

I CHING
El Libro de las Mutaciones

Chou

周

I

易

“Chou I” es el título abreviado de este libro en chino: “Las *Mutaciones* (I) de los *Chou*”. El texto procede de comienzos del reinado de la dinastía de los Chou, circa 1122 a 221 antes de nuestra era.

El grabado que adorna las guardas de la encuadernación representa una doble consulta al oráculo, mediante el caparazón de tortuga y los tallos de milenrama, ante el semi-legendario emperador Shun y sus ministros (ca. siglo xxiv antes de nuestra era), entre los que figura Yü el Grande.

I CHING

El Libro de las Mutaciones

*Versión del chino al alemán,
con comentarios, por*

RICHARD WILHELM

*Traducción al español,
con presentación y notas, por*

D. J. VOGELMANN

Prólogos de

C. G. JUNG, RICHARD WILHELM y HELLMUT WILHELM

y el poema:

"Para una versión del I King"

de JORGE LUIS BORGES

Consulte nuestra página web: <https://www.edhasa.es>
En ella encontrará el catálogo completo de Edhasa comentado.

Título original: *I Ging, das Buch der Wandlung*

Publicado por Eugen Diederichs Verlag en 1960

Primera edición: octubre de 1977
Cuadragésimaprimer reimpresión: diciembre de 2023

© de la traducción: Herederos de D.J.Voglemann
© 1977, de la presente edición: Edhasa
Diputación 262, 2^o 1^a. 08007 Barcelona
Tel. 93 494 97 20
E-mail: info@edhasa.es
<https://www.edhasa.es>

ISBN: 978-84-350-1902-6

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *Copyright*, bajo la sanción establecida en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo público. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra, o entre en la web www.conlicencia.com.

Impreso por Encuadernaciones Huertas

Depósito legal: M-26.853-2010

Impreso en España

Para una versión
del
"I King"

*El porvenir es tan irrevocable
Como el rígido ayer. No hay una cosa
Que no sea una letra silenciosa
De la eterna escritura indescifrable
Cuyo libro es el tiempo. Quien se aleja
De su casa ya ha vuelto. Nuestra vida
Es la senda futura y recorrida.
El rigor ha tejido la madeja.
No te arredres. La ergástula es oscura,
La firme trama es de incesante hierro,
Pero en algún recodo de tu encierro
Puede haber una luz, una hendidura.
El camino es fatal como la flecha.
Pero en las grietas está Dios, que acecha.*

JORGE LUIS BORGES

Presentación

Esta primera edición completa en nuestro idioma del anti-
quísimo Libro de las Mutaciones (o de los Cambios) chino,
en estricta traducción de la versión alemana de Richard Wil-
helm con sus comentarios antiguos y actuales, va precedida
de la publicación autorizada de los prólogos de Carl Gustav
Jung y de Hellmut Wilhelm que —aparte del prefacio y la
amplia introducción del propio Richard Wilhelm— nos pro-
porcionan todo lo que es útil saber acerca del origen, el sen-
tido y la milenaria vida de este texto. Sería, pues, superfluo
repetir, variar o ampliar en otro prólogo más esas exposi-
ciones exhaustivas.

Sin embargo, como traductor de la presente versión no
puedo dejar de señalar y de justificar ciertas particularidades
lingüísticas tal vez censurables a primera vista y sin conoci-
miento de causa. Por otra parte, este libro ha sido para mí
objeto de intenso estudio —en varias versiones— durante mu-
chos años y siento así la pertinencia y quizás el compromiso
de anticipar ciertas respuestas, mejor dicho un ensayo de
respuestas, a los numerosos interrogantes que un acercamiento
serio a este libro suele provocar. Hay también un tercer mo-
tivo que no permite eludir esta nota preliminar: el de anun-
ciar con ciertos pormenores la decisión editorial de ampliar
esta ya voluminosa publicación con un volumen complemen-
tario basado en un cotejo crítico con otras versiones, al que
ocasionalmente se hace referencia en el texto en notas al pie
de página. En dicho volumen se prestará particular atención
precisamente a los mencionados interrogantes, de los que me

ocuparé ahora en primer término, con el deseo de facilitar al lector algunas, tal vez útiles

*Aclaraciones sobre la filosofía y praxis del
Libro de las Mutaciones.*

El clima de desconcierto espiritual que caracteriza las últimas décadas de nuestro siglo dio lugar, entre muchos otros lamentables despropósitos similares, a una singular, casi asombrosa divulgación del *I Ching** (no tanto de su lectura como de su uso). Es evidente que la posibilidad de utilizar este libro como oráculo —en la mayoría de los casos como juego oracular— da origen a su éxito exotérico. La abundancia de buenas y no tan buenas versiones del *I Ching* surgidas en los últimos años se debe así a la misma causa que promueve la búsqueda de soluciones astrológicas (más que de información astrológica). Se esperan respuestas procedentes de una instancia externa, situada fuera de uno mismo, y en apariencia se obtienen. Pero se descuida de este modo la verdadera indagación que sólo es realizable en el ámbito del sí mismo, de la propia interioridad, de la cual procede toda respuesta válida y también toda apertura hacia nuevas indagaciones válidas. Las múltiples versiones modernas (conocemos cerca de treinta) fomentan de este modo la experiencia superficial, contingente, que no conduce a la real dilucidación de un problema y mucho menos a una verdadera iluminación respecto del mismo. Tal es la norma, salvo en el caso de unos pocos que tienden realmente a escrutar su interior, en este caso con la valiosa ayuda del Libro de las Mutaciones. De esos pocos ya hablan, como se verá, los antiguos comentarios.

En la historia de las escrituras, que es la historia del hombre, es este un libro único en más de un sentido: es al mismo

* Adoptamos esta fonetización (entre otras como *I King, Yi King, Yi Ching*) por ser la más difundida en Occidente, aunque a veces la variemos recordando que ha de pronunciarse *Yi Ching* (la *y* como se pronuncia en España en la palabra *yo*). En general tuvimos que renunciar a una fonetización más concorde con nuestra lengua, debido a la ya muy aceptada de Wade-Giles, más adaptable al idioma inglés (V. indicaciones fonéticas en la pág. 78). Con respecto al título de nuestro libro se encontrarán mayores referencias más adelante.

tiempo un libro y una herramienta. En una amalgama paralela, es también un cruzamiento de ciencia y ética, de ciencia y religión. No es extraño entonces que demuestren el mayor interés por este libro y le dediquen con frecuencia años de estudio e investigación quienes de algún modo se hallan en uno de los dos aparentes extremos de la vocación humana: por un lado sabios en el sentido moderno, científicos y técnicos, y por el otro sabios a la antigua, filósofos y sacerdotes. Es digno de tenerse en cuenta el hecho de que todos los primeros traductores de este libro a lenguas occidentales hayan sido religiosos cristianos, católicos o protestantes, y que sus versiones y comentarios hayan cundido en Occidente principalmente en el mundo filosófico-matemático o filosófico-científico, desde Leibniz hasta Joseph Needham.*

En la bifurcación del sentido de este libro-herramienta, se considera que es al mismo tiempo un libro puramente sapiencial y un libro de práctica divinatória u oracular. Richard Wilhelm lo trata así expresamente: como libro sapiencial es fuente de una irreversible sabiduría de la vida que consiste fundamentalmente en lograr la armonía del individuo con el cambiante fluir de las corrientes universales; en adaptarse —activa o pasivamente según lo dicte el tiempo dado— a los cambios, las mutaciones del acontecer. Como libro oracular provee un instrumento auxiliar para hallar esta posible armonía: una brújula virtualmente infalible para la orientación correcta. (La lectura atenta de la Introducción de Wilhelm y de muchos pasajes de los textos llevará a la comprensión de que entre los dos aspectos del libro no hay escisión alguna:

* Needham debe su doble fama a sus aportes a la bioquímica y embriología y a su apasionada dedicación a los estudios sinológicos que dieron un fruto sin precedentes en la obra enciclopédica *Science & Civilization in China* (Cambridge University Press, 1954 y sigs.). Una singular atención al *I Ching* se advierte también en importantes instituciones, desde el Musée Guimet de París (que entre 1885 y 1893 publicó en francés la voluminosa traducción de P. L. F. Philastre) hasta la Fundación Bollingen que en Estados Unidos subvencionó la versión inglesa de la versión Wilhelm y la publicación en inglés de los comentarios de Hellmut Wilhelm, y el Instituto Tecnológico de Massachusetts que en 1968 publicó *The man of many qualities — a legacy of the I Ching*, de R. G. S. Siu.

es como si la faz sapiencial del libro correspondiera a su energía *yang*, espiritual, y la oracular a su energía *yin*, terrenal. Ambas se complementan formando una indisoluble unidad.)

En su origen, el I Ching es un libro sin palabras. Es una sucesión finita de *signos* no idiomáticos con significados infinitos: un perfecto sistema algebraico. Como tal su lectura, su aplicación e interpretación es igualmente ilimitada y universal. Gracias a su total abstracción, puede verse en él una síntesis enciclopédica de la realidad, desde los más diversos ángulos; puede interpretarse como una cosmogonía, como un sistema de lógica, o de matemática, en última instancia como una representación de la trama *evidente* del mundo, o más allá de ésta, como una representación de su trama *secreta*.

El *texto* verbal que se le adscribió y que llegó a nosotros —una de las infinitas traducciones verbales posibles de los signos— es una creación epistemológica humana inspirada en una visión metafísica de ese ciclo de cambiantes imágenes gráficas de significación omnivalente. Como toda gran obra filosófica es también necesariamente, siendo creación verbal, una precipitación poética, materialmente poética. El texto del I Ching es uno de los grandes libros poéticos y como tal virtualmente intraducible, y no sólo porque su original esté redactado en chino... Tal vez la versión de Wilhelm sea entre todas las existentes la que más deja traslucir la arcaica belleza poética del texto e incite en mayor grado a las posibles asociaciones universales.

En lo concreto, este legado de la antigüedad china es una versión "humanista" del lenguaje de los signos, que en sí es abstracto y omnicomprendivo, pues se refiere fundamentalmente a la trama del mundo humano, a la vida de los hombres en todas sus circunstancias. Y como este texto verbal transmitido es una amalgama de sabiduría taoísta con los principios de la filosofía moral confuciana, se presenta virtualmente como un tratado de ética.* Es como si el acatamiento de los

* Así, como jerarquía ética, debe entenderse en el texto la constante división entre hombres "nobles" e "innobles" o vulgares. El libro se dirige fundamentalmente al "noble" que, en otras versiones, se traduce por el "hombre superior", ya cercano al "hombre verdadero" de las tradiciones esotéricas.

principios éticos fuese condición *sine qua non* para que —en su función oracular— las predicciones puedan darse y los vaticinios puedan cumplirse. El sistema originario, de un orden semiótico no valorativo, se ha alterado; en los términos humanos a que se reduce —sobre todo a través de las escuelas confuciana y neo-confuciana— hay valoraciones casi puramente humanas. Es por cierto el único modo en que el natural vacío de los signos (vacío en el sentido del Tao) puede volverse útil a la vida del género humano, a su vida histórica que conduce al así llamado progreso. Es notorio que los taoístas negaron el valor del progreso material, materialista. Los remotos precursores (si no se trata de un anónimo precursor único o bien del mítico Fu Hsi) de los Padres del Taoísmo (Lao Tse, Chuang Tse, Lie Tse) fueron sin duda quienes intuyeron la secuencia cíclicamente infinita de los 64 signos, denominados “hexagramas” en Occidente, aunque Wilhelm insiste en llamarlos correctamente *signos*, como los llaman en chino: *kua*. Intuyeron los signos en sus infinitos atributos no valorativos, que desde luego también comprenden en un tono menor a los valorativos. Ahora bien, el mundo de iluminación espiritual que pudo dar lugar a esta concepción, individual o colectiva, de semejante sistema de relaciones, decae necesariamente en forma inversamente proporcional al incontenible “progreso” de la civilización. En proporción directa al acelerado incremento del progreso con sus conquistas, se intensifica en cambio la lucha competitiva por la vida y con ella el sentimiento de inseguridad. El hombre ha perdido su Tao, el *sentido* de su vida, su camino, y el que pierde el camino se ve invadido por la angustia de lo incierto. En primer término se le presenta lo incierto del paso siguiente, del porvenir inmediato, lo radicalmente incierto del futuro. Y entonces, en busca de algún indicador de camino, recurre a la versión oracular de la trama omnisciente de los signos. El oráculo refleja la encrucijada y suele ofrecer una salida, pero una salida condicional: es condición fundamental la plena receptividad interior, que en chino equivale a “veracidad”.

Es sin duda curiosa la coincidencia, tanto ideológica como formal, entre este arcaico sistema de predicción y los métodos modernos de prospectiva o “informática” con aplicación de la

cibernética. Ambos sistemas obedecen si se quiere a una “programación” para obtener respuestas a preguntas concretas y en el “procesamiento” destinado a la elaboración tanto del *dictum* oracular como de la decisión del computador, se sirven de un mismo orden aritmético: el sistema binario.* Pero entre la respuesta dada por el procedimiento que se sirve de elementos electrónicos y la que brinda el oráculo divinadorio —por vía acaso electrofisiológica a través de las neuronas— hay una importante diferencia: la primera es producto de un proceso puramente causal que pretende prescindir de eventuales factores irracionales cuya posible intervención es infinita, mientras que la segunda es fundamentalmente acausal y toma en consideración las posibilidades tanto racionales como irracionales. Tal vez las células nerviosas humanas constituyen un instrumento más adecuado para la exploración de incógnitas humanas que las células electrónicas de las computadoras más perfectas.

El Libro de las Mutaciones es una fuente que alimentó las diversas religiones y filosofías extremo-orientales, precisamente porque constituye una clave que procura una relativa estabilidad y certidumbre, y al mismo tiempo ayuda a la comprensión del relativo remanente de inseguridad y por lo tanto trata de conducir a un sereno y despreocupado equilibrio. El que lo estudia como libro sapiencial y se sumerge en sus profundidades (para ello resulta muy recomendable la atenta lectura de todo el *Libro Segundo* de esta edición), sale sabiendo que “lo inmutable es la mutación” (como reza una antigua máxima) y su vida podrá adaptarse a esta realidad última. Y el que, en una encrucijada de la existencia, recurre al Libro como oráculo, consultándolo sobre una incierta decisión, podrá tal vez aprender a elegir entre los senderos inciertos

* Ya en 1703 Leibniz declara su sorpresa frente a la total coincidencia matemática de la estructura y ordenamiento de los hexagramas del I Ching con el sistema numérico binario ideado por él (para fines diferentes), coincidencia descubierta gracias a su relación epistolar con el Padre Bouvet, misionero en Pekín. Esto sucedió ciento treinta años antes de conocerse en Europa una primera versión del I Ching, publicada en latín por el sacerdote jesuita P. Regis. (Edición J. Mohl, Stuttgart y Friburgo, 1835.)

el más adecuado para transitar por determinada situación en un tiempo determinado. Tal actitud será el fundamento de la buena praxis en este terreno. Se verá que cada hombre tiene su tao y que lo mejor para él es seguirlo. El oráculo lo pone en contacto con el Tao de las leyes universales y le señala así su propio tao —cuya traducción corriente es “camino”— nada fácil de dilucidar en momentos difíciles.

En su revelación verbal, el Libro traduce lo intemporal, que es su esencia, a términos de tiempo. De ahí que la proyección que se ha dado a sus sentencias se oriente hacia el futuro. Si el consultante sólo puede servirse del texto (a veces críptico y acaso apócrifo) y no de la visión esencial, intemporal, de los signos, su pregunta habrá de proyectarse siempre hacia el futuro. El texto se muestra condescendiente y adecua sus dictámenes a los requerimientos de la vida en el tiempo.

Acerca de la relación pregunta-respuesta podrían llenarse páginas con citas y máxima: coincidentes; palabras pronunciadas tanto por filósofos de Occidente como por sabios o maestros orientales. La coincidencia se expresa en una afirmación sustancial: toda pregunta clara lleva en sí misma la respuesta. Cuando se pronuncia la pregunta es como si la respuesta estuviese en acecho. Las preguntas que implican una indagación oracular, en verdad las dirige uno a sí mismo y en uno mismo está la respuesta. De ahí la sabia inscripción clave que se leía sobre el portal del Oráculo de Delfos: “Conócete a ti mismo”. Sucede que casi invariablemente uno se encuentra trabado ante sí mismo y sólo es capaz de oír su propia respuesta cuando le llega desde afuera. Por eso eminentes psicólogos modernos, Jung en primer término, intuyeron atinadamente que un sistema oracular como el que nos ofrece el I Ching puede considerarse un instrumento valioso para la exploración del inconsciente. Las imágenes, palabras y posibles asociaciones que brinda la experiencia oracular pueden analizarse como sueños o fantasías con notable éxito.

Es, pues, lógica la importancia de la precisión de la pregunta. Ningún oráculo, ningún sabio, puede responder correctamente a una pregunta imprecisa. “Una pregunta errónea tendrá una respuesta errónea, pero una pregunta correcta puede abrir la puerta de la comprensión”, dice un hombre que

desde hace medio siglo viene respondiendo a difíciles preguntas de ocasionales interlocutores: J. Krishnamurti. La experiencia demuestra que en la mayoría de los casos el eventual consejo ni siquiera es realmente comprendido. Esta experiencia no es sólo actual. Ya en arcaicas crónicas chinas se relatan casos que lo demuestran, lo cual prueba una vez más, por otra parte, la validez universal del I Ching: los impulsos que dominan al corazón humano son los mismos en Extremo Oriente y Occidente y no han variado en los últimos cinco mil años.

Al proyectarse la presente edición se había pensado —de común acuerdo entre el traductor y los editores— en la posibilidad de una versión “crítica”, que consistiría principalmente en la anexión a cada hexagrama de un comentario especial basado en un cotejo de las diversas traducciones directas del chino y en extractos de ciertos ensayos sobre el tema. Las connotaciones y los matices de los caracteres ideográficos chinos son tan ricos y flexibles que a menudo varias formas de traducción, más aún tratándose de un antiguo texto sapiencial, pueden considerarse igualmente acertadas. La conjetura y la intuición de los traductores del chino clásico desempeñan un papel indiscutible. Esto parece aplicable aun a las investigaciones histórico-filológicas del idioma chino que en los últimos tiempos han prosperado notablemente, esclareciendo muchas dudas y enigmas. Nuestros comentarios deberán, pues, señalar sobre todo aquellas posibles divergencias en la lectura de los textos arcaicos que varían, aunque sólo sea ligeramente, el *sentido* de una sentencia, y destacar los casos de franca contradicción, analizando la eventual pertinencia de las variantes.*

En este caso, como se trata de una obra muy voluminosa, las notas necesarias ocuparán una buena cantidad de densas páginas, cuya publicación adjunta complicaría más aún la lec-

* Existe en nuestra bibliografía local un prestigioso antecedente de versión crítica precisamente de un gran texto clásico chino: *El Tao Te King de Lao Tse* de Adolfo P. Carpio (Editorial Sudamericana, 1957). Utilizando básicamente la traducción italiana de A. Castellani, Carpio hace el cotejo crítico confrontándola con otras versiones del chino al inglés, francés y alemán, en su prólogo aclaratorio y en copiosas notas indispensables.

tura de estos textos ya de por sí bastante complejos. Pero como tales glosas están sin embargo llamadas a cumplir, en un libro instrumental como éste, una función importante —la de aclarar dudas y facilitar tal vez una comprensión más profunda— se ha decidido su publicación en el ya mencionado volumen suplementario. Aparte del cotejo de las diferentes versiones (las de Harlez, Legge, Philastre, que es bilingüe chino-francesa, Yüan Kuang, Blofeld, Lavier, Siu, Douglas, la versión bilingüe chino-inglesa de Sung y otras), el volumen contendrá esbozos de análisis lexicográfico y etimológico de los muy significativos nombres de los hexagramas, referencias extensas a diferentes procedimientos tradicionales de consulta, y aportes de otros materiales disponibles de valor documental y asociativo, reunidos en una labor de muchos años.

Para esta tarea la versión de Richard Wilhelm es una base irreemplazable. No sólo por su excelencia en sí y como traducción de un texto chino hasta ahora hermético a una lengua europea (y el alemán tal vez sea para ello el idioma occidental más apropiado debido a su gran ductilidad ideognómica, es decir su facilidad para la construcción de vocablos que expresen ideas), sino también por su realmente asombrosa funcionalidad. Los estudiosos de la faz experimental del Libro de las Mutaciones, es decir del libro como instrumento oracular, saben de un modo unánime que aun en las retraducciones al italiano, al inglés y al francés (y ahora espero se comprobará lo mismo con ésta al español), la versión de Wilhelm no es únicamente la más clara de las posibles traducciones, sino que los comentarios de su autor, inspirados en diálogos con su maestro Lao Nai-hsüan, constituyen muy a menudo descripciones precisas de situaciones inherentes a las consultas que se presentan. Este es un hecho casi prodigioso que merecería un estudio aparte.

Principalmente por este motivo, como autor de la presente versión castellana —dedicado desde hace muchos años al estudio de la cultura extremo-oriental, de los fundamentos de la lengua china clásica y específicamente al Libro de las Mutaciones y a todo lo accesible en la literatura que circunda este texto— me he empeñado en atenerme con máxima fidelidad a los tan atinados aciertos e intuiciones de Wilhelm, a

veces sin duda en desmedro de la casticidad y fluidez idiomática. Debe destacarse en esta ocasión que Richard Wilhelm fue un modelo de cultura universalista y excelente escritor alemán, que sin embargo, en sus versiones de los clásicos chinos y sobre todo del *I Ching*, dejó de lado todo posible prurito lingüístico. Ahí su alemán suena a menudo extravagante, ligeramente anticuado, y con inflexiones que confirman la impresión de Jung y de otros amigos de Wilhelm de que éste en cierto modo ya era intrínsecamente más chino que europeo. (Muy joven, Wilhelm se había dedicado a la literatura, a la música, luego intensamente a la filosofía, para decidirse finalmente por la carrera teológica. Fue a China como pastor misionero evangelista y pasó allí la mitad de su vida en arduas tareas humanitarias, asimilándose profundamente a la cultura china y concluyendo como docente universitario de las materias culturales chinas.*)

En sus traducciones del chino, Wilhelm tiene sutilmente en cuenta los posibles matices, de modo que con frecuencia varía las diversas posibles connotaciones alemanas de un mismo ideograma chino. Sin duda enriquece así la posibilidad de comprensión de los textos en cualquier idioma occidental. Así por ejemplo, el mismo carácter chino puede aparecer traducido con las voces "defecto", "falla", "mácula", "tacha". Otro de los caracteres que se repite con frecuencia aparece traducido ya por "logro", ya por "éxito", etc. En la presente traducción se notará la misma fluctuación, la misma variabilidad, destinada casi involuntariamente a promover en el lector y sobre todo en el consultante resonancias diversas, aperturas hacia diversas asociaciones.

Las asociaciones, de lo que en chino se llamaría la "voz interior" con las imágenes y sentencias dadas, son de suma importancia tanto en el manejo del Libro en su función instrumental, como en su empleo como guía espiritual, como maestro.

La presente traducción ya lleva algunos años de trabajo; no la considero sin embargo tan madura como quisiera que fuese.

* V. RICHARD WILHELM, *Der geistige Mittler zwischen China und Europa*, una biografía editada por su viuda Salomé Wilhelm (Ed. Eugen Diederichs, Düsseldorf-Colonia, 1956).

Pero la edición ya no puede demorarse. No puedo dejar de agradecer sus buenos oficios al doctor Hellmut Wilhelm, quien desde Seattle intervino personalmente ante la editorial Dieckerichs de Alemania para facilitarnos ciertos pormenores de la edición. Espero que los defectos de esta versión —ninguna traducción puede carecer totalmente de ellos— no sean graves; que sean menores en todo caso que los que abundan generalmente en traducciones de este orden.

A lo largo de estos años he recibido toda clase de apoyo de numerosos amigos, tantos que sin duda caería en injustificadas omisiones si quisiera ahora expresarles aquí mi agradecimiento nombrándolos. Al relatar en el volumen suplementario episodios ilustrativos de mi propia historia con el I Ching, surgirán naturalmente sus nombres.

Sin embargo, debo especial reconocimiento a algunos de ellos, cuyas contribuciones facilitaron concretamente mi tarea: a Raúl Ruy, ante todo por su ayuda en la obtención de literatura inhallable; a Teresa Snajer, por su ayuda en la traducción de los prólogos ingleses y lectura de originales; a Gerardo Steenks, por su diligente lectura y cotejo de originales; a mi hijo Gabriel que mecanografió dos veces íntegramente los originales aportando atinadas observaciones.

Finalmente, no puedo menos que dedicar este momento de “consumación”, para decirlo con el lenguaje característico del I Ching, a la memoria de Héctor A. Murena, quien de algún modo patrocinó espiritualmente este trabajo y con su habitual fervor estableció mi contacto con Francisco Porrúa, director de publicaciones de Editorial Sudamericana cuando me encomendó esta labor, y que me acompaña en esta tarea hasta el día de hoy. Ambos, Murena y Porrúa, tan amigos míos como buenos conocedores del I Ching. Estoy seguro que, dado semejante germen inicial, como diría el Maestro Kung Tse, este libro conquistará un sinnúmero de verdaderos y respetuosos admiradores.

D. J. VOGELMANN

Setiembre de 1975.

Prólogo de C. 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 conciencia de la importancia cultural de su traducción del *Yi Ching*, versión sin igual en Occidente.

Si el significado del Libro de las Mutaciones fuese fácil de aprehender, la obra no requeriría 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 *Yi 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

* Publicado en las traducciones inglesa e italiana. (N. del T.)

¹ Legge formula el siguiente comentario sobre el texto explicativo de las líneas individuales: “Según nuestros conceptos, un forjador de emblemas ha de tener mucho de poeta, pero los del *Yi* sólo nos hacen pensar en un polvoriento mamotreto. La mayor parte de un total de más de trescientos cincuenta, sólo son grotescos.” (*The Sacred Books of the East*, Vol. XVI, *The Yi King*, 2ª edición, Oxford, Clarendon Press, 1899, p. 22.) Acerca de las “lecciones” de los hexagramas dice el mismo autor: “Pero por qué —cabría preguntar— por qué deben ser transmitidas a través de semejante sarta de figuras lineales y mediante tal farrá-

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 *Yi 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 *Yi 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 *Yi Ching*, y asimismo 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 *Yi 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 haya 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 *Critica de la razón pura* de Kant lo está logrando

go de representaciones emblemáticas" (ibíd, p 25). Sea como fuere, en ninguna parte se nos dice que Legge se haya tomado la molestia de someter el método a una verificación práctica.

* En el original de este prólogo, publicado en inglés, Jung usa en este y otros casos la palabra *insight*, que suele conservarse así en muchos textos en castellano. Parece sin embargo preferible traducirla por el neologismo introvisión (a diferencia de introspección, que sólo sugiere una connotación subjetiva). (N. del T.)

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 *Yi 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 *Yi Ching* tiende a contemplar la realidad parece desaprobar nuestros 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 calidad 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 *Yi 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, 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 un 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 *Yi 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 *Yi 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.² En el *Yi Ching*, el único criterio de validez de la sincronidad 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 manojito 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 *Yi 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.³ 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 *Yi Ching* y aguardar respuestas inteligentes. Se me ocurrió, por lo tanto, que al lector no iniciado podría interesarle ver al *Yi 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.

² Cf. J. B. Rhine, *The Reach of the Mind*, 1947. (Hay traducción española. N. del T.)

³ Son *shen*, es decir "semejantes a espíritus". "El cielo produce las 'cosas semejantes a espíritus'" (Legge, op. cit., pág. 41).

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 Yi *Ching* mismo fuese la persona que habla. De modo que se describe a sí mismo como un caldero⁴, 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 Yi *Ching* está dando testimonio acerca de sí mismo.

Cuando alguna de las líneas de un hexagrama dado tiene el valor de 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

⁴ [En chino *ting*.]

⁵ Véase la explicación del método en el texto de Wilhelm, pág. 454 y sigs.

dado el acento de 9 a las líneas que ocupan el 2º y 3º 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 *Yi Ching* dice de sí mismo: "Contengo alimento (espiritual)." Puesto que el participar en algo grande siempre despierta envidia, el coro de los envidiosos⁶ es parte del cuadro. Los envidiosos quieren despojar al *Yi 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 *Yi Ching* está asegurada; es decir, está convencido de sus logros positivos, que nadie puede arrebatarle. 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 concepto⁷ [*Begriff*] que uno tiene del *Yi Ching* (el *ting*). En el decurso del tiempo este concepto aparentemente ha cambiado, de modo que hoy ya no podemos asir, aprehender [*begreifen*] * el *Yi 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

⁶ Así, por ejemplo, los *invidi* ("los envidiosos") son una imagen siempre recurrente en los antiguos libros latinos sobre alquimia, en especial en el "Turba philosophorum" (siglo XI o XII).

⁷ Del latín, *concupere*, "recoger juntos", p. ej., una vasija: *concupere* deriva de *capere*, "coger", "asir".

* Concebir. (N. del T.)

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 *Yi 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 *Yi 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 una 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 *Yi Ching*, en verdad, toma en consideración la oculta calidad individual de cosas y hombres, así como también

⁸ Esta es la etimología clásica. La derivación de *religio* a partir de *religare*, “ligar a”, se originó con los Padres de la Iglesia.