindible cuando lo que se quiere es iluminar su pensamiento. Considerada esta perspectiva, se entenderá también nuestro recurso a los estudios antropológico-simbólicos de autores como Andrés Ortiz-Osés, José María Mardones y, muy especialmente, Marius Schneider, que, como musicólogo, ciertamente aparece muy próximo a Soubllette. Nos hemos concedido, por último, sumar la tesis antropológica de María Zambrano, que, comparada con Soubllette, permite ahondar un poco más en cuestiones relativas a nuestra hipótesis.

## 1. LA SABIDURÍA EN SOUBLETTE

### 1.1. IMPROPIEDAD Y TRANSHISTORICIDAD

Los trabajos soubllettianos donde aparece referido de manera más directa el paradigma de la sabiduría —como la versión comentada del *Tao Te King* o los libros dedicados a la *Sabiduría chilena de tradición oral*—, figuran enlazados por una puntualidad que es también metodológica: la exégesis de textos transcritos y expuestos por completo. Esta estrategia le permite a Soubllette enseñar, ante todo, una voz *impropia*, puesto el énfasis no en comunicar el solo pensamiento personal sino en relevar máximamente el mensaje a comentar. Como se verá, sin embargo, la situación es más compleja, operando igualmente en Soubllette la intuición irrenunciable de una comunión entre el comentarista y lo comentado, culminando así la develación de su radical y transhistórica impropiedad. El mejor ejemplo lo proporciona la relación nuclear de Soubllette con la sabiduría china, especialmente como la transmite el *Tao Te King*. Aparecen, con este modelo, las categorías que le permitirán a Soubllette (2009, p. 9) definir la sabiduría como el “conocimiento superior y vivencial mediante el cual se conoce el sentido de la vida”, compareciendo al mismo tiempo, empero, el misterioso problema de lo impropio: el amor por la sabiduría es una cuestión que traspasa al taoísmo, reflejando idénticamente la “tendencia innata” que coincide en lo “constitucional” (Lao Tsé, 1990, p. 1) con las enseñanzas de Lao Tsé. Por lo mismo: la lectura que Soubllette hace del antiguo y distante *Libro del Tao* está lejos de querer ser un trabajo puramente sinológico, filológico, o siquiera antropológico, apuntando a resaltar cuestiones que resuenan de manera insoslayable en lo más hondo y personal. Cuestiones que, si efectivamente resuenan, es porque el adentro parece configurado por los mismos moldes que un afuera tan remoto como la China de Lao Tsé. No son conceptos los relevados, sino *experiencias*, que figuran como integradas en una comunión trasgresora de distancia, tiempo y cultura.

Los hallazgos en la tradición sapiencial china, y siempre conforme a la impropiedad de la sabiduría, le permitirán a Soubllette una indagación en torno al gran problema de su trabajo como pensador, y que es el Mito del Paraíso. Sin ahondar aquí en implicancias más exactas, mencionaremos al menos las diferencias que Soubllette ilumina entre las tradiciones china y hebrea de un mito que, empero, es el mismo. En efecto: mientras la hebrea refiere su Edén modelado por el mesopotámico y problemático *‘Élohîm* (Soubllette, 2007, p. 17), la tradición china indica un paraíso radicalmente *prehistórico* (Soubllette, 1978), máximamente realzado el paradigma de la *pura naturaleza*. Es justamente este horizonte—el de la naturaleza—el que quedará enseñado como trascendente de la cultura y la historia, común, luego, a lo original y extensivamente humano.

## 1.2. SABIDURÍA Y NATURALEZA

Si bien coincide especialmente con la tradición china en cuanto referencia fundamental de nuestro autor, el “paradigma de la naturaleza” (Soubllette, 2006, p. 33 y ss.) aparece reseñado de manera constante y general en la obra de Soubllette. No casualmente este “paradigma” es efectivamente presentado en su enlace con el problema de la belleza, otorgando una razón rayana en la obviedad a Karmy (2023) cuando acusa el trabajo del esteta Soubllette como “Operación estetizante”. En efecto: declarando que “la naturaleza fue y será el modelo de toda belleza, el ejemplo de toda armonía, el texto originario de toda sabiduría, y el espejo de toda grandeza”, Soubllette (2005, p. 41) posiciona la cuestión de la belleza como clave de un relato sobre la naturaleza en su condición paradigmática de la sabiduría. Según Soubllette, la belleza constituye la patentización de la sola cosmicidad de la naturaleza, homologados lo bello y lo cósmico de manera insondablemente objetiva y necesaria; es la sola naturaleza la que “proyecta sus formas vivas en una total congruencia con sus propios arquetipos de perfección”, así originando un universo que es “bello de un modo absoluto” (Soubllette, 1982, p. 37).

Pero la cósmica objetividad de la naturaleza no sólo supone independencia de la cultura, sino que precisa también inconmensurable anterioridad. En este sentido, la naturaleza constituye un paradigma transhistórico donde destaca justamente su condición de *prehistórico*. Es conforme a esta radical prelación respecto de la cultura que el paradigma de la naturaleza, en Soubllette, viene a entroncar con su lugar exacto en la tradición sapiencial china. El libro maestro aquí es el ya muy vetusto *I Ching*, insistiendo repetidamente nuestro autor en la procedencia prehistórica de la sabiduría que este transmite, basada en la sola “experiencia milenaria de vivir inserto en el orden natural” (Soubllette, 2022, p. 23). Coincidiendo con Heráclito, y como es sabido, el *I Ching*, vendrá a poner en superior relevancia la fisonomía dinámica, binaria y relacional del mundo, enseñando un principio ontológico radicalmente distinto al ser sin contradicción de la metafísica clásica griega. El mundo, o lo real, si se quiere, comparece así como inasible movimiento, lo uno mutando en lo otro lo mismo cósmica que perpetuamente. No se trata

de un mundo en cuanto superposición o adición de seres absolutos, sino de uno cuya *naturaleza* estriba en una actividad constantemente transformadora y relacionadora de su radical diversidad, o, lo que es lo mismo, de la otredad intrínseca que adquiere la sintética fisonomía de *Yin y Yang*. Y se entenderá que esta diversidad –la de lo mundano en su totalidad– comprende imperiosamente al hombre, impidiendo una escisión ontológica efectiva entre este y lo demás:

Aplicando el concepto de naturaleza a lo que llamamos “la naturaleza” en su globalidad, esta queda definida no como un conjunto de cosas u objetos o seres que invitan al hombre a actuar sobre ellos observándolos como lo otro, sino como un organismo dinámico totalizador, el cual es discernido por los aspectos o etapas de su evolución en el tiempo, el cual incluye al hombre. Esta visión del mundo basada en el cambio más que en el ser de las cosas es la que conlleva necesariamente la noción y el sentimiento de la unidad del mundo, esto es, el mundo como un organismo o macrosistema en el que todo está interrelacionado, y no como un conjunto de cosas que se suman y superponen. De esta visión de mundo surge un saber basado en la organicidad del espacio tiempo (Soublette, 2016a, p. 62).

Soublette ocupará el término “acontecer” para referirse a la actualización constante de las múltiples relaciones que constituyen el mundo en su “naturaleza”. Y he aquí el meollo del problema de la sabiduría en Soublette, vale decir, en cómo esta consiste en el saber del *acontecer mundano*, entiéndase, su intuición, conocimiento y proyección. La sabiduría, de este modo, es aclarada como un saber que no lo es de obra humana alguna, sino del *orden mismo del mundo en su devenir inmanente*; una sapiencia del sentido “del acontecer” (Lao Tsé, 1990, p. 6, p. 23) entendido como devenir del mundo en su intrínseca y perfecta cosmicidad, completamente determinada por el sustrato eminentemente *relacional* de la realidad. Por esto la estructura dialéctica de la que da cuenta el *Taijitu*, advirtiéndolo Soublette que “La comprensión de la acción alternada de ambas polaridades en la vida es la perfección de la sabiduría” (Lao Tsé, 1990, p. 9).

### 1.3. EL “SENTIDO”

Para referir el orden del mundo en su devenir ontológico, Soublette emplea la ardua palabra “sentido”. Decimos ardua en la medida que, como es sabido, el concepto ha venido a presentar, especialmente tras Heidegger, una densa carga existencialista. Como tal, es decir, de acuerdo con el insoslayable tenor existencial de huella heideggeriana, no debería extrañar a nadie el horizonte “mítico-místico” (Ortiz Osés, 2009, p. 65) al que acaba apuntando la voz “sentido” en su identificación con el ser mismo, entreverado con el *Dasein* y su intelección en cuanto “vividor “sacramental” de la realidad” (Mardones, 2006, p. 531). El concepto de “sentido”, de este modo, y tal como sintetizara en su momento el teólogo José María Mardones, revela su carácter hierofánico, remitiendo hacia *lo sagrado*, “horizonte último y radical”, “fundamento de

la realidad y la vida, allí donde parece se encuentra la raíz misma del significado e iluminación de las todas las cosas” (p. 533). Como tal, el “sentido” parece constituir la realidad metafísica por excelencia, no tanto por situarse en un más o menos lejano más allá de la *physis* como por mostrarse en cuanto su esencia radical; su misma razón de ser; fundamento sin duda anestético, fondo secreto de toda cosa, pero que, sin embargo, se halla ahí para ser *sabido* –más que meramente *entendido*– por la especial conciencia que, desde Soublette, sólo puede venir a conformar la sabiduría. Lo que Mardones, acaso indicando el más antiguo prestigio de la *bios theoretikós*, describe apelando metafóricamente a una especial *visión*:

Se necesitaría, solamente, un salto ontológico: es decir, se precisa ver las personas, las cosas, los acontecimientos como símbolos que remiten a otra cosa. Un árbol o la luna, no son sólo esas cosas, sino que muestran una participación de otro ámbito ontológico o nivel de ser que remite hacia lo que denominamos el Absoluto, o el poder o sobreponder de lo real. La captación justamente de esa dimensión que permite ir más allá de las cosas desnudas en su “profanidad”, es lo que denominamos “sagrado”. Muestra la insondable riqueza de la realidad. Y la muestra habitada por el misterio. Todo aparece transido por otra realidad que es justamente la realidad, lo que explica y da sentido a todo lo existente (Mardones, 2006, pp. 533-534).

El sentido soublettiano, en todo caso, no apela directamente a la corriente existencialista, sino más bien al ámbito igualmente “mítico-místico” que indaga la investigación de corte eranosiano. De hecho, hay que hacer notar los insoslayables vínculos entre el “sentido del acontecer” referido por Soublette y la voz alemana *Sinn*, que es la utilizada por Richard Wilhelm, en los orígenes del *Eranoskreis*, justamente para traducir el concepto chino de *Tao*. Valga, empero, destacar cómo es el propio Soublette quien, a pesar de basar en Wilhelm su propia versión del *Tao Te King*, establece una cierta distancia con el sinólogo cuando aclara que *Sinn* de algún modo escabulle “la connotación de una realidad inefable, inmanifestada, anterior al universo y al Ser mismo” (Lao Tsé, 1990, p. 22) presente en el concepto tal como lo comunicaría Lao Tsé.

Una consideración de la “naturaleza dialéctica” de la “ley interna” (Lao Tsé, 1990, p. 9) que rige el acontecer en cuanto su “sentido”, aproxima más certeramente al aspecto que proponemos como clave de su dilucidación, coincidiendo con lo descrito por Mardones: el “sentido” aparece en Soublette como el eslabón final de *lo simbólico*, es decir, de *lo unificador*. En otras palabras: el sentido es descubierto en la medida que el fenómeno es efectivamente acogido como *símbolo*. Esto, evidentemente, no significa tanto representación como comunicación con lo que se halla tras toda manifestación. Es aquí donde cabe la perspectiva de Jung –posiblemente el eranosiano más conocido–, desde la cual lo simbólico consiste precisamente en una trascendencia de lo que se presume, para erigirse en cuanto genuina “expresión de algo desconocido” (Jung, 1985,

p. 284). No se trata, por lo tanto, de “lo simbólico” rotulado ya como tal por la conciencia, sino del “símbolo vivo” que “constituye la expresión mejor posible, suprema, de lo presentido” (p. 285). Como tal, su recepción depende de lo que Jung designa como “disposición simbólica” (p. 284), esto es, “una determinada concepción del mundo que inserta un *sentido en el acaecer* [la cursiva es nuestra] —en lo grande y en lo pequeño— y concede a este sentido más valor que el puro orden de los hechos” (pp. 284-285), abriendo así el espacio “a una participación inconsciente” (p. 285). La explícita referencia a la cultura popular, como ejemplo de esta “disposición simbólica”, se halla presente en el propio Jung, justamente cuando diserta sobre el arquetipo del “espíritu” bajo el aspecto del *anciano sabio* en los cuentos populares:

Al príncipe que busca el camino del reino de los cielos le dice el ermitaño: “Vivo aquí desde hace trescientos años, pero todavía no me ha preguntado nadie por el reino de los cielos; yo no puedo decírtelo, pero arriba, en el otro piso de la casa, habitan toda clase de pájaros; ellos sí que podrán decírtelo” (Jung, 2010, p. 204).

Sirva el ejemplo para introducir lo que prosigue: el anciano referido por Jung no podría sino haber recurrido al pájaro en cuanto símbolo unificador de la dialéctica cielo-tierra (Chevalier, 1986, p. 154 y ss), pues, como aclara Soublette, el sabio conoce el sentido en base a la “experiencia directa del entorno y de sí mismo” (Lao Tsé, 1990, p. 9), fundando su sabiduría sobre el *propio mundo* —la “naturaleza”—, aprehendido inintencionadamente el sentido en la posibilidad simbólica de aquél, unificadora, a la larga, de lo que hay y el sentido mismo. Y he aquí donde radica la consideración última de la sabiduría en Soublette: en que tratándose, finalmente, de la *unión*, o, quizá mejor, *re-unión* entre hombre y mundo mediante la experiencia simbólica del sentido, la sabiduría repara las consecuencias separatistas de la Caída mítica. Por esto su tasación en cuanto “saber de salvación” (Soublette, 2016a, p. 16), explicándose mediante la distancia entre este y el “saber de dominio” (Scheler, 1960, p. 58) justamente la “diferencia que hay en Occidente entre la sabiduría y la filosofía” (Soublette, 2009, p. 75).

## 2. LO POPULAR EN SOUBLETTE

### 2.1. SABIDURÍA INDÍGENA

El antecedente prehistórico de la sabiduría tradicional china adquiere especial connotación cuando esta última es considerada por Soublette (1988, p. 64) como “sabiduría indígena”. La misma tasación, no obstante, aparece trascendiendo el pasado estrictamente chino: “Heráclito es el último indígena de la sociedad griega” (Dinamarca, 1997, p. 4), afirmará Soublette, extendiendo el concepto a los orígenes mismos de Occidente, cifrando míticamente, por lo demás, el conflicto indígena-civilización en “el auge de Apolo” versus el “desmedro del vital Dionisio, divinidad indígena de la naturaleza” (Soublette, 1988, p. 64). La cuestión de fondo aquí la constituye, claramente,

el modo espontáneo con que el “indígena”, de donde sea, puede experimentar el sentido del acontecer:

En Europa, las tribus bárbaras que invaden al Imperio, los francos, los visigodos, salen de la selva del norte, y para ellos vivir el Tao era lo espontáneo. Era lo normal, pues esos bárbaros eran indígenas. Es decir, la Europa bárbara habría tenido muchos menos inconvenientes de aceptar el Tao que la Europa moderna (Dinamarca, 1997, p. 2).

La posibilidad que la condición indígena abre para una suerte de *taoísmo natural* se halla en la base del explícito y ciertamente controversial vínculo que Soubllette (1988, 2022) establece entre la China prehistórica y el pueblo mapuche. Sin detenemos en el problema estrictamente lingüístico advertido por Zúñiga y Suter (2006), queremos, al menos, hacer notar cómo la analogía establecida por Soubllette entre el cuaternario mapuche y las versiones “ancianas” y “jóvenes” de *Yin* y *Yang* no hace sino volver a enseñar la común importancia de la estructura binaria y dialéctica del mundo. Se entiende, por lo tanto, que, si bien esta dialéctica le permite a Soubllette (1978, 2016a, 2022) corroborar especialmente el origen prehistórico de la sabiduría tradicional china, su presencia se extiende dilatadamente en la generalidad de las culturas primordiales, dando cuenta, simplemente, de la más arcaica cosmología. Así lo corrobora Schneider y su compleja teoría sobre el mundo dinámico, sonoro y simbólico del paleolítico: lo *real* para las culturas originarias, según el musicólogo, no es nada que se halle solo, sino con su otro. Sin lo otro no hay *realidad* en cuanto otro nombre de la *completitud*: “Dado este dualismo permanente en la Naturaleza [escribe Schneider en *El origen de los animales-símbolos*], ningún fenómeno determinado puede constituir una “realidad entera”, sino tan sólo la mitad de una totalidad” (Schneider, 2010, p. 18).

Se entiende perfectamente, entonces, por qué Soubllette califica a Heráclito como “último indígena” entre los griegos: la *armonía* del mundo, para el pensador de Éfeso, es la integración de aquellos contrarios que lo tensionan y vivifican tanto como a las cuerdas del arco o la lira. Más allá de su contemporaneidad con Lao Tsé, o de su coincidencia en lo aforístico, parecen evidentes los parentescos entre Heráclito y el taoísmo primitivo, no sólo por la cuestión dialéctica, sino, ante todo, por la certeza de que a esta la rige un *Tao* o un *Logos* en cuanto vocablos puntuales que parecen dirigirse a lo mismo: al *sentido del mundo*, acaso, sabido en experiencia tan básica como la del indígena, que no en los conceptos que vendrán a definir la epistemología civilizada.

## 2.2. LA ANALOGÍA

La elemental sapiencia que Soubllette observa en el modelo indígena aparece especialmente iluminada mediante su constante alusión a la aptitud humana para “entender el mundo por analogía” (Soubllette, 2007, p. 9). La cuestión es simple y a la vez



ardua, suponiendo la analogía una observación de la semejanza que avanza hasta su hallazgo en lo desemejante: el *Logos* que opera por *sobre (ana)* los fenómenos puntuales. Sin ir más lejos, ejemplos insuperables de tal conocimiento son los que brinda el indígena Heráclito, con sus referencias al arco, la lira, el río o la misma guerra para enseñar la fisonomía del mundo. Evidentemente, se trata de la estrategia poética por excelencia, de la que intentará, quizá infructuosamente, distanciarse la filosofía con su utilización intencionadamente racional del lenguaje.

Por supuesto, el problema está en cuán por encima de los términos puede situarse el *Logos*, desafiando el principio de no contradicción, tal como acusa Eco en el hermetismo (Eco, 1992, p. 53). Una vuelta a Heráclito –“El Dios [es] día-noche, invierno-verano, hartura-hambre”, afirma en su Fragmento 67 (Mondolfo, 2007, p. 38)– permitiría aseverar que lo que aparece vedado a la lógica del filósofo se muestra como abierto a la sabiduría poética del “indígena”, topando con una naturaleza que trasciende de manera absoluta la razón. En este sentido, y como resultará obvio, la analogía traspasa largamente los límites del hermetismo o cualquiera doctrina de corte esotérico. Afirmar que “como es abajo es arriba” quizá tenga muchísimo menos de esoterismo que de antiquísima, común y poética intuición, simple vestigio de una cosmología primordial en medio de una cultura que progresa. Por lo mismo: la tasación última de la analogía en Soublette toma distancia respecto de cualquier secretismo para erigirse como una *ley natural*, complementaria de la ley de causalidad. Así, mientras esta última rige la mecanicidad vertical del mundo, la “ley de analogía” determina su acontecer horizontal, que unifica lo diverso precisamente en su común *sentido*:

Todo acontecer se rige por la ley de causa y efecto y por la ley de analogía. La primera aporta la explicación mecánica del hecho por el agente inmediato que lo provoca. La segunda aporta el contexto horizontal de todas las resonancias que armonizan analógicamente con el hecho, allende las fronteras del espacio y del tiempo, y dan razón de él mejor que toda explicación (Soublette, 2007, p. 9).

Se notará que mientras la causalidad determina los acontecimientos mismos en su facticidad, la analogía determina el hallazgo del sentido en ellos, operando en y desde la *psyché* humana. No se trata, empero, de un evento subjetivo, sino de una “ley”, que actúa por completo independiente del *yo*. Por esto enfatizará Soublette (2007, p. 9) en que “la ley de analogía no es el invento de nadie”, argumentándola como “parte constitutiva de la psique humana” (Soublette, 2016a, pp. 10-11): no hay en ella decisión alguna, sino sólo la “disposición simbólica” (Jung, 1985, p. 284) observada ya a la base de la sabiduría misma, que, en cuanto ciencia del sentido, permite hallarlo como *Logos* o *Tao*, armonizador de lo disímil. Es el propio Soublette (2009, p. 75) quien ilumina su comprensión de la “ley de analogía” mediante la teoría junguiana de la “sincronicidad” como a-causal “coincidencia de sentido” (Jung, 2018, p. 233) entre un “estado psíquico” y lo que efectivamente acontece *más allá del sujeto*, incluso muy lejos de él, tanto espacial

como temporalmente (p. 238). Lo que verdaderamente importa aquí, empero, es cómo analogía y sincronidad sirven en Soubllette para explicar “el funcionamiento mental de los pueblos cuya cultura está desvinculada de nuestra civilización occidental” (Soubllette, 2009, p. 75). El problema, entonces, se devela como uno de naturaleza gnoseológica: estos “pueblos” *conocen* de manera distinta, afincados en un mundo donde facticidad y poesía se entreveran y con-funden.

### 2.3. SABIDURÍA POPULAR

De acuerdo con la distinción anterior, se entiende que los “pueblos” aludidos por Soubllette no son sólo los estrictamente “indígenas”, sino, en general, cualquier cultura al margen del canon epistemológico europeo. Esto también incluye a “todas las culturas populares del mundo occidental” (Soubllette, 2009, p. 75), especialmente a partir de cuando “el humanismo renacentista reforzó la lógica de dominio y estableció una acentuada separación entre la cultura de los estamentos superiores de la sociedad y la del pueblo, especialmente del pueblo campesino” (p. 76). Cuando nuestro autor refiere lo “popular”, entonces, no señala a este u otro pueblo, sino *al pueblo*, entendido como otredad gnoseológica respecto del paradigma civil e ilustrado, cada uno con sus propios modos de indagar lo real –sabiduría versus filosofía–, desarrollados conforme a fines radicalmente distintos –salvación versus dominio–, tal como Soubllette (p. 16) especifica en el caso de la sabiduría popular chilena.

Una cuestión clave en tal diferenciación, evidentemente, la constituye la oralidad, de la que la filosofía se distanciará tempranamente y para siempre. El propio Soubllette, al respecto, tendrá a bien recordar cómo el *I Ching* “fue durante muchos siglos y milenios una tradición oral” (Soubllette, 2016b, p. 235), emparentada sin más a las maneras con que el “anónimo carpintero de la aldea de Nazaret en Judea, se ganó la fama entre sus vecinos de ser un sabio popular de libre plática” (p. 235). Del mismo modo: el estilo aforístico o epigramático de Lao Tsé o el mentado Heráclito remite inequívocamente, y a pesar de cualquier sucinta escritura, a la condensación propia de la palabra hablada, tan cercana, por cierto, a lo musical (Zambrano, 2016, p. 86).

Quizá quede claro cómo con la oralidad comparece el vastísimo mundo que se despliega allende la gnoseología propia de la pura civilización occidental. Hablamos por tanto de una gnoseología alternativa, cuyo trasfondo, sin embargo, lo constituyen modos que parecen sustantivos de la sola o primitiva humanidad, arraigados en las extensas culturas “populares”. Así lo presenta el estudio soubllettiano sobre los refranes chilenos (Soubllette 2009), donde, junto a cuestiones abiertamente idiosincráticas, confluyen las más remotas enseñanzas, confundidas en el impuro anonimato de la oralidad. Por lo mismo: quizá esté de más advertir cómo tal mescolanza constituye, justamente, un fenómeno *común*, que abraza al mismo Cristo; pues la sabiduría siempre hubo de nutrirse de una impropiedad que acaba siendo la del mundo mismo, tanto entre los “grandes

sabios que han sido lumbreras de los pueblos” como entre los “sabios anónimos que sólo se han movido en el limitado ámbito de sus comunidades” (pp. 10-11). Luego, tan una como el mundo y su sentido, parece ser la sabiduría, precisando Soublette cómo sus testimonios escritos también suelen recoger la sintética y volátil enseñanza popular:

Por eso algunos de esos textos célebres de la sabiduría universal contienen más de una cita de estas breves sentencias del habla popular, como ocurre con el “Libro de los Versos”, de Confucio, y el “Libro del Tao y la Virtud”, de Lao Tsé. Y también en los Evangelios, pues en más de una ocasión Jesús, el carpintero de Nazareth, aparece diciendo cosas como éstas: “Quien a hierro mata, a hierro muere” (“Quien se sirve de la espada, al filo de la espada muere”); “El ojo es la lámpara del cuerpo”; “Donde está el cadáver ahí se juntarán los buitres” (Soublette, 2009, p. 11).

Cabe insistir: la sabiduría, lo mismo que su estrategia analógica, “no es el invento de nadie” (Soublette, 2007, p. 9). Comienza a vislumbrarse, entonces, el último eslabón de nuestro trabajo, que es el problema de la sola humanidad en Soublette, allende cualquiera individualidad, e incluso semblante cultural. “Vivimos sobre nuestras raíces, no sobre nuestras ramas”, reza uno de los refranes chilenos que Soublette (2009, p. 16) recoge y comenta. Su cita viene muy bien para anticipar lo que sigue, en el sentido de que ya no son aquí las ramas sino las raíces las que más importan. Se trata de la indagación soublettiana en una arquetipología de lo humano, entendida como atención a una humanidad originariamente solidaria del mundo y su sentido.

### 3. LA HUMANIDAD EN SOUBLETTE

#### 3.1. EL “HIJO DEL HOMBRE”

La arquetipología de lo humano en Soublette se muestra como especialmente concentrada en la figura de Jesús de Nazaret. El dato cardinal lo constituye aquí la sola autodenominación de Jesús en cuanto “Hijo del Hombre”, anteponiéndola a todos los epítetos con que, según los Evangelios, sus contemporáneos se refirieron a él (“Maestro”, “Señor”, “Hijo de David”, “Mesías”, etc.). Como es sabido, la designación cuenta con antecedentes en el *Tanaj*, especialmente en textos proféticos o apocalípticos como *Ezequiel* o *Daniel*. Un examen de su uso en este último enseña al título de “hijo de hombre” como contrastando significativamente con la *bestialidad*. De este modo, ante la ferocidad devoradora de monstruos tan teriomórficos como los ídolos paganos, aparece la figura humana de “uno como hijo de hombre” (*Daniel* 7:13), cuyos atributos regios permiten identificarlo claramente en cuanto el Mesías que ha de venir. El problema –aparente, en todo caso, a nuestro entender– está en que el mismo epíteto aparece en *Ezequiel* no como título mesiánico sino como drástico indicador de la distancia inmedible que separa al ser humano mortal de la trascendencia absoluta de Yahvé: tras las asombrosas visiones descritas en el primer capítulo, la voz divina interpelará permanentemente al profeta como

“hijo de hombre” (*Ezequiel* 2:1 y ss.), recordándole su inexorable origen de barro (*ben adam*: “hijo de Adán”, o sea “el hombre”).

La lectura que efectúa Soubllette de la autodenominación “Hijo del Hombre” por parte de Jesús de Nazaret, enfatiza tanto en la condición escatológica del Mesías como en la arqueológica del solo *hombre*, que es la que más interesa por ahora. Como advertíamos, el título “Hijo del Hombre” es interpretado por Soubllette en clave arquetipológica, es decir, en cuanto apelación al “arquetipo del hombre”, o “modelo del hombre entre los hombres” (Soubllette, 2006, p. 17), radicando en esta enseñanza –mostrar al *Hombre*– justamente la condición mesiánica de Jesús, señalado por Dios para tal fin. Entre las pistas que Soubllette entrega como para comprender esta arquetipología de lo humano que el Mesías enseña, hay dos que destacan por su relación con la cuestión específicamente sapiencial. Estas, efectivamente, tienen que ver con un estatuto originario –o *arquetípico*– de lo humano, por cierto, *prehistórico*, naturalmente abierto al mundo del que participa. Así, Jesús de Nazaret también es relevado por Soubllette como refiriendo analógica y permanentemente al paradigma de la naturaleza en cuanto “sabiduría fundante de toda cultura humana” (p. 34) o “conciencia participativa” cuyas raíces “se hallan en la cultura primigenia de la humanidad, antes de la aparición de las culturas históricas” (p. 33). En profunda relación con esta presencia del *mundo* (los lirios, las aves, la sal, el sol, la lluvia, etc.) en sus enseñanzas, Soubllette (p. 38) posicionará al Cristo como “el hombre integrado por excelencia”, apelando, en sus actos y palabras, a la armonía del “signo paterno y el signo materno del alma humana”. Destella aquí, por supuesto, la teoría junguiana de la “individuación” y el *Selbst* o “Sí-mismo”, del que el Cristo aparece como símbolo eminente (Jung, 2008, p. 49 y ss.). Pero, como aclarará Soubllette (2006, p. 38), se trata en verdad de un modelo humano “que fue común a toda sabiduría antigua y que en la simbología universal tiene innumerables formas de representación, desde el Caduceo hasta el Yin-Yang chino”, remitiendo finalmente a la “figura mitológica del andrógino, ese ser fabuloso que reúne en sí los dos sexos, y que, sin duda, simboliza, en ese rasgo preciso, el equilibrio en él de las vertientes paterna y materna de la psique” (p. 39). Es así como el “arquetipo del hombre”, leído por Soubllette en Jesús, “no hace excepción a lo que desde la más remota antigüedad se concebía como modelo humano” (p. 40), coincidiendo con los testimonios prehistóricos de los que nuestro autor dispone para plantear el problema de una humanidad originaria.

### 3.2. LOS “SANTOS SABIOS DE TIEMPOS ANTIGUOS”

El arquetipo humano que Jesús personifica en su condición de Cristo, sin embargo, aparece prefigurado, según Soubllette, justamente por las grandes voces del taoísmo. Se trataría, en palabras de nuestro autor, de la intuición, por parte de Lao Tsé y Confucio, de “lo que podría ser la presencia en el mundo de un modelo de hombre perfecto como Jesucristo” (Soubllette, 2016, p. 9). Sorprende, sin duda, la apuesta de

Soubllette —específicamente en su libro *El Cristo preexistente*— por trazar un paralelo arquetipológico entre la China antigua y la figura de Jesús, especialmente si son consideradas las diferencias estructurales entre el cosmologismo chino y el monoteísmo hebreo, que compendia lo real en la sola identidad de Yahvé. Con todo, subyace en ambas tradiciones el problema que concentra definitivamente la atención de Soubllette, y que es, como hemos señalado, el del Mito del Paraíso, si bien narrado de maneras singulares por chinos y hebreos, coincidentes ambos relatos, a juicio de nuestro autor (1978, 2016a), en sus aspectos medulares, esto es: presentar un estadio humano primordial cuya bienaventuranza originaria se perderá a medida de su reemplazo por la arbitraria autonomía de la sola cultura. De este modo, si bien Lao Tsé y Confucio “intuyen” el modelo escatológico del Cristo, lo hacen sobre la base de un ejemplo ciertamente precedente, que es el que Soubllette (2016a, 70), citando el *I Ching*, mencionará repetidamente como el de los “santos sabios de tiempos antiguos” que “obraron en sí mismos la concordancia con el Tao y su Virtud”.

Respecto de la antigüedad de tales “santos sabios”, el epítome de textos clásicos chinos que nuestro autor lleva a cabo en *Anales de primavera y otoño* deja en claro cómo los tiempos felices se pierden en un pasado anterior a la *historia* ratificada por el confucionismo (Soubllette, 1978). Así, los “santos sabios”, referidos por la tradición como si “hubiesen colmado la medida del hombre” (Soubllette, 2016a, p. 11), comparecen en cuanto los misteriosos líderes de una prehistoria paradisiaca, donde, más allá de la sabiduría que ciertamente los distingue, es “nuestra especie” la que “vivía identificada con el orden natural” (p. 28). Es esta *identificación* —común a la especie, según Soubllette— la que constituye la dimensión en la que los “santos sabios de tiempos antiguos” profundizan de manera proverbial. El mundo, para el sabio arcaico, no es cuestión ajena o incluso meramente externa, integrados en su propio ser aquellos contrarios cuya armonía conforma lo real en su completitud. Luego, los sabios de la prehistoria china aparecen signados interiormente por el mismo equilibrio que configura el mundo. El sabio prehistórico, conductor de su comunidad, es *cielo y tierra*, o *padre y madre*, como Soubllette señalará no sólo en el Cristo, sino también en el *Mahatma* Gandhi en cuanto otro “señalado” entre y para los humanos, apelada nuevamente una androginia simbólica:

Según la más arcaica concepción de la bipolaridad del acontecer como bisexualidad de Dios, está subyacente en los actos de los seres que vienen al mundo a cumplir una misión trascendente. Por eso la extraña y misteriosa asociación de fuerza y debilidad en Jesús y en Gandhi revela en ellos un reflejo del antiguo mito, del andrógino: ser mitológico que posee en sí mismo los dos principios de la biunidad universal. Si lo masculino es creativo activo lo femenino es receptivo pasivo, solo en los seres excepcionales, llamados “señalados” por la sabiduría popular, se da un equilibrio de ambos términos de esa polaridad. Así en contraste con las características que en Jesús nos muestran a un hombre fuerte a quien asiste en plenitud el poder de lo alto, se muestran también las características del aspecto

materno de la psique y de la divinidad, aquello que Lao Tse llama Teh, la Virtud del Tao que actúa como una madre amorosa con las criaturas engendradas por el Tao, y traídas por ella a la existencia (Soubllette, 2016a, p. 138).

Queda claro, con el modelo de los “santos sabios” prehistóricos, la preponderancia absoluta que tiene la naturaleza en el pensamiento de Soubllette al momento de determinar lo que entiende como paradigma de humanidad. Tales sabios, siguiendo ahora al *Tao Te King*, “son presentados por su rasgo más característico cual es el no-obrar” (Lao Tsé, 1990, p. 73): si bien, tratándose de la descripción de antiguos gobernantes, esto también significa que aquellos “no inhibieron la creatividad del pueblo con modelos artificiales” (p. 73) –con una *ciencia del bien y del mal*, cabría decir–, su sabiduría radica principalmente en que “cautelaron el orden nativo y no interfirieron en el acontecer natural” (p. 73), conforme a su *identificación con el mundo*. Todo su *poder de enseñanza*, entonces, no doblega la pasividad del *Yin*, movidos, estos antiguos sabios, por un *amor preservante* respecto de un mundo cuya objetividad no es trazada por subjetividad separatista alguna. No hay “yo” que defender, sino el solo mundo y su sentido, que se devela ante lo humano como dando a gustar, en su solo develamiento, la justa medida de la humanidad misma.

### 3.3. *ECCE HOMO*: PARA UNA LECTURA COMPARADA DE SOUBLETTE Y ZAMBRANO

No quisiéramos concluir el presente trabajo sin aprovechar la oportunidad como para trazar siquiera un esbozo de lo que bien podría llegar a ser un estudio comparativo entre Soubllette y María Zambrano. Allende las similitudes que fácilmente pueden ser detectadas entre ambos pensadores –heterodoxia filosófica, atención a lo sagrado, estatuto preeminente de la música, etc.–, cabe especialmente, por ahora, apoyar nuestra propia lectura de Soubllette en ciertas definiciones antropológicas de la filósofa andaluza, tal como aparecen en *Persona y democracia*. La cuestión de fondo aquí es la identificación absoluta que Zambrano establece entre “pueblo” y “hombre”:

Decir pueblo es decir *ecce homo*, mas no como individuo, sino en toda la complejidad y concreción del hombre en su tierra, en su tiempo, en su comunidad. La realidad de lo humano concreto, sin más. El *sustratum* de toda historia. El sujeto sobre el cual se apoya toda estructura y sobre el que se da todo cambio; la materia de toda forma social y política; el caudal de vida humana disponible para toda empresa; la sustancia, en suma.

Y como todo sujeto, un desconocido. Y como la sustancia: inagotable, prolífica, desbordante de toda forma, plena de promesas. Pues las sustancias vivientes, siendo acto, poseen una potencia nunca enteramente actualizada; señal de vida (Zambrano, 2004a, p. 173).

Quedará claro que “pueblo”, en Zambrano, opera como simple denominativo de *humanidad*, o, según ella misma especifica, “realidad humana sin aditamento alguno” (Zambrano, 2004a, p. 173). La tesis zambraniana nos permite aquí despejar con más seguridad la correspondencia que observamos en Soublette entre *pueblo* y *mera humanidad*. Más aún si al “pueblo” zambraniano lo ilumina la “aurora”, el complejo y ciertamente místico concepto que la filósofa también ocupará para referir *la más temprana conciencia*, confundidas en ella luz y oscuridad. O, si se quiere, la conciencia humana en su estado originario, entendida “en forma diferente de la dada por sabida” (Zambrano, 1998, p. 80) para “sentirse ante todo” (p.79). La consideración del pueblo como humanidad *auroral* ratifica una equivalencia entre Zambrano y Soublette, especialmente cuando la filósofa –ferviente lectora de Schneider– alude a la prehistoria como la “Era de la Aurora”, eclipsada *progresivamente* por una “Era de ocultación” castradora de espiritualidad y poesía, en donde “se puede llamar locura a la pretensión de escuchar el abrirse de una flor” (Zambrano, 2004b, p. 170). Vale decir: la era del dominio absoluto de la pura razón, o, como escribirá Soublette (2007, p. 57), de la “hegemonía del ser pensante en desmedro de todo lo que ha sido revelado, soñado, cantado y danzado”. La era de la *ocultación del alma*, en suma, invisibilizada de manera terminal por la luz violenta de la moderna *clarté*.

Pero, además del tenor arqueológico de la antropología zambraniana, se notará también cómo la filósofa, mediante la cita del *Ecce homo*, coincide con Soublette en su alusión al Cristo como paradigma humano. Debe entenderse aquí el valor intrínseco que cobra el pueblo, en Zambrano (2004a), como la víctima por excelencia de la cruentísima “historia sacrificial”. Y, por cierto, la tasación también schneidereana de la víctima como “lo que vale” (Schneider, 2010, p. 204): para Zambrano (2004a, p.155), “lo que más vale se sacrifica”, y quienes exigen sacrificio reconocen en la víctima –en la “persona humana”, puntualmente– su “existencia y su supremo valor, más radicalmente aún, su realidad” (pp. 154-155). Por lo mismo: “No es extraño que en el pueblo se haya sentido y visto un cierto carácter divino; que se le haya atribuido el ser vehículo de la voz de Dios, trasladando así a su realidad el carácter que en otros momentos residía en el monarca de origen divino o por derecho divino” (p. 174). El pueblo aparece así, sencillamente, como *lo mejor*; como la flor y nata de la humanidad, devorada por el ídolo de la historia conforme a lo que Soublette (2006, p. 44) también ha precisado como “el sacrificio del hombre en aras de la grandeza del mundo construido por los mismos hombres”.

Es justamente esta noción de la humanidad como *lo mejor* la que releva Soublette en la figura del Cristo y su postrera aparición como “el Hombre”, proponiendo en boca del propio Jesús la frase *Ecce homo* (Soublette, 2006, p. 181), conforme a su constante identificación como “Hijo del Hombre”. Devela así, según Soublette, “el trasfondo espiritual de toda la escritura”, volviéndose el Cristo “la plena manifestación del objeto mismo de todo el drama de Israel y del mundo entero, es decir, el hombre puro” (p. 181).

El sacrificio del Cristo –del “Hombre”– indicaría así su máxima excelencia. Su humillación, la distancia inconmensurable entre “el Hombre” y la vanidad de la cultura, mostrada la humanidad, finalmente, como “amor, fidelidad y fortaleza incommovibles” (p. 181), en deslumbrante identificación con la misma divinidad.

## CONCLUSIONES

La sabiduría, en Soubllette, se observa claramente distanciada no de los orígenes – así Heráclito– sino del progreso racional de la tradición filosófica occidental, relacionada más bien a los modos espontáneos e impropios con que los seres humanos conocen e interpretan el sentido de lo real. Mientras la filosofía aparece identificada con la cultura ilustrada y modernizante, la sabiduría adquiere una impronta arcaizante y popular, orientada por el discernimiento analógico y, por lo mismo, expresada mediante manifestaciones verbales de naturaleza poética. La popularidad de la sabiduría, en Soubllette, comunica con la cuestión antropológica que impone una consideración de las culturas originarias, que retroceden desde lo indígena a lo llanamente prehistórico. Este contenido arqueológico de la sabiduría en Soubllette permite, efectivamente, enlazarla con el problema de una arquetipología humana, ilustrada por el autor mediante la figura del Cristo y sus parentescos éticos con los sabios gobernantes de la China primitiva. Como resultará evidente, tras la continuidad que confirmamos entre *sabiduría, pueblo y humanidad*, destella en Soubllette la *sola naturaleza*, que se erige en cuanto *paradigma último* de su trabajo como pensador. Así, la sabiduría en Soubllette radicaría, a la larga, en un conocimiento experiencial de la naturaleza, identificada con ella la pura y simple humanidad conforme al ciertamente misterioso *sentido*, descubierto simbólicamente por el ser humano en una complejidad mundana que *lo traspasa*, fundidas en ella interioridad y exterioridad.

---

Financiamiento: Gabriel Gálvez Silva agradece el apoyo financiero de DIDULS/ULS a través del proyecto PR223329.

## OBRAS CITADAS

- Chevalier, Jean (1986). *Diccionario de los símbolos* (M. Silvar y A. Rodríguez, Trad.). Herder.
- Dinamarca, Hernán (1997). Gastón Soubllette. La humanidad dará un vuelco de conciencia. *El Canelo*, (77) (suplemento), 2-6.
- Eco, Umberto (1992). *Los límites de la interpretación* (H. Lozano, Trad.). Lumen.
- Jung, Carl Gustav (2018). *Escritos sobre espiritualidad y trascendencia* (R. Fernández, D. Ábalos, Navarro, A. Luis, C. Gauger, Trad.). Trotta.
- (2010). *Los arquetipos y lo Inconsciente Colectivo* (C. Gauger, Trad.). Trotta.



- (2008). *Aión. Contribución a los simbolismos del Sí mismo* (J. Balderrama, Trad.). Paidós.
- (1985). *Tipos psicológicos*, Tomo II (R. de la Serna, Trad.). Sudamericana.
- Karmy, Rodrigo (17 de septiembre de 2023). El escándalo. *Le monde diplomatique*. <https://www.lemondediplomatique.cl/el-escandalo-por-rodrigo-karmy-bolton.html>
- Lao Tsé (1990). *Tao Te King* (G. Soublette, Versión en español). Cuatro Vientos.
- Mardones, José María (2006). “Sentido”. En A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (Dir.), *Diccionario de la Existencia* (pp. 530-536). Anthropos.
- MINEDUC (2023). *Gastón Soublette es elegido Premio Nacional de Humanidades 2023*. Disponible en: <https://www.mineduc.cl/gaston-soublette-premio-nacional-de-humanidades-y-ciencias-sociales/>
- Mondolfo, Rodolfo (2007). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI.
- Ortiz Osés, Andrés (2009). *Heidegger y el ser-sentido*. Publicaciones de la Universidad de Deusto.
- Scheler, Max (1960). *El saber y la cultura* (J. Gómez de la Serna, Trad.). Universitaria.
- Schneider, Marius (2010). *El origen musical de los animales símbolos en la mitología y la escultura antiguas*. Siruela.
- Soublette, Gastón (2022). *El I Ching y la sabiduría prehistórica*. Ediciones UC.
- (2016a). *El Cristo preexistente*. Ediciones UC.
- (2016b), Semblanza del sabio popular anónimo. *AISTHESIS: Revista chilena de investigaciones estéticas*, (60), 235-250.
- (2009). *Sabiduría chilena de tradición oral (Refranes)*. Ediciones UC.
- (2007). *La poética del acontecer*. Universitaria.
- (2006). *Rostro de hombre*. Ediciones UC.
- (2005). *Mahler: Música para las personas*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Estética.
- (1988). El mito mapuche de la creación. En Alvarado, M., Blume, J., Fuenzalida, M. T., Larraín, S., Slater, F. y Soublette, G., *Wenuleufu. Camino del cielo*. Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 43-73.
- (1982). Arte y naturaleza. *AISTHESIS: Revista chilena de investigaciones estéticas* (14), 119-123.
- (1978). *Anales de primavera y otoño*. Nueva Universidad.
- Zambrano, María (1998). *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*. Trotta.
- (2004a). *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Siruela.
- (2004b). *De la aurora*. Tabla Rasa.
- (2016). *El hombre y lo divino*. FCE.
- Zúñiga, Fernando y Suter, Rafael (2006). Las palabras mapuches kuse y fícha, y el Dào Dé Jīng. *Lingüística*, (18), 99-129.