

Recopilado: 28-01-2026 | Aceptado: 13-04-2026 | Publicado: 20-06-2026

## CRISTO COMO FIGURA SAPIENCIAL: RÉGIMEN SIMBÓLICO Y RETORNO ESPIRITUAL EN GASTÓN SOUBLETTE

CHRIST AS A SAPIENTIAL FIGURE: SYMBOLIC ORDER AND SPIRITUAL RETURN IN GASTÓN SOUBLETTE

RODRIGO NÚÑEZ

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

[rdnunez@uc.cl](mailto:rdnunez@uc.cl)

ORCID: [0000-0001-7717-9801](https://orcid.org/0000-0001-7717-9801)

ESTUDIO

### Resumen

Este artículo analiza la figura de Cristo en *El Cristo preexistente* de Gastón Soubllette como operador de un régimen simbólico de retorno espiritual. A partir de un análisis hermenéutico que integra la Parte I del libro, capítulos selectos de la Parte II y el metalenguaje simbólico de *Rostro de hombre*, se sostiene que Cristo no opera como objeto de definición doctrinal, sino como figura sapiencial que articula una matriz originaria (Paraíso, caída, linajes) con una crítica de las mediaciones civilizatorias degradadas (ciudad, rey, lenguaje, saber). El análisis muestra que el retorno no se reduce a un viaje interior, sino que implica un reordenamiento de la experiencia y del conocimiento mediante símbolos que resisten la “monetización del ser” (Durand) y la sustitución de lo real por el discurso. La contribución del artículo consiste en reconstruir el estatuto específico de Cristo como criterio de discernimiento dentro del horizonte Paraíso/caída/civilización que otros estudios (Gálvez) han comenzado a estabilizar en la obra soublettiana.

**Palabras clave:** Gastón Soubllette, *El Cristo preexistente*, figura sapiencial, régimen simbólico, retorno espiritual, mediaciones, Paraíso y caída.

## Abstract

This article analyzes the figure of Christ in Gastón Soubllette's *El Cristo preexistente* as an operator of a symbolic regime of spiritual return. Through a hermeneutical analysis integrating Part I of the book, selected chapters from Part II, and the symbolic metalanguage of *Rostro de hombre*, it argues that Christ operates not as an object of doctrinal definition but as a sapiential figure articulating an originary matrix (Paradise, fall, lineages) with a critique of degraded civilizational mediations (city, king, language, knowledge). The analysis shows that return is not reduced to an interior journey but involves a reordering of experience and knowledge through symbols that resist the “monetization of being” (Durand) and the substitution of reality by discourse. The article's contribution consists in reconstructing the specific status of Christ as a criterion of discernment within the Paradise/fall/civilization horizon that other studies (Gálvez) have begun to stabilize in Soubllette's work.

**Keywords:** Gastón Soubllette, *El Cristo preexistente*, sapiential figure, symbolic regime, spiritual return, mediations, Paradise and fall.

## 1. Introducción

La obra de Gastón Soubllette propone una figura de Cristo que desborda el registro habitual de la teología doctrinal: no se presenta como objeto de definiciones dogmáticas, sino como figura sapiencial que opera mediante ciertos símbolos capaces de reordenar la experiencia humana desde dentro. Ese desplazamiento es filosóficamente relevante porque obliga a pensar con una racionalidad distinta, una donde el símbolo pone en relación la experiencia, el juicio y la forma de vida. En este artículo se sostiene que su obra *El Cristo preexistente* (Soubllette, 2016), que discute resonancias entre la figura de Cristo y las corrientes de sabiduría oriental que lo precedieron, y, especialmente, la primera sección de *Rostro de hombre* (Soubllette, 1997), que ofrece una lectura meditativa de los Evangelios, construyen, con notable consistencia interna, un régimen simbólico donde el mito del Paraíso y la caída, la crítica de la civilización y del lenguaje, y la distinción entre sabiduría y saber acumulativo convergen para perfilar a Cristo/Jesús como principio de reordenamiento interior, es decir, como operador de retorno.

La bibliografía académica sobre Soubllette, aunque creciente, tiende a situarlo en panoramas generales —“pensador libre”, autor polifacético, figura cultural— o bien

en abordajes parciales (estética, música, crítica civilizatoria). Sin desconocer la legitimidad de esos enfoques, aquí se adopta una estrategia de lectura hermenéutica de un *corpus* acotado, con categorías de análisis explicitadas y con rastreo textual, a fin de reconstruir el modo en que el propio texto produce su sentido. El interés no radica en “evaluar” la verdad doctrinal de la cristología soublettiana, sino en describir con precisión su funcionamiento simbólico: qué oposiciones instala, qué imágenes gobiernan la lectura bíblica, qué operaciones realiza al contraponer civilización y sabiduría, y cómo esas operaciones confluyen en una comprensión sapiencial de Cristo/Jesús.

Los trabajos recientes de Gabriel Gálvez han mostrado que el mito del Paraíso y la caída opera en Soublette como matriz interpretativa que articula crítica civilizatoria y posibilidad de reintegración. Este artículo asume ese avance como punto de apoyo, pero desplaza el foco: en lugar de reconstruir la matriz Paraíso/caída/civilización desde un campo específico o desde un paradigma transversal, interroga el estatuto de Cristo/Jesús en *El Cristo preexistente*, esto es, de qué modo se configura como figura sapiencial/arquetipal y qué función cumple dentro del régimen simbólico del retorno. Esta contribución específica se desarrollará en la sección de Discusión.

*El Cristo preexistente* (Soublette, 2016) es un ensayo sobre el encuentro del Evangelio con la sabiduría del Oriente extremo —específicamente Lao Tse y Confucio—, cuyo objetivo es mostrar que la figura de Jesús puede leerse como anticipada en los patrones de pensamiento y acción de “los santos y sabios soberanos de la Antigüedad” que la tradición china preservó. En ese marco, el *corpus* principal para este análisis es la Parte I del libro, donde se despliega la matriz narrativa originaria (Paraíso, caída, linajes, sabiduría). Para fundamentar interpretativamente el régimen del retorno, el análisis incorpora un conjunto reducido de capítulos de la Parte II, en los que el texto explicita su diagnóstico sobre civilización, lenguaje, saber y poder. Allí donde la Parte I trabaja por imágenes y oposiciones originarias, la Parte II vuelve conceptualmente sobre las mediaciones degradadas (lenguaje, saber instrumental, poder) que obstaculizan el retorno. En paralelo, la primera sección de *Rostro de hombre* se utiliza como apoyo analítico porque ofrece —desde dentro de la obra de Soublette— un metalenguaje sobre símbolo, metáfora y régimen de realidad que permite descartar en *El Cristo preexistente* un psicologismo espiritual o una mera alegoría moral.

A partir de este recorte, la investigación se organiza en torno a la siguiente pregunta: ¿cómo configura Soublette la figura de Cristo como figura sapiencial y qué régimen simbólico de retorno articula esa configuración? El objetivo es reconstruir

las unidades de sentido y las operaciones simbólicas que estructuran el *corpus*, mostrando su coherencia interna y sus tensiones productivas: entre mito y realidad histórica, entre sabiduría interior y mediaciones civilizatorias, entre palabra que revela y palabra que sustituye lo real.

El estudio adopta un enfoque hermenéutico para analizar las fuentes. El procedimiento consiste en segmentar el *corpus* en unidades de sentido, codificar recurrencias simbólicas y reconstruir el encadenamiento interno en torno a una función: el retorno como reordenamiento de la experiencia y del conocimiento. La lectura se mantiene intratextual, salvo en lo indispensable para delimitar técnicamente el estatuto de “símbolo” y “régimen simbólico”.

Los resultados del estudio se presentan en tres momentos: primero, la matriz originaria del retorno en la Parte I; segundo, la explicitación de mediaciones degradadas en la Parte II (lenguaje, poder, saber); tercero, la articulación de ambas capas a la luz del metalenguaje simbólico que *Rostro de hombre* pone a disposición y del marco filosófico que aporta Gilbert Durand sobre la crisis de mediaciones en Occidente. En síntesis, el artículo quiere abrir una puerta de entrada a la forma en que Soubllette concibe el funcionamiento de ese ordenamiento, dilucidar su dinámica interna como retorno al orden interior.

## 2. Matriz originaria del retorno: Paraíso, caída y linajes como gramática sapiencial

La Parte I de *El Cristo preexistente* organiza su lectura bíblica no tanto como exégesis histórica, sino como gramática simbólica. El relato del Paraíso y la caída funciona aquí como matriz de comprensión: un mapa de la condición humana que permite reconocer, bajo formas cambiantes, el mismo drama de fondo: la pérdida de un orden originario y la deriva hacia mediaciones degradadas. La matriz del Paraíso no es un “lugar”, sino un orden originario: Soubllette lo presenta como el estado en que “los hombres vivían íntegramente insertos en el orden natural” y, por ende, bajo la figura de la “presencia manifiesta de Dios” en el Edén; en consecuencia, la expulsión nombra la desvinculación de esa fuente, esto es, una “expulsión lejos de la presencia divina” (Soubllette, 2016, p. 34).

## 2.1 Paraíso y caída: el mito como forma de conocimiento

En el arranque de la Parte I, el Paraíso opera como nombre de una condición de armonía previa a la fractura. Soubllette lo presenta como el estado en que “los hombres vivían íntegramente insertos en el orden natural” y, por ende, bajo la figura de la “presencia manifiesta de Dios” en el Edén (Soubllette, 2016, p. 34). En esa condición, la conciencia no se emancipa de modo autosuficiente, sino que permanece integrada en el orden que la sostiene. La caída, por contraste, introduce una variante clara: una voluntad que quiere apropiarse de lo real por dominio. Esta lectura permite reconstruir lo que en el texto aparece como el paso de la participación a la posesión, del “estar integrado” al “tener control”: la conciencia caída se constituye cuando confunde el acceso a lo real con el dominio sobre lo real. Soubllette explicita el carácter sapiencial —y epistemológico— del mito al señalar que ciertas tradiciones “dan una versión de la caída del hombre ligada también a una cuestión de conocimiento”, hasta el punto de atribuir la desarticulación del orden a que los hombres se volvieron “muy ‘esclarecidos’ (intelectuales)” (Soubllette, 2016, p. 31). De este modo, el mito enseña cómo se desordena la relación entre conocimiento, deseo y mundo: el saber “rebaso la medida de lo sensato” y adquiere una “autonomía” que lo enfrenta a “la consistencia de la realidad” (Soubllette, 2016, p. 31). Esta primera operación define el tono del régimen simbólico: Soubllette rehúye tanto del literalismo como del psicologismo. Ubica al Paraíso como una imagen: un símbolo que, en su densidad, conserva un poder de diagnóstico. Y en esa economía, la pregunta que orienta no es “qué ocurrió”, sino “qué se revela aquí sobre la condición humana”.

## 2.2 Linajes: Abel, Caín y la ciudad como figura civilizatoria

La segunda gran pieza de esta gramática simbólica es el motivo de los linajes. El contraste entre Abel y Caín organiza, desde el comienzo, una lectura de la historia humana como tensión entre regímenes espirituales: en Abel se perfila el horizonte pastoril e itinerante; en Caín, la figura de una humanidad sedentaria, agrícola y guerrera, asociada a la metalurgia y a la fundación de la ciudad. Soubllette sugiere que el mito condensa una mutación civilizatoria: la muerte de Abel “está indicando que un nuevo tipo de sociedad ha nacido para transformar el orden antiguo”, y el conjunto de atributos cainistas permite ver en Caín al “héroe civilizador”, matriz del *homo faber*, del *homo politicus* y del *homo ludens* (Soubllette, 2016, p. 42). La cuestión es qué tipo de mundo se inaugura cuando la historia humana se ordena bajo la promesa de dominio y seguridad.

Con ello, la “ciudad” deja de ser un simple escenario y pasa a funcionar como figura de mundo: un modo de existencia mediado por dispositivos (técnica, norma, poder, organización) que prometen control y estabilización, pero desplazan la relación originaria con lo real. Esta lógica se vuelve todavía más explícita cuando la oposición bíblica se rearticula como doctrina de linajes: el texto habla de “dos linajes fundamentales denominados como descendencia de la mujer y descendencia de la serpiente”, y en esa segunda línea el quiebre es descrito como pérdida de humanidad, pues “los hijos del linaje de la serpiente han dejado de ser humanos” (Soubllette, 2016, p. 53).

Leído así, el retorno no se reduce a una necesidad en el espacio de la interioridad humana: implica discernir el espesor de esas mediaciones civilizatorias y su potencia de sustitución. La crítica del “mundo” que la Parte II formulará con categorías más directas queda aquí anticipada en un lenguaje simbólico que ya opera como diagnóstico cultural.

Hay una afinidad entre Soubllette y Durand que vale la pena explorar brevemente. La operación que mencionamos más arriba se ilumina bien con Durand, cuyo concepto de “monetización del ser” traduce filosóficamente lo que Soubllette trabaja vía símbolos. Cuando la civilización se ordena bajo la promesa de dominio y control, el “ser” —en su densidad existencial— tiende a “monetizarse” en “haber”, es decir, a reducirse a “una simple colección de atributos numerables” (Durand, 2011, p. 33). La ciudad cainita no sería solo un espacio físico, sino un régimen ontológico donde lo real se vuelve inventariable y lo que no se deja cuantificar queda relegado a lo impreciso. El linaje de Abel, por contraste, preserva una forma de estar en lo real que resiste esa reducción: no posee el mundo, lo habita; no lo domina, se inserta en él. Esta tensión entre dos modos de ser —uno que cuantifica, otro que participa— atraviesa toda la obra de Soubllette y organiza su comprensión del retorno como restitución de un orden no reductivo.

### 2.3 Monarquía y religión: el desplazamiento de la interioridad hacia la exterioridad

El motivo del rey intensifica la crítica civilizatoria que el texto venía construyendo con la figura de la ciudad: cuando Israel pide una monarquía, busca una forma de seguridad que reordena el vínculo con lo real. La petición se formula en términos inequívocos —“establece sobre nosotros un rey que nos juzgue como los que tienen todas las naciones”— y en esa comparación aparece el nervio del problema: el deseo de homologación con el mundo circundante (Soubllette, 2016, p. 55). Si el

Paraíso nombraba una condición de presencia y orden originario, aquí emerge otra gramática: la confianza se desplaza hacia una mediación exterior que promete estabilizar el destino colectivo.

Soublette lee ese gesto como mutación espiritual antes que como episodio político: la petición de un rey no equivale a un simple cambio de gobierno, sino al reemplazo de un régimen de interioridad —una forma de obediencia y escucha— por una arquitectura de control, previsión y administración. El capítulo instala, en ese sentido, una escena de discernimiento: ¿qué se pierde cuando la comunidad delega su orientación en un garante visible? El pasaje bíblico que el autor cita funciona como un *cuasi* dictamen hermenéutico. Samuel ora, y la respuesta del Eterno reinterpreta la demanda del pueblo como rechazo de la realeza divina: “Escucha la voz del pueblo en todo lo que este te dirá, porque no es a ti que están rechazando, es a mí que ellos rechazan para que no reine más sobre ellos... ellos me han abandonado para servir a otros dioses” (Soublette, 2016, p. 57). En esta economía simbólica, pedir un rey no equivale simplemente a “cambiar de sistema”, sino a reemplazar un régimen de interioridad por —como se señaló previamente— una arquitectura de control, previsión y administración.

Este giro permite comprender por qué, en Soublette, la religión puede convertirse en un problema cuando se vuelve predominantemente gestión de lo sagrado: el centro de gravedad se desplaza desde la experiencia hacia la periferia institucional, desde el discernimiento hacia la obediencia. Así, el retorno se amplía más allá de una pura “búsqueda interior” desligada de historia y cultura; exige reconocer el tipo de mediaciones que, al consolidarse, vuelven más improbable el acceso a lo real. La Parte I culmina desplazando el foco desde las figuras de degradación (ciudad, rey, ley) hacia la figura sapiencial que permite reorientar la experiencia.

## 2.4 Sabiduría bíblica y figura de Jesús: del mito al criterio

La Parte I culmina desplazando el foco desde la pregunta qué es la sabiduría hacia la pregunta cómo opera la sabiduría como criterio de discernimiento. Este paso se juega primero en el modo en que se perfila la sabiduría bíblica, que es entendida como una inteligencia que sabe discernir el tiempo y la medida, una racionalidad de la proporción. En esa tradición —observa Soublette— la sabiduría se reconoce por su capacidad de ponderar “el valor real y la importancia de las cosas”, y por el dominio de sí que vuelve al sujeto dueño de su conducta y de su palabra (Soublette, 2016, p. 99). La figura es exigente: el saber no vale por intensificar el control, sino por reordenar la vida.

Lo decisivo es que esta sabiduría no se deja reducir a moralismo. Su densidad se transparenta cuando el texto invoca el “saber intuitivo del orden originario” y lo asocia explícitamente con una comprensión que distingue entre “lo oculto” y “lo aparente” (Soubllette, 2016, p. 100). Esta distinción no implica despreciar lo aparente como ilusorio, sino reconocer que lo visible remite a un orden más profundo que lo sostiene. El conocimiento sapiencial operaría, entonces, como capacidad de discernir jerarquías de realidad sin negar ninguna de ellas. En ese registro, la sabiduría adquiere estatuto propio: es una forma de atención que vuelve inteligible el mundo al devolverle orden, ritmo y jerarquía.

Desde aquí se entiende el segundo desplazamiento: Jesús de Nazaret entra en escena como figura de manifestación. El gesto comparativo con el taoísmo es quizás el gesto más sugerente y, por qué no decirlo, atrevido de Soubllette. Y es clave porque busca hacer legible —en el texto evangélico— una sabiduría que el autor denomina “primigenia” y que opera como un trasfondo no visible capaz de “fundamenta[r] en última instancia los dichos y los hechos del maestro Jesús” (Soubllette, 2016, p. 103). La consecuencia es decisiva: el Evangelio se abre como una forma de comprensión donde lo esencial no se agota en lo que se enuncia, sino en el modo en que una vida deja ver un orden.

Esta caracterización de Jesús como “enseñanza viva” cobra su sentido pleno cuando se la lee en tensión con la crítica al lenguaje que Soubllette desarrollará en la Parte II. Cuando el autor afirma con Lao Tse que ciertas verdades “se comunican sin palabras” (Soubllette, 2016, p. 129), está perfilando una economía del sentido donde la palabra no agota —ni puede agotar— lo real. Si el lenguaje “civilizado” tiende a sustituir lo real por el discurso, entonces la figura de Jesús operaría como resistencia sapiencial a esa sustitución: no es que Jesús no hable, sino que su palabra no se separa de su vida. La enseñanza reside tanto en el *logos* como en el *bios*, tanto en lo enunciado como en lo encarnado.

Por eso la referencia a Lao Tse es una clave de lectura: permite situar a Jesús en una tradición sapiencial donde el sentido emerge de una forma de vida antes que de una doctrina formulada. Esta lectura desplaza el centro de gravedad desde la pregunta “qué dice Jesús” hacia “cómo opera Jesús como principio de reordenamiento”. Lo decisivo es reconocer en su figura un criterio de discernimiento: un modo de estar en lo real que vuelve practicable el retorno. Con este cierre se abre el paso a *Rostro de hombre* (Soubllette, 1997): aunque sea una obra anterior, su primera parte ofrece un metalenguaje que permite precisar el estatuto de lo simbólico que *El Cristo preexistente* despliega narrativamente.

## 2.5 Articulación con Rostro de hombre: el metalenguaje del símbolo

Esta lectura simbólica puede apoyarse, además, en un metalenguaje interno a la propia obra de Soubllette. En la primera parte de *Rostro de hombre* el autor explicita con mayor nitidez el tipo de racionalidad que está en juego cuando el Evangelio se entiende como orden de sentido. Allí, la oposición entre “mundo” y “otro mundo” nombra un cambio de orden existencial que vuelve inteligible la idea de retorno como reordenamiento interior: “lo que Jesús ofrece es otro mundo... Ese otro mundo, que no es el creado por los hombres, es aquel que en los evangelios se denomina Reino de los Cielos...” (Soubllette, 1997, p. 30). Con ello se fija una condición de lectura: el acceso a lo real no depende primariamente de la adhesión a un discurso, sino de un desplazamiento de régimen —de atención, deseo y orientación— desde el cual los símbolos adquieren su función de criterio.

Ese mismo horizonte se refuerza cuando el texto insiste en que Jesús no se impone por la vía de la explicación. Soubllette describe una pedagogía espiritual donde el sentido se deja madurar como experiencia y comprensión progresiva: “Él, por su parte, no los presionaba tampoco para inducir esa comprensión por la vía de la explicación” (Soubllette, 1997, p. 34). Esta observación funda una lógica que vuelve congruente la estrategia de *El Cristo preexistente*: allí donde la Parte I opera por imágenes rectoras, lo hace porque el símbolo, para Soubllette, no es un adorno de lo real, sino una mediación de inteligibilidad.

El capítulo IX de esa misma obra concentra, con particular densidad, la clave interpretativa que sostiene todo el dispositivo simbólico de Soubllette. Al describir la economía propia del lenguaje sagrado — “no inquiere la verdad, sino que la proclama; no observa, sino que define y ordena; no abstrae, sino que representa por medio de analogías naturales; no desarrolla, sino que concentra”—, el texto desplaza el centro de gravedad desde la explicación hacia la significación, y remata subrayando que “lo verdaderamente valioso es el significado implícito” (Soubllette, 1997, p. 53).

Esta caracterización no es solo una descripción de cómo habla la Biblia; es también una justificación metodológica de cómo Soubllette mismo lee la Biblia en *El Cristo preexistente*. Cuando afirma que el lenguaje sagrado “no inquiere la verdad, sino que la proclama”, está legitimando una hermenéutica donde el símbolo no argumenta, sino que configura sentido. Y cuando dice que ese lenguaje “no desarrolla, sino que concentra”, está fundamentando por qué su lectura del Paraíso, la caída y los linajes no necesita ser “probada” paso a paso: su validez reside en su capacidad

de hacer legible una estructura de experiencia, no en su correspondencia con un referente histórico verificable.

En ese sentido, *Rostro de hombre* aporta el marco reflexivo que hace comprensible el gesto interpretativo de *El Cristo preexistente*: allí donde un lector moderno podría objetar que Soubllette “proyecta” sentidos sobre el texto bíblico, él respondería que está desplegando los sentidos implícitos que el lenguaje sagrado concentra. Leída desde esta premisa, la serie de figuras que vertebra *El Cristo preexistente* (Paraíso, caída, linajes, ciudad, rey) funcionan como mediaciones que vuelven accesible el desorden y, a la vez, perfilan las condiciones del retorno. *Rostro de hombre* aporta, así, el vocabulario interno para entender por qué el símbolo gobierna la lectura: abre un régimen de inteligibilidad en el que el mundo puede ser discernido y la interioridad reordenada.

Cabe la pregunta de qué ganaría la obra *Rostro de hombre* si tomamos la dirección inversa, es decir, qué aparecería en su lectura que no veríamos sin ese trasfondo oriental. Queda como una tarea pendiente que el presente análisis no desarrolla, pero que constituye una línea de investigación promisoría.

### 3. Civilización, lenguaje y degradación del saber: la “caída” como régimen de signos

La Parte II de *El Cristo preexistente* permite observar cómo el diagnóstico simbólico de la caída no queda recluido a una mitografía de orígenes: se proyecta hacia una crítica de la civilización como transformación del régimen del sentido. La Parte II muestra cómo el mito opera como matriz interpretativa capaz de describir un mundo histórico en el que lo espiritual no desaparece por simple “secularización”, sino por una mutación de la relación entre lenguaje, realidad y saber.

En el capítulo “Civilización y lenguaje”, Soubllette sitúa el problema en una coyuntura cultural concreta: cuando el lenguaje entra en una fase “civilizada” —doctrinas escolarizables, discurso analítico, formulación escrita—, se vuelve posible que la palabra pretenda “representar el mundo” con creciente complejidad. El punto de inflexión llega cuando esa complejidad se hipertrofia y “termina por separar el lenguaje de la experiencia real del mundo” (Soubllette, 2016, p. 151).

En ese marco, el mito bíblico de Babel deja de operar como mero episodio etiológico y se convierte en un diagnóstico: “la destrucción de la realidad por medio del

lenguaje” (Soubllette, 2016, p. 151). Esta expresión condensa un problema radical: más allá que el lenguaje simplemente oculte lo real (como en una epistemología del velo), este lo sustituye. Cuando el discurso se hipertrofia, la experiencia queda mediada y desplazada por la palabra. La gravedad del fenómeno está en la ilusión de representación: aun cuando el discurso se vuelva “vacuo”, los hablantes siguen creyendo que con él dicen lo real. En esos términos, Babel nombra la pérdida de contacto con lo real por saturación verbal: “la realidad deviene irreal” y la decadencia se instala “antes que nada en el habla y en las ideas expresadas en las palabras” (Soubllette, 2016, p. 151).

Esta lectura permite vincular el motivo de Babel con la estructura de la caída descrita en la Sección 2: si la caída es el giro desde el “estar” al “tener”, Babel sería su prolongación lingüística: el giro desde la palabra que revela (y abre presencia) hacia la palabra que posee (y clausura lo real en representación). Así, cuando Soubllette afirma que el lenguaje “destruye” la realidad, no está proponiendo un rechazo del lenguaje, sino un diagnóstico de su degradación civilizatoria: allí donde la palabra debería mediar el acceso a lo real, termina obstruyéndolo al sustituir la experiencia por el discurso sobre la experiencia.

Con este trasfondo, la crítica al lenguaje se vuelve, en el propio capítulo, crítica de una racionalidad de dominio: cuando se pierde el “dónde detenerse”, el discurso manipulado borra límites y la realidad queda “definida por la proyección de los deseos”; “así se genera el saber de dominio, que no busca la verdad, sino que la inventa” (Soubllette, 2016, p. 153). Esto permite leer la “caída” como régimen de signos: una deriva en la que el lenguaje ya no abre presencia ni ordena la experiencia, sino que fija un mundo administrable. Por eso el diagnóstico no es meramente cognitivo: compromete la vida interior. Se entiende, entonces, que la Babel del lenguaje sea, en último término, “pérdida de la unidad espiritual de los pueblos” y debilitamiento de la interioridad, hasta producir “la identidad ficticia de un hombre solamente pensado” (Soubllette, 2016, p. 153).

En el capítulo “Sabiduría y ciencia”, la crítica a la civilización se concentra en el estatuto mismo del conocer. Soubllette construye el argumento a partir de un paralelo explícito entre Lao Tse y Jesús, precisamente porque en ambos casos la crisis histórica se manifiesta como crisis del sentido: un mundo llega a su término y, con él, la suficiencia de la racionalidad que lo sostuvo. En ese umbral, lo que se llama “sabiduría del mundo” queda expuesto como insensatez —como una forma de comprensión que ya no alcanza lo real—, mientras irrumpe “otra sabiduría que inaugura una nueva realidad” (Soubllette, 2016, p. 208). La transformación no es solo

doctrinal; afecta el modo mismo de inteligibilidad: “No os conforméis a este siglo, sino transformaos por medio de la renovación de vuestro entendimiento” (Rom. 12, 2), cita que el texto relee como clave de un cambio de régimen de conocimiento (Soubllette, 2016, p. 208).

Cabe examinar ahora el motivo taoísta: “Quien se entrega al estudio, día a día acrecienta su saber. Quien se entrega al Tao, día a día se deshace de su saber” (Soubllette, 2016, p. 207). Leído en continuidad con lo anterior, este pasaje permite precisar que el problema no es la inteligencia ni el saber en abstracto, sino su conversión en culto al saber y en prestigio de “sabios y prudentes”, allí donde el lenguaje — como ya sugería “Civilización y lenguaje”— deja de ser mediación y pasa a operar como sustitución de la experiencia. Por eso Soubllette puede afirmar que el saber, en el horizonte del *Tao Teh King*, funciona como “compensación a la ausencia del verdadero conocimiento”, y vincular esa crítica con la inversión evangélica: lo revelado a “los pequeñuelos” y la desvalorización del saber como capital simbólico (Soubllette, 2016, p. 207). En esta articulación, el “retorno” deja de sonar a nostalgia cultural: nombra una reorientación de la inteligibilidad misma, un pasaje desde el conocimiento verbal-autónomo hacia una sabiduría capaz de volver a situar al hombre “conforme al sentido” (Soubllette, 2016, p. 207). Por eso “Cristo” puede ser presentado con coherencia como figura sapiencial de reorganización: el centro simbólico desde el cual se vuelve pensable la renovación del entendimiento y, con ella, la posibilidad de otro vínculo entre verdad, vida y mundo (Soubllette, 2016, p. 208).

Este diagnóstico puede enmarcarse filosóficamente en la tesis de Gilbert Durand sobre la crisis espiritual de Occidente como pérdida de mediaciones. Durand sostiene que, en ciertos momentos históricos, Occidente suprimió los intermediarios cosmológicos y antropológicos que permitían articular lo inteligible sin reducirlo a pura racionalización. Esa supresión —que Durand, apoyándose en Henry Corbin, denomina “catástrofe metafísica”— implicó que “la forma pasa de la *configuratio* a la *ratio*; la imaginación concreta y singularizante se deforma y se empobrece en raciocinio” (Durand, 2011, p. 41). En esos términos, el gesto de Soubllette al recuperar el símbolo como dispositivo de inteligibilidad no es un retorno nostálgico a lo mítico, sino una restitución de mediaciones: allí donde el mundo se vuelve inventariable y la experiencia se reduce a atributos disponibles, el símbolo vuelve a abrir un espacio de orientación. La apuesta soubllettiana por la figura sapiencial de Cristo puede leerse, entonces, como un esfuerzo por reconstituir una forma de comprensión donde lo real no se agota en lo cuantificable ni el sentido en lo explicable. Con este marco explicitado —régimen simbólico, crítica de mediaciones

y diagnóstico durandiano— corresponde ahora situar la contribución específica del presente análisis en el contexto de la recepción académica reciente.

#### 4. Discusión: recepción académica y lugar del presente análisis

La recepción académica de Gastón Soubllette ha comenzado a adquirir un perfil más analítico y problematizador. Dentro de ese movimiento, dos contribuciones recientes de Gabriel Gálvez ofrecen un antecedente particularmente relevante para el presente estudio, en la medida en que estabilizan una matriz interpretativa que también comparece aquí: el nexo Paraíso/caída/civilización como gramática de diagnóstico cultural y espiritual. En su trabajo sobre música, Gálvez declara como objetivo “dilucidar el problema específico que constituye en [Soubllette] el estatuto de la música” y lo examina en relación con “la gran cuestión de su obra”, esto es, el “mito del Paraíso” (Gálvez, 2024, p. 1). En su artículo posterior, propone a la “sabiduría” como paradigma central y la vincula con “pueblo” y “humanidad”, avanzando hacia una elucidación de la sabiduría como horizonte transhistórico y natural. Allí reaparece el motivo de la caída cuando Gálvez interpreta la sabiduría en Soubllette como principio “reparador de las consecuencias del mito originario de la Caída”, en continuidad con la distinción scheleriana entre “saber de dominio” y “saber de salvación” (Gálvez, 2025, p. 7).

Este artículo se apoya en dichos trabajos y desde ahí acota el foco hacia la pregunta: cómo se configura “Cristo” como figura sapiencial/arquetipal y qué función cumple esa figura en el retorno tal como lo organiza *El Cristo preexistente*. Mientras Gálvez explora el régimen simbólico a través de un campo particular (la música) o a través de un paradigma transversal (sabiduría-pueblo-humanidad), aquí la investigación interroga la estructura cristológico-sapiencial de ese régimen. Esta diferencia no es menor: permite mostrar que, en *El Cristo preexistente*, la figura de Jesús no ingresa como un “tema” añadido al régimen simbólico, sino como criterio que orienta una forma de comprensión. El retorno se vuelve practicable como reordenamiento de la vida, de la propia mirada y del lenguaje. Este punto es importante porque evita dos derivas en la recepción de Soubllette: la lectura puramente edificante y la lectura reductivamente culturalista. El artículo, en cambio, intenta describir cómo el texto produce su inteligibilidad: símbolos originarios (Paraíso/caída/linajes) que se aplican en crítica de mediaciones (ciudad, rey, lenguaje, saber/poder) y culminan en una figura sapiencial que vuelve discernible el acceso a lo real.

En ese marco, hemos entendido a Cristo como arquetipo, es decir, como modelo que trasciende, pero sin perder su anclaje histórico. Puede resultar contraintuitivo afirmarlo de esa manera. Pero se ha insistido que la forma arquetípica opera con mediaciones simbólicas que constituyen formas de comprensión que reubican la propia experiencia del retorno.

Cabe señalar, además, que la matriz Paraíso/caída que este artículo reconstruye desde *El Cristo preexistente* no es exclusiva de ese libro: aparece con igual centralidad en *La poética del acontecer* (Soubllette, 2007), cuya primera parte —“Del mito del Paraíso”— desarrolla esta estructura simbólica con un alcance antropológico y cultural más amplio. Aunque ese texto excede el recorte metodológico del presente análisis, su existencia confirma que la lectura aquí propuesta no es aislada sino coherente con la obra soubllettiana en su conjunto. La tarea pendiente sería examinar cómo la figura de Cristo, central en *El Cristo preexistente* y *Rostro de hombre*, se articula —o no— con el desarrollo del mito del Paraíso en *La poética del acontecer*.

El diálogo con Durand —desarrollado brevemente en las secciones precedentes— permite reubicar la convergencia con Gálvez en un plano metodológico más explícito: el interés no es acumular paralelos, sino esclarecer qué tipo de racionalidad se juega cuando el símbolo organiza un orden de sentido. Lo que en Gálvez aparece como tensión interna (entre saber de dominio y saber de salvación; entre civilización y reintegración) encuentra aquí un correlato en la pregunta por el estatuto de Cristo. Si el retorno exige una reconstitución de mediaciones, Cristo/Jesús opera como figura de orientación que no se deja reducir a doctrina ni a moralidad, porque actúa como “forma” de verdad vivida, como reconfiguración de la relación entre palabra, experiencia y realidad. En términos de Durand, donde la modernidad ha “monetizado” el ser en haber y ha empobrecido la *configuratio* en *ratio*, Soubllette rehabilita el símbolo como dispositivo de inteligibilidad capaz de sostener mediaciones que el concepto, bajo cierto régimen ontológico, tiende a clausurar.

Por último, este encuadre de recepción permite también delimitar una tarea crítica pendiente —que el propio antecedente de Gálvez ayuda a formular con precisión—: si el mito organiza sentido, ¿cuáles son los criterios internos que vuelven controlable la lectura simbólica y la distinguen de una proyección arbitraria? La obra de Soubllette invita a una lectura fuerte; y precisamente por eso pide reglas: recurrencias, coherencia intratextual, forma interpretativa y contraste con los pasajes donde el texto explicita su propio metalenguaje. En este punto, la incorporación de *Rostro de hombre* cumple un rol específico: no como ampliación indiscriminada del *corpus*, sino como apoyo interno para describir el modo en que el lenguaje sagrado concen-

tra sentido, opera por implicación y habilita un régimen simbólico de inteligibilidad (Soubllette, 1997, p. 53). Con ello, la discusión no solo sitúa el artículo en relación con la literatura secundaria reciente, sino que explicita su diferencia: el retorno, aquí, se reconstruye desde su figura de criterio —Cristo/Jesús— dentro del mismo horizonte Paraíso/caída/civilización que otros estudios ya han contribuido a estabilizar.

En suma, el análisis realizado permite afirmar que el aporte de Soubllette, en este *corpus*, no se deja capturar adecuadamente si se lo reduce a espiritualidad genérica o a meditación personal. Su gesto consiste en reabrir, en el interior del cristianismo, una inteligibilidad simbólica que organiza retorno y sabiduría: una forma de pensamiento que, en tiempos de empobrecimiento de mediaciones, vuelve a conceder al símbolo la tarea de orientar la vida por configuración de sentido. A partir de este encuadre, la conclusión sintetiza los hallazgos principales del estudio, reconoce sus límites metodológicos y proyecta líneas de investigación futura.

## 5. Conclusión

Cristo opera en Soubllette como figura sapiencial en tres niveles, que el análisis fue reconociendo progresivamente. Primero, el examen de la Parte I permitió mostrar que el libro opera mediante arquetipos donde motivos como Paraíso, caída, serpiente, linajes y rechazo de la civilización se presentan como un sistema de figuras que describe una ruptura originaria y sus efectos en la historia humana. El Paraíso funciona como índice de una condición de integración; la caída, como figura de una fractura que inaugura un tipo de relación con el mundo marcada por la exteriorización, la técnica, el dominio y la pérdida de interioridad. La eficacia del texto no depende, por tanto, de probar un evento, sino de hacer legible —por simbolización— una estructura de experiencia.

Segundo, Cristo aparece como principio de retorno: figura que concentra y orienta un modo de reconexión con la sabiduría originaria. Cristo actúa reordenando el sentido, invirtiendo la fuerza civilizacional de la caída y ofreciendo una forma de conocimiento no instrumental. El vocabulario “sapiencial” resulta aquí metodológicamente pertinente porque nombra un tipo de inteligibilidad que opera por configuración simbólica antes que por explicación conceptual. En esta clave, “retorno” equivale a recuperar lo mediador allí donde la experiencia se ha vuelto pura exterioridad.

Tercero, la incorporación selectiva de la Parte II mostró que el régimen simbólico desemboca en una crítica de la civilización, el lenguaje y el vínculo entre saber y poder. Dicha Parte explicita la consecuencia del núcleo simbólico: el retorno no se limita a un viaje interior, sino que conlleva un juicio sobre las formas históricas de la racionalidad y las condiciones culturales que empobrecen la mediación.

El diálogo con Durand permitió situar el gesto de Soublette en un marco filosófico más amplio: la crisis occidental como pérdida de mediaciones y empobrecimiento de la imaginación configuradora. La apuesta soublettiana por el símbolo no es el reverso irracional del pensamiento, sino el modo en que se preserva una inteligibilidad no reductiva del sentido. Allí donde el mundo se vuelve inventariable y la experiencia se reduce, el símbolo vuelve a abrir un espacio de orientación.

El primer límite es interno al propio *corpus*: el libro trabaja con contrastes simbólicos fuertes (por ejemplo, civilización versus sabiduría originaria) cuya potencia interpretativa es evidente, pero que pueden tender a fijarse como oposiciones demasiado compactas. El artículo ha buscado describir su función estructurante sin convertir esos contrastes en un esquema rígido: por ejemplo, no todo lo “civilizacional” queda sin resto, ni toda interioridad queda libre de ambigüedad. Dicho de otro modo: el régimen simbólico necesita ser leído como construcción hermenéutica, no como mapa literal del mundo.

El segundo límite es metodológico y responde al recorte: al privilegiar el análisis del régimen simbólico del retorno, el artículo dejó en segundo plano la dimensión más propiamente histórica y confesional de la tradición cristiana. Esta lectura del estatuto de “Cristo” como figura sapiencial/arquetipal exige una prudencia constante para no deslizarse, por un lado, hacia una reducción psicologista del cristianismo, o por otro, hacia una teologización sistemática que el propio texto no desarrolla. El artículo no pretende resolver cuestiones doctrinales, sino describir una operación simbólica: su validez depende de la fidelidad al modo de argumentación del *corpus*.

Lo más importante que puede extraerse es que *El Cristo preexistente* permite pensar “Cristo” como una figura cuya fuerza no reside primariamente en su definición conceptual, sino en su capacidad de reconfigurar la inteligibilidad de la vida mediante símbolos que organizan retorno, juicio y orientación. En este punto, el artículo ofrece una contribución específica: mostrar que el vocabulario de lo sapiencial y lo simbólico no es un modo de eludir el rigor, sino una forma de dar cuenta de un tipo de pensamiento que opera por mediación.

Se abren dos líneas de proyección inmediatas. La primera consiste en extender el análisis hacia el lugar de *Rostro de hombre* en la trilogía cristológica, completada recientemente con *Miradas sobre el siervo de Dios* (2025), examinando continuidades y desplazamientos en el estatuto de Cristo. La segunda, más teórica, sería refinar el modelo de “régimen simbólico” mediante discusión con literatura especializada sobre símbolo, imaginario y arquetipo, manteniendo el principio de que el marco externo no sustituya el texto, sino que lo haga más legible.

La lectura propuesta ha querido recoger el aporte de Soubllette, el cual, en este *corpus*, consiste en reabrir, en el interior del cristianismo, una inteligibilidad simbólica que organiza el retorno y la sabiduría: una forma de pensamiento que, en tiempos de empobrecimiento de mediaciones, vuelve a conceder al símbolo la tarea de orientar la vida.

## 6. Referencias bibliográficas

- Durand, G. (2011). *La crisis espiritual en Occidente: Tareas del espíritu e imperativos del ser. Por un estructuralismo gnóstico y una hermenéutica docetista* (A. Verjat, ed. y trad.). Ediciones Siruela.
- Gálvez, G. (2024). Música y Paraíso: una aproximación al estatuto de la música en el pensamiento de Gastón Soubllette. *Revista Musical Chilena*, 78(242), 195-214. <https://doi.org/10.4067/S0716-27902024000200195>
- Gálvez, G. (2025). Sabiduría, pueblo, humanidad: para un examen de la obra de Gastón Soubllette. *Alpha*, 2 (61), 93-109. <https://doi.org/10.32735/S0718-22012025000613595>
- Soubllette, G. (2016). *El Cristo preexistente*. Ediciones UC.
- Soubllette, G. (1997). *Rostro de hombre*. Editorial Andrés Bello.
- Soubllette, G. (2007). *La poética del acontecer*. Editorial Andrés Bello.



Esta obra está bajo una Licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.