

Prefacio al I Ching de Carl G. Jung

Puesto que no soy sinólogo, una presentación del Libro de las Mutaciones escrita por mí habrá de constituir un testimonio de mi experiencia personal con este libro grande y singular. Se me brinda así, además, una grata oportunidad para rendir homenaje una vez más a la memoria de mi desaparecido amigo Richard Wilhelm. Él mismo tenía honda consciencia de la importancia cultural de su traducción del *I Ching*, versión sin igual en Occidente.

Si el significado del Libro de las Mutaciones fuese fácil de aprehender, la obra no requeriría de ningún prólogo. Pero sin lugar a dudas no es este el caso, ya que hay tantas cosas que se presentan oscuras en torno de él, que los estudiosos occidentales tendieron a desecharlo, considerándolo un conjunto de “fórmulas mágicas” o bien demasiado abstrusas como para ser inteligibles, o bien carentes de todo valor. La traducción de Legge del *I Ching*, única versión disponible hasta ahora en inglés, contribuyó poco para hacer accesible la obra a la mentalidad occidental (1). Wilhelm, en cambio, hizo el máximo esfuerzo para allanar el camino hacia la comprensión del texto. Estaba en condiciones de hacerlo, dado que él mismo había aprendido la filosofía y el uso del *I Ching* con el venerable sabio Lao Nai Hsüan; además, durante un período de muchos años había puesto en práctica la singular técnica del oráculo. Su captación del significado viviente del texto otorga a su versión del *I Ching* una profundidad de perspectiva que nunca podría provenir de un conocimiento puramente académico de la filosofía china.

Le estoy muy agradecido a Wilhelm por la luz que él aportó a la comprensión del complicado problema del *I Ching*, y así mismo por facilitar una profunda introvisión en lo que respecta a su aplicación práctica. A lo largo de más de treinta años me he interesado por esta técnica oracular o método de exploración del inconsciente, ya que me parecía de insólita significación. Ya estaba bastante familiarizado con el *I Ching* cuando por primera vez me encontré con Wilhelm a comienzos de la década del veinte; me confirmó entonces lo que yo ya sabía y me enseñó muchas cosas más.

No conozco el idioma chino ni he estado nunca en China. Puedo asegurar al lector que no es en modo alguno fácil hallar la correcta vía de acceso a este monumento del pensamiento chino, que se aparta de manera tan completa de nuestros modos de pensar. A fin de entender qué significa semejante libro es imperioso dejar de lado ciertos prejuicios de la mente occidental. Es un hecho curioso que un pueblo tan bien dotado e inteligente como el chino no ha desarrollado nunca lo que nosotros llamamos ciencia. Pero sucede que nuestra ciencia se basa sobre el principio de causalidad, y se considera que la causalidad es una verdad axiomática. No obstante, se está produciendo un gran cambio en nuestro punto de vista. Lo que no consiguió la *Crítica de la razón pura* de Kant lo está logrando la física moderna. Los axiomas de la causalidad se están conmoviendo hasta sus cimientos: sabemos ahora que lo que llamamos leyes naturales son verdades meramente estadísticas que deben por lo tanto, necesariamente, dejar margen a las excepciones. Todavía no hemos tomado lo bastante en cuenta el hecho de que necesitamos del laboratorio, con sus incisivas restricciones, a fin de demostrar la invariable validez de las leyes naturales. Si dejamos las cosas a merced de la naturaleza, vemos un cuadro muy diferente: cada proceso se ve interferido en forma parcial o total por el azar, hasta el punto que, en circunstancias naturales, una secuencia de hechos que se ajuste de manera absoluta a leyes específicas constituye casi una excepción.

La mente china, tal como yo la veo obrar en el *I Ching*, parece preocuparse exclusivamente por el aspecto casual de los acontecimientos. Lo que nosotros llamamos coincidencia parece

constituir el interés principal de esta mente peculiar, y aquello que reverenciamos como causalidad casi no se toma en cuenta. Hemos de admitir que hay bastante que decir sobre la inmensa importancia del azar. Un incalculable caudal de esfuerzos humanos está orientado a combatir y restringir los perjuicios o peligros que entraña el azar. Las consideraciones teóricas sobre causa y efecto a menudo resultan desvaídas e imprecisas en comparación con los resultados prácticos del azar. Está muy bien decir que el cristal de cuarzo es un prisma hexagonal. La afirmación es correcta en la medida en que se tenga en cuenta un cristal ideal. Sin embargo, en la naturaleza no se encuentran dos cristales exactamente iguales, pese a que todos son inequívocamente hexagonales. La forma real, empero, parece interesar más al sabio chino que la forma ideal. La abigarrada trama de leyes naturales que constituyen la realidad empírica posee para él mayor significación que una explicación causal de los hechos, los que por otra parte deben usualmente ser separados unos de otros a fin de tratarlos en forma adecuada.

La manera en que el *I Ching* tiende a contemplar la realidad parece desaprobarnos procedimientos causalistas. El momento concretamente observado se presenta a la antigua visión china más bien como un acaecimiento fortuito que como el resultado claramente definido de procesos en cadena concurrentes y causales. La cuestión que interesa parece ser la configuración formada por los hechos casuales en el momento de la observación, y de ningún modo las razones hipotéticas que aparentemente justifican la coincidencia. En tanto que, cuidadosamente, la mente occidental tamiza, pesa, selecciona, clasifica, separa, la representación china del momento lo abarca todo, hasta el más minúsculo y absurdo detalle, porque todos los ingredientes componen el momento observado.

Ocurre así que cuando se arrojan las tres monedas o se cuentan los cuarenta y nueve tallos, estos pormenores casuales entran en la representación del momento de la observación y constituyen una parte de él, una parte que, aunque sea insignificante para nosotros, es sumamente significativa para la mentalidad china. Para nosotros sería un aserto banal y casi exento de sentido (por lo menos a primera vista) decir que todo lo que ocurre en un momento dado posee inevitablemente la cualidad peculiar de ese momento. Esto no constituye un argumento abstracto, sino un argumento realmente práctico. Existen conocedores capaces de determinar sólo por el aspecto, el gusto y el comportamiento de un vino, el año de su origen y la ubicación del viñedo. Existen anticuarios capaces de indicar con exactitud casi pasmosa la fecha, el lugar de origen y el creador de un *objet d'art* o de un mueble, sólo con mirarlo. Y hasta existen astrólogos que pueden decirnos, sin ningún conocimiento previo de nuestro natalicio, cuál era la posición del sol y de la luna y qué signo del zodiaco ascendía sobre el horizonte en el momento de nuestro nacimiento. Frente a tales hechos es preciso admitir que los momentos pueden dejar huellas perdurables.

En otras palabras, quienquiera haya inventado el *I Ching*, estaba convencido de que el hexagrama obtenido en un momento determinado coincidía con éste en su índole cualitativa, no menos que en la temporal. Para él el hexagrama era el exponente del momento en que se lo extraía –más aún de lo que podrían serlo las horas señaladas por el reloj o las divisiones del calendario- por cuanto se entendía que el hexagrama era un indicador de la situación esencial que prevalecía en el momento en que se originaba.

Este supuesto implica cierto curioso principio al que he denominado sincronicidad (2), un concepto que configura un punto de vista diametralmente opuesto al de causalidad. Dado que esta última es una verdad meramente estadística y no absoluta, constituye una suerte de hipótesis de trabajo acerca de la forma en que los hechos se desarrollan uno a partir de otro,

en tanto que la sincronicidad considera que la coincidencia de los hechos en el espacio y en el tiempo significa algo más que el mero azar, vale decir, una peculiar interdependencia de hechos objetivos, tanto entre sí, como entre ellos y los estados subjetivos (psíquicos) del observador o los observadores.

La antigua mentalidad china contempla el cosmos de un modo comparable al del físico moderno, quien no puede negar que su modelo del mundo es una estructura decididamente psicofísica. El hecho microfísico incluye al observador exactamente como la realidad subyacente del *I Ching* comprende las condiciones subjetivas, es decir psíquicas, de la totalidad de la situación del momento. Exactamente como la causalidad describe la secuencia de los hechos, para la mentalidad china la sincronicidad trata de la coincidencia de los hechos. El punto de vista causal nos relata una dramática historia sobre la manera en que *D* llegó a la existencia: se originó en *C*, que existía antes que *D*, y *C* a su vez tuvo un padre, *B*, etc. Por su parte, el punto de vista sincronístico trata de producir una representación igualmente significativa de la coincidencia. ¿Cómo es que *A'*, *B'*, *C'*, *D'*, etc., aparecen todos en el mismo momento y en el mismo lugar? Ello ocurre antes que nada porque los hechos físicos *A'* y *B'* son de la misma índole que los hechos psíquicos *C'* y *D'*, y además porque todos son exponentes de una única e idéntica situación momentánea. Se da por supuesto que la situación constituye una figura legible o comprensible.

Ahora bien, los sesenta y cuatro hexagramas del *I Ching* son el instrumento mediante el cual puede determinarse el significado de sesenta y cuatro situaciones diferentes, y por otra parte típicas. Estas interpretaciones equivalen a explicaciones causales. La conexión causal es estadísticamente necesaria y puede por lo tanto ser sometida al experimento. Como las situaciones son únicas y no pueden repetirse, parece imposible experimentar con la sincronicidad en condiciones corrientes (3). En el *I Ching*, el único criterio de validez de la sincronicidad es la opinión del observador según la cual el texto del hexagrama equivale a una versión fiel de su estado psíquico. Se supone que la caída de las monedas o el resultado de la división del manojo de tallos de milenrama es lo que necesariamente debe ser en una “situación” dada, puesto que cualquier cosa que ocurra en ese momento pertenece a éste como parte indispensable del cuadro. Si se arroja al suelo un puñado de fósforos, ellos forman la figura prototípica característica de ese momento. Pero una verdad tan obvia como ésta sólo revela su carácter significativo si es posible leer la figura prototípica y verificar su interpretación, en parte mediante el conocimiento que el observador tiene de la situación subjetiva y objetiva, y en parte a través del carácter de los hechos ulteriores. Obviamente este no es un procedimiento capaz de hallar eco en una mente crítica, habituada a la verificación experimental de los hechos o a la evidencia fáctica. Pero para alguien que se complace en contemplar el mundo desde el ángulo en que lo veía la antigua China, el *I Ching* puede ofrecer cierto atractivo.

Por supuesto, la argumentación que acabo de exponer jamás halló cabida en una mente china. Por el contrario, conforme a la antigua tradición, se trata de “agentes espirituales” que actuando de un modo misterioso hacen que los tallos de milenrama den una respuesta significativa (4). Estas potencias constituyen, por así decirlo, el alma viviente del libro. Éste es, así, una suerte de ente animado, y en consecuencia la tradición llega a afirmar sin más que uno puede hacerle preguntas al *I Ching* y aguardar respuestas inteligentes. Se me ocurrió, por lo tanto, que al lector no iniciado podría interesarle ver al *I Ching* operando. Con ese propósito realicé un experimento acorde con la concepción china: en cierto modo personifiqué al libro, solicitando su criterio sobre su situación actual, o sea sobre mi intención de presentarlo a la mentalidad de Occidente.

Si bien este procedimiento encuadra perfectamente en las premisas de la filosofía taoísta, a nosotros se nos antoja por demás extravagante. Sin embargo, a mí nunca me ha escandalizado ni siquiera lo insólito de los delirios demenciales o de las supersticiones primitivas. Siempre he tratado de mantenerme desprejuiciado y curioso: *rerum novarum cupidus*. ¿Por qué no osar un diálogo con un antiguo libro que alega ser un ente animado? No puede haber daño alguno en ello, y el lector puede así observar un procedimiento psicológico que ha sido puesto en práctica infinitas veces a lo largo de los milenios de la civilización china, y que representó para hombres de la talla de un Confucio o un Lao Tse una suprema expresión de autoridad espiritual, tanto como un enigma filosófico. Utilicé el método de las monedas, y la respuesta obtenida fue el hexagrama 50, Ting, EL CALDERO.

De acuerdo con la manera en que estaba construida mi pregunta, debe entenderse el texto del hexagrama como si el *I Ching* mismo fuese la persona que habla. De modo que se describe a sí mismo como un caldero, es decir, una vasija ritual que contiene comida cocida. Aquí la comida debe entenderse como alimento espiritual. Al respecto dice Wilhelm:

“El caldero, como utensilio perteneciente a una civilización refinada, sugiere el cuidado y la alimentación de hombres capaces, lo que redundaba en beneficio del Estado... Vemos aquí a la cultura en el punto en que alcanza su cumbre en la religión. El caldero sirve para ofrendar el sacrificio a Dios... La suprema revelación de Dios aparece en los profetas y en los santos. Venerarlos, es auténtica veneración de Dios. La voluntad de Dios, tal como se revela a través de ellos, debe ser aceptada con humildad”.

Ateniéndonos a nuestra hipótesis debemos concluir que aquí el *I Ching* está dando testimonio acerca de sí mismo.

Cuando alguna de las líneas de un hexagrama dado tiene el valor seis o nueve, ello significa que se la acentúa especialmente, y que por lo tanto tiene importancia para la interpretación (5). En mi hexagrama los “agentes espirituales” han dado el acento de 9 a las líneas que ocupan el 2º y 3er puestos. El texto reza: Nueve en el segundo puesto significa:

En el *Caldero* hay alimento.
Mis compañeros sienten envidia,
Pero no pueden nada contra mí.
¡Ventura!

Así el *I Ching* dice de sí mismo: “Contengo alimento (espiritual).” Puesto que el participar en algo grande siempre despierta envidia, el coro de los envidiosos (6) es parte del cuadro. Los envidiosos quieren despojar al *I Ching* de su gran posesión, es decir tratan de despojarlo de significado o de destruir su significado. Pero su enemistad es en vano. La riqueza de significado del *I Ching* está asegurada; es decir, está convencido de sus logros positivos, que nadie puede arrebatarse. El texto continúa: Nueve en el tercer puesto significa:

El asa del *Caldero* está alterada.
Uno está trabado en su andanza por la vida.
La grasa del faisán no se come.
Sólo al caer la lluvia se agotará el arrepentimiento.
Finalmente llega la ventura.

El asa (en alemán *Griff*) es la parte por la cual puede asirse (*gegriffen*) el *ting*. Significa por lo tanto el concepto (7) (*Begriff*) que uno tiene del *I Ching* (el *ting*). En el decurso del tiempo este concepto aparentemente ha cambiado, de modo que hoy ya no podemos asir, aprehender (*begreifen*) el *I Ching*. Por lo tanto uno está trabado en su andanza por la vida. Ya no estamos sustentados por el sabio consejo y la profunda introversión del oráculo; por ello ya no encontramos nuestro rumbo a través de las intrincadas sendas del destino y las tinieblas de nuestra propia naturaleza. La grasa del faisán, es decir la parte mejor y más preciada de un buen plato, ya no se come. Pero cuando al fin la tierra sedienta recibe nuevamente la lluvia, es decir, cuando ese estado de necesidad ha sido superado, el “arrepentimiento”, es decir, el pesar por la pérdida de la sabiduría, cesa, y llega entonces la oportunidad largamente anhelada. Wilhelm comenta: “Esta es la descripción de un hombre que en medio de una cultura altamente evolucionada se encuentra en un lugar en el que nadie repara en él ni lo reconoce. Este es un serio obstáculo para su eficacia.” El *I Ching* se queja, por así decirlo, de que sus excelentes cualidades no sean reconocidas y por lo tanto permanezcan improductivas. Se conforma con la esperanza de que se halla próximo a recuperar el público reconocimiento.

La respuesta dada, en estas dos líneas destacadas, a la pregunta que yo formulé al *I Ching*, no requiere ninguna particular sutileza interpretativa, ni artificios, ni conocimientos inusuales. Cualquiera que posea un poco de sentido común puede comprender el significado de la respuesta. Es la respuesta de alguien que tiene buena opinión de sí mismo, pero cuyo valor no es generalmente reconocido, ni siquiera ampliamente conocido. El sujeto que responde tiene un concepto interesante acerca de sí mismo: se ve a sí mismo como una vasija en la que se brinda a los dioses las ofrendas sacrificiales, el alimento ritual para nutrirlos. Se concibe a sí mismo como un utensilio de culto destinado a proveer alimento espiritual a los elementos o fuerzas inconscientes (“agentes espirituales”) que han sido proyectados como dioses –en otras palabras, destinado a prestar a esas fuerzas la atención que necesitan a fin de desempeñar su papel en la vida del individuo-. En verdad, este es el significado primero de la palabra *religio*: una cuidadosa observancia y consideración (*de relegere*) (8) de lo numinoso.

El método del *I Ching*, en verdad, toma en consideración la oculta calidad individual de cosas y hombres, así como también de nuestra propia mismidad inconsciente. Interrogué al *I Ching* como se interroga a una persona a la que nos disponemos a presentar a nuestros amigos: uno pregunta si ello le resultará agradable o no. En respuesta, el *I Ching* me habla de su significación religiosa, del hecho de que en la actualidad se lo desconoce y se lo maljuza, de su esperanza de que se lo restituya a un puesto de honor –esto último, obviamente, con una mirada de reojo a mi aún no escrito prólogo (9), y sobre todo a la versión inglesa-. Ésta parece ser una reacción perfectamente comprensible, tal como la que podría esperarse también de una persona en situación similar.

¿Pero cómo vino a surgir esta reacción? En virtud de arrojar yo al aire tres pequeñas monedas, dejándolas caer, rodar y detenerse en posición de cara o ceca, según fuera el caso. Este curioso hecho, que una reacción que tiene sentido surja de una técnica que en apariencia excluye de entrada todo sentido, constituye la gran realización del *I Ching*. El ejemplo que acabo de dar no es único; las respuestas plenas de sentido constituyen la regla. Tanto sinólogos occidentales como distinguidos eruditos chinos se tomaron la molestia de informarme que el *I Ching* es una colección de “fórmulas mágicas” obsoletas. En el transcurso de esas conversaciones mi informante admitía a veces que había consultado al oráculo por intermedio de un adivino, por lo general un sacerdote taoísta. No podía tratarse de otra cosa sino de “puras tonterías”, claro está. Pero, y es bastante curioso, la respuesta recibida

coincidía, al parecer, de un modo notablemente acertado, con el punto sensible psicológico del consultante.

Estoy de acuerdo con el pensamiento occidental en que era posible que existiese cualquier número de respuestas a mi pregunta, y por cierto no puedo afirmar que otra respuesta no hubiera sido igualmente significativa. Sin embargo, la respuesta recibida fue la primera y la única; nada sabemos sobre otras posibles respuestas. A mí me agradó y me satisfizo. Plantear la misma pregunta por segunda vez hubiera sido una falta de tacto, de modo que no lo hice: “el maestro sólo habla una vez”. El burdo enfoque pedagógico que pretende encuadrar los fenómenos irracionales dentro de un molde racional preconcebido, es para mí una blasfemia. En verdad, cosas tales como esta pregunta deben permanecer como eran cuando por primera vez surgieron a la luz, porque sólo así llegamos a saber qué hace la naturaleza cuando se la deja actuar por su cuenta, sin que se vea perturbada por la intromisión del hombre. No debíamos recurrir a los cadáveres para estudiar la vida. Por lo demás, la repetición del experimento es imposible, por la simple razón de que no se puede reconstruir la situación original. Por lo tanto, en cada caso sólo hay una primera y única respuesta (los chinos solamente interpretan las líneas mutantes de los hexagramas obtenidos mediante la utilización del oráculo. Según mi experiencia, todas las líneas del hexagrama son importantes en la mayoría de los casos).

Pero volvamos al hexagrama: no hay nada extraño en el hecho de que todo el texto del hexagrama *Ting*, EL CALDERO, amplíe los temas ya anunciados por las dos líneas salientes (10). La primera línea del hexagrama dice:

Un *Caldero* con las patas tumbadas.
Propicio para la eliminación de lo estancado.
Uno toma una concubina por amor al hijo de ella.
No hay tacha.

Un caldero cabeza abajo no se halla en uso. Por lo tanto el *I Ching* es como un caldero fuera de uso. Darlo vuelta sirve para eliminar lo estancado, como lo expresa la línea. Del mismo modo que un hombre toma una concubina cuando su mujer no tiene un hijo, así se recurre al *I Ching* cuando no se entrevé otra salida. Pese al status cuasi legal de la concubina entre los chinos, en realidad tal institución no constituye más que un recurso poco elevado; y así también el procedimiento mágico del oráculo es un expediente que puede utilizarse para fines elevados. No hay tacha, pero se trata de un recurso excepcional. La segunda y tercera líneas ya han sido consideradas. La cuarta línea dice:

Al *Caldero* se le rompen las patas.
La comida del príncipe se derrama
Y queda mancillada su imagen.
Desventura.

Aquí el *Caldero* ha sido puesto en uso, pero evidentemente de una manera muy desmañada, es decir, se ha abusado del oráculo o se lo ha malinterpretado. De este modo el alimento divino se pierde y uno se expone a la vergüenza. Legge traduce como sigue: “Al sujeto en cuestión lo harán ruborizarse de vergüenza”. Abusar de un utensilio de culto como el *ting* (es decir el *I Ching*) es una crasa profanación. Evidentemente aquí el *I Ching* insiste en proclamar su dignidad de vasija ritual y se opone a ser usado para fines profanos. La quinta línea dice:

El *ting* tiene asas amarillas, argollas de oro.
Es propicia la perseverancia.

El *I Ching*, según parece, se ha encontrado con una nueva y correcta (amarilla) comprensión, es decir, con un nuevo concepto (*Begriff*) mediante el cual puede ser aprehendido. Este concepto es valioso (de oro). Existe, en efecto, una nueva edición en inglés, que torna el libro más accesible que antes para el mundo occidental. La sexta línea dice:

El *Caldero* tiene argollas de jade.
Gran ventura.
Nada que no sea propicio.

El jade se distingue por su belleza y su suave resplandor. Si las argollas son de jade, toda la vasija acrecienta su belleza, honor y valor. Aquí el *I Ching* se expresa como si se sintiera no sólo satisfecho sino por cierto muy optimista. Sólo cabe aguardar los hechos ulteriores y entretanto contentarse con la grata conclusión de que el *I Ching* aprueba la nueva edición.

He mostrado en este ejemplo, lo más objetivamente que pude, cómo procede el oráculo en un momento dado. Naturalmente el procedimiento varía un poco según la manera en que se le formule la pregunta. Por ejemplo, si una persona se halla en una situación confusa, él mismo puede aparecer en el oráculo como el que habla. O si la pregunta concierne a una relación con otra persona, ésta puede aparecer como la que habla. Sin embargo, la identidad del que habla no depende por entero de la manera en que se construya la pregunta, dado que nuestras relaciones con nuestros semejantes no siempre se ven determinadas por ellos. Muy a menudo nuestras relaciones dependen casi exclusivamente de nuestras propias actitudes, si bien podemos no tener consciencia alguna de este hecho. Ocurre así que si un individuo es inconsciente de su papel en una relación, puede que ahí se esconda una sorpresa para él; contrariamente a su expectativa, puede aparecer él mismo como el agente principal, tal como el texto lo indica a veces en forma inequívoca. También puede ocurrir que tomemos una situación demasiado en serio y la consideremos de extrema importancia, en tanto que la respuesta que obtenemos al consultar el *I Ching* dirige la atención hacia algún otro aspecto insospechado implícito en la pregunta.

Casos como éste podrían hacer pensar, por lo pronto, que el oráculo es falaz. Se dice que Confucio recibió una sola respuesta inapropiada, a saber el hexagrama 22, LO AGRACIADO, un hexagrama que en toda su extensión tiene que ver con lo estético. Esto nos recuerda el consejo dado a Sócrates por su *daimon*: “Tú deberías hacer más música”, a raíz de lo cual Sócrates empezó a tocar la flauta. Confucio y Sócrates compiten por el primer puesto en lo que se refiere a sensatez y a una actitud pedagógica frente a la vida; pero es poco probable que ninguno de los dos se ocupara de “conferir gracia a la barbita de su mentón”, como lo aconseja la segunda línea de ese hexagrama. Desgraciadamente, la sensatez y la pedagogía a menudo carecen de gracia y encanto, y así es posible que, después de todo, el oráculo no se haya equivocado.

Volvamos una vez más a nuestro hexagrama: aunque el *I Ching* no sólo parece estar satisfecho con su nueva edición, sino incluso expresar un acentuado optimismo, esto aún nada predice acerca del efecto que tendrá la edición sobre el público al que se propone llegar. Puesto que tenemos en nuestro hexagrama dos líneas *yang* destacadas por el valor numérico nueve, estamos en condiciones de averiguar qué clase de pronóstico formula el *I Ching* para sí mismo. Según la concepción antigua, las líneas señaladas con un seis o un nueve poseen una

tensión interior tan grande que las lleva a transformarse en sus opuestos, es decir, *yang* en *yin* y viceversa. Mediante este cambio obtenemos en el caso presente el hexagrama 35 *Tsin*, EL PROGRESO.

El sujeto de este hexagrama es alguien que tropieza en su ascenso con toda suerte de vicisitudes, y el texto describe la forma en que debería conducirse. El *I Ching* se encuentra en la misma situación: se eleva como el sol y se da a conocer, pero es rechazado y no halla confianza: se lo ve “progresando pero apesadumbrado.” Sin embargo, “uno obtiene gran felicidad de su antepasada”. La psicología puede ayudarnos a dilucidar este pasaje oscuro. En los sueños y en los cuentos de hadas, la abuela, o antepasada, a menudo representa al inconsciente, ya que éste contiene en el hombre el componente femenino de la psiquis. Si el *I Ching* no es aceptado por la parte consciente, por lo menos el inconsciente lo acepta a medias, y el *I Ching* está más estrechamente conectado con el inconsciente que con la actitud racional de la consciencia. Dado que el inconsciente a menudo aparece representado en los sueños por una figura femenina, tal puede ser la explicación en el caso presente. La persona femenina podría ser la traductora que ha brindado al libro sus cuidados maternos, y esto muy bien podría parecerle al *I Ching* una “gran felicidad”. El *I Ching* anticipa la comprensión general, pero teme ser mal usado: “Progresas como una comadreja.” Pero está atento a la advertencia: “No te tomes a pecho ganancia ni pérdida”. Permanece libre de “móviles no imparciales”. No se lanza contra nadie.

Por lo tanto el *I Ching* encara su futuro en el mercado librero norteamericano con calma, y se expresa aquí tal como lo haría cualquier persona sensata con respecto al destino de una obra tan controvertida. Esta predicción es tan razonable y está tan llena de sentido común, que sería difícil pensar en una respuesta más atinada.

Todo esto ocurrió antes de haber escrito yo los párrafos que anteceden. Al llegar a este punto quise conocer la actitud del *I Ching* frente a la nueva situación. El estado de cosas había sido alterado por lo que yo había escrito, en la medida en que yo mismo había entrado ahora en escena, y por lo tanto esperaba saber algo sobre mi propia acción. Debo confesar que mientras escribía este prólogo no me sentí demasiado feliz, ya que como persona con sentido de responsabilidad hacia la ciencia, no acostumbro afirmar algo que no puedo probar o por lo menos presentar como una cosa aceptable para la razón. Es, por cierto, una tarea problemática tratar de presentar a un público moderno y dotado de sentido crítico, un conjunto de arcaicas “fórmulas mágicas” con la intención de volverlas más o menos aceptables. Empecé la tarea porque yo mismo pienso que hay en el antiguo modo de pensar chino más de lo que está a la vista. Pero me resulta embarazoso tener que apelar a la buena voluntad y a la imaginación del lector, dado que debo introducirlo en la oscuridad de un arcaico ritual mágico.

Desgraciadamente, conozco demasiado bien los argumentos que pueden esgrimirse en contra de él. Ni siquiera sabemos con certeza si el barco que ha de llevarnos por sobre los mares ignotos no hace agua por algún lado. ¿No estará corrompido el viejo texto? ¿Es correcta la traducción de Wilhelm? ¿No nos embelesamos a nosotros mismos con nuestras propias explicaciones?

El *I Ching* insiste de un extremo a otro de su texto en la necesidad del conocimiento de sí mismo. El método que servirá para lograrlo está expuesto a toda clase de abusos; de ahí que no esté destinado a la gente inmadura y de mente frívola; tampoco es adecuado para intelectualizantes y racionalistas. Sólo es apropiado para gentes pensantes y reflexivas a quienes les place meditar sobre lo que hacen y lo que les ocurre –predilección que no debe confundirse con el morboso y rumiante cavilar del hipocondríaco-. Como he señalado más

arriba, no tengo respuesta para la multitud de problemas que surgen cuando tratamos de armonizar el oráculo del *I Ching* con nuestros cánones científicos aceptados. Pero, ni falta hace decirlo, nada “oculto” puede deducirse por raciocinio. Mi posición en estas cuestiones es pragmática, y las grandes disciplinas que me han enseñado la utilidad práctica de este punto de vista son la psicoterapia y la psicología médica. Probablemente en ningún otro campo tenemos que habérmolas con tantas incógnitas, y en ninguna otra parte nos acostumbramos tanto a adoptar métodos que resultan operantes aún cuando por largo tiempo acaso ignoremos por qué son operantes. Pueden darse curas inesperadas ocasionadas por terapias cuestionables, e inesperados fracasos ocasionados por métodos presuntamente seguros. En la exploración del inconsciente nos topamos con cosas sumamente extrañas, de las que el racionalista se aparta con horror, asegurando luego que no ha visto nada. La plétora irracional de la vida me ha enseñado a no descartar nada jamás, aún cuando vaya contra todas nuestras teorías (de tan breve perduración en el mejor de los casos) o bien no admita ninguna explicación inmediata. Esto, naturalmente, resulta inquietante, y uno no sabe con certeza si la brújula está apuntando bien o no; pero la seguridad, la certidumbre y la paz no conducen a descubrimientos. Lo mismo ocurre con este método chino de adivinación. Es obvio que la finalidad del método es el conocimiento de sí mismo, aún cuando en todas las épocas también se lo ha usado en un sentido supersticioso.

Yo, por supuesto, estoy absolutamente convencido del valor del autoconocimiento, pero, ¿tiene algún objeto recomendar semejante introversión cuando los hombres más sabios a través de las edades han predicado sin éxito su necesidad? Aún para la mirada más prejuiciosa resulta obvio que este libro representa una larga exhortación a una cuidadosa indagación de nuestro propio carácter, actitud y motivaciones. Esta posición encuentra resonancia en mí y me indujo a emprender el prólogo. Antes, en una sola ocasión había manifestado algo en relación con el problema del *I Ching*: fue en un discurso conmemorativo en homenaje a Richard Wilhelm. (11) Fuera de esto, he mantenido un discreto silencio. No es nada fácil percibir cuál es nuestro propio camino para penetrar en una mentalidad tan remota y misteriosa como la que subyace en el *I Ching*. No se puede dejar de lado sin más a espíritus tan grandes como Confucio y Lao Tse, por poco que uno sea capaz de apreciar la calidad del pensamiento que ellos representan; mucho menos es posible pasar por alto el hecho de que el *I Ching* constituyó para ambos su fuente principal de inspiración. Sé que anteriormente no me hubiera atrevido a expresarme en forma tan explícita sobre una cuestión tan incierta. Puedo correr el riesgo porque estoy ahora en mi octava década y las cambiantes opiniones de los hombres ya apenas me impresionan; los pensamientos de los viejos maestros tienen para mí mayor valor que los prejuicios filosóficos de la mente occidental.

No quiero abrumar al lector con estas consideraciones personales; pero como ya lo señalé, a menudo nuestra propia personalidad está implicada en la respuesta del oráculo. De hecho, al formular mi pregunta en realidad invité al oráculo a comentar directamente mi acción. La respuesta fue el hexagrama 29, *k'an*, LO ABISMAL. Se da especial énfasis al tercer puesto, al acentuarse la línea señalada con un seis. Esta línea expresa:

Adelante y atrás, abismo sobre abismo.
En un peligro como éste, detente primero y espera,
De lo contrario caerás en un foso dentro del abismo.
No actúes así.

Anteriormente yo hubiera aceptado de modo incondicional esta advertencia: “No actúes así”, y me hubiera negado a dar mi opinión sobre el *I Ching*, por la simple razón de que no tenía

ninguna. Pero ahora el consejo puede servir como ejemplo del modo en que funciona el *I Ching*. Es un hecho, si uno se pone a pensar en ello, que los problemas que ofrece el *I Ching* representan, por cierto, “abismo sobre abismo”, e inevitablemente uno debe “detenerse primero y esperar” frente a los peligros de una especulación exenta de restricciones y de crítica; de otro modo uno realmente extraviará su camino en las tinieblas. ¿Puede haber una posición intelectual más incómoda que la de flotar en la nebulosa de posibilidades no probadas, sin saber si lo que uno ve es verdad o ilusión? Es esta la atmósfera cuasi onírica del *I Ching* y uno no encuentra en ella nada de lo cual pueda fiarse, salvo el propio juicio subjetivo, tan falible. No puedo dejar de reconocer que esta línea representa de modo muy acertado la sensación con que escribí los párrafos que anteceden. Igualmente apropiadas resultan las reconfortantes palabras iniciales de este hexagrama –“Si eres sincero tendrás éxito en tu corazón”- porque indican que lo decisivo aquí no es el peligro exterior sino la condición subjetiva; es decir, si uno cree ser “sincero” o no.

El hexagrama compara la acción dinámica de esta situación con el comportamiento del agua en su fluir, que no siente temor ante ningún lugar peligroso, sino que se lanza sobre los arrecifes y llena los fosos que encuentra en su curso (*K'an* también significa agua). Esta es la manera en que actúa el “hombre noble”, que “desempeña el oficio de enseñar”.

K'an es sin duda uno de los hexagramas menos agradables. Describe una situación en la que el sujeto parece hallarse en grave peligro de caer en toda clase de trampas. Así como al interpretar un sueño es preciso seguir el texto de este con la misma exactitud, al consultar al oráculo hay que tener presente la forma de la pregunta planteada, ya que la misma pone un límite definido a la interpretación de la respuesta. La primera línea del hexagrama indica la presencia del peligro: “En el abismo uno cae en un foso.” La segunda línea hace lo mismo y luego agrega el consejo: “Uno debe esforzarse para alcanzar sólo las cosas pequeñas.” Aparentemente yo me anticipé al consejo, al limitarme en este prólogo a una demostración sobre la forma en que el *I Ching* funciona según la mente china, y al renunciar al proyecto más ambicioso de escribir un comentario psicológico sobre todo el libro. La cuarta línea dice:

Un jarro de vino; un cuenco de arroz por añadidura,
Vasijas de barro
Simplemente brindadas a través de la ventana.
No hay tacha en ello en modo alguno.

Wilhelm hace al respecto el siguiente comentario:

“Aunque por regla general se acostumbra que un funcionario ofrezca ciertos obsequios de presentación y entregue recomendaciones antes de ser designado, aquí todo está simplificado al máximo. Los obsequios son pobres, no hay nadie que lo apadrine, uno se presenta a sí mismo, y sin embargo nada de esto tiene por qué resultar humillante, con tal que exista la intención honesta de ayudarse mutuamente en el peligro.”

Parecería que el libro fuese en alguna medida el sujeto de esta línea.

La quinta línea continúa el tema de la limitación. Si estudiamos la naturaleza del agua, veremos que ésta llena una cavidad sólo hasta el borde y luego la rebasa. No permanece aprisionada allí.

El abismo no se llena hasta desbordar,

Sólo se llena hasta el borde.

Pero si, tentados por el peligro, y justamente a causa de la incertidumbre, insistiéramos en convencernos a la fuerza mediante empeños esenciales, tales como complejos comentarios, etc., sólo nos empantanaríamos en la dificultad, que la línea “al tope” describe con mucha precisión como un estado de atadura y prisión. Por cierto, la última línea a menudo señala las consecuencias que se producen cuando uno no se toma a pecho el significado del hexagrama.

En nuestro hexagrama tenemos un seis en el tercer puesto. Esta línea *yin* de tensión creciente se transmuta en una línea *yang* y produce así un nuevo hexagrama que muestra una nueva posibilidad o tendencia. Tenemos ahora el hexagrama 48, *Tsing*, EL POZO (de agua). De modo que la cavidad llena de agua ya no significa peligro, sino más bien algo útil, un pozo:

Así el hombre noble alienta a la gente en su trabajo,
Y la exhorta a ayudarse mutuamente.

La imagen de gentes que se ayudan mutuamente parecería referirse a la reconstrucción del pozo, ya que éste se encuentra derruido y lleno de lodo. Ni siquiera los animales beben de él. Hay peces viviendo en el pozo y se los puede alcanzar a tiros, pero el pozo no se utiliza para beber, es decir para las necesidades humanas. Esta descripción recuerda el *Caldero* dado vuelta y fuera de uso que ha de recibir una nueva argolla. Este *Pozo* como el *Caldero*, quedó limpio. Pero nadie bebe de él.

Este es el pesar de mi corazón,
Porque uno podría sacar agua de él.

La peligrosa cavidad llena de agua o el abismo aludían al *I Ching*, e igual lo hace el *Pozo*, pero éste tiene un sentido positivo: contiene las aguas de la vida. Debe ser restituido a su uso. Sin embargo, uno no tiene un concepto (*Begriff*) sobre él, ni utensilio alguno para extraer el agua; el cántaro está roto y pierde. El *Caldero* necesita nuevas asas y argollas para que se lo pueda asir, y así también el Pozo debe volver a revocarse porque contiene “un manantial claro y fresco del que se puede beber.” Se puede sacar agua de él porque es “digno de confianza.”

Está claro que en este pronóstico el sujeto que habla es nuevamente el *I Ching*, que se representa a sí mismo como un manantial de agua viviente. El hexagrama anterior describía en detalle el peligro que amenaza a la persona que accidentalmente cae dentro del foso en el abismo. Debe empeñarse en encontrar la forma de salir, para descubrir entonces que se trata de un viejo pozo en ruinas, enterrado en el lodo, pero que puede ser restituido a su uso.

Sometí dos preguntas al método de azar representado por el oráculo de las monedas; la segunda de ellas, después de haber escrito mi análisis de la respuesta a la primera. La primera pregunta estuvo dirigida, por así decir, al *I Ching*: ¿qué tenía que decir sobre mi propia acción, es decir sobre la situación en la que yo era la persona actuante, la primera descrita por el primer hexagrama que obtuve? A la primera pregunta el *I Ching* respondió comparándose con un caldero, una vasija ritual que requiere una renovación, que sólo contaba con una dudosa atención por parte del público. La respuesta a la segunda pregunta fue que yo había caído en una situación difícil, ya que el *I Ching* representaba un foso profundo y peligroso lleno de agua, en el que uno podía fácilmente atascarse en el fango. Sin embargo, resultó que el foso era un viejo pozo que sólo requería ser renovado para que se lo pudiera usar nuevamente con fines útiles.

Estos cuatro hexagramas tienen unidad temática en lo fundamental (vasija, foso, pozo) y, en lo que concierne a su contenido intelectual, parecen tener sentido. Si un ser humano hubiese dado tales respuestas, yo, como psiquiatra, habría tenido que declararlo mentalmente sano, por lo menos sobre la base del material presentado. Por cierto que no hubiera sido capaz de descubrir ningún elemento de delirio, idiotez o esquizofrenia en las cuatro respuestas. En vista de la extrema vejez del *I Ching* y de su origen chino, no puedo considerar anormal su lenguaje arcaico, simbólico y florido. Por el contrario, hubiera tenido que felicitar a esta persona hipotética por el alcance de su percepción de mi inexpresado estado de duda. Por otro lado, cualquier persona de mente aguda y flexible puede dar vuelta toda la cuestión y mostrar cómo he proyectado mis propios contenidos subjetivos sobre el simbolismo de los hexagramas. Semejante crítica, aunque catastrófica desde el punto de vista de la racionalidad occidental, no afecta la función del *I Ching*. Por el contrario, el sabio chino me diría sonriendo: “¿No ve usted lo útil que es el *I Ching*, al hacer que usted proyecte sobre ese abstruso simbolismo pensamientos hasta ahora inadvertidos? Usted podría haber escrito su prólogo sin advertir para nada la avalancha de malentendidos que el mismo podía desencadenar.”

El punto de vista chino se desentiende de la actitud que uno adopta en cuanto al funcionamiento del oráculo. Únicamente nosotros nos sentimos perplejos, porque tropezamos una y otra vez con nuestro prejuicio, o sea la noción de causalidad. La antigua sabiduría de Oriente pone el acento sobre el hecho de que el individuo inteligente entienda sus propios pensamientos, pero no le preocupa en lo más mínimo la forma en que lo hace. Cuanto menos piense uno en la teoría del *I Ching*, mejor dormirá.

Me parece que sobre la base de este ejemplo, un lector desprejuiciado estará ahora en condiciones de formarse por lo menos un criterio tentativo sobre el modo de operar del *I Ching*. (12) Más no se puede esperar de una simple introducción. Si mediante esta demostración he conseguido dilucidar la fenomenología psicológica del *I Ching*, habré logrado mi propósito. En cuanto a las mil preguntas, dudas y críticas que este libro singular suscita, yo no puedo contestarlas. El *I Ching* no se ofrece acompañado de pruebas y resultados; no alardea ni es fácil de abordar. Como si fuera una parte de la naturaleza, espera hasta que se lo descubra. No ofrece hechos ni poder, pero para los amantes del autoconocimiento, de la sabiduría –si los hay– parece ser el libro indicado. Para alguno su espíritu aparecerá tan claro como el día; para otro, umbrío como el crepúsculo; para un tercero, oscuro como la noche. Aquel a quien no le agrada no tiene por qué usarlo, y aquél que se oponga a él no está obligado a hallarlo verdadero. Dejémoslo salir al mundo para beneficio de quienes sean capaces de discernir su significación.

C. G. Jung

Zurich, 1949.

1. Legge makes the following comment on the explanatory text for the individual lines: "According to our notions, a framer of emblems should be a good deal of a poet, but those of *Yi* only make us think of a dryasdust. Out of more than three hundred and fifty, the greater numbers are only grotesque" (*The Sacred Books of the East*, XVI: *The Yi King*, 2nd edn., Oxford: Clarendon Press, 1899, p.22). Of the "lessons" of the hexagrams, the same author says: "But why, it may be asked, why should they be conveyed to us by such an array of lineal figures, and in such a farrago of emblematic representations" (ibid., p. 25). However, we are nowhere told that Legge ever bothered to put the method to a practical test

2. Cf. "Syndironicity: An Acausal Connecting Principle," *The Structure and Dynamics of the Psyche* (Coll. Works of C. G. Jung, vol. 8).
3. Cf. J. B. Rhine, *The Reach of the Mind* (New York and London, 1928).
4. They are *shên*, that is "spirit-like." "Heaven produced the 'spirit-like things' " (Legge, p.41).
5. See the explanation of the method in Wilhelm's text, p.721.
6. For example, the *invidi* ("the envious") are a constantly recurring image in the old Latin books on alchemy, especially in the *Turba philosophorum* (eleventh or twelfth century).
7. From the Latin *concupere*, "to take together," e.g., in a vessel: *concupere* derives from *capere*, "to take," "to grasp."
8. This is the classical etymology. The derivation of *rehgio* from *religare*, "bind to," originated with the Church Fathers.
9. I made this experiment before I actually wrote the foreword.
10. The Chinese interpret only the changing lines in the hexagram obtained by use of the oracle. I have found all the lines of the hexagram to be relevant in most cases.
11. Cf. R. Wilhelm and C. G. Jung, *The Secret of the Golden Flower*, tr. Gary F. Baynes (London and New York, 1931; new edn., revised, 1962), in which this address appears as an appendix. The book did not appear in English until a year after Wilhelm's death. The address is also in *The Spirit in Man, Art, and Literature* (Coll. Works of C. G. Jung, vol.15).
12. The reader will find it helpful to look up all four of these hexagrams in the text and to read them together with the relevant commentaries.