

DOSIER

Elohim y envés del paraíso:
perspectivas de la caída en Gastón Soublette

Elohim and the subversion of paradise:
perspectives of the fall in the thought of Gastón Soublette

Gabriel Gálvez Silva
Universidad de La Serena, Chile
Departamento de Música
ggalvez@userena.cl

Recepción: **08/03/2026** – Aprobación: **15/04/2026**

DOI.

Resumen

Nuestro trabajo tiene por objetivo explorar el lugar que ocupa el Mito del Paraíso en la obra del pensador chileno Gastón Soublette, relevando la 'caída' en cuanto problema fundamental. Organizado en seis acápites, el presente escrito avanza desde la propia experiencia de Soublette con el Paraíso hasta las últimas implicaciones de *elohim* en cuanto figura central de una caída identificada con un despliegue progresivo y progresista del poder humano.

Palabras clave: Gastón Soublette, Paraíso, Caída, Elohim, Genio.

Abstract

Our study aims to explore the place of the Myth of Paradise in the work of Chilean thinker Gastón Soublette, highlighting the 'fall' as its fundamental problem. Organized into six sections, this paper moves from Soublette's personal experience with the Paradise toward the ultimate implications of *Elohim* as the central figure of a fall identified with an increasing and pro-progress deployment of human power.

Key words: Gastón Soublette, Paradise, Fall, Elohim, Genius.

1. Introducción.

El Mito del Paraíso ocupa el lugar central en la obra del pensador chileno Gastón Soublette (1927-2025), operando como clave hermenéutica de su discurso en general. Nuestro principal propósito en este trabajo ha sido el de examinar este lugar para

señalar las cuestiones puntuales que Soubllette descifra en el mito, erigiéndolas en cuanto materia cardinal de su pensamiento. Resulta imposible, sin embargo, no comunicar también aquí algo de las reflexiones que ha promovido en nosotros un estudio tal. Por esto decimos que las investigaciones y razonamientos de Soubllette en torno al Mito del Paraíso constituyen la invaluable reposición de un lugar desde donde volver a mirar el mito en sí mismo, en su relevancia intrínseca, permitiendo su observación como constelación problemática de valor filosófico-antropológico fundamental, a la base del dilema existencial y la cuestión política en cuanto dimensiones de la pregunta por lo humano.

Tratándose de una exploración en cuestiones estructurales, nuestro marco teórico lo ha constituido ante todo la sola obra de Soubllette. Tanto la multidimensionalidad característica de su pensamiento como la gravedad mítica y antropológica del problema, sin embargo, han impuesto una recurrencia a variados autores y fuentes, donde confluyen desde Maimónides hasta Jung, destacando textos propios de las tradiciones china y hebrea. Por último, y conforme a nuestras propias reflexiones, nos hemos permitido también citar a filósofos como Zambrano, Deleuze o Agamben, que nos han parecido especialmente pertinentes al momento de calibrar los alcances políticos y metafísicos de la caída, tal como admite ser leída desde Soubllette.

2. El Paraíso como acontecer soteriológico

La ubicua importancia del Mito del Paraíso en Soubllette nos parece singularmente aclarada en el libro *La poética del acontecer* (2007). Sin ser este el lugar como para profundizar en este arriesgado texto, permítasenos al menos destacar su carácter eminentemente experiencial, registrando *acontecere*s por cierto personalísimos, cuyo sentido, no obstante, concede consonancia entre sujeto y mundo. *La poética del*

acontecer es abierta justamente con el ensayo ‘*Del Mito del Paraíso*’, que es el más extenso de los que contiene. Anunciando el carácter confesional que distingue al libro en su conjunto, en este primer ensayo Soubllette (2007: 12) declarará su existencia como ‘obsesionada’ por el mito en cuestión, transparentando una relación vivencial con él. Se entiende aquí la gravedad de la experiencia estética en Soubllette, que arranca necesariamente de una patencia física compareciente a los sentidos.

Para nuestro autor, el mito que nos ocupa no es tanto una cuestión noética como una vivencia nuclear de la historia íntima, cuyo sentido propiamente mítico parece alcanzar su mayor claridad sólo a partir de una *aisthesis*, cuyo efecto despeja aspectos centrales de la existencia. Hay una cuestión crucial en esta experiencia existencial y estética, y que es la doble condición, arqueológica y escatológica, que conforme a la experiencia vivida adquiere el Paraíso mismo; la identificación entre un ‘modelo inicial’ y un ‘modelo terminal’ (Soubllette, 2007: 11) que en gran medida cuenta como restauración del primero. Como ocurre con *La poética del acontecer* en general, Soubllette confesará su experiencia con el Mito del Paraíso aduciendo a la teoría junguiana de la sincronicidad. Aquí la “coincidencia de sentido” (Jung, 2018: 233) entre mente y mundo adquiere la forma puntual de una concomitancia entre mito y acontecer; uno, como decimos, íntimo y hondísimo. Es así como la experiencia del Paraíso cobra su doble significación, donde lo salvífico en cuanto terminal indica al mismo tiempo en dirección de un origen remoto. El Paraíso, en Soubllette, es, ante todo y como se verá, una experiencia de salvación, pero una que consiste, justamente, en la señalización de una realidad anterior, luego, trascendente a la caída.

Soubllette nace en 1927, en territorios asolados por la industria del salitre. Como se entenderá después, este “desierto colonizado por salitreros y gringos prepotentes” (Soubllette, 2007: 11) constituye el lugar propio del paradigma que Soubllette examinará bajo la figura de Tchi Yeu, el ‘monstruo que come arena y piedras’, y que con su violencia ha dejado a la región de Antofagasta convertida en una “tierra sin espíritu” (Soubllette, 2007: 11). Como intentaremos profundizar más

adelante, nos hallamos aquí justamente ante la desgracia por excelencia, es decir, aquella que amerita salvación como ninguna otra, y que Soubllette resume en su enseñanza del mundo olvidado, depredado, mancillado, explotado por un poder humano progresivamente separatista. Por esto lo salvífico de su migración cuando niño a la ciudad de Viña del Mar. Se trata, empero, y como venimos señalando, de una redención donde el acontecimiento soteriológico, luego escatológico, coincide con una restauración del origen; un *rescate personal*, pero también, al mismo tiempo, una *reconstrucción del Edén* llevada a cabo por el mismo Dios:

En Antofagasta yo estaba en el desierto de Irak, Dios debía rescatarme de esa aridez, reconstruir su Edén, y ponerme en un jardín hecho a mi medida.

Por pura misericordia fui sacado de ahí, y mi frágil cuerpo de barro fue puesto en un jardín de maravilla llamado entonces "Viña del Mar". A partir de eso todo fue distinto. Las huellas de las cosas vistas y oídas dejaron de ser fragmentos inconexos para volverse una secuencia continua que transcurre sobre un fondo de sentido y se extiende naturalmente de un día a otro para hacer de mí un viviente que se reconoce y descubre desde fuera hacia dentro y desde dentro hacia fuera.

Se dicen estas cosas de este modo en atención a la línea central de una existencia obsesionada por el mito del paraíso (Soubllette, 2007: 11-12).

La experiencia del Paraíso en Soubllette no constituye inmediatamente una de lo originario sino la de un rescate o restauración que pone fin a una desgracia. El valor preciso que adquiere esta experiencia viene a ser, de este modo, justamente el de señalar la desgracia misma, aclarando su complejidad en la medida que es repuesto lo perdido, como si sólo la restitución del Paraíso mostrara la caída con plena nitidez. Es por esto que, según nos parece, la reflexión de Soubllette sobre el Mito del Paraíso constituye una que apunta de manera específica a una dilucidación de la caída. El mismo Soubllette (2007:13) señalará que fue la pérdida del Paraíso lo que más le impresionó del mito cuando lo conoció. Consecuentemente, su pensamiento hurgará para siempre en esta pérdida, intentando iluminarla conforme a la claridad de la desgracia tal como ha sido experimentada, comparecida ante sentidos ávidos de belleza. Y como seguirá compareciendo, develándose paradójicamente su causa en la experiencia paradisiaca misma.

3. Vergel arcaico y “jardín de regadío”

Viña del Mar, la *Ciudad Jardín*, ubicada justamente en el lugar que el español Juan de Saavedra hubo de considerar como su nuevo *Val del Paraíso*, cuenta así, *sincronísticamente*, como el escenario que prestará consistencia existencial a las ciertamente problemáticas lecturas que Soubllette hará del mito, y que constituyen, como hemos dicho, el núcleo y la clave de su obra como pensador. Quizá el interés más profundo que pueda presentar esta problemática radique en la delicada contradicción que encierra la propia experiencia, permitiendo a Soubllette, finalmente, el cotejo de dos vergeles: uno silvestre e inmemorial, y otro que, según veremos, el autor precisará bajo el decisivo sintagma “jardín de regadío” (Soubllette, 2007: 13).

Por un lado, ciertamente, Soubllette efectúa un entrañado elogio de la cuenca del Marga-Marga, que comparece en su recuerdo como todavía intocada, rodeada de un aura onírica que comunica con lo más sagrado y remoto. “Una vertiente cristalina e inagotable corría en medio de una pequeña selva de peumos, pataguas y bellotos”, recuerda Soubllette, describiendo un modelo de mundo “cubierto por un manto de belleza continuo” (Soubllette, 2007: 12), con vida natural que parece estar ahí desde “la edad del sueño, cuando el soñar y el vivir eran una misma cosa” (Soubllette, 2007: 13). Por otro lado, empero, está la propia ciudad, refinada y deleitable, con su destino civil trazado por la burguesía y el dinero. El dilema arranca justamente del reconocimiento que Soubllette hace de esta ciudad, la gentil y elegante Viña del Mar, como su ‘paraíso personal’, conforme a haber nacido, irremediamente, “después de la edad del sueño, mucho después” (Soubllette, 2007: 13). Con todo, el autor seguirá afirmando que su propia experiencia con el Paraíso natural sobreviviente significa haber respirado “el aroma de las últimas brisas de su atardecer” (Soubllette, 2007: 13), es decir, de haber conocido los vestigios postreros de un mundo cuyo desmoronamiento es historia antiquísima.

El cotejo o simple distinción de estos dos vergeles, el arcaico y el ‘jardín de regadío’, constituye así el antecedente experiencial y simbólico de lo que observamos como el núcleo problemático que caracteriza al pensamiento de Soubllette; la ‘caída’ como el dilema antropológico fundamental que significa la separación hombre-mundo, signada precisamente con el reemplazo de la naturaleza por la civilización, que se erige como *Paraíso legítimo*, entiéndase *legal*, es decir, arbitrado por leyes humanas. Como intentaremos aclarar en lo que sigue, es justamente este erguimiento el que constituye caída, luego, pérdida terrible del Paraíso originario, con toda la desgracia puntual que esto implica para la sola humanidad.

4. Elohim

Un examen de la caída como el dilatado y nefasto paso de un polo definido por la naturaleza a otro definido por la civilización, puede rastrearse en Soubllette justamente a partir de la figura del ‘jardín de regadío’ con la que identifica a la ciudad de Viña del Mar, su ‘paraíso personal’. El gran problema aquí radica en el significado mismo de ‘Paraíso’ como ‘jardín cerrado’, es decir, como precisa Soubllette, “plantado y protegido por el hombre” (Soubllette, 2007: 16). El valor del “Paraíso” contribuye también así a una tasación del prestigio de la cultura. Y, en lo muy particular, de la desarrollada en la famosa Mesopotamia desde tiempos remotísimos. Por lo mismo, la reflexión afecta directamente al Edén hebreo y su insalvable referencia al jardín como cultura, identificando la deidad creadora con el genio agrario según el arcaico modelo mesopotámico; es decir, de alguna manera enseñando que tras el célebre jardín se halla la ciudad que lo decide. Es justamente aquí donde cobra su relevancia elohim.

La interpretación que Soubllette hace de elohim tiene su fundamento en Maimónides. Elohim es la deidad creadora del *Bereshit*, pero, como el rabino informa, la palabra que lo nombra “es polivalente, pues designa la divinidad, los

ángeles y los gobernantes de los estados” (Maimónides, 1994: 68). La presencia de *elohim* en el momento justo de la caída la advierte el propio Maimónides cuando aprueba el *Tárgum de Onquelos*, que transcribe la promesa de la serpiente a “seréis como magnates” (Maimónides, 1994: 68). Siguiendo a Maimónides, Soublette (2006: 43) leerá la palabra como ‘potestades’, relevando de paso, lo mismo que el judío, justamente aquel posible ‘significado base’ de pura y simple *potencia* que ha sido hipotetizado en el singular ‘*el*’ (Jenni y Westermann, 1978: 228). El problema, como se entenderá, lo constituye la reunión en *elohim* tanto de la pluralidad de dioses como de la sola serie de *poderosos* en cuanto meros gobernantes civiles, tal como aclara Maimónides. El horizonte señalado por *elohim* deviene así horizonte de la idolatría, que es justamente aquél donde hombres y dioses se confunden. Es aquí donde parece estar, siguiendo a Soublette y al propio Maimónides, el *quid* de la caída: en que la promesa de la serpiente –‘y seréis como *elohim*’- pone por modelo una fusión ya indivisible entre las divinidades paganas y los endiosados gobernantes de civilizaciones lo mismo vetustas que admirables. Civilizaciones *paradisíacas*, podría decirse, como la de la Babilonia de los jardines colgantes, de las cuales la Torá exigirá a Israel diferenciarse.

5. El bien y el mal

La difícil figura de *elohim* enseña en Soublette una solidaridad absoluta entre idolatría y civilización. Se trata de la relación que Soublette referirá de manera más general y cristalina con el sintagma “dioses civilizadores” (Soublette, 2006: 43), significativo de un universo religioso radicalmente opuesto al monoteísmo primitivo que nuestro autor observa de acuerdo con las hipótesis de Wilhelm Schmidt (*Der Ursprung der Gottesidee*, 1912-1955) y Adolf E. Jensen (*Mythos und Kult bei Naturvölkern*, 1951). La *civitas* cuenta así como la obra y el lugar de los *poderosos*, constituyendo el ámbito donde y desde donde rige su poder en toda propiedad. Este

poder, que es el de saber en qué consiste el bien y el mal, es justamente lo que distingue a elohim. Debe entenderse, empero, cómo en boca de la serpiente 'elohim' adquiere el significado puntual de las antiguas deidades civilizadoras que desde la antigua Mesopotamia pasan a la cultura cananea, enseñando el doble horizonte de civilización e idolatría que tentará permanentemente a Israel. El 'bien' y el 'mal', de este modo, abandonan cualquier sentido moral para mentar más bien lo deseable y lo indeseable. De modo todavía más exacto, Soubllette (2007: 23) hablará de "la ciencia de la ganancia y de la pérdida", a la base directa de la civilización industrial, que rápidamente devendrá "puramente financiera y tecnológica" (Soubllette, 2005: 150). Es en este sentido que, para Soubllette, el didactismo de la Torá enseña cómo el estado originalmente desnudo de la pura humanidad será huido por precario y despreciable, escogido el derrotero de un bien identificado con la riqueza que supondrá el desarrollo metalúrgico y agrario como signo del progreso civilizatorio, tal como ilustrará definitivamente el mito de Caín. Escribe Soubllette:

Así se establece el nexo que une los cuatro actos de esta tragedia con la siguiente, la de los "hermanos primordiales", en la que es posible percibir con más claridad el carácter real de esa ciencia del bien y del mal, adquirida por Adán y Eva, ante la cual su condición primera queda definida solo en términos de carencia, por la desnudez.

Justamente ese aspecto del relato es el que da la clave para entender que la serpiente, divinidad cananea, al decir a la pareja primordial que Dios les ha ocultado el conocimiento verdadero capaz de cambiar su condición actual por la de la omnisciencia de los "Elohim", está dejando en evidencia la razón básica por la que los hombres terminaron despreciando su propia naturaleza original para vestirse con los brillantes ropajes de la civilización, esos que el pueblo de Israel admiraba y ambicionaba para sí, incluidos sus dioses, por su falta de fe en el Dios único que había hecho alianza con sus ancestros (Soubllette, 2016: 40-41).

La súbita pero confusa eclosión de la Ciencia del Bien y del Mal en Adán y Eva, o sea, el perverso cumplimiento de la promesa serpentina, conforma instantáneamente la fisonomía misma de la caída, cuya forma exacta, no obstante, consistirá en el extendido, ilimitado levantamiento o crecimiento de la civilización. El examen de este despliegue Soubllette lo efectúa comparando la tradición hebrea con la tradición

china, a la luz de la cual la caída cobra un sentido transparentemente *histórico*, luego *progresivo*. Compendiando y comentando a historiadores chinos como Tchui Hi, Lo Pi o Se Ma Tsien, y siempre desde un lugar profundamente próximo a Lao Tsé, Soubllette describirá el proceso civilizador en relación inversa al olvido del *Tao*. Con el orden civil y su aparato legal deja de gobernar la relación entre *Yin* y *Yang* para la instalación de la dialéctica artificiosa que nuestro autor asimilará a la del bien y el mal acorde a la prometida sabiduría de elohim. La instalación de este modelo entre los chinos queda especialmente resumida en los epigramas XVIII y XXXVIII del *Tao Te King*, dando cuenta de una cuestión de primera importancia para Soubllette, y que es el “Mal que el Bien racionalmente conocido y practicado produce, como secuela, por la correlación dialéctica que existe necesariamente entre ambos” (En Lao Tsé, 1990: 76). Perdida la virtud auténtica, identificada con la absoluta trascendencia del *Tao* respecto de la cultura, sobrevendrá una cadena sin fin de bienes artificiosos, que crecerá sin detención según los males consecutivos que ella misma vaya engendrando, dialécticamente, a partir de la causa originaria que constituye el solo olvido del *Tao*. Se trata de una paradoja que adquirirá “dimensiones catastróficas y desconcertantes al constatarse que mientras más claro sea el ideal de bien actuar, menos virtud real y menos justicia hay en la sociedad” (En Lao Tsé, 1990: 77).

Si bien el proceso civilizatorio queda observado desde hartos antes, la epítome de la tradición china que Soubllette efectúa en su libro *Anales de Primavera y Otoño* (1978) se detiene particularmente en la historia de la dinastía Chu, cuya decadencia queda presentada como “el símbolo y el arquetipo de la misma ‘caída’ del género humano” (Soubllette 1978: 23). La raíz de esta condición simbólica remite al momento en que “la civilización se vuelve un valor en sí misma” (Soubllette, 1978: 30-31). El dilema mayor aquí, sin embargo, no parece estar constituido por la sola autorreferencia de la cultura, olvidada del *Tao*, sino más bien por la suplantación que hace aquella del lugar de este último; el instante preciso de la cultura en que “la máquina de la civilización es mirada como el bien y el sentido de la vida” (Soubllette, 1978: 31). Como se notará, empero, esta calidad de ídolo que adquiere la “máquina

de la civilización” se sostiene sobre una condición que imita parasitariamente la estructura dialéctica expresada por el *taijitu*, robada ahora por conceptos completamente ajenos al mundo y su sentido:

Si el universo tiene por construcción una estructura dialéctica expresada en la interacción del Yin y el Yang, el orden civilizado, como una construcción artificial, aparece fundamentado en una dialéctica igualmente artificial, cual es la del bien y del mal. El bien y el mal aparecen así como ajenos al orden original, por eso el bien formulado en la sabiduría lo es sólo en relación a la civilización y no al orden divino. De ahí la correlación fatal de ambos términos por la que el progreso del bien lleva aparejado siempre un progreso proporcional del mal, que surge como una consecuencia de la interferencia o violencia hecha a la naturaleza de las cosas (norma divina) (Soubllette, 1978: 80).

Las reflexiones de Soubllette permiten relacionar el problema de una Ciencia del Bien y del Mal con el carácter ilimitadamente progresivo de la civilización, largada en una caída que pareciera ser libre para siempre. Con todo, y como intentaremos profundizar más adelante, la caída para Soubllette constituye, antes que nada, damnificación de lo humano mismo. Es por esto que el fondo de la caída también puede suponer sin más una lesión definitiva que acabe de una vez por todas con el cayente. Por ahora valga especialmente señalar cómo la cada vez más compleja red político-legal se despliega no sólo “en forma paralela a la pérdida gradual de la virtud, la disminución de las fuerzas vitales y la pérdida de la longevidad”, sino que paradójicamente soldada a un “aumento de la ignorancia y la necesidad de saber” (Soubllette, 2016: 29-30). La Ciencia del Bien y del Mal aparece así como una que cunde sin satisfacción, ensanchando un vacío que crece según la multiplicación anárquica y artificial de su dialéctica. Queda más clara entonces una cuestión de fondo en Soubllette, y que es el estatuto de absoluta *arbitrariedad* que la cultura puede llegar a ocupar una vez olvidado el *Tao*. El examen de este problema nos parece particularmente ejemplificado en ciertas consideraciones que nuestro autor, como el esteta que fue, propone respecto del arte de Occidente en su vínculo fundamental con la modernidad, posicionado como verdadera sinécdoque de la cultura. Se trata

de la arbitrariedad que signa al arte en su modernización, diferenciándolo decisivamente de la naturaleza, dominada por la necesidad (Soublette, 1982: 38). Luego, si queda atrás el “sentido del mundo”¹ (En Lao Tsé, 1990: 9 y ss.), en cuanto sostén invisible de la naturaleza lo mismo que de las culturas arcaicas, lo es para la entronización definitiva de la “arbitrariedad trivializante y destructora” que Soublette (1982: 39) observa ya como rasgo del sujeto moderno en toda su amplitud, cuya aumentada desvinculación del mundo y su sentido viene a constituir precisamente actualidad de la caída.

6. Caín y el envés del Paraíso

En medio del proceso milenario que implica un exilio humano del Paraíso original para su reemplazo por la ciudad y su orden, conforme el examen que Soublette hace de la tradición china, especialísima mención le merece a nuestro autor el mito de Tchi Yeu. Tchi Yeu es descendiente de Chin Nong, el “Labrador Divino” (Soublette, 1978: 89). Si Soublette se detiene en este parentesco, es porque quiere señalar cómo el mito de Tchi Yeu sintetiza la industria agrícola y la de los metales, confluyentes en la defensa armada de la tierra y el consecuente levantamiento de la ciudad. En efecto: Tchi Yeu es el dios de la guerra, célebre por su violencia, que lo hace comer arena, piedras y hierro. Tchi Yeu es descrito por Soublette (1978: 89) como “el padre de los herreros, fundador de la primera cofradía metalúrgica y de los misterios inherentes a ese antiguo oficio”. Tchi Yeu, por fin, forja las armas para la guerra, cuyos horrores sirven de apertura al hecho inaugural de la Edad Décima, que Soublette cifra justamente en la decisiva empresa civilizatoria de Hoang Ti.

La figura de Tchi Yeu en Soublette se ilumina recíprocamente con el mito de Caín, que sirve a nuestro autor para una profundización decisiva en la consistencia

¹ Entiéndase el *Tao*, acorde al *Sinn* propuesto por Richard Wilhelm en su traducción alemana del *Tao Te King* (Laotse, 2010) y cuya conceptualización, aún ciertos reparos, Soublette efectivamente recogerá (Lao Tsé, 1990: 22).

de la caída. El carácter progresivo de esta, que se vuelve patente con el desarrollo ilimitado de la civilización y sus leyes, se muestra a la luz de Caín como un proceso cuya huida del origen cobra un carácter damnificador de lo humano al problemático punto de calificar en cuanto *deshumanizador*. Para el análisis de este problema, ciertamente muy espinoso, debe contarse con la arquetipología de lo humano que nuestro autor elabora sobre la figura del Cristo (Soublette 2006) y también de los ‘santos sabios de tiempos antiguos’, que “obraron en sí mismos la concordancia con el Tao y su Virtud” (Soublette, 2016: 70), es decir, los antiquísimos líderes de la China prehistórica. Ambos ejemplos son examinados por Soublette como paradigmas de una humanidad originaria, “identificada con el orden natural” (Soublette, 2016: 28). La cuestión es ardua: esta identificación supone el reconocimiento de una realidad mayor, omnicomprendida, plena de un sentido hondísimo e impersonal que no sólo opera allende cualquier cosa, sino que también cuenta como imposible de un extrañamiento o externalización respecto de lo nominalmente humano. La humanidad del Cristo y la de los santos sabios comparece así como una traspasada por el *Tao*, señalada por una *transparencia* en cuanto disposición espiritual originaria que constituye, justamente, sello concluyente de la humanidad propiamente tal. El sello de Adán, se entiende, insuflado espiritualmente por su Creador y restaurado por la de nuevo desnuda humanidad del Cristo:

Mirado Jesús desde ese punto de vista resulta poseer todos los atributos originales de su especie, libre de la alteración radical que se operó en los hombres cuando abandonaron el estado de armonía originario. Él no tiene nada, no ambiciona nada, se mueve entre las cosas y los seres de este mundo en el estado de una libertad absoluta. Su ser está completo, no hay en él vacío alguno que deba compensar agregando a su persona y a su vida elementos externos (desnudez adámica). Su ser mismo y su vida son la enseñanza de la pobreza voluntaria, encarnada en un hombre pero ya no como pobreza, palabra que por sí misma sugiere una carencia y supone su contrario, sino como el “ser así” del hombre conforme a la voluntad divina. Jesús en sí mismo es el estado paradisiaco en el segundo Adán (Soublette, 2016: 129).

De acuerdo con tal arquetipología, la riqueza-ruina de lo humano que supone el olvido del *Tao* comparece del modo más claro en el examen que nuestro autor hace del mito de Caín. Apelando al relato de una Eva que adultera con la serpiente,² Soublette señalará al homicida inaugural no sólo como hijo de una deidad abominable, sino también como ancestro mítico de una descendencia *inhumana* en la medida que carece de la espiritualidad que completa la hechura de Adán. Por lo mismo, y a diferencia de la descendencia que Eva concebirá a partir de Set, el linaje de la serpiente aparece como uno de características *bestiales* en cuanto *desalmadas*, como Soublette ejemplifica con las bestias de Daniel, el Apocalipsis, y también con el personaje de Nabucodonosor, heredero directo de las ‘potestades’ mesopotámicas (Soublette, 2016: 51 y ss.) y, por cierto, gestor mítico de un jardín cuyo estatuto será el de maravilla del mundo.

El primogénito del linaje de la serpiente es Caín, asociado a esta condición su signo mítico de primer homicida en cuanto símbolo de una letal damnificación de lo humano. Este carácter es paradójico, igualmente soldadas a su figura cuestiones definitorias de la humanidad histórica. Como Tchi Yeu, Caín es el herrero (*qyn*) originario, que posee la tierra para cultivarla, defenderla a brazo armado y fundar la primera ciudad. A esta le da el nombre de su hijo (Gn. 4: 17), como si se tratara de él.³ Atendiendo ahora la tradición apócrifa para establecer relaciones entre la obra de Caín y los *Nefalim* devoradores de hombres (Libro de Henoc 7: 4. En Díez Macho, 1984: 44), Soublette hará notar “la posibilidad de que todas las ciudades construidas después de Enoch se hayan ajustado al modelo que ella representa” (Soublette, 2007: 60), esto es: la consecución de un admirable esplendor cultural sobre la forzosa base de una violencia fulminante de la humanidad. Por lo mismo, el homicida Caín es prototipo del ‘héroe civilizador’, padre del “homo faber, el homo ludens y el homo

² Soublette no especifica las fuentes, por lo que cabe especificar que este relato se halla en la literatura rabínica (*Capítulos del Rabí Eliezer*, 21: 1. Ver Pérez Fernández, 1984: 162) y también gnóstica (Evangelio de Felipe, 42. Ver De Santos Otero, 2005: 396).

³ Comentando el versículo 11 del Salmo 49, el *Midrash Rabbah* (XXIII: 1) hará notar cómo los “poderosos” dan su nombre a las ciudades que fundan o las tierras que dominan, ejemplificando con los casos de Alejandría, Antioquía o Tiberíades (Freedman y Simon, 1961: 193). La asociación con casos como el de Ciudad Trujillo o el renombramiento del USIP en 2025 quizá no sea del todo arbitraria.

politicus” (Soublette, 2006: 45), que con la *civitas* otorga forma o disposición precisa a la caída en cuanto *envés del Paraíso*, es decir, como su reemplazo lo mismo que como su dimensión inversa, tanto como lo es lo inhumano respecto de lo humano.

7. El genio civilizador

La cuestión de la caída en Soublette releva del modo más claro el endiosamiento humano como la médula de su índole, consecuencia instantánea de la promesa de la serpiente. Quepa referir aquí, en cuanto último acápite de nuestro trabajo, cómo este endiosamiento, es decir, elohim como poderío humano, es observado por Soublette en la figura del ‘genio’, dando pie a una señalización de su contemporaneidad.

El uso que Soublette hace de la palabra ‘genio’ muchas veces parece más bien coloquial. De hecho, nuestro autor equipara sueltamente el concepto de ‘genio’ al de ‘superdotado’, dando por supuesto su empleo común para señalar un sujeto humano especialmente talentoso. El problema, sin embargo, es que este ‘genio’ efectivamente conserva para sí el carácter originariamente divino que la palabra significa. No refiere aquí Soublette, sin embargo, al *Genius* romano, recurriendo a la voz ‘genio’ para aludir a los númenes paganos en general. Por esto su mención de Marduk y Tiamat en cuanto ‘genios’ (Soublette, 2016: 91). Se entenderá, en todo caso, que una cita tal de la mitología mesopotámica no es injustificada: el ‘genio’ en Soublette, junto con mentar, como se dijo, al ‘superdotado’, también aparece como denominación de la divinidad cuya idolatría cuenta como inmediatamente opuesta al monoteísmo iconoclasta que distingue a la vocación religiosa de Israel. Es desde este lugar, finalmente, claramente determinado por la tradición judeocristiana, que Soublette extenderá el sentido pagano del ‘genio’ para identificarlo sin más con la extensa cadena que resume elohim, es decir, con los “dioses civilizadores del Medio Oriente y Occidente” (Soublette, 2006: 43). Es así que nuestro autor también podrá hablar del “genio constructivo y dominador de los pueblos arios europeos” como “la

base que ha hecho posible el mito nazi de la raza superior y el mito nietzscheano del superhombre” (Soublette, 1992: 109). Es este genio, en cuanto potestad pagana, el que acaba irremediabilmente confundido con el humano endiosado. Para Europa, según Soublette, el momento decisivo de esta identificación lo constituye la autocoronación de Napoleón, el genio de la guerra, consumidor de la Revolución; el ‘espíritu del mundo’ que Hegel viera pasar a caballo (Soublette, 2007: 62). Tal deificación, sin embargo, acarreará de inmediato lo que Soublette (2007: 62) mencionará como ‘la deificación del ciudadano’, entronizándose definitivamente la burguesía y la racionalidad utilitarista que determinarán el porvenir de la civilización global.

Con todo, y si bien la modernidad ha beneficiado una suerte de democratización de la deificación, parece evidente que el endiosamiento humano se consume de maneras inapelablemente exclusivas. Conforme a esta exclusividad, distingue al genio moderno justamente su estatuto *sacro*, en el sentido de su apartado lugar respecto de las mayorías. Por lo mismo, el genio moderno, como cualquiera de los elohim, suscita una admiración reverente; un ‘culto’, dirá Soublette (2009: 38), impuesto el genio en la modernidad como lo admirable por excelencia. Pues bien; es justamente este ‘culto’ el que Soublette observa como el desencadenante de la “trágica secuela de servidumbre y explotación humanas” (Soublette, 2006: 44) que caracteriza a los tiempos históricos, contactando el genio con el carácter parasitario ya detectado en la “máquina de la civilización” (Soublette, 1978: 31). Si esta tomaba para sí la estructura dialéctica del mundo, el genio requiere de una energía humana que lo posicione como tal. En sus comentarios al *Tao Te King*, Soublette hará notar cómo el ascenso del genio “despoja al pueblo de sus virtudes nativas, creando en él una falaz visión de la vida basada en la comparación y en la competencia” (En Lao Tsé, 1990: 182). Apela entonces nuestro autor a aquella “relación psicológica profunda entre gobernantes y gobernados” (En Lao Tsé, 1990: 182), cuya enorme problematicidad es justamente la que intenta alumbrar Lao Tsé. Desde Soublette, lo que esta relación pone en juego resulta ser justamente el *poder*, o, mucho mejor quizá,

la *potencia* de lo humano: si el gobernante elige la senda taoísta del “no-obrar” - podría decirse también, del *no actuar*⁴- crece la *posibilidad* de los gobernados. Contrariamente, la ‘política como arte’, en cuanto modelada según la intencionada dialéctica que rige a la ciudad, arranca de “la idea implícita de que el pueblo es una masa informe de seres sin virtud que es preciso poner en orden, controlar y orientar” (En Lao Tsé, 1990: 182). Para Soubllette, “tal es el supuesto que subyace en todas las concepciones políticas, aún en las aparentemente más humanitarias” (En Lao Tsé, 1990: 182), tratándose, exactamente, de un problema de *energía humana*: el genio se alimenta “de la energía que el pueblo pierde al ser despojado de sus virtudes” (En Lao Tsé, 1990: 234), capturada la potencia de lo humano por el antiquísimo prestigio de elohim.

Pareciera inevitable aquí un cotejo entre Soubllette y Zambrano, con su discernimiento de la ‘historia sacrificial’ erigida en ídolo devorador de la humanidad como víctima.⁵ Sin ir más lejos, la ‘pérdida de la medida humana’ que impone la historia trazada por la estirpe de la serpiente, consonando con el mito de Caín en cuanto símbolo del homicidio, Soubllette también la explicará como “el sacrificio del hombre en aras de la grandeza del mundo construido por los mismos hombres” (Soubllette, 2006: 44). La diferencia entre ambos autores, sin embargo, parece radicar en la particular nitidez con la que desde Soubllette puede esclarecerse la singular figura del genio como *poderoso*. Ajustada al “matrimonio de ciencia e imperio” (Harari, 2018: 305 y ss.), no es raro que esta figura transparente cada vez más su tránsito de la vieja gobernabilidad política a los ámbitos propios del tecnólogo visionario e ilimitadamente innovador cuya obra acaba determinando la economía planetaria. Por lo mismo, el poderoso es también aquí el máximamente rico, encarnando lo mismo que viabilizando el poder humano en su desatada posibilidad.

⁴ Quepa remitir aquí a las múltiples lecturas que ha hecho Agamben (2020, 2019, etc.) de los conceptos aristotélicos de *dynamis* y *enérgeia*, volviendo a *érgon* como “obra” (*opera*).

⁵ Si bien la idea de “historia sacrificial” atraviesa buena parte de la obra de María Zambrano, la sistematización del concepto se halla principalmente en su célebre libro *Persona y democracia* (1958).

Como parodia el filme *Don't Look Up* (2021), donde es el multimillonario CEO Isherwell quien determina el último destino de los hombres.

8. Conclusiones

Como señalábamos en nuestra introducción, el trabajo intelectual de Soublette en torno al Mito del Paraíso nos parece que posee la inmensa virtud de volver a este último como para posicionarlo en cuanto problema filosófico-antropológico fundamental. Para nosotros, lo más importante de esta vuelta han resultado ser las perspectivas del problema que Soublette permite, invitando de nuevo a su observación. Nuestro, ciertamente, preliminar examen del posicionamiento del problema del Paraíso en la obra de nuestro autor nos permite por ahora destacar al menos tres cuestiones que consideramos especialmente interesantes como horizontes problemáticos, y que son las que quisiéramos exponer a modo de transitoria conclusión.

La primera de estas cuestiones dice relación con la fisonomía *in progress* de la caída, tal como permite comprenderla la exégesis que Soublette efectúa de la tradición china. La historia avanza, o cae, ajustada al dominio de los elohim y la ciencia que los vuelve tales. Esta ciencia, empero, no cesa de pulirse, proponiendo una multiplicación de modelos lo mismo cada vez más refinados que babélicos de lo bueno y lo malo. Deleuze y Guattari, refiriéndose a la axiomática del capitalismo, han observado la prodigiosa capacidad de este último como para supeditar sus limitaciones intrínsecas a una autorreferencialidad de índole soberana. El examen concluye con una reflexión crucial sobre su poder:

Del capitalismo decimos a la vez que no tiene límite exterior y que tiene uno: tiene uno que es la esquizofrenia, es decir, la descodificación absoluta de los flujos, pero no funciona más que rechazando y conjurando este límite. Además, tiene límites interiores y no los tiene: los tiene en las condiciones específicas de la producción y la circulación capitalistas, es decir, en el capital mismo, pero no funciona más que reproduciendo y ampliando estos límites a una escala siempre más vasta. Ahí radica la potencia (y el poder) del

capitalismo: su axiomática nunca está saturada, siempre es capaz de añadir un nuevo axioma a los axiomas precedentes (Deleuze y Guattari, 1985: 258).

Visto desde Soubllette, este poder de sumar razones sobre las que proseguir con un crecimiento sin freno del modelo, viene a constituir la proyección quizá más exitosa del ensanchamiento y la atomización inextricable de la Ciencia del Bien y del Mal que rige al progreso civilizatorio. Una que, siguiendo a Agamben tras Benjamin (Agamben, 2019), acabará ocupando con limpidez creciente el estatuto de la religión. Se notará, empero, que es justamente en esta ilimitación donde radica la diferencia entre Yahvé-Elohim como deidad y elohim como mera humanidad endiosada, que yergue y enmienda imparablemente su propio mundo, sin *Sabbat*, es decir, operando sin descanso ni perfección.

La operatividad perpetua de elohim como poder humano entronca con la segunda cuestión de la que quisiéramos dar cuenta aquí. Se trata ahora de la perspectiva que Soubllette entrega para advertir justamente el *poder* en cuanto sello de la identidad de elohim como autor del envés del Paraíso. El meollo del problema, nos parece, lo señala el ciertamente entrañado taoísmo que distingue al pensamiento de Soubllette, desde donde la creación de los elohim humanos aparece como perfecto y progresivo envés del principio taoísta de no-obrar. Elohim, efectivamente, es, ante todo, *genio operante*, que lleva a cabo su obra, y con ella la historia. El poder de elohim como autor del envés del Paraíso se aclara así como uno *acabadamente puesto en obra*; como un poder cuyo despliegue constituye eminente *producción*. La relevancia del no-obrar taoísta como negativo del operar de elohim comunica así con la aristotélica ‘potencia de no’, tal como la ha revisitado Agamben, es decir, como problema metafísico de profundísimas implicancias políticas. Deberá notarse aquí el carácter soteriológico-escatológico, o al menos simplemente posthistórico de propuestas como el “shabat del hombre” en Kojève (2013) o la “comunidad desobrada” en Nancy, que Agamben vincula expresamente a la pregunta aristotélica por el solo *anthropos* como *argós* (‘sin obra’) en cuanto su “fundamento lógico-

metafísico” (Agamben, 2020: 467).⁶ El no-obrar humano comparece entonces, al mismo tiempo, signando acaso el ‘modelo inicial’ y el ‘modelo terminal’ del Paraíso tal como parte observándolo Soubllette (2007: 11); un Paraíso sin elohim, podría decirse, en el sentido de aún o por fin libre de una obra producida en exclusivo y excluyente nombre del hombre poderoso. Por lo mismo: es en esta condición doblemente paradisiaca que radica la diferencia entre el poder de los elohim humanos y el perfecto y necesario poder de no obrar. “Sólo una potencia que puede tanto la potencia cuanto la impotencia es entonces la potencia suprema”, escribe Agamben (2019: 34), consonando, aparentemente desde muy lejos, con el taoísta Soubllette al indicar un horizonte de posibilidad *propiamente humano*, con todo el misterio que esta condición encierra.

La mayor inquietud que nos deja nuestra lectura de Soubllette, sin embargo, tiene que ver con el Paraíso mismo, interrogado justamente a partir de su problemática definición como ‘jardín cerrado’, esto es, “plantado y protegido por el hombre” (Soubllette, 2007: 16). La pregunta por el Paraíso, desde esta dificultosa precisión del propio Soubllette, parece indicar no tanto el solo orden natural, determinado por el ‘sentido del mundo’, como el enigmático lugar del hombre en él, devolviendo a la pregunta inaugural de la antropología filosófica en cuanto una todavía sin responder. ¿Qué significa el ‘Paraíso’ como el lugar propio del hombre en el cosmos? También podría preguntarse: ¿en qué consiste la misión que el propio Yahvé-Elohim da a Adán según Gn. 2:15? Considerado el valor del no-obrar, ¿puede acaso el hombre no sólo habitar sino que *cultivar* el Edén aun permaneciendo *sin obra*? ¿Cuáles son, en suma, los límites de la cultura como para no sustituir al Paraíso por la obra de elohim? La dificultad de estas preguntas, por cierto, remite al propio Soubllette, cuando en su exégesis de los evangelios canónicos reflexiona sobre el modelo de cultura que podría desprenderse de las enseñanzas del Cristo. Puntualmente, del celeberrimo fragmento del Sermón del Monte (Mt. 6: 25-34) que

⁶ “¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo?”, se pregunta Aristóteles en la *Ética nicomáquea* (I, 1097b 28-30).

ejemplifica el Reino de Dios con pájaros que no siembran y flores que no hilan. Nuestro autor, por cierto, advierte sobre el ‘marcado tono paradisíaco’ que posee el texto, donde Jesús “parece remontarse nuevamente al paradigma del orden original”, cuando el hombre en el Paraíso “lo recibía todo de Dios” (Soublette, 2006: 163). Mas, ante la pregunta particular por la relación posible entre hombres y mundo, tal como el Evangelio enseña, se impone la radical diferencia del propio Jesús respecto de los valores puramente civiles, movido por “inaugurar un nuevo mundo, en el cual la historia humana cesa de ser como se ha dado a través de los siglos” (Soublette, 2006: 31). Es esta distancia meta-histórica que encarna el propio Cristo, especialmente notable por lo demás en lo que justamente concierne al lugar de la pobreza, lo que vuelve “en verdad difícil llegar a concebir, a partir de lo que somos, cuál es el paradigma de mundo, hombre y sociedad que fundamenta su actitud en la vida” (Soublette, 2006: 31). Resume Soublette:

Sin duda, Jesucristo es el personaje más célebre de cuantos registra la historia; pero, en esa celebridad, sobre la cual hay un consenso formal al menos, no hay claridad sobre el mundo hacia el cual está orientada su enseñanza ni hasta qué punto esa enseñanza es extraña y opuesta a este mundo que los hombres hemos construido (Soublette, 2006: 31).

La drástica extrañeza del Nuevo Adán en cuanto reposición del hombre paradisíaco, o, lo que es lo mismo, la progresiva profundidad de la caída, parecieran volver quizá irremediablemente aporético el problema del hombre en el mundo, acaso estrictamente reservada su iluminación “para el que sigue la senda del espíritu” (Soublette 2006: 28). Aun así, o espolcados más bien por la misma dificultad, no quisiéramos cerrar el presente trabajo sin antes comentar cómo es que en Soublette resplandece al menos el umbral de un horizonte que, ciertamente, nos parece no poco esclarecedor. Se trata del pórtico que constituye el mundo mismo, horizontalmente accesible conforme la inmediatez de una sensorialidad dispuesta para el amor por la belleza. Hay aquí elementos nucleares del pensamiento estético de Soublette, donde es retomada la arcaica relación entre el amor y la belleza, tan desarrollada por Platón. Definiendo Soublette (1982:43) la disposición estética

humana como ‘eros de la conciencia’, la experiencia de la belleza deviene experiencia de amor, luego, “la condición misma de la empatía entre el hombre y el entorno” (Soubllette 1982: 43). La naturaleza, presentada como paradigma originario y absoluto de belleza (Soubllette, 2005: 41), reclama así en Soubllette su estatuto como lo amable por excelencia, cobrando fuerza una tesis del *amor-por-la-belleza* en cuanto motor esencial de la relación hombre-mundo. Se notarán los parentescos con Diótima en el *Banquete*, coincidiendo en la enseñanza del amor tras la belleza como verdadero “filósofo” (*Banquete* 204b). Pero en Soubllette no se trata de una belleza metafísica, sino justamente de una que comparece como llana patencia de la naturaleza misma, bella en cuanto *mundo*: perfecta, total, plena de sentido. El amor, entonces, se vuelve *amor del mundo*, que comparece amable como nada según su admirable belleza.

Las reflexiones de Soubllette, con su señalización de una preeminencia del amor, ciertamente invitan de nuevo al texto de Gn. 2:15, donde Yahvé-Elohim encarga a Adán cultivar (*abád*) y cuidar (*shamár*) el Edén. La palabra clave aquí es el verbo *abád*, cuya profunda significación de *servicio* comprende tanto el *cultivo* como la *adoración*, tal como figura en Ex. 3:12, cuando Yahvé da por señal a Moisés el culto a Dios en el Horeb. Esta significación alumbra en Adán un imperativo común entre hortelano y sacerdote, recordando el *ethos* indígena que Soubllette observará repetidamente en los mapuche como pueblo originario de América. Tal como escribirá respecto de ellos, tras una visita crucial al lago Conguillío:

Contemplando el esplendor sagrado de este lugar, al fin entendí qué es lo que ellos [los mapuche] defendían al combatir con tanto coraje y heroísmo contra la intromisión, en su territorio, de un orden social y espiritual diferente al que ellos habían establecido, porque ese orden que ellos defendían era el paraíso (Soubllette, 2021: 226).⁷

Habitar el Edén en cuanto santuario vivo supone así el erguimiento de una *cultura* - un cultivo- identificada desde un inicio como *servicio sagrado*. Podría decirse:

⁷ Igualmente, y respecto a la amabilísima belleza del mundo, Soubllette recordará cómo para los mapuche la palabra *Mapu* no sólo significa *Tierra*, sino que también adosa el sentido de “lo más hermoso que pueda concebirse” (Soubllette, 1982: 37).

justamente la tarea en la que Caín fracasó. El trabajo de Adán, vale decir su “obra”, no lo constituye entonces tanto una producción como el acto mismo de adoración amorosa en ese jardín puesto a su cuidado. Un jardín para la belleza, lo mismo radiante que impropio, por cierto. Un jardín para amarlo, en suma, como sólo puede amarse lo otro, que enamora con su belleza señalando un derrotero acaso infalible por donde caminar de regreso, con la esperanza de alguna vez recordar el *Tao*.

Referencias.

- Agamben, G. (2020). *La potencia del pensamiento*, F. Costa y E. Castro (trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Agamben (2019). *Creación y anarquía: la obra en la época de la religión capitalista*, R. Molina-Zavalía y M. T. D' Meza (trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Aristóteles (1998). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, J. Pallí Bonet (trad.). Madrid: Gredos.
- Deleuze, G. y F. Guattari (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, F. Monge (trad.). Barcelona: Paidós.
- De Santos Otero, A. [ed.] (2005). *Los evangelios apócrifos*, A. de Santos Otero (versión y estudios introductorios). Madrid: BAC.
- Diez Macho, A. [dir.] (1984). *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Tomo IV, A. Diez Macho, M. A. Navarro, A. de la Fuente, A. Piñero (trad.). Madrid: Cristiandad.
- Freedman, H. y M. Simon [ed.] (1961). *Midrash Rabbá*, H. Freedman, M. Simon, I. Epstein (trad. inglesa). Londres: The Soncino Press.
- Harari, Y. N. (2018). *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*, J. Ros (trad.). Santiago de Chile: Penguin Random House.
- Jenni, E. y C. Westermann (1978). *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Tomo I, J. A. Múgica (trad.). Madrid: Cristiandad.
- Jung, C. G. (2018). Sobre la sincronicidad. En *Escritos sobre espiritualidad y trascendencia*, B. Dorst (ed.), D. Ábalos (trad.). Madrid: Trotta.
- Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*, A. Alonso Martos (trad.). Madrid: Trotta.
- Lao Tsé (1990). *Libro del Tao y de su virtud*, G. Soubllette (versión y comentarios). Santiago de Chile: Cuatro Vientos.

- Laotse (2010). *Tao te king. Das Buch des alten Meisters vom Sinn und Leben*, R. Wilhelm (trad. alemana y comentarios). München: Anaconda.
- Maimónides (1994). *Guía de perplejos*, D. Gonzalo Maeso (ed. y trad.). Madrid: Trotta.
- Nancy, J. L. (2001). *La comunidad desobrada*, P. Perera (trad.). Madrid: Arena Libros.
- Pérez Fernández, M. [ed.] (1984). *Los capítulos de Rabbí Eliezer*, M. Pérez Fernández (trad. y versión crítica). Valencia: Institución San Jerónimo, Biblioteca Midrásica.
- Platón (1988). *Diálogos III*, C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo (trad.). Madrid: Gredos.
- Soublette, G. (2021). *Marginales y marginados: ensayo autobiográfico*. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- Soublette, G. (2016). *El Cristo preexistente*. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- Soublette, G. (2009). *Sabiduría chilena de tradición oral (Refranes)*. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- Soublette, G. (2007). *La poética del acontecer*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Soublette, G. (2006). *Rostro de hombre*. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- Soublette, G. (2005). *Mahler: Música para las personas*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Estética.
- Soublette, G. (1992). La megacrisis. *Aisthesis: Revista chilena de investigaciones estéticas* 25-26, 103-113.
- Soublette, G. (1982). Arte y naturaleza. *Aisthesis: Revista chilena de investigaciones estéticas* 14, 119-123.
- Soublette, G. (1978). *Anales de primavera y otoño*. Santiago de Chile: Nueva Universidad.
- Zambrano, M. (1992) *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Barcelona: Anthropos.