

Hellmut Wilhelm

MUTACIONES

Ocho Lecciones Sobre el I Ching

Die Wandlung, Acht Essays Zum I-Ging



Digitalización y Arreglos
BIBLIOTECA UPASIKA
Colección

ÍNDICE

- Introducción**, *página 3.*
- I. Los Orígenes**, *página 7.*
- II. El Concepto de Mutación**, *página 16.*
- III. Los Dos Principios Fundamentales**, *página 26.*
- IV. Los Trigramas y los Hexagramas**, *página 37.*
- V. Los Hexagramas *Ch'ien* y *K'un***, *página 49.*
- VI. Las Diez Alas**, *página 63.*
- VII. La Historia Ulterior del Libro de las Mutaciones**, *página 78.*
- VIII. El Libro Oracular**, *página 90.*

INTRODUCCIÓN

Este librito está integrado por conferencias pronunciadas en Pekín en el invierno de 1943. Era la amarga época en que la guerra en China ya se había estado prolongando durante casi seis años, y la ciudad de Pekín vivía bajo la ocupación japonesa, un momento en que todas las fuerzas creativas parecían congeladas y las tinieblas dominaban el día. En esa época había en Pekín un grupo de personas de habla alemana que se mantenían apartadas de las actividades de la comunidad alemana, y de todo lo relacionado con ella. Ese grupo había encontrado un centro en la casa de Wilhelm Haas. Wilhelm Haas es un hombre que tiene el coraje de la perseverancia, y aun en las condiciones más desesperadas no se había entregado nunca a la desesperación; y por ende, no fue por azar que un día me sugirió que yo pronunciara algunas conferencias en su casa sobre el Libro de las Mutaciones. Acepté su proposición en forma vacilante y con mucha resistencia. Este libro, su lenguaje y sus imágenes resultaban completamente extraños al auditorio; existía una tendencia a huir de las penurias del momento introduciéndose en las cosas ocultas, y era ésta una motivación que yo no deseaba alentar. Sin embargo Wilhelm Haas logró convencerme, y en consecuencia me arriesgué a realizar el experimento.

El Libro de las Mutaciones debe a una multiplicidad de causas la autoridad de la cual ha disfrutado siempre en China. Una de ellas, indudablemente, es la circunstancia de que se ha convertido en el primero entre los clásicos chinos. Después que la escuela confuciana tomó el libro bajo su protección, en el último período de la era Chou, fue uno de los textos cuyo estudio fue autorizado por el gobierno; y cuando, después del año 140 a. C, todas las escuelas no confucianas fueron excluidas de la academia imperial, el Libro de las Mutaciones compartió con los otros clásicos confucianos el monopolio de la doctrina reconocida. En esa época se crearon cátedras para fomentar el estudio de estos clásicos, y desde entonces esa tradición ha perdurado en la historia china. De este modo, en último análisis la posición del Libro de las Mutaciones en la vida cultural china se apoya en un acto de voluntad imperial. Puede sorprender, en primer lugar, que el decreto de un poder temporal fuera suficiente para acordar a los clásicos esa posición, que puede ser comparada en otras culturas con el lugar que ocupan las sagradas escrituras inspiradas por revelación divina. La razón parece encontrarse en la

concentración del poder divino, así como del temporal, en la persona del emperador, en China así como en otras sociedades orientales. El emperador no era tan sólo la fuente única de las decisiones políticas; era también el “Hijo del Cielo”, el representante de la divinidad entre los hombres, el único que podía realizar los ritos sagrados de los grandes sacrificios, y en consecuencia sus decisiones reunían una irrefutabilidad que no caracteriza al poder temporal en Occidente.

En lo que se refiere al Libro de las Mutaciones, existían razones, más allá de la competencia imperial, para explicar por qué el decreto imperial tuvo aceptación universal. Debe tenerse presente que en el marco del pensamiento confuciano, la educación de los hombres no era un fin en sí mismo, sino que el hombre era educado para el servicio público. En un sistema de instituciones cada vez más rígidas, eso significaba prestar servicios como funcionario oficial. Como funcionario, un hombre educado de esta manera se encontraba por cierto indefenso ante el emperador, y un acto de voluntad imperial significaba para él un destino ineludible. A menudo los emperadores han desempeñado su papel como dispensadores del destino sin la menor restricción, y una gran cantidad de hombres educados llegó a experimentarlo en sus cuerpos y en su vida. En estas circunstancias, el Libro de las Mutaciones proporcionaba un medio con el cual un hombre podía determinar todavía su propio destino, aunque se viera enfrentado al capricho imperial. Para los funcionarios en el servicio público, las instituciones dominantes y la posición del emperador constituían el sistema de las condiciones dadas de sus vidas, y el Libro de las Mutaciones se ocupaba también de esas condiciones; en el marco del sistema, sin embargo, los consejos del libro hacían posible que permanecieran dueños de su propio destino. La idea de mutación, sobre la cual está basado el libro, contrarrestaba una y otra vez la permanencia de la propensión al endurecimiento de las instituciones. Durante toda la historia china, los grandes reformadores, casi sin excepción, han extraído sus inspiraciones de este libro. Puesto que se trataba de un clásico, encontraban en él una autoridad que los respaldaba y que les allanaba el camino de sus reformas.

Además de estas determinaciones en el Mundo del Cielo ulterior, el lugar predominante del Libro de las Mutaciones en el seno de todo el pueblo chino, y no sólo entre las personas educadas, se debe sin duda al carácter de la obra, que la diferencia del resto de los clásicos. Confucio, a pesar de todo su flego, era por cierto una personalidad adusta. Su religión era para él un asunto auténticamente personal, y no el tema de sermones. Raras veces hablaba de

todas aquellas cosas que se encontraban más allá del umbral, y que lo motivaban a él personalmente. En el confucianismo ulterior, esta actitud personal se convirtió en una tendencia que confirió a todo el movimiento un carácter casi agnóstico y claramente secular. La misión que el confucianismo había asumido en este mundo parecía requerir por cierto una actitud semejante. En contraposición, el Libro de las Mutaciones representaba la puerta de acceso a *todo* el hombre y a *todo* el mundo, y este complemento era tan necesario para el emperador y el funcionario como era necesario para el pueblo dirigido por ellos, para el cual no sólo la voluntad del emperador sino también la voluntad del funcionario constituía una componente del destino.

Y así, hasta tiempos muy recientes, se volvía hacia los dictámenes y las imágenes del Libro de las Mutaciones siempre que surgían problemas en la conducción de la vida. En las ferias de los templos y en los mercados semanales se levantaban puestos especiales, donde se podían obtener oráculos. En las esquinas de las calles, adivinos expertos en el oráculo tenían sus mesas permanentes, y asesoraban sobre la manera de recuperar un perro extraviado o de manejar a una suegra prepotente. Y en las ciudades, por la noche, se podía escuchar el canto de la flauta de los ciegos intérpretes de la buena fortuna, los cuales, al ser llamados a entrar en la casa, palpaban los signos en las monedas con sus delicados dedos y reproducían, extrayéndolos del tesoro de su memoria, la sabiduría y el consejo del Libro.

La posición central del Libro de las Mutaciones se refleja también en la literatura china. En 1692, se publicó una bibliografía de obras acerca de los clásicos chinos, que contiene alrededor de dos mil títulos sobre el Libro de las Mutaciones. De algo de esto tratamos en el séptimo ensayo y en el octavo. La tradición no se ha interrumpido; hasta nuestros días los estudiosos chinos han escrito mucho, a veces en forma aguda, sobre cuestiones vinculadas con el libro. Precisamente en la generación más reciente se ha reavivado el interés. También los sinólogos occidentales le han dedicado mucha atención. Entre los primeros investigadores estuvieron los misioneros jesuitas que vivieron en la corte de Pekín durante el siglo XVII. Desde entonces han aparecido siete traducciones distintas, en latín, francés e inglés, y se han publicado análisis de las cuestiones que surgen de los textos del libro. A raíz de todo esto el objetivo primordial de mi padre en su traducción consistió en reproducir la tradición *viviente* del libro y su contenido*. Sus íntimas relaciones con personalidades

* **Richard Wilhelm, *I Ging, Das Buch der Wandlungen* — El Libro de las Mutaciones. Traducido del chino e interpretado. Eugen Diederichs, Jena 1924. Última edición: Düsseldorf 1956.**

Hellmut Wilhelm – Mutaciones, Ocho Lecciones Sobre el I Ching

del mundo de los negocios y de la cultura de China, quienes seguían adheridos a esta tradición, hicieron más fácil su cometido.

Los ensayos reproducidos aquí se basan enteramente en la obra de mi padre. Los textos citados del libro están dados en su versión. Sólo en forma totalmente ocasional, cuando las nuevas investigaciones han llevado a resultados de los cuales mi padre no disponía todavía, me he apartado de su traducción; y en mi interpretación yo también me he apoyado con frecuencia en la literatura china. La actual edición reproduce sin cambios los ensayos, en la forma en que fueron redactados en esa época.

Hellmut Wilhelm
Seattle, primavera de 1958.

I. LOS ORÍGENES

1

Nos hemos propuesto pasar unas horas examinando el Libro de las Mutaciones. Naturalmente, tal empresa no carece de riesgos. Este libro es de tan difícil comprensión, tan lleno de secretos, y de carácter aparentemente tan recóndito, que con frecuencia no se encuentra a mano una explicación, y uno se siente inclinado a recurrir a una interpretación para captar su sentido. A nosotros, hijos de una generación esencialmente racional, nos plantea algo molesto, y que no admitimos al comienzo sin un cierto malestar; nos vemos llevados a una región de la cual no conocemos el terreno, y a la cual nos hemos prohibido el acceso, excepto en ciertos momentos en que osamos jugar. ¿No es esta región en que nos hemos introducido una especie de especulación, que carece de conexión con nuestro mundo?. ¿O hemos ido a parar acaso a ese reino crepuscular, cuyas seducciones echan a perder la capacidad de nuestra especie para realizar sus tareas, ahora y aquí?. No es por casualidad que, de los primeros eruditos jesuitas que hicieron conocer la cultura de China en Europa, todos los que se ocuparon del Libro de las Mutaciones fueron declarados, más adelante, insanos o heréticos. Para los mismos chinos, el manejo del Libro de las Mutaciones es algo que no puede tomarse a la ligera. Hay una ley no escrita, por la cual sólo los que tienen una edad avanzada se consideran en condiciones de aprender de él. Confucio debía de tener unos cincuenta años cuando lo tomó en sus manos.

Si a pesar de estas dudas decidimos dedicar algunas horas a este libro, tenemos nuestra justificación en el terreno práctico. Un libro que ha gozado de tan elevado prestigio entre los hombres que determinaron el destino de China, y que ha ejercido tanta influencia sobre los espíritus conductores de Europa, a partir de Leibniz — nos referiremos de nuevo a este particular más adelante — tendrá también algo relevante para ofrecernos a nosotros. Si podemos deducir de él algo que nos ayude a aclarar la posición intelectual de los chinos, eso ya será premio suficiente. Y si lográramos extraer no sólo comprensión, sino también conocimientos, nuestros esfuerzos se verían suficientemente justificados. Sin embargo será bueno que mantengamos nuestras dudas, a medida que avanzamos, de tal manera de poder evitar el excesivo entusiasmo

y el consiguiente desaliento.

2

A través de una ojeada al aspecto y a la composición del Libro de las Mutaciones, obtendremos una recapitulación del material leído que nos ocuparemos. La base fundamental del libro está constituida por los sesenta y cuatro hexagramas, complejos de seis líneas, enteras o partidas, que constituyen el punto de arranque de lo que el libro tiene para decir. En lo que sigue nos ocuparemos en detalle del significado de esas líneas y de la forma en que están agrupadas, en estos hexagramas se simbolizan las situaciones, que quedan caracterizadas por los nombres que se les ha dado. Los nombres de estas situaciones nos introducen ya en el ámbito del libro. Encontramos aquí imágenes de las necesidades primarias del hombre, por ejemplo, las Comisuras de la Boca, que representa la nutrición, y también imágenes que describen la evolución de la personalidad: la Necesidad Juvenil, la Revolución (La Muda), la Mordedura Tajante, la Posesión, el Retorno (el Momento en que se emprende la Suelta), el Impedimento, la Oposición, el Estancamiento, la Espera, la Merma, la Retirada, el Desbordamiento, la Subida, la Evolución, el Aumento, la Posesión de lo Grande (la Abundancia), y las dos últimas imágenes, Después de la Consumación y Antes de la Consumación. Luego hay situaciones provenientes de la vida social: la Muchacha que se Casa, el Clan, el Pozo de Agua, la Comunidad con los Hombres, el Acercamiento, el Influjo (el Cortejo), el Ir al Encuentro, el Seguimiento, el Poder de lo Grande, la Paz; pero también el Antagonismo (la Oposición) y el Conflicto. Además, se particularizan rasgos del carácter individual: la Modestia, la Gracia, la Inocencia, el Entusiasmo, la Verdad Interior. Finalmente encontramos imágenes de significación suprapersonal: lo Adherente, lo Suscitativo (la Conmoción), el Aquietamiento, lo Suave, y por sobre todo, los dos primeros hexagramas: lo Creativo y lo Receptivo.

Estos complejos lineales, con los nombres que les han sido asignados, proveen el marco de aquello que se examina en el Libro de las Mutaciones. Varias categorías de texto guían en los detalles. En cada hexagrama encontramos al comienzo un texto breve, a menudo rimado, llamado *T'uan*, que originariamente significaba “cabeza de cerdo”, y que se puede tratar de traducir como el Dictamen. Este da una característica de la situación, qué es lo que se puede esperar de ella, y cuáles son sus atributos esenciales.

Un segundo texto recibe el nombre de *Hsiang* o la Imagen. Tiene como

punto de partida el significado gráfico del complejo lineal, e indica sus aplicaciones fundamentales a una situación humana, social o cósmica. Estos textos gráficos, también ellos concisos y breves, poseen a menudo una sobresaliente belleza de expresión. Muchas veces encontramos en ellos indicaciones acerca de situaciones históricas o de acciones y actitudes cuya fuerza simbólica parece evidente, y que incitan de inmediato a la conformidad. Así, por ejemplo, en el hexagrama 36, el Oscurecimiento de la Luz, se dice:

La luz se ha sumergido en la Tierra:
La imagen del Oscurecimiento de la Luz.
Del mismo modo el hombre superior vive con las grandes masas:
Oculta su brillo, y sin embargo permanece resplandeciente.

O bien en el 28, la Preponderancia de lo Grande:

El lago se eleva por encima de los árboles:
La imagen de la Preponderancia de lo Grande.
Así el hombre superior, cuando está solo, no se preocupa,
y si debe renunciar al mundo, permanece intrépido.

O bien en el 52, el Aquietamiento:

Montañas que están muy juntas:
La imagen del Aquietamiento.
Así el hombre superior, con sus pensamientos,
no va más allá de sus circunstancias.

Un tercer texto, *Yao*, agrega palabras a cada una de las seis líneas de un hexagrama, avanzando desde abajo hacia arriba. Este grupo de textos está cargado de imágenes y símbolos, cuya relación inmediata con la situación es a menudo difícil de percibir; en primera instancia debemos aceptarlos como están, y tal vez en el curso de nuestros estudios, por una tramoya u otra, encontremos una explicación. Por ejemplo, se dice que:

Uno está envuelto en el cuero de una vaca amarilla.

O bien:

El pato salvaje se acerca gradualmente a la orilla.
El joven hijo está en peligro.
Hay charlas. No hay tachas.

O bien:

Una grulla clamando en la sombra.
su hijo joven le contesta.
Yo tengo una buena copa.
La compartiré contigo.

O bien:

Alguien lo aumenta por cierto.
Diez pares de tortugas no pueden resistirle.
Suprema bienaventuranza.

O bien:

Uno ve el carro arrastrado hacia atrás,
Los bueyes, detenidos,
El cabello y la nariz del hombre, cercenados.
No un buen comienzo, pero sí un buen fin.

Estos textos, seis para cada hexagrama, tienen a menudo un motivo conductor común, que recorre en su totalidad las seis líneas. A menudo este motivo es extraído del nombre del hexagrama pero, fundamentalmente, también se introduce una metáfora, cuyos diversos sentidos y estadios son asociados con las líneas individuales.

A estas tres categorías de textos, que fueron considerados como las partes fundamentales del libro, se han agregado otros materiales. En primer lugar, se encuentra un comentario sobre el texto, *T'uan*, o el Dictamen, el comentario sobre el Dictamen (*T'uan Chuan*), que muchas veces contiene una fundamentación de las palabras elegidas, y también, a menudo, una exposición y una dilucidación de sus atributos.

Otro texto, más amplio, es considerado como un comentario de los textos lineales. Se trata de versos que deben recordarse, a menudo rimados, que están vinculados con el conjunto de imágenes de los textos lineales.

Además, es importante un complejo más amplio de textos, el *Wen Yen*, o comentario de las palabras del texto. Parece ser un comentario muy antiguo, o más bien una colección de comentarios, de los cuales sólo existen fragmentos con respecto a los dos primeros hexagramas.

Luego siguen dos grupos de textos, de los cuales uno explica la secuencia de los signos (o trigramas), y a menudo da el significado de los nombres de los hexagramas, y el otro brinda una corta definición del hexagrama en su conjunto, en el cual frecuentemente dos hexagramas son contrapuestos entre sí.

Al lado de estos cinco grupos de textos, que pueden ser divididos y adjudicados a los hexagramas individuales, han sido incorporadas al libro dos disertaciones que representan una especie de introducción a las Mutaciones: la Difusión de los Trigramas (*Shuo Kua*), que interpretan los dos trigramas primarios que integran cada hexagrama, y sus valores simbólicos; y el llamado Gran Tratado, conocido también bajo el nombre de *Hi-T'si*, los Dictámenes Complementarios, que da una introducción general al texto del libro en su conjunto. Más adelante nos ocuparemos de esto en forma más detallada.

3

Qué se propone este libro, cuyo contenido hemos bosquejado, y en qué ambiente se desarrolló, son preguntas para las cuales no es del todo fácil encontrar una respuesta susceptible de una sola interpretación. Es indudable que ha sido considerado como un libro oracular, y desde tiempos muy remotos fue utilizado como tal. Si, como punto de partida, nos atenemos a este hecho, puede deducirse algo sobre la naturaleza del suelo en que se desarrolló.

La actitud espiritual que lleva a consultar un oráculo no es extraña tampoco, por cierto, a nuestra cultura. También nosotros conocemos sibilas, profetas y lugares de los cuales emanan palabras como las del oráculo de Delfos. Tales personas e instituciones deben su situación al deseo impetuoso de conocimiento, inherente a todo aquel que procura mejorar su situación. Obtener claridad acerca de la situación en que uno se encuentra, y acerca de las consecuencias que resultan de ella, debe ser la obligación de toda persona que no quiere dejarse arrastrar, sino que quiere dirigir su vida. Buscar esta claridad a través del oráculo, es algo que se ha presentado en todas las épocas y en todos los lugares, y que aún hoy no está del todo muerto. La psicología moderna ha revelado el trasfondo del alma humana, a partir de lo cual se han desarrollado los esfuerzos para descubrir un orden inteligente en lo que es en

aparición fortuito, y para colocarse adecuadamente en las relaciones de ese orden, de tal modo que, en el paralelismo de lo exterior y de lo interior, la situación y el rumbo de uno también se vuelve significativo para el otro. Este enfoque es antiguo e inherente a la idiosincrasia humana. Las diferentes zonas y épocas sólo muestran el lugar en que se busca esta puerta enigmática. Los vapores de la tierra y el curso de las estrellas han sido repetidamente convocados para gestionar un conocimiento tan solicitado. Además, se han buscado en las fuerzas de la vida orgánica, y especialmente de la vida animal, los datos que puedan proporcionar las claves de este paralelismo.

En todas partes han existido oráculos animales de diversos tipos, y también en China el oráculo de huesos era ampliamente utilizado desde la más remota antigüedad.

En contraposición con estos esfuerzos, y con otros aún más mecánicos, es importante señalar que el oráculo del Libro de las Mutaciones utiliza como claves las fuerzas de la vida vegetal, y no las de la vida animal. Fueron los tallos de una hierba que crecía en los lugares sagrados, la milenrama, los que procuraban el acceso al oráculo, si se los manipulaba en la forma adecuada. Esta distinción entre lo vegetal y lo animal no sólo indica una diferencia de método, sino también de índole.

Una segunda circunstancia, que distingue el oráculo del Libro de las Mutaciones de otras revelaciones similares, es el hecho de que hace a quien interpela el oráculo independiente de las dotes mediumnísticas o de la intuición de quien emite el oráculo. Con esto quedaban eliminadas las influencias de distintos tipos a las cuales puede estar expuesto un sacerdote oracular. No se consultaba a un médium humano, sino a una colección de textos, cuya autoridad y valor el interpelante acataba en forma ortodoxa. Pues estos textos representaban para él un sistema acabado, un ordenamiento en el cual un punto a establecer contenía su situación del momento, en su caso. Este sistema fue elaborado en el transcurso del tiempo, por hombres reverenciados como custodios de las relaciones entre lo decretado y lo acontecido. A ellos se acudía en busca de orientación. Esto significa que el oráculo no nació en un instante, sino que debe de haber sido precedido por un cosmos espiritual armónico, un sistema fijo de imágenes de la vida, es decir un cuadro del mundo, que fue consignado exactamente en el Libro de las Mutaciones.

Esto nos lleva a un punto que hace el Libro de las Mutaciones interesante, y no sólo para los que consultan el oráculo. Aunque nos abstengamos de abordar este libro en la posición llena de fe de un consultante del oráculo, siempre queda en pie para nosotros la posibilidad de reflexionar

sobre este gráfico sistema de vida como tal, y recomponer así sus partes separadas. La historia de los orígenes de este libro permite deducir lo que se puede ganar con este examen.

4

No podemos inferir con certeza, a partir de lo que sabemos sobre la historia de sus orígenes, si efectivamente la precedencia lógica del Libro de las Mutaciones y de su imagen del mundo sobre el método oracular corresponde también a una precedencia en el tiempo, y también si este libro no prestó servicios primitivamente como método oracular, como aun hoy se considera con frecuencia.

Hemos visto que el material con el cual se ha compuesto el libro es de tipo totalmente heterogéneo, y que no surge de una única época ni tampoco de un único hombre. La tradición china acerca de la historia de su origen, discutida sin duda por la investigación moderna en cada punto con mayores o menores fundamentos, ubica el origen de las diversas secciones del libro en épocas muy diferentes. La tradición sostiene que el legendario héroe cultural Fu Hsi trazó por vez primera los complejos lineales del libro. Fu Hsi es esa figura que se representa como una montaña, de la cual emerge una cabeza humana coronada de hojas. Aunque esa adjudicación pertenece por cierto al terreno de la leyenda, por lo menos es seguro que la concepción fundamental de los complejos de líneas enteras y partidas se remonta a la más remota antigüedad. En cambio, ya se ha dicho, con respecto al hecho de que las líneas eran seis, que el número seis es uno de los más antiguos, y no sólo en el sistema chino. Luego se nos informa que el libro actual es el resultado de dos obras anteriores, también basadas en los hexagramas, pero que difieren del actual en el ordenamiento y en los nombres de los hexagramas individuales. De estos dos libros no nos ha quedado nada digno de nota, con la excepción de los títulos. El primero se llamaba *Lien Shan*, “las Montañas que están juntas”, y se lo ubica en la dinastía Hsia (2205-1766 a. C., tradicionalmente); el nombre del más reciente es *Kuei Ts'ang*, “el Hospedaje en lo Oculto”, que era utilizado en el período Shang (1766-1123 a. C.). La circunstancia que el libro Hsia comenzaba con el signo de la Montaña, y el libro Shang, con el de la Tierra, respalda lo que sabemos acerca de las concepciones religiosas de esos tiempos. Pero ambos libros, al margen de los complejos lineales de los hexagramas, no contenían nada significativo. Unas pocas sentencias órficas, que nos han sido transmitidas con ellos, y cuya autenticidad sucumbe ante las

dudas, no nos puede decir mucho actualmente. Obviamente a este ciclo, si no por escrito, por lo menos en forma oral, se le han hecho distintos tipos de agregados, que fueron utilizados en la versión posterior. La investigación china moderna ha comprobado que se encuentran en nuestros textos sucesivos recuerdos históricos acerca de los acontecimientos del período Shang, que de esta manera, ya en aquella época se fundieron en el material de este libro.

La elaboración del actual Libro de las Mutaciones, llamado desde entonces *I Ching* o *Chou I*, se atribuye al rey Wên, padre del fundador de la dinastía Chou (1122-256 a. C.), cuyo nombre se ha identificado con el libro desde entonces. Se dice que estableció el actual ordenamiento y que agregó los textos *T'uan* (los Dictámenes). Se relata que completó este trabajo mientras el último soberano Shang lo mantenía en cautiverio en su capital. Esta tradición nada tiene de inverosímil. Además la moderna investigación china, que durante mucho tiempo mantuvo posiciones divergentes sobre la época del origen del *I Ching*, ha vuelto a colocar este estrato de textos en las cercanías de la época del rey Wên. La inversión de los dos primeros signos, que dan predominio al padre sobre la madre, lleva claramente la marca de la patriarcal dinastía Chou. Y cualesquiera que sean las cosas que sepamos, como hombre, de Wên, que es honrado como un héroe de la cultura, resulta que se ocupó en la mejor manera posible de esbozar esta tarea. Es posible, naturalmente, que nuestro texto actual no reproduzca ya en forma exacta las palabras del rey Wên. Esta reserva se aplica especialmente a los pronósticos: buena suerte, mala suerte, arrepentimiento, vergüenza, etc., que son agregados a menudo a los Dictámenes, y cuyo léxico nos recuerda tanto los oráculos de la tortuga, con los cuales las Mutaciones no están vinculadas de otro modo, que nos vemos obligados a pensar que son agregados hechos por quienes emitían los oráculos, personas que todavía confiaban en el manejo del oráculo de la tortuga.

Resulta verosímil suponer que estos agregados surgen en el mismo período del tercer estrato de textos, el *Yao*, o sea las explicaciones de las líneas individuales. La tradición quiere que estas explicaciones fueran redactadas por el hijo del rey Wên, el duque de Chou, Tan, el hombre que después de la muerte de su hermano, el rey Wu, desempeñó la regencia para su sobrino, Ch'eng, en forma tan ejemplar. Es discutible que pueda admitirse la autoría de este hombre. Pero es seguro que también este estrato de textos pertenece al comienzo del período Chou. Los encontramos citados en escritos del período pre-confuciano, con otras obras oraculares que no han sobrevivido hasta hoy. Si se hace claro en qué manos se encontraba la adivinación a través

de los oráculos a comienzos del período Chou, no será difícil averiguar en qué círculo deben buscarse los redactores de estos textos. Sabemos que la sociedad Chou, en la cual al principio la práctica de la adivinación oracular no tenía un lugar, utilizaba para tales funciones una clase de la población Shang que había realizado tareas similares en los tiempos de su propia dinastía. Esas personas pueden haber ampliado el compendio del *I Ching*, agregando los textos a las líneas individuales. Puede suponerse que al hacerlo utilizaron las tradiciones orales vinculadas con el libro. Se incorporaron también reminiscencias de la primera parte del período Chou. Además, se tiene a menudo la impresión que encontraron cabida en el libro elementos que son patrimonio del pueblo viviente, dichos campestres y pronósticos. Naturalmente, es muy posible que esto ocurriera por encargo de la corte Chou, que quería ver completada la obra de sus antepasados, y de este modo la tradición que acredita al Duque Tan este estrato de textos quizás tenga una auténtica validez.

Todo el grupo de las “Alas”, como fue llamado colectivamente el material adicional, es atribuido por la tradición, en su conjunto, a Confucio. Naturalmente, en la actualidad, esta tradición no puede subsistir sin que se la cuestione. Ya no se puede determinar con seguridad qué y cuánto proviene de la propia mano de Confucio. Mucho surgió cerca de él; otras partes llevan claramente la marca de una tarea de discípulos.

Sabemos que el mismo Confucio se ocupó en forma detenida del *I Ching*, pues lo encontramos citado en lo que ha llegado hasta nosotros de sus conversaciones. La suposición más verosímil es que habló con sus discípulos de este libro, como lo hizo con otros clásicos, y les comunicó sus reflexiones al respecto. Luego otros discípulos, de las primeras generaciones o de las siguientes, deben de haber reunido estas sentencias como comentarios o capítulos introductorios. En particular, parece que la escuela de discípulos que provienen de Tzū Hsia se ocupó del *I Ching*. El mismo, y su alumno K'an-pi Tzū-Kung, pueden ser responsables de muchas de nuestras formulaciones actuales. Y es del todo posible que los viejos textos también recibieran su redacción final de sus manos.

De este modo, se ha trabajado cerca de mil años en la elaboración de esta obra notable. Sus orígenes se remontan a los tiempos en que aún no existía una barrera racional entre la naturaleza activa y la naturaleza tal como es conocida por el hombre. Entre quienes colaboraron en su creación están las personalidades que han formado a China y a su cultura. Fue completada en la época más madura de la filosofía china.

II. EL CONCEPTO DE MUTACIÓN

1

Cuando nos dirigimos al concepto de cambio, que ha dado su nombre al *I Ching* y que determina su sistema de pensamiento, recordamos inmediatamente el aforismo “*panta rhei*”, “todo fluye”, que Heráclito de Efeso, alrededor del año 500 a. C., había establecido como el fundamento de su propio sistema filosófico. Ese fue aproximadamente, el momento en que el *I Ching* llegó a su forma final, y nos encontramos aquí con un notable paralelismo, en el cual determinadas fases de desarrollo de Oriente y Occidente se representan simultáneamente de maneras iguales o similares. Pero este paralelismo, a primera vista tan obvio, presenta, tras un examen más atento, las diferencias típicas entre ambos mundos. También Heráclito, para quien la vida era movimiento y se desarrollaba a través de la lucha de los opuestos, concebía un ordenamiento armónico del mundo, el Logos, que da forma a este caos. Pero para los chinos, como lo veremos, ambos principios, el movimiento y sus leyes inmutables, son una sola cosa; no distinguen el carozo de la corteza; en ellos el sentimiento y la mente trabajan indivisos.

Un examen de la palabra en la cual se expresa esta concepción nos pondrá en el camino de este resultado anticipado. El ideograma *I*, que aquí hemos traducido como mutación en forma simplificada, pertenece al acervo más antiguo del idioma chino. Se lo encuentra muchas veces sobre los huesos oraculares, y en las primeras inscripciones sobre bronce. La semántica de esta palabra no es nada fácil de esclarecer; sobre ella existen las explicaciones más divergentes. La etimología del paralelismo de las formas parece haber fundido en ella dos complejos diferentes. El primer significado de esta palabra parece haber sido “lagarto”[†]. El ideograma arcaico, que muestra una cabeza redonda, un cuerpo sinuoso y una cantidad indeterminada de piernas, lo interpreta del mismo modo que la explicación semántica que da uno de los diccionarios más antiguos. El grafismo ha mantenido este significado, aunque es cierto que más

[†] A la luz de nuevas investigaciones esta interpretación ha llegado a ser dudosa para mí. Véase mi trabajo, “The Concept of Time in the Book of Change”, *Man and Time* (Papers from the Eranos Yearbook 3; N. York y Londres, 1957), p. 212, n. 2.

adelante se agregó el signo de la clase de los reptiles, para una mejor comprensión. Cuando se nos hace claro que semejantes ideogramas también se utilizan para indicar las características de la cosa descrita, llegamos al concepto de la movilidad fácil y de la mutabilidad, que se asociaron con este signo. Para nosotros también el camaleón, un lagarto, es la encarnación de la mutabilidad.

Luego esta palabra debe de haber adquirido significados adicionales, a partir de otro signo de aspecto similar, con el cual se fundió más adelante. Originariamente este signo significaba “el mando”, y al ideograma se le añadió el símbolo del poder de mando, un estandarte, primitivamente la cola de un animal. Las ideas asociadas a esta palabra incluían probablemente la de una relación fija entre lo de arriba y lo de abajo. En las primeras inscripciones en bronce encontramos también el significado de una recompensa otorgada a un vasallo por un señor. La palabra ha sobrevivido también en este sentido, aunque con el agregado del signo clasificatorio del oro o del metal.

Cuando una explicación más amplia quiere entrever en el signo una combinación del sol y de la luna, y de este modo una representación de las dos fuerzas fundamentales, *Yang* y *Yin*, resulta fácil comprender que esta explicación se basa en el mundo de los conceptos del *I Ching*, y por ende nos puede ayudar poco para aclarar su desarrollo anterior.

La fusión de los dos signos mencionados ha dado a la palabra *I* los significados que asumía repetidas veces en los antiguos escritos, y que tiene aun hoy: lo fácil, lo simple, en contraposición con lo difícil; lo firme, lo tranquilo, en contraposición con lo que está en peligro; lo mudable o lo que cambia.

En los estratos más antiguos del *I Ching* la palabra se presenta cuatro veces. La primera vez quiere decir unívocamente lo mudable; la segunda vez, probablemente significa firme; y las otras dos veces, en cambio, presenta el nombre de un lugar, lo cual complica la situación.

2

Esta palabra, entonces, ha dado su nombre al libro, que fue ordenado y ampliado al final del período Shang por el rey Wên, a partir de los fragmentos hallados. El material que encontró Wên no llevaba todavía el nombre de *I*. El nuevo ordenamiento que él estableció fue el primero en recibirlo. Nos hemos acostumbrado a designar el libro como el *I Ching*. En cualquier caso el término parcial *Ching* no es antiguo. Se llegó a usarlo por paralelismo con

otros textos del canon confuciano, el Libro de los Documentos, *Shu Ching*, y el Libro de las Odas, *Shi Ching*. Pero la designación *Ching* para los textos clásicos sólo comenzó a usarse a partir del siglo IV a. C, en que la encontramos utilizada por primera vez por Chuang Tzū. La palabra en sentido riguroso significa la torcedura de una tela, y probablemente fue aplicada a los clásicos para diferenciarlos de los apócrifos, llamados *wei*, que significa “la etiqueta”. El nombre antiguo del libro era *I*, o *Chou I*, a partir del nombre de la dinastía cuyos fundadores habían contribuido tanto a su estructuración. Pero de qué manera debe traducirse la palabra *I* del título, es algo sobre lo cual los estudiosos no están acordes. Recientemente se ha sugerido que el nombre significa la forma fácil — de consultar el oráculo, se entiende — de los Chou, en contraposición con la forma más dificultosa de los Shang, por medio de los caparzones de las tortugas. Estas explicaciones, y muchas otras, no nos satisfacen, naturalmente, y tampoco son correctas para la comprensión de los hechos históricos e intelectuales. Yo propongo que sigamos usando el título “Libro de las Mutaciones”, cuya legitimidad se demostrará en el curso de nuestras investigaciones. Pero debemos tener en cuenta que los otros sentidos de la palabra *I* resuenan siempre, como tonos menores. Un primitivo apócrifo del *I Ching* lo explica en forma muy clara:

“El nombre I entraña tres sentidos. Estos son: lo fácil, lo mutable, y lo constante. Su carácter es lo fácil. Su radiación penetra en las cuatro comarcas; establece las separaciones en forma simple y fácil; por él tiene el cielo su brillo. El sol y la luna, las estrellas y las casas del zodiaco son distribuidos y ordenados de acuerdo con él. El alma que lo impregna no tiene puerta, el espíritu que lo resguarda no tiene acceso. Sin esfuerzo y sin preocupación, simple y sin error: esto es lo fácil. La mutación es su poder. Si el cielo y la tierra no se transformaran, este poder no podría penetrar en ninguna parte. Los influjos contrapuestos de los cinco elementos se suspenderían, y la alternancia de las cuatro estaciones cesaría. Al príncipe y al ministro se les arrebatarían sus insignias, y todas las distinciones cambiarían de lugar; lo que debería decrecer, aumentaría; lo que debería gobernar, se derrumbaría. Esto es la mutación. Lo constante es su posición. Que el cielo está arriba y la tierra abajo; que el señor enfrente el sur, y el vasallo, el norte; que el padre esté sentado y el hijo se incline ante él: esto es lo

constante»[‡].

Estos tres sentidos de la palabra **I**, que aquí reconocemos, en forma algo embellecida, como las tres coordenadas del curso del mundo, naturalmente no se encuentran inequívocamente en esa manifiesta función en los primeros estratos del **I Ching**. Luego los estratos posteriores comienzan a destilar, a partir de los significados de la palabra, su sentido intrínseco, y nosotros haremos de estos significados nuestro hilo conductor a través del sistema subyacente en el libro.

3

El primer punto que nos proporciona el significado del signo **I**, y a través de él todo el sistema del Libro de las Mutaciones, así como lo presentaron los primeros gobernantes Chou, a diferencia de sus predecesores, es por consiguiente lo fácil, lo simple, lo dado en forma natural. Deseo insistir sobre este punto. Cuando sometemos este sistema a un examen, interpretamos mal su sentido si buscamos en él algo oscuro y lleno de misterio. El libro arranca de lo que cada uno ve y de lo que capta inmediatamente.

Que esto es cierto, lo aclaran prontamente las circunstancias históricas de las cuales surgió el sistema de su nueva estructura. La religión totemística-matriarcal, que aherrojaba a sus creyentes a través del miedo, y ese indefinible crepúsculo, que atrae comprobadamente los bajos fondos sombríos de la psiquis humana, y que le provee en los sacrificios humanos una salida admitida, eran ajenos a los primeros soberanos Chou. En el espíritu de éstos se refleja la imagen más simple y más clara creada por la asociación con la vida vegetativa, con la agricultura. Estas concepciones no son tan primitivas como parecen. En la jerarquía de los instintos, la razón — el instinto del corazón, como dicen los chinos — había asumido la dirección, y por ende lo sombrío se veía relegado al lugar donde ya no podía pretender falsamente el derecho a la supremacía. Naturalmente, he simplificado este cuadro para destacar las contradicciones; pero las tendencias espirituales de los primeros Chou se expresan también en sus organizaciones sociales y políticas. La vida se estructura a partir de lo que brinda la naturaleza en forma inmediata, y por ende su organización es algo que puede ser conocido. Espíritus y demonios, fantasmas pavorosos que pueden introducir un elemento irracional en su

[‡] *Chou I Ch'ien-tso-tu.*

curso, son mal vistos. De aquí proviene el especial sentido de la estricta prohibición del alcohol por los primeros Chou.

Las situaciones descritas en el Libro de las Mutaciones son las circunstancias primarias, lo que le ocurre a todo el mundo todos los días, y lo que es simple y fácil de descubrir. Este punto es aclarado perfectamente en los estratos posteriores del libro, que no sólo describen y desarrollan el viejo sistema sino que difunden su eficacia, de acuerdo con la misión social y cultural del confucianismo. Repetidas veces se hace resaltar que la simplicidad y la claridad son la única puerta de acceso a este 'sistema. “Lo bueno que se encuentra en lo simple y en lo fácil — se dice allí — lo equipara al tipo más elevado de Ser”. Y en otro lugar se dice:

“Lo creativo conoce a través de lo fácil”.

“Lo receptivo opera a través de lo simple”.

“Lo fácil es fácil de conocer; lo simple es fácil de seguir. Lo fácil de conocer logra fidelidad; lo fácil de seguir logra eficiencia. El que goza de fidelidad puede perdurar por mucho tiempo; el que posee eficiencia puede hacerse grande. La perdurabilidad es la manera de ser del sabio, y la grandeza es el campo de acción del sabio”.

4

A través de esta puerta de acceso entramos ahora en el verdadero campo de las Mutaciones. La reflexión sobre los simples hechos básicos de la experiencia produce el inmediato reconocimiento de esa transformación constante. Un enfoque no deformado de los fenómenos indica que su característica es el dinamismo. Sólo el pensamiento abstracto los extrae de su contexto dinámico, y los aísla en unidades estáticas. Si queremos trasladar los conceptos de nuestro pensamiento occidental a este aspecto de la idea de las Mutaciones, puede servir la aplicación de la categoría del tiempo a los fenómenos. En el interior de esta categoría, por cierto, todo se encuentra en un estado de transformación. En cada momento el futuro se vuelve presente, y el presente, pasado.

El concepto chino de mutación llena de contenido esta categoría. Se ha formado por la observación del espectáculo de la naturaleza: el curso del sol y de las estrellas, el paso de las nubes y el fluir del agua, la alternancia del día y de la noche y la sucesión de las estaciones. De Confucio se relata la anécdota de que al borde de un curso de agua exclamó: “¡Así fluye todo como esta

corriente, sin cesar, día y noche!” (*Lun Yü*, IX, 16). Esta concepción se elaboró especialmente a partir del fenómeno de la vida, en su sentido auténticamente físico. “La mutación es el procreador de lo que procrea”, se dice, la borboteante plenitud que se regenera a sí misma, para la cual no hay pausa ni cesación. Solo en constante nacimiento y crecimiento se hace palpable, la vida. Si se detiene, el resultado no es la muerte, que sólo es una forma de la vida, sino la inversión de la vida, su perversión.

Este modo de ver las cosas es altamente significativo para el concepto de la mutación. Su opuesto no es ni el reposo ni la pausa, que son formas de expresión que encierra la mutación. Que lo opuesto de la mutación sea su inversión, y no su anulación, señala el contraste evidente con nuestra categoría del tiempo. Lo contrario de la mutación es el crecimiento de lo que debería decrecer, el derrumbamiento de lo que debería gobernar. El estado de absoluta inmovilidad es de tal modo abstracto que los chinos, o por lo menos los del período que produjo este libro, no podían concebirlo. La mutación es más bien un movimiento *natural*, un desarrollo que sólo puede invertirse yendo contra la naturaleza.

El paso decisivo efectuado por el Libro de las Mutaciones es la aplicación de este concepto de la mutación a las formas orgánicas de la vida también. Y con la ejecución de este paso el libro se vuelve valioso en el sentido filosófico. Pero la comprensión de que los hombres y los grupos sociales naturales, y también la época, sólo pueden manifestarse en esta categoría de la mutación, justifica la expectativa con la cual nos acercamos al libro. Que el hombre se mueve y actúa, que crece y se desarrolla, esto por sí solo no es un conocimiento profundo de las cosas. Pero saber que este movimiento y este desarrollo ocurren en la forma típica del concepto de la mutación, de la cual no se puede huir, éste es el conocimiento que ha ayudado a la primitiva filosofía china a lograr su benéfica nitidez y claridad.

No es fácil presentar en forma gráfica el desarrollo que se expresa de esta manera, inherente a todos los fenómenos. El concepto de cambio no es un principio formal exterior, que se imprime sobre los fenómenos; es una tendencia interior, que este desarrollo sigue espontáneamente. No es un destino dictado desde afuera, ante el cual el hombre debe inclinarse silenciosamente, sino más bien un indicador caminero, que muestra la dirección que toman las decisiones. Tampoco es una norma moral, a la cual uno se ve obligado compulsivamente a someterse; antes bien es la pauta por medio de la cual se pueden descifrar los acontecimientos. Permanecer en su flujo es un dato de la naturaleza; reconocerla y seguirla es responsabilidad y

libre elección.

Con la aplicación de este concepto de la mutación al desarrollo de los hombres, de los grupos humanos y de la época, cae toda una sarta de construcciones auxiliares, a las cuales nos hemos acostumbrado para explicar los acontecimientos. El principio no admite ninguna diferenciación entre lo interior y lo exterior, entre el contenido y la forma. Está implantado en el corazón del hombre, fácil de percibir y operante. Opera de la misma manera en los agrupamientos humanos y en todo lo que es significativo en la época. De este modo, no sólo *encarna* sino que también *lleva* el “alma” del grupo, el “espíritu” de la época. La universalidad de su potencia incluye todos los niveles, en todos los perfiles; cada semilla plantada llega a la madurez en su marco.

El sentido del movimiento de esta mutación nunca es unidimensional. Si nos atenemos a una imagen, el movimiento cíclico es adecuado. Los posteriores comentarios han hecho mucho uso de esta imagen, pero la rigidez que se manifiesta en ella es ajena al libro mismo. Pero el movimiento que vuelve a su punto de partida está totalmente vinculado a las ideas primitivas. Puede derivarse de las órbitas de los astros o del curso de las estaciones. Hasta la muerte misma era un retorno para los antiguos chinos. Pero en tal interpretación se palpa más la idea de totalidad que la de repetición. La noción del progreso, que hemos incorporado bajo la forma de la espiral al movimiento cíclico, es ajena a la concepción antigua de la mutación. El juicio de valor contenido en esta noción no se adapta a una imagen extraída de la naturaleza. Y el intento de exaltar lo nuevo a costa de lo viejo, el futuro a costa del pasado, está alejado de los chinos. El acento descansa completamente sobre el grado de la conformidad con la mutación. Y si los tiempos pasados fueron superiores, esto se reconoce sin prejuicios, y a lo sumo surge el compromiso de acercarnos al mismo nivel de los antiguos.

El carácter unitario del movimiento impide su dispersión, que no podría impedir un movimiento unidimensional. De este modo el infinito se ve traído a la esfera de lo finito, único ámbito en que puede sernos útil.

5

Así nos hemos acercado al tercer punto asociado con el concepto *I*: lo seguro, lo constante. Ya los primeros apócrifos contenían la definición paradójica: “La mutación es lo inmutable”. En los estratos más recientes del libro encontramos usado este sentido de la palabra como lo opuesto de la

palabra “peligro”. El peligro es lo desconocido, lo intranquilizador, del cual puede surgir tanto la desgracia como la suerte. La certidumbre es el claro conocimiento de la actitud correcta, la seguridad del desarrollo de los acontecimientos en el sentido correcto.

Los comentaristas antiguos tendían a poner de manifiesto las relaciones sociales en esta seguridad, en esta constancia. Se indicaba que el padre está sentado y que el hijo se inclina ante él. Se revelaban así — bajo la influencia de Hsün Ch'ing (Siglo III a. C.) — como celosos promotores de su propia posición social. Tampoco carecía de dinamismo esta concepción, y el hijo que se inclinaba ahora ante su padre sería mañana él mismo un padre que podría recibir las reverencias de su hijo. De tal modo, estos hitos sociales sólo son estáticos y fijos en su relación, y como puntos de referencia son totalmente imprescindibles. Las diferencias de rango no son tan decisivas como la misma relación de dependencia, que en su tensión introduce ante todo el principio del ordenamiento en el curso de la mutación. Naturalmente las posibilidades de estos puntos son numerosas, y el padre con el hijo son aquí tan sólo una imagen que representa muchas. De esta manera vemos que la extendida red de relaciones, que en lo referente a la vida en grupo de los hombres es, por supuesto, de carácter social, le otorga a la mutación su estabilidad y su constancia. Sin embargo, si extendemos el campo de la mutación a lo personal o a lo cósmico, se hacen necesarias sin demora otras relaciones, que puedan convertirse en el patrón de medida de esta estabilidad. Más adelante hablaremos más extensamente de la tensión fundamental sobre la cual se basa.

El Libro de las Mutaciones encara la estabilidad también bajo otro aspecto. En los textos más antiguos esto se encuentra implícito, y los más recientes lo examinan en forma más detallada. En estos textos la estabilidad de la mutación es la contrapartida de la virtud humana de la confiabilidad. Se puede captarla, mantenerla, hacer cuentas con ella. La mutación no es algo que se lleva a cabo en forma abrupta e irracional. Tiene su curso fijo, en el cual se desarrolla el curso de los acontecimientos. Así como confiamos en que el sol se levantará mañana, y que una nueva primavera seguirá al invierno, podemos estar seguros de que el devenir no es caótico y sigue cursos fijos. Vemos que aquí el concepto de mutación se acerca mucho a la ley taoísta del universo, el *Tao* de Lao-tse, que es tan difícil traducir a nuestro idioma. Por cierto se hace un amplio uso de la palabra *Tao* en los estratos más recientes del libro. También aquí el *Tao* es la fuerza operante en la totalidad del universo, así como en cada uno de sus miembros. Leemos:

“El Libro de las Mutaciones contiene la medida del cielo y de la tierra, que nos permite abarcar y subdividir el Tao del cielo y de la tierra... Puesto que así el hombre llega a parecerse al cielo y a la tierra, no está en conflicto con ellos. Su sabiduría abarca todas las cosas, y su Tao ordena el mundo entero; por ende no comete errores... En él están incluidos las formas y los campos de acción de todas las estructuras del cielo y de la tierra, de tal modo que nada se le escapa. En él todas las cosas se completan en todas partes, de tal modo que ninguna está ausente. Por lo tanto, por su intermedio puede penetrarse el Tao del día y de la noche, para así comprenderlo. De tal modo el espíritu no está atado a ningún sitio, y las Mutaciones, a ninguna estructura...”

Finalmente, el *Tao* es también lo que origina la dualidad, y esta frase nos recuerda de inmediato al *Tao Tê Ching*.

Lo firme y lo constante, para los cuales se emplea aquí la palabra *Tao*, es también un atributo necesario del concepto de mutación. El concepto de universalidad, de globalidad, está dado simultáneamente con este atributo. Vemos que la mutación opera tanto en lo grande como en lo pequeño, que puede ser descifrada tanto en los acontecimientos cósmicos como en los corazones de los hombres. De esta amplitud, que abarca en igual forma el macrocosmos y el microcosmos, el Libro de las Mutaciones deriva la idea de que el hombre se mueve hasta el centro de los acontecimientos, y que la personalidad consciente de su responsabilidad se equipara con las fuerzas cósmicas del cielo y de la tierra. Eso es lo que se quiere significar con la idea de que es posible influir sobre la mutación. Esta posibilidad de influencia se da actuando de conformidad con su curso, no por cierto yendo contra él. Puesto que cada semilla alcanza en él su desarrollo, también debe ser posible introducir en su curso una semilla implantada por el hombre. Y como sea que el conocimiento de las leyes de la mutación enseña la correcta inserción de semejante semilla, una influencia altamente eficaz se vuelve posible. No sólo eso, sino que las semillas plantadas pueden ser influidas en su desarrollo, y cuanto más cerca se está del momento de la plantación, en forma más fuerte opera la influencia. También aquí recordamos un pasaje del *Tao Tê Ching* que contiene un pensamiento totalmente similar.

Con este punto de vista, ante todo, que otorga a la personalidad responsable una influencia sobre el curso de las cosas, éstas dejan de ser un

sofisma, una red gris de mallas, y se convierten en un orden orgánico que corresponde a la naturaleza del hombre. El papel asignado de este modo al hombre no es ínfimo. En el marco de estos límites no sólo es amo de su propio destino, sino que puede intervenir en acontecimientos que están mucho más allá de él. Pero permanecer en el interior de estos límites es la tarea asignada a la fuerza de su entendimiento, y el Libro de las Mutaciones fue escrito para promover este entendimiento, a través de las experiencias y de los enfoques de los tiempos antiguos.

III. LOS DOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

1

Hemos tenido la ocasión, a través del análisis del principio de la mutación, de conceder importancia a un elemento inherente a este principio, el elemento de la constancia, la confiabilidad. Hemos observado la definición: “La mutación es lo inmutable”. Este elemento introduce en el cambio incesante, que es evidente de inmediato para los sentidos, un principio de orden, que garantiza la continuidad en el cambio. Con la captación de este principio se abandona en primer término la identificación irreflexiva con la naturaleza, que los hombres insertan espontáneamente en el curso general, y el conocimiento reflexivo pasa a primer plano. La captación de lo constante en el flujo de la naturaleza y de la vida significa la primera abstracción. Así como el conocimiento de la regularidad en las órbitas de los astros y en la sucesión de las estaciones proveyó por primera vez la base para un ordenamiento sistemático de los acontecimientos, y para el cálculo del calendario, y por ende permitió poner las bases del comportamiento social, del mismo modo la concepción de la constancia en la mutación fue la primera garantía de actuaciones inteligentes; extrae al hombre de la esfera de la sujeción a la naturaleza, y lo ubica en una posición de responsabilidad.

Simultáneamente con este concepto, se inserta en la representación del universo un sistema de relaciones. La mutación no es algo absoluto, caótico y caleidoscópico; su manifestación es algo relativo, vinculado con puntos fijos, y ordenado a través de ellos.

En la idea del universo que se encuentra en los primeros estratos del Libro de las Mutaciones, esta constancia es evocada por la introducción de una tensión. Dos puntos antitéticos erigen el armazón fijo que prohíbe y permite el ciclo de la mutación. Utilizando una terminología europea, se podría redescubrir en este sistema la introducción de la categoría del espacio que — a través de sus coordenadas — presta a la idea su constancia. Para los antiguos chinos, el espacio es siempre algo tridimensional. Al lado de las dos dimensiones del plano, se reconoce igualmente la dimensión de la profundidad. En los primeros tiempos, este aspecto del espacio recibió incluso más atención que la extensión superficial.

La antítesis resultante de lo que está arriba y lo que está abajo no aparece sólo en el Libro de las Mutaciones. También la encontramos en esas partes del Libro de los Documentos y del Libro de las Odas, cuya tradición se remonta más allá de la época Chou, y la hallamos especialmente en las inscripciones oraculares y en las primeras inscripciones en bronce. Estas oposiciones entre “arriba” y “abajo”, sin embargo, con las cuales tropezamos aquí, no son una definición a secas, que fija tan sólo la posición. Desde el comienzo se indica una relación entre ambas posiciones: una relación de correspondencia. “Arriba” y “abajo” no son potencias aisladas: están interrelacionadas, e influyen la una sobre la otra. Esto resulta claro, a partir de las inscripciones oraculares sobre huesos y de las primeras canciones, que revelan su lejano origen por el hecho de que lo que está abajo precede a lo que está arriba. En estos testimonios encontramos con frecuencia, al lado de los conceptos de arriba y abajo, una tercera palabra que caracteriza su interrelación. “Arriba y abajo se mantienen en armonía”, se dice, o bien: “arriba y abajo se suceden entre sí”. Así comprobamos, a través de estos testimonios, que esta concepción existía en la época Shang, y no tenemos dudas de que su antigüedad es aún mayor.

2

Esta antítesis ha quedado ejemplificada con los contenidos más variados. De conformidad con el carácter de los testimonios, que hemos conocido en su forma más antigua, la relación de tensión tiene a menudo una forma social. Arriba significa el gobernante; abajo significa el pueblo. Encontramos además expresada en esta relación — y no erraremos si suponemos que este contenido es aún anterior — lo cósmico-religioso, la oposición entre el cielo y la tierra, sobre la cual está modelada probablemente la tensión social. En esta pareja de conceptos, se representa habitualmente el cielo por la palabra “ti'en”, que todavía nos es familiar en este sentido. Pero para designar la tierra no se usa el moderno término *ti*, sino el antiguo término *t'u*.

Entramos aquí en la esfera de las más antiguas concepciones religiosas que nos entrega China. El concepto de cielo en este sentido religioso es sin duda anterior a la época Shang. Ya desde los tiempos de la Hsia el cielo, *ti'en*, no está vinculado únicamente con el firmamento, sino que lo está — como es natural — con la potencia operante del cielo. Por lo tanto, en nuestra terminología esta palabra contendría el más antiguo concepto de Dios de los

chinos. En qué medida un primitivo elemento antropomórfico se introdujo en este concepto, es algo que ya no podemos saber con respecto a la época más antigua. De los ideogramas puede inferirse que se ubicaba en primer plano el atributo de la vastedad y la grandeza, es decir la omnipresencia y la omnipotencia o, mejor aún, el supremo poder operante. No obstante, muy pronto el elemento personal debe de haberse vinculado con este concepto. No puede comprenderse de ningún otro modo la institución del sacrificio a este poder. Muy pronto, quizá en la época Hsia, pero en cualquier caso con los primeros Chou, se concretó este elemento personal: el antepasado de mayor jerarquía fue equiparado al cielo. Esto ocurrió no tanto para crear una imagen personal de Dios, como para conferir a la relación con este Dios todas las cualidades que surgen naturalmente de la reverencia por el progenitor y de la idea de la continuidad de la vida. El concepto de un padre en el cielo como nuestro creador se da así en forma muy concreta. No obstante, esta equivalencia no significaba un dios personalizado, como lo evidencia el hecho de que no se han encontrado nunca y en ninguna parte imágenes de Dios correspondientes a la primitiva China.

En contraposición con el mundo cultural de los Hsia, el de los Shang muestra una estructura más compleja. Con su ascenso, se introdujeron en la concepción china del mundo concepciones marcadamente divergentes. Están atados a concepciones totemistas más fuertemente que sus antecesores. La madre estaba más cerca de ellos que el padre. Por eso no debe sorprender que con ellos apareciera otro concepto de Dios, mucho más antropomórfico, y que se lo designara con la palabra *ti*, que indica tanto a Dios como al soberano divino. Más tarde esta palabra entró en el concepto de emperador, *huang-ti*, “Divus Augustus”. De este modo, en los documentos Shang encontramos con frecuencia la palabra *ti* usada como la antítesis de la tierra. Pero el concepto del cielo no se perdió totalmente durante el período Shang, y los primeros Chou volvieron a colocarlo en un sitial de honor.

3

Ha habido muchas discusiones, más tarde, con respecto a la correspondencia entre estos primitivos conceptos chinos y los cristianos. Especialmente los primeros misioneros jesuitas se ocuparon de reconciliar los dos conceptos en la mayor medida posible, pues así podían basar su misión en la tesis de que su obra no consistía más que en apartar a los chinos de sus nuevas y corrompidas concepciones, llevándolos nuevamente a su propio

patrimonio original. Pero no tuvieron éxito en ganar muchos amigos chinos para esta opinión, y por último, tampoco Roma ratificó esta tendencia.

La disputa acerca de si nos encontramos aquí con un primitivo monoteísmo chino, en el sentido cristiano, es ociosa, por cuanto el cielo no era el único poder al cual se hacían sacrificios. Por el contrario, hasta donde puede remontarse el análisis de las relaciones, se reverenciaba también la tierra y a veces — durante la época de Shang — se le daba más importancia que al cielo.

También el concepto de la tierra, *t'u*, no sólo significaba lo concreto, lo material, pues siempre estaba vinculado un elemento numinoso. El ideograma más antiguo de la palabra tierra muestra un túmulo, un lugar sagrado en el cual se ofrecían sacrificios. Aunque está comprobado, durante la época Shang, y desde entonces hasta el presente, el carácter femenino del poder al cual se hacían sacrificios, existen abundantes indicios, con argumentos dignos de tenerse en cuenta, de una anterior concepción de la tierra como masculina. Si bien su idea del cielo parece basarse en las concepciones de sus antecesores, en apariencia los Shang fueron los primeros en contraponer este concepto con la polaridad de su antítesis, y en generar esa relación de tensión entre el cielo y la tierra que dio su sello a la concepción china del mundo.

Lo numinoso de la tierra se manifiesta en su potencia creativa, cuyo carácter operante, misterioso y oculto dejó su sedimento en otro ideograma, que también puede encontrarse en esas primeras antítesis. Es la palabra *shê*, en la cual *t'u*, la tierra, se combina con el signo de clasificación de lo divino. Este signo parcial significa en realidad la revelación. Lo que revela la tierra, el poder del desarrollo, es su espíritu, que es reverenciado en el altar-tierra, que entonces recibe también el nombre *shê*. Este signo *shê*, el altar-tierra, se convirtió luego en una de las insignias de la soberanía china y en el símbolo de la sociedad china. La sociedad, en el sentido sociológico, es *shê-hui*, la unión de los que se congregan alrededor del altar, el vínculo que ata a los trabajadores del suelo, el que rige la fertilidad del espíritu de la tierra.

4

Las oposiciones y las interrelaciones entre arriba y abajo, entre el cielo y la tierra, con todos los sentidos de estas dos palabras, ya nos resultan conocidas desde la época de la más antigua literatura china. Insertada en el sistema del Libro de las Mutaciones, la polaridad de ambos conceptos plantea la estructura en la cual está latente el principio de ordenamiento. No podemos

presentar con bastante énfasis el dinamismo de este proceso. La tensión insertada no significa rigidez, ni un pilote alrededor del cual puede girar el movimiento en círculo, sino un campo “magnético” de fuerzas que determina la mutación, y que por cierto la evoca. Así vemos la polaridad aun bajo otro aspecto, la oposición de los sexos. El cielo masculino se contrapone a la tierra femenina, el padre en el cielo a la madre tierra. Obviamente, esta antítesis entre lo masculino y lo femenino es muy antigua. Ya podemos encontrarla también en los escritos oraculares y en la literatura primitiva. La forma en que se oponen es ante todo la del macho y la hembra. Primitivamente el macho, como lo muestra el ideograma, era el animal de la tierra, el animal cercano a la tierra, en tanto que la hembra es el animal del cambio, el animal que podía traer la transformación. En este sentido, la segunda palabra, la que se refiere a la hembra, especialmente, representó un papel en la filosofía posterior, por ejemplo en Lao-Tse.

Ya en los tiempos muy antiguos se representaba la oposición entre los sexos utilizando una pareja de símbolos animales, y en esta forma la encontramos también en el Libro de las Mutaciones. El símbolo de lo masculino es el dragón, y de lo femenino, la yegua. El acoplamiento del dragón y la yegua, que a primera vista nos llama tanto la atención, queda aclarado por primitivas ideas mitológicas. Tampoco a nuestra mitología le resulta extraño el dragón. Probablemente su representación mitológica se ha desarrollado en el mismo estrato del alma humana que en China. Pero de acuerdo con la estructura de nuestra cultura, la función de este animal es totalmente diferente. Para nosotros representa el principio masculino, y cuando queremos apaciguar su furia le sacrificamos legítimas vírgenes. Está asociado con él un elemento conservador, una propensión continuada: el dragón es el guardián del tesoro. Esta parece ser la característica del animal, y también en China lo encontramos ocupado en esta tarea, de vez en cuando. Pero en primer término, su poder se nos presenta como una furia desenfrenada, que destruye todo lo que encuentra en su camino. Y nos valemos de San Jorge o del héroe solar Sigfrido para cazarlo y matarlo. En China no se mata al dragón. Más bien se mantiene su potencia eléctrica en un ámbito en el cual se lo pueda aprovechar. Así representa un desbordamiento purificador, una tormenta liberadora, y se lo asigna al Hijo del Cielo como el símbolo supremo del poder terrenal. Sólo un dragón que se excede — lo cual ocurre también en China, ocasionalmente — es peligroso y exige ser reprimido.

En contraposición con el dragón, y manteniéndolo bajo su dominio, se

encuentra la yegua. Los caballos estuvieron entre los primeros animales domesticados, y se pudo utilizarlos plenamente y sin restricciones, pero mantuvieron su carácter natural, y no lo trocaron por una sumisión servil, como por ejemplo el perro. De esta manera el caballo es a la vez útil y natural. Y por eso la yegua tiene la fuerza suficiente para contrarrestar al dragón vagabundo. Encontramos frecuentemente esta notable relación, de rico simbolismo, en imágenes de gran fuerza plástica; por ejemplo en la corte de Ming-Huang (713-55 d.C.), de la dinastía Tang, el monarca, el día de su cumpleaños, hizo traer a su presencia a yeguas danzarinas, para seducir a los dragones imperiales que tanto necesitaba.

En el Libro de las Mutaciones encontramos la yegua en esas funciones. Pero estratos mitológicos más recientes se han superpuesto aquí a esta imagen más antigua, y así vemos, en una característica inversión de sentido, el principio masculino simbolizado por el semental, y el femenino, por la apacible vaca. La imagen del fénix, que más tarde se contrapone al dragón, es probablemente de origen más reciente; como lo mostraremos luego, la madre, **K'un**, tomó en préstamo este atributo de una de sus hijas.

Estos símbolos animales sólo son, por cierto, representaciones de la tensión entre los sexos, que se encuentra planteada en la antítesis fundamental. El Libro de las Mutaciones expresó esta tensión en forma más abstracta en términos que están aún más alejados de lo mitológico, y que representan la esencia activa de ambas posiciones. Se trata de la pareja de conceptos **Ch'ien** y **K'un**. Ambas palabras no son de traducción fácil. Muchos autores las han dejado simplemente sin traducir. Probablemente “lo Creativo” y “lo Receptivo” son las traducciones que se acercan más a su sentido. Aclaran las ideas de lo activo y de lo reactivo, contenidas en estos conceptos. Esta relación entre **Ch'ien** y **K'un** constituye la parte fundamental, ya desde los estratos más antiguos del libro. Luego, en los estratos más recientes, se teoriza mucho sobre este tema. Por ejemplo, en el Gran Comentario se dice:

“Lo Creativo y lo Receptivo son el verdadero secreto de las Mutaciones. Mientras lo Creativo y lo Receptivo se presentan como completos, las mutaciones entre ellos están planteadas. Si lo Creativo y lo Receptivo fueran destruidos, no habría nada que permitiera percibir las mutaciones. Si no hubiera más mutaciones para ver, los efectos de lo Creativo y de lo Receptivo también cesarían progresivamente”.

“Lo Creativo es la más fuerte de todas las cosas en el

mundo. La expresión de su naturaleza es invariablemente lo fácil, para dominar así lo peligroso. Lo Receptivo es la más abnegada de todas las cosas. La expresión de su naturaleza es invariablemente simple, para dominar así lo obstructivo”.

5

De conformidad con su pensamiento coordinador, los antiguos chinos agregaron aún otros aspectos a estos pares de opuestos, sobre los cuales volveremos parcialmente. Pero el pleno alcance de la concepción queda contenido en los conceptos del *Yin* y del *Yang*. Ambos son también muy antiguos, y su interpretación polar se produjo tempranamente. En la pareja de opuestos, lo femenino precedía todavía a lo masculino. Pero, también en este caso, muchas generaciones han trabajado sobre el contenido de ambos aspectos, y éstos sólo alcanzaron su pleno sentido en el último tercio de la época Chou.

Los ideogramas en que se expresan estos dos conceptos no muestran en su forma más antigua los mismos lineamientos que en la actualidad. Les faltaba aún el signo clasificador común, que quiere decir “pendiente de montaña”. Primitivamente, *Yin* sólo tenía la figura de la nube, y quería decir “lo que da sombra”, “lo oscuro”. Pero además, la idea del agua sustentadora de la vida ya está dada en esta figura. El ideograma del *Yang* muestra la cola de un yack, o un pendón agitándose al sol. De este modo se ofrecía a la vista algo brillante, un resplandor. En esta imagen está contenido el poder de mando, que despliega esta bandera como un símbolo de su superioridad en rango, y este significado adicional no se perdió luego. Con el agregado del signo clasificador que significaba “pendiente de montaña”, *Yin* quería decir la ladera oscura, sombría, es decir hacia el norte de la montaña, y *Yang* la ladera iluminada, resplandeciente, es decir hacia el sur de la montaña. Observando un valle fluvial, *Yang* era la ribera norte, iluminada, y *Yin* la ribera sur, sombría. Estos usos de ambas palabras, que ahora son corrientes, nos dan una buena idea de la relatividad del sistema de relaciones.

En los estratos más antiguos de nuestro libro, ya encontramos ambos conceptos con los significados de luminoso y oscuro. En el *Tu'an Chuan* (Comentario sobre los Dictámenes), ya han adquirido su básico valor simbólico. Luego, los estratos recientes ponen de manifiesto mucho de lo que ya estaba contenido en ellos. Así, por ejemplo, en el Gran Comentario se dice:

“El Libro de las Mutaciones contiene la medida del cielo y de la tierra: por su intermedio se puede abarcar y coordinar el sentido del cielo y de la tierra”.

“Alzando la vista, se contemplan con íntima comprensión los signos del cielo; bajándola, se examinan los rastros de las líneas de la tierra, y se descubren las relaciones entre lo oscuro y lo luminoso. Retrocediendo a los comienzos, y siguiendo las cosas hasta el fin, se llegan a conocer las lecciones del nacimiento y de la muerte. La unión de la semilla y el poder produce las cosas; la evasión del alma produce la transformación: por ese medio se conocen las situaciones de los espíritus que van y que vuelven. Lo que se dejaba distinguir una vez como lo oscuro, y otra vez como lo luminoso, eso es el sentido”.

“Como aquello que completa las imágenes primitivas, se lo llama Creativo; como aquello que las completa, lo Receptivo. El cielo y la tierra determinan el escenario, y las mutaciones se efectúan en su interior. La naturaleza perfeccionada del hombre, que se sostiene en forma duradera, es la puerta de acceso al sentido y a la justicia”.

“El Maestro dijo: «Lo Creativo y lo Receptivo son por cierto el acceso a las Mutaciones. Lo Creativo es el representante de las cosas luminosas, lo Receptivo, de las cosas oscuras. Por el hecho de que la oscuridad y la luz unen sus naturalezas, se conquistan lo firme y lo blando. De este modo se estructuran las relaciones del cielo y de la tierra, y se entra en conexión con la naturaleza de los dioses luminosos»”.

Naturalmente, la filosofía china no dejó de observar las fructíferas imágenes de este tipo. Tsu Yen, un hombre del siglo III d. C, derivó de ellas su particular concepción del mundo, y muchas de sus ideas se introdujeron en la literatura apócrifa del Libro de las Mutaciones, con lo cual no se facilita, por cierto, la comprensión del primitivo contenido conceptual. Nos ocuparemos luego de la forma que asume esta pareja de fuerzas en la especulación posterior, que extrajo de ella una especie de cosmogonía gnóstico-dualista.

6

Desde estas argumentaciones teóricas debemos volver ahora una vez más a las líneas del Libro de las Mutaciones. Las sesenta y cuatro situaciones de este libro son representadas respectivamente por complejos de seis líneas, los sesenta y cuatro hexagramas. La línea individual es la portadora de estas tensiones polares, condensadas en ella, y la situación se define a través de una combinación séxtuple de las oposiciones. Así, encontramos en los seis lugares de los hexagramas, líneas de dos tipos: una línea entera, sin dividir, que representa la fuerza *Yang*, y una línea dividida en el medio, como imagen de la fuerza *Yin*.

Se ha discutido mucho acerca de la forma en que surgieron estas configuraciones lineales. Se ha querido entrever en ellas símbolos de la fertilidad. De cualquier manera, esta interpretación refleja su sentido sólo en parte. Aun en su origen, su sentido era mucho más amplio. La explicación más plausible es que estos signos se elaboraron en el proceso de consulta del oráculo. Se obtenía el oráculo con la ayuda de los tallos de plantas. Y constituye un procedimiento esclarecedor que los tallos que daban el oráculo estuvieran vinculados a la representación de la respuesta. No se utilizaba, antiguamente, en apariencia, la forma perfeccionada de consultar el oráculo, descrita en los estratos posteriores del libro, y que está en uso hasta hoy. Al comienzo, parece haberse hecho una especie de lanzamiento de tallos, en que los tallos largos significaban una respuesta positiva, y los cortos, una negativa. Luego, a causa de la igualdad de rango, por principio, de las dos fuerzas fundamentales, y probablemente también a causa de la antigua concepción de que el cielo es uno y la tierra dos, dos tallos cortos fueron equiparados a uno largo, y se los utilizó para simbolizar la fuerza *Yin*.

Estas dos líneas, la entera y la dividida, fueron llamadas “firme” y “blanda”. Definen otro aspecto de ambos polos, que contiene una característica esencial. Las dos fuerzas fundamentales son designadas de esta manera, con suma frecuencia, en el *I Ching*. También el Gran Comentario las usa a menudo. “Lo firme y lo maleable son imágenes persistentes del día y de la noche”, se dice allí. Y en un pasaje más detallado:

“El cielo es alto, la tierra es baja; de este modo se determinan lo Creativo y lo Receptivo. De acuerdo con esta distinción entre lo bajo y lo alto, se establecieron los lugares

inferiores y los superiores”.

“El movimiento y el reposo tienen sus leyes definidas; de acuerdo con ellas se distinguieron las líneas firmes y las blandas”.

“Sin embargo, al reducir ambas fuerzas fundamentales a las configuraciones del Libro de las Mutaciones, se las coloca de inmediato en el proceso de mutación. Ya no son tan abstractas como las hemos analizado antes, pues también ellas están sometidas a la mutación, y producen así alteraciones y transformaciones”.

“Los sabios y los santos instituyeron los signos por medio de los cuales pudieron percibirse los fenómenos. Agregaron los Dictámenes, para señalar la suerte y la desgracia”.

“Como lo firme y lo blando se desplazan entre sí, surgen la alteración y la transformación”.

Con esto dan una imagen de los cambios en el aspecto del mundo, pues las líneas firmes se transforman y se ablandan, y las blandas se alteran y se vuelven firmes. Cada una de las dos líneas, y los opuestos polares que representan, tienen así dos estados, uno de reposo y otro de movimiento, que representan los distintos aspectos de sus caracteres.

“En estado de reposo lo Creativo es uno, y en estado de movimiento es rectilíneo, por lo cual genera lo que es grande. Lo Receptivo está encerrado en un estado de reposo, y en estado de movimiento se abre, por lo cual genera lo que es extenso”.

La línea firme, por consiguiente, tiene la unidad como su cualidad, y es unidimensional en su dirección: un reflejo de la mente humana. La línea blanda muestra el devenir vegetativo del abrir y el cerrar y simboliza así el alma humana.

Para el sistema del libro, es decisivo de que manera se lleva a cabo el desarrollo de las líneas individuales. La línea se estira hacia afuera, se afina en el medio, y por último se quiebra, formando una línea partida en dos. A su vez la línea blanda puja hacia adentro, y por último sus dos partes crecen en forma conjunta, formando una línea no dividida. Así las líneas, en la mutación, se transforman en sus opuestas. Cada componente puede invertirse directamente, y aportar un nuevo elemento a la situación en su conjunto, una verdad básica

que tampoco nos es extraña en Occidente. Más tarde, Lao-tse dio forma a esta idea en la sentencia: “La inversión es el movimiento del Tao”.

Un estudio más detenido muestra que este principio de inversión contiene también una máxima para la acción, que apela de nuevo a los hombres conscientes de su responsabilidad, pero que nos hace avanzar un paso más allá de la mera posibilidad de una acción conformada, de la cual hemos hablado antes. Desde esta posición, nuestros pensamientos y nuestras acciones se presentan no sólo como algo posible, sino también como algo dado. Por una parte, en un sentido negativo esto significa que todo lo absoluto y lo incondicional ya lleva en sí su propia muerte. Pero por otra parte, significa que una simple conformidad, un cómodo dejarse estar, una aceptación sin resistencia de los desarrollos que lo arrastran a uno en el torrente de los acontecimientos, no permiten luego evadirse de ellos. Sólo por medio de una actitud contrapuesta, que se enfrente a los acontecimientos con una viva atención, pueden conducirse los desarrollos por las sendas apetecidas.

Es verdad que la compleja estructura de los acontecimientos lleva consigo que no pueda quedar realizada meramente con el uno y el dos. Debemos ocuparnos ahora de las imágenes más complejas de la situación, y de las consecuencias que se desprenden de ellas.

IV. LOS TRIGRAMAS Y LOS HEXAGRAMAS

1

Hemos tratado de delinear el sistema en el cual se basa el Libro de las Mutaciones. Vimos que todo el orden en que se mueven el mundo y la vida ha encontrado su reflejo en dos líneas cargadas de contenido espiritual, que representan la encarnación de la mutación en giro y de los dos polos que la determinan. Debemos concebir esta representación como algo muy concreto. Hoy tendemos a hablar de símbolos en este contexto, en que cada uno puede agrandar a voluntad, según su temperamento y sus sentimientos, la distancia entre los símbolos y lo simbolizado. Pero la identidad entre el original y su imagen es inmediata en el mundo mágico que representan los primitivos estratos de nuestro libro. No necesitamos sorprendernos por el hecho de que estas imágenes hayan asumido una estructura tan racional, como lo es una línea dividida y sin dividir, y que no se presenten bajo una vestidura fantasiosa. La multiplicidad de los fenómenos, que es infinita ha sido expresada en una forma racional, accesible al intelecto y al poder de acción del hombre, para indicarle el aspecto de los fenómenos que es el sitio de la visión y de la acción. Este mundo está contenido completamente en las imágenes de estas líneas y de los complejos lineales — que constituyen su corporización — contruidos a partir de ellas, que según la tradición fueron estructurados por santos y sabios de tiempos remotos, que son los agentes más importantes en el mundo de los fenómenos.

En los estratos posteriores del Libro de las Mutaciones, se ha interpuesto un “como” en la concordancia entre lo que se representa y lo representado. Las imágenes ya no son más las cosas, son tan sólo *como* las cosas. Pero las explicaciones del Gran Comentario aún muestran recuerdos de la posición antigua:

“Por lo tanto, con respecto a las imágenes: los santos y los sabios pudieron dominar con la vista toda la confusa multiplicidad existente bajo el cielo. Observaron las formas y los fenómenos, y representaron las cosas y sus atributos. Se las llamó las imágenes. Los santos y los sabios pudieron dominar

con la vista todos los movimientos que ocurren bajo el cielo. Contemplaron cómo se encuentran y se interrelacionan, para seguir su curso según sus ordenamientos eternos. Luego emitieron dictámenes para distinguir entre la suerte y la desgracia. Se los llamó los Dictámenes”.

“La presentación exhaustiva de la confusa multiplicidad existente bajo el cielo depende de los signos. El impulso de todos los movimientos que se producen bajo el cielo depende de los dictámenes”.

La abstracción creciente de la imagen con respecto a la cosa permite agotar plenamente el valor de la imagen. Indica el paso de la compenetración mágica con el fenómeno a su ordenado dominio. La imagen se transforma de un atributo de las cosas en un medio para comprenderlas y dominarlas, un medio que supera ya los vehículos efímeros como la escritura y el habla.

“El maestro dijo: «Lo escrito no puede expresar las palabras en forma completa. Las palabras no pueden expresar completamente los pensamientos»”.


“¿Somos luego incapaces de ver los pensamientos de los santos y los sabios?”

“El maestro dijo: «Los santos y los sabios establecieron las imágenes para expresar completamente sus pensamientos: establecieron los signos para expresar completamente lo verdadero y lo falso. Luego agregaron los dictámenes, y así pudieron expresar completamente sus palabras»”.

No obstante, al ponernos a explicar las situaciones señaladas, haremos bien en tener presente la antigua fusión entre la cosa y la imagen. Sólo sobre esta base podremos comprender gran parte del texto, y gran parte de lo que se desprende de él.


2

El sistema de complejos lineales de los hexagramas se desarrolla con naturalidad lógica a partir de las imágenes de las líneas divididas e indivisas. Agregando otra línea se obtienen cuatro configuraciones de líneas dobles:

El viejo **Yang**, que consiste en dos líneas dobles indivisas: 

El joven **Yang**, una línea indivisa y una dividida: 

El joven **Yin**, una línea dividida y una indivisa: 

Y por último el viejo **Yin**, dos líneas divididas: 

La línea inferior, sobre la cual se levanta la construcción, es la que determina siempre el carácter de la combinación. Si se agrega otra línea a cada uno de estos cuatro complejos, se obtienen los ocho trigramas, de cuya superposición resultan los sesenta y cuatro hexagramas. Este es el proceso que el *Tao Tê Ching* describe en los siguientes términos: “El *Tao* engendró el uno, el uno engendró el dos, el dos engendró el tres, y el tres engendró todas las cosas”.

Saber si este orden lógico corresponde sin ninguna clase de dudas a la secuencia histórica, es una cuestión que dejo planteada. Hay muchas indicaciones de que los hexagramas fueron las imágenes primitivas, de las cuales se abstrajeron luego los trigramas, y que los signos de las líneas dobles se derivan de un análisis aún posterior. En favor de esto, en primer lugar, está el hecho de que los números dos y seis, sobre los cuales se basan los hexagramas, tienen una remota antigüedad en el sistema numérico como números destacados. Aparentemente, el número seis es incluso anterior al período *Hsia*. En sustancia, parece ser uno de los números más naturales, como lo muestran una y otra vez las especulaciones posteriores. En cambio, el mérito de los números tres y ocho sólo comenzó a abrirse camino en una época posterior. Tampoco es fácil aceptar que la simple suma de uno más uno más uno haya sido el camino por el cual se formaron todos los fenómenos existentes bajo el cielo. El conocimiento de la formulación básica subyacente: uno más uno más uno, es sin duda inherente a las cosas, pero parece una sistematización posterior, ajena a la percepción del fenómeno. Se comprueba indudablemente la corrección de la visión primitiva a través de esta racionalización posterior.

Esto nos lleva a hablar de una cuestión que vuelve siempre, en relación con el Libro de las Mutaciones: ¿En qué estrato se encuentra el verdadero significado de este Libro?. ¿Se encuentra en el más antiguo acervo de palabras e ideas, que ocasionalmente brillan a lo largo de los estratos de los primeros *Chou*, y los posteriores?. ¿En la sistematización emprendida en los tiempos del rey Wên?. ¿En la incorporación de dichos y versos populares, que le dan al Libro una dimensión de tanta profundidad?. ¿O deriva del refinamiento intelectual que experimentó el libro a manos de la escuela confuciana, en el último tercio de la época *Chou*. Pues tampoco éste es el último estrato. Ha sido coronado por los comentarios y la literatura apócrifa de las postrimerías de la época *Chou* y de los períodos *Ch'in* y *Han* — alimentados en parte por las escuelas mágicas del taoísmo popular — para no hablar de las ideas especulativas posteriores, que se han vuelto decisivas para la exégesis del

libro. Todos estos estratos son más o menos transparentes; lo antiguo brilla a través de lo nuevo, y sigue viviendo en él. Algunos estratos pueden aislarse con relativa seguridad, pero no es fácil, en absoluto, distinguir a qué grupo deben atribuirse ciertos rasgos.

No obstante, lo esencial es, en el marco del libro, percibir la armonía entre las intuiciones más antiguas, desde la alborada de los tiempos, y el ordenado espíritu reflexivo del confucianismo de la época *Chou*, y entre los medulosos dichos originados en lo profundo del pueblo y los pensamientos de los espíritus directivos de esa época, todo lo cual ha engendrado directamente esa estructura, cuyo verdadero valor se encuentra en la amplitud de su contenido y en su universalidad. Este es el aspecto bajo el cual el libro vive y es reverenciado en China, y si no deseamos omitir nada importante, no debemos descuidar tampoco los estratos posteriores. En ellos llegan a la luz del día muchos de los tesoros de los más primitivos orígenes, tesoros que hasta entonces estaban ocultos en las profundidades del libro, más adivinados que reconocidos. Cuando se presente la ocasión, seguiremos las líneas que conducen de lo posterior a lo más antiguo, para tratar de esclarecer su sentido a través del desarrollo vivo del libro mismo.

3

Queremos examinar de cerca, en primer término, los ocho trigramas, los signos que están insertados en el conjunto complejo de los hexagramas. Aquí está, ante todo, la pareja de opuestos *Ch'ien* y *K'un*, dos signos que consisten en tres líneas nítidas, iguales, en el primer caso indivisas, y en el segundo divididas, es decir, tres trazos superpuestos, *Yang* o *Yin*. Los nombres dados a estos signos no son fáciles de descifrar. Su significado más antiguo es probable y sencillamente “lo seco” y “lo húmedo”, la separación entre la tierra y el agua, que también para nosotros representa el comienzo de la creación. Pero en China esta separación no es de superficies, pues *Ch'ien* no significa el continente, ni *K'un* el océano, ya que el acento está puesto en la fuerza activa de los elementos representados. De esta manera, *Ch'ien* quiere decir lo que engendra la tierra, y *K'un* lo que nutre a aquello que es engendrado. En estos significados primitivos de las palabras existe una tradición muy remota, que luego se transformó casi en su opuesta: que la tierra, o por lo menos su producto, es masculina. El cambio de significado del signo *Ch'ien* no ha ocultado nunca totalmente esta primera fase, y la ambivalencia de su sentido le confiere mayor fidelidad y una gran fuerza energética.

Aun en el primer período *Chou*, sin embargo, ya el signo *Ch'ien* había crecido mucho más allá de la tierra y se había elevado sobre ella, y la posición abandonada había sido ocupada en parte por el signo *K'un*. Entonces los encontramos como el cielo y la tierra. Pero también estas imágenes son dinámicas, y la cualidad de su acción es más importante que la índole de su ser. El cielo es el elemento creador: el gobernante, el príncipe y el padre. La tierra es lo receptivo, que se adapta abnegadamente a quien se ubica por encima de ella; es la madre, y la multitud del pueblo, dirigido desde arriba. *Ch'ien* es la cabeza y *K'un*, la cavidad abdominal. *Ch'ien* es redondo y expansivo, *K'un* es cuadrado y chato. *Ch'ien* es el frío y el hielo, *K'un* es la tela que calienta y el caldero que contiene alimentos. *Ch'ien* es el metal que corta, el jade alisado, y *K'un* es un carro, que almacena y transporta las cosas aplaciblemente. *Ch'ien* es la potencia, y *K'un*, la forma; y reflejando una remembranza anterior, *Ch'ien* es el fruto, y *K'un*, el tronco de la planta. *Ch'ien* es un rojo vivo, y *K'un*, un negro profundo. *Ch'ien* es el escenario en que los opuestos se enfrentan. Se dice que “Dios combate en el signo de lo creativo; lo oscuro y lo luminoso se suscitan el uno al otro”. Demuestra una experiencia notable que se trasladara este escenario al noroeste, y su temporada a fines del otoño y comienzos del invierno o, en términos del día, al momento que precede la medianoche. Este es el momento del enfrentamiento de los opuestos, aquel en que se combaten las batallas decisivas, como lo sabe todo hombre que ha observado el ritmo de su psiquis. En cambio, *K'un* es el escenario del trabajo pacífico. “Dios hace que las cosas se sirvan entre sí en el signo de lo Receptivo”, se dice. Es el verano avanzado, que trae la madurez; es la media tarde, cálidamente iluminada por el sol.

Ya hemos encontrado los símbolos animales de ambos signos. Primitivamente, *Ch'ien* era el dragón, *K'un*, la yegua. Luego, el caballo representó a *Ch'ien* en muchas formas: un caballo flaco, uno viejo, otro salvaje; en cambio *K'un* es la vaca, o el ternero con la vaca. Tal vez esta transformación indique un desarrollo cultural. Originariamente, el dragón es una herencia mitológica del sur bien irrigado, del cual el pueblo *Tai* mantiene un recuerdo especial. Por el contrario, el caballo parece haber venido del norte. De la antítesis entre el dragón y la yegua podríamos deducir la superposición a una cultura norteña de un empuje proveniente del sur. El ganado, por otra parte, pertenece al oeste, y de esta manera, quizás, a un pueblo prototibetano. Un período posterior muestra en apariencia a una cultura del caballo que se impone a una cultura ganaderil. De todos modos, el hecho de que tanto el dragón como el caballo hayan dejado rastro en el signo *Ch'ien*

una vez más le da una notable ambivalencia dinámica.

4

En los restantes trigramas se pueden encontrar, mezcladas, líneas enteras y divididas. Se los divide de nuevo en dos grupos, los signos luminosos o masculinos y los oscuros o femeninos, representando los signos luminosos los tres hijos, y los oscuros, las tres hijas. A primera vista, resulta algo sorprendente que los signos luminosos sean los que tienen más líneas oscuras, y los oscuros los que tienen más líneas luminosas, y de este modo que la línea que se diferencia de las otras sea la componente que determina el complejo. Se da como razón de esto que los signos luminosos son pares, y los oscuros, impares, una idea no desconocida para nuestra psicología moderna.

Para aclarar esta afirmación, debemos dirigirnos brevemente hacia el simbolismo numérico de las líneas, que representa una evolución desde el seis primitivo hasta el más complejo nueve, que llegó a primer plano a comienzos del período *Chou*. Una línea *Yin* se indicaba con seis y una línea *Yang* con nueve, que unía en sí mismo un cuatro femenino y un cinco masculino. Pero el seis y el nueve son sólo los extremos, y muestran el *Yin* y el *Yang* en continuo movimiento. En el medio quedan los estadios del siete y el ocho, el *Yang* y el *Yin* en reposo, en el cual el siete, impar, simboliza el *Yang*, y el ocho, par, el *Yin*. Así los signos luminosos consisten en cada caso en dos líneas pares (seis u ocho) y en una impar (nueve o siete), y por ende su suma es en todos los casos impar. Por su parte, los signos oscuros se componen de dos líneas impares y una par, y su suma es en cualquier caso par.

Los tres signos luminosos son *Chen*, *K'an* y *K'en*. En el primero la línea luminosa es la más baja, en el segundo la del medio, y en el tercero la más alta.



El primer signo, *Chen*, es el hijo mayor, y su atributo es lo suscitativo. Su imagen en la naturaleza es el trueno. “En el signo de lo Suscitativo, ella (*K'un*) busca por primera vez el poder masculino y recibe un hijo. Por eso el Suscitativo es llamado el hijo mayor”. *Chen* es el movimiento y la velocidad, es resuelto y fuerte, es el bambú más verde y más joven, la caña y el junco. Es el hijo fuerte que crece rápidamente, a quien están dedicados los primeros cuidados de la madre y la preocupación del padre. Ha tomado del padre, el

símbolo del dragón y, entre los caballos, representa aquellos que se destacan por su velocidad, por marcas que saltan a la vista, o por alguna otra característica notable. **Chen** es un caballo de patas traseras blancas, o con una estrella en la frente, un caballo que relincha y galopa. Entre las plantas, en forma digna de señalar, se le asignan las leguminosas. Su color es el amarillo oscuro; su parte del cuerpo es el pié, que sirve al movimiento; su campo de actividad es la ruta que conduce al objetivo. Indica la temporada del este, de la primavera, del florecimiento y del despliegue de las plantas, el comienzo de todo lo nuevo. “Todo lo existente avanza en el signo de lo Suscitativo”, según se dice; es la época en que Dios se manifiesta en el trueno.



El segundo signo es **K'an**, lo Abismal, el hijo del medio. Lo Abismal es el agua, y precisamente el agua agitada, que fluye a través de un despeñadero. Por eso el segundo hijo se parece en mayor medida a su madre que a su padre, y ha absorbido de él uno de sus más antiguos atributos. A causa de esta ambigüedad, el signo indica también el peligro. Los otros atributos destacan este carácter ambiguo. Deriva del agua su característica de penetración; pero también señala la fosa en que uno se esconde, y el ladrón escondido. Es la sangre, y su color es rojo sangre. Es el melancólico, el enfermo mental, el hombre con dolor de oídos. Su animal es el cerdo, su parte del cuerpo es el oído, que escucha hacia el abismo. Entre los caballos, está relacionado por una parte con los enfermizos, con aquellos que llevan la cabeza colgando y tienen cascos delgados, los que tropiezan, y por otra parte, con aquellos que tienen hermosas ancas y un salvaje valor. Es un carro defectuoso, pero es también la rueda del carro; es todo lo curvo y lo encorvado, el arco, y por último la luna. Obsérvese que en este estrato cultural la luna es todavía masculina. Es el norte verdadero, el pleno invierno y la medianoche, el momento del esfuerzo. Este último aspecto, en realidad, contiene el lado positivo de este signo. Se dice: “Dios se esfuerza en el signo de lo Abismal, y todo lo existente le está sometido”. De esta manera, el éxito no se verá detenido sin derecho por la perseverancia en el peligro y el esfuerzo. Esta característica de persistencia es destacada por el hecho de que, en el mundo de las plantas, la madera dura y medulosa esta asociada con **K'an**.



El último de los signos luminosos es **Ken**, el Aquietamiento, lo que queda en pie, el hijo menor, cuya imagen es una montaña. Es el angosto sendero de montaña, lleno de piedrecitas, es el paso de montaña y la puerta, y al mismo tiempo el guardián de la puerta y del palacio; por eso, entre los animales es el perro. Ha asumido también un tributo del padre, el fruto, que significa la planta llegada a plena madurez, y al mismo tiempo la semilla a partir de lo cual se desarrolla lo nuevo. Es un árbol nudoso, un pájaro de pico negro. La parte del cuerpo que le corresponde es la mano o el dedo; con el caballo no tiene nada que ver. Se ubica en el nordeste; con respecto al tiempo, es el recodo en que la noche se convierte en la alborada, en que llega a su plenitud lo que comenzó como una lucha a principios de la noche. Por eso se dice: “Dios lleva todas las cosas a la perfección en el signo del Aquietamiento”.

Las tres hojas son los signos **Sun, Li, Tui**, en que el trazo oscuro está primero arriba, luego en el medio y finalmente abajo.



La hija mayor es **Sun**, lo Suave. Su imagen es el viento, el que penetra por todas partes, y de él proviene el carácter de la penetración. Al mismo tiempo representa también la fuerza vegetativa de la madera “En el signo de lo Suave, lo masculino busca por primera vez el poder de lo femenino y recibe una hija. Por eso lo Suave recibe el nombre de la hija mayor”. Es significativo que la madre busque hijos en el padre, pero que éste busque hijas en la madre. Lo Suave es el trabajo recto, firme lo largo y alto, el modelo. Es una persona con una amplia frente y mucho blanco en los ojos, cuyo talento económico le permite multiplicar por tres lo que obtiene en el mercado, y por ende es la que acrecienta los bienes de la casa. Es la que sopesa con calma, la que sabe cuándo conviene avanzar y cuando retroceder, pero esta ponderación también puede reflejar indecisión Su color es el blanco. La gran cantidad de blanco en sus ojos indica vehemencia y así, en esta doble característica, ella se encuentra especialmente cerca del hermano mayor. Sin embargo, su vehemencia es sólo un arrebató momentáneo; en su conjunto, ella encarna la pureza y la plenitud. “Dios lleva todas las cosas a la perfección en el signo de la plenitud”. Su símbolo animal es el gallo, un primer ingrediente del fénix, que se desarrolló

luego a partir de él. Las partes del cuerpo del cuerpo de este signo son los muslos. Su posición en el espacio es el sudeste, y su momento es el del rudo trabajo, la mañana.



Li, el signo siguiente, lleva la imagen del fuego y del sol. Aquí encontramos un sol femenino. Su característica es la adhesividad del fuego y el brillo del sol. Este brillo puede ser tan intenso que significa un relámpago. El fuego implica también la noción de dependencia respecto del material usado. Resulta evidente que su parte del cuerpo es el ojo claro. Esta hija ha heredado de su padre la sequedad, y también puede representar un árbol desecado. Transferidos al mundo humano, el fuego y el relámpago son herramientas peligrosas, y por eso la coraza y el yelmo, la lanza y las armas son los atributos de esta Palas Atenea. Es extraño que tenga una gran panza, lo cual proviene probablemente de la forma del signo, que por afuera es firme y por dentro es hueco. Su animal es el faisán de nuevo próximo al fénix de tiempos posteriores. Sin embargo, su tensión proviene del hecho de que ha domesticado una serie de animales acuáticos: la tortuga de mar, el cangrejo, el caracol, la almeja y la tortuga. Su dirección es el sur, su época el verano y el mediodía, esplendoroso y abrasador. Es el escenario de la percepción. “Dios hace que las criaturas se perciban entre sí en el signo de lo Adherente”, y se observa, a manera de aclaración: “Que los santos y los sabios dirigieran su rostro hacia el sur, cuando percibían el sentido del universo, significaba que al gobernar se volvían hacia la luz”.



El último de los ocho trigramas es *Tui*, la hermana menor, que difunde el buen humor y la alegría a su alrededor. Su imagen es el mar sereno y reposado, el agua quieta y profunda. Este mar refleja lo que se espejea en él, y por eso *Tui* es lo reflejado. Está vinculado con lo que cae y con lo que se abre de golpe. La parte del cuerpo asociada con este signo es la boca. Esto no significa sólo la alegría de los placeres de Lúculo, sino también el habla. De las profundidades del mar, cuya superficie descansa tan calma, se abren paso muchas cosas ocultas e inquietantes. Por eso *Tui* es también la maga, y la seductora agua del mar trae consigo también la destrucción. La forma del signo es interiormente dura, aun terca, pero exteriormente es dúctil. Así *Tui*

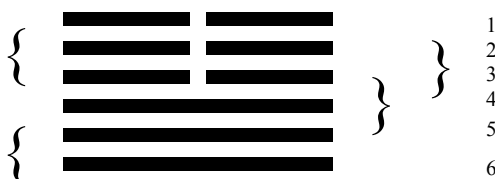
puede ser también la concubina, y entre los animales, la oveja. El signo *Tui* se ubica en el oeste; su época es la de mediados de otoño y la tarde, que regocija a todos los seres. Por lo tanto se dice: “Dios alegra a las criaturas en el signo de lo Sereno”. Pero no debemos olvidar que un exceso de alegría encierra peligros. Está más cerca del hermano menor, la montaña, a cuya fuerza une la propia.

5

Este es, aproximadamente, el contenido de los ocho signos. Al descomponer y analizar el conjunto total de los hexagramas, debemos tener en cuenta todos los distintos significados y situaciones que intervienen, llegando ora uno, ora otro a primer plano.

Estos hexagramas representan dos trigramas superpuestos. En todo caso, ya fueron encarados de esta manera a comienzos de la época *Chou*. Una combinación de los signos determina su imagen, que reúne el significado y la dinámica interna de ambos trigramas. Por ejemplo, una combinación de *Ch'ien* y *K'un* puede presentarse de dos maneras distintas. Supongamos que *Ch'ien* está abajo y *K'un* arriba: esto significa una unión particularmente estrecha de ambas potencias primigenias, pues el rielo tiende a subir y la tierra a hundirse. Se mueven uno hacia otro. Por ende la imagen del signo es totalmente favorable. Es el hexagrama 11, *T'ai*, la Paz, el comienzo de la unión y el desarrollo de todas las cosas. Pero si la combinación está invertida, la imagen no es de ninguna manera tan favorable. Aquí las dos mitades se esfuerzan en separarse, y el cielo tiende a alejarse de la tierra. Resulta el hexagrama 12, *Pi*, el Estancamiento, la época en que nada prospera.

Sin embargo, no es ésta la única forma en que se emplean los trigramas para explicar los hexagramas. Mientras que ambos semisignos representan las líneas 1, 2, 3.y.4, 5, 6 de los hexagramas, por otro lado, las líneas 2, 3, 4 y 3, 4, 5 constituyen nuevos trigramas, que son llamados los signos nucleares.



En el hexagrama *T'ai*, que muestra el cielo abajo y la tierra arriba, los dos signos nucleares son *Tui* ☵, y *Chen* ☳, y en el hexagrama invertido,

el Estancamiento, son *Ken* ☶, el Aquietamiento, y *Sun* ☱, lo Suave, lo vacilante. Así los signos nucleares conducen a aclarar la situación en su conjunto.

El hexagrama se estudia desde abajo hacia arriba, y por regla general las diferentes líneas representan un progreso en la situación. Así, por ejemplo, una situación en sí favorable puede revelar un aspecto desfavorable al comienzo, cuando todavía no se ha desarrollado, o al final, cuando su acción se va extinguiendo. La línea del signo Paz muestra claramente la cesación de esa acción, cuando el orden cede nuevamente su lugar al caos. El texto respectivo expresa: “La muralla se desploma nuevamente en el foso. No emplees ejércitos ahora. Proclama tus órdenes en tu propia ciudad. La perseverancia trae humillación”. El texto para la línea superior del signo del Estancamiento, en cambio, dice: “El estancamiento llega a su fin; primero estancamiento, luego bienaventuranza”.

Las líneas individuales se corresponden en forma especialmente favorable con ciertos lugares especiales. Una línea firme, indivisa, es correcta en el primero, tercero y quinto lugar, y una línea blanda lo es en el segundo, cuarto y sexto. Naturalmente, la corrección de la posición también tiene su significado. Así, en el Estancamiento, el seis en el segundo lugar está en una posición correcta, y su texto contiene las palabras: “Al gran hombre, incluso el Estancamiento le sirve para el éxito”. Y el nueve en el cuarto lugar y el nueve en el, sexto lugar de este hexagrama no son tampoco líneas totalmente desfavorables. Sin embargo, una posición correcta no es siempre una ventaja. Un trazo firme en un lugar firme puede indicar demasiada firmeza, del mismo modo que un trozo blando en un lugar blando señala la ausencia de una requerida firmeza.

Por el contrario, es favorable, en general, una posición central de la línea, en el medio de un signo parcial, es decir en el segundo y en el quinto lugares. El quinto es el lugar gobernante, el lugar en que una situación produce todos sus frutos, pero en que los signos de la decadencia no se manifiestan todavía. El segundo es el lugar del funcionamiento en las provincias, que obtiene poco progreso para sí mismo, y se ocupa de pequeños detalles. El cuarto lugar, cerca del gobernante, es designado como el lugar del ministro. Así, por ejemplo, se dice del seis en el quinto lugar del hexagrama *T'ai*: “El soberano *I* da su hija en matrimonio. Esto trae bendición y elevada fortuna”. Esta hija se convirtió en la madre del rey Wên. Y acerca del nueve en el segundo lugar, se dice: “Soportar a los incultos en forma gentil, atravesar el río resueltamente, no descuidar lo lejano, no tener en cuenta a los

compañeros: así se logra recorrer tal vez el camino del medio”. De esta manera, también en tiempos de paz el destino del funcionario está lleno de responsabilidades y de espinas.

Evidentemente, algunas líneas de los signos se encuentran en relación más íntima entre sí. Así, se corresponden la primera y la cuarta, la segunda y la quinta, y la tercera y la sexta, especialmente cuando ambas líneas difieren en carácter. Es especialmente fuerte la correspondencia entre las dos líneas centrales, y por lo general es favorable cuando a un soberano débil le corresponde un funcionario más fuerte. La situación inversa no es de ninguna manera tan favorable. Naturalmente, también es íntima la relación entre el soberano y el ministro, la quinta y la cuarta líneas. Es favorable, por lo general, cuando un soberano más fuerte tiene un ministro dócil y adaptable, mientras que un ministro más enérgico produce con demasiada facilidad inconvenientes a soberano débil. También otros trazos vecinos pueden tener sus relaciones, como por ejemplo los dos de arriba, que simbolizan a un gobernante que se guía por el consejo de un sabio.

Al margen de estas peculiaridades de carácter de las líneas y de los lugares individuales, cada signo tiene su regente. Los regentes son de dos tipos: los constituyentes, y los gobernantes. El regente constituyente de un signo es siempre aquella línea que expresa en la forma más clara lo característico de la situación. En el Estancamiento, por ejemplo, es el seis en el segundo lugar, cuyo texto es: “Ellos soportan y toleran”. El regente que gobierna coincide en la mayoría de los casos con el lugar del soberano del signo, y por ende se encuentra casi siempre en el quinto lugar. No obstante, de vez en cuando hay dos líneas de igual fuerza, que entonces son consideradas ambas como gobernantes.

Estas son las bases del sistema, en las cuales se encuentran resueltas las situaciones de los hexagramas. Con la ayuda de estos hexagramas se puede conocer la posición propia en el tiempo y las potencialidades que esta posición trae consigo. Pero el sentido de este conocimiento es única y exclusivamente proporcionar la base correcta para la acción. Por eso se dice:

“Los cambios y las transformaciones se refieren a la acción. Los actos benéficos encierran buenos augurios. Por eso las imágenes nos sirven para conocer las cosas, y el oráculo nos sirve para conocer el futuro”.

V. LOS HEXAGRAMAS CH'IEN Y K'UN

1

Cuando queremos comenzar a vincular los sentidos sustanciales de la familia de los ocho trigramas con las reglas estructurales del hexagrama, nos vemos llevados con toda legitimidad al campo de las mutaciones. El sistema de los sesenta y cuatro hexagramas, que jalona la extensión y la forma del mundo en transformación, como si fuera una ruta, tiene en su conjunto, desde el comienzo, el más alto interés. La cantidad y la estructura de los hexagramas individuales quedan fijadas por medio de reglas simples de carácter matemático. No es posible agregar ni quitar nada. Se han extendido igualmente estas reglas matemáticas simples de las figuras individuales al sistema en su conjunto, y así se ha alcanzado una representación cabal, que se presenta ante la imaginación creadora de una mente con formación matemática como el resultado exhaustivo de una exposición abstracta. Una representación gráfica de la forma de este sistema, sin duda alguna, debe ser insuficiente, pues tres dimensiones no alcanzan. En otras palabras si la línea individual es reflejable en una dimensión, la línea doble se extiende al plano, y para el trigramas es necesario un cuerpo sólido — la representación de los ocho trigramas en los ocho vértices del cubo brinda una figura de sobresaliente armonía de conjunto —, luego, naturalmente, cuando se llega al complejo de un hexagrama, no se puede prescindir de la ayuda de una cuarta dimensión, que por cierto es concebible para la mente matemática, pero ya no es representable en forma figurativa.

La estructura matemática perfecta del hexagrama individual y la construcción absolutamente lógica del sistema en su conjunto brindan, de esta manera, una norma formal, altamente impresionante por su rigor, para las situaciones vivientes, en lo individual, y para enmarcar perfectamente la representación de la vida en su totalidad. No se debe ver en el encuadre de la vida en este marco una violencia; la coincidencia de las situaciones de la vida con los puntos de intersección matemáticos, dados por el sistema, no es en absoluto arbitraria. A primera vista, puede parecer extraño que la totalidad de los fenómenos mutantes estén sujetos a una ley formal tan lógica. Sin embargo, el hecho de que la naturaleza se preste mejor a tal sistematización

que la mente humana es atestiguado — si se permite una única comparación — por el ordenamiento, tan rígido como natural, del sistema de los elementos químicos, en la serie ininterrumpida de sus números atómicos, cuyas lagunas ocasionales, según se hizo evidente, debían atribuirse al estado de las investigaciones químicas y no a fallas en el sistema. Lo mismo ocurre con el sistema de los hexagramas y con las imágenes que se representan a través de ellos. La búsqueda espiritual realizada durante los tiempos antiguos de China había comprobado estas coordinaciones, y los investigadores posteriores no tuvieron más remedio que aceptarlas, una vez que fueron establecidas en su secuencia, del mismo modo que debemos aceptar que el número atómico del hierro es 26, y que el del oro es 79. Un estudio más minucioso, sin embargo, demostrará que las coordinaciones no son arbitrarias, sino que llegan realmente siempre al núcleo de la situación.

El segundo elemento al cual se opone en cierta medida una mente de formación europea son los textos que acompañan los hexagramas individuales. ¿Qué podemos hacer con sentencias como “cerdos y peces” o “él pisa la cola del tigre”? También esto debemos aceptarlo a primera vista, como aceptamos, poco más o menos, una composición musical, en la cual siempre no es evidente en forma inmediata por qué una modulación o una armonía está en una determinada posición o en otra, y sin embargo el conjunto convence. Y para continuar la comparación: la estructura del hexagrama y su posición en el sistema determinan, por así decirlo, la forma musical, mientras que la imagen de la situación proporciona el tema. Tampoco se impone ninguna limitación absoluta a la libre imaginación musical en el desarrollo del tema, en el marco de una forma definida. Pero sólo podemos llegar a disfrutar la música cuando seguimos esta imaginación, a cuyo efecto el enlace más estrecho posible entre el tema y la forma favorece de manera natural la perfección de la expresión. Un análisis preciso de los textos que acompañan los hexagramas puede enseñarnos mucho sobre su composición; sin embargo, el hecho de que en la mayoría de los casos subsiste un elemento irracional, que elude un análisis lógico, debemos atribuirlo a la imaginación artística de los autores.

La composición de estos textos colaterales no se realiza de acuerdo con un esquema fijo. Haciendo las simplificaciones necesarias, podemos distinguir dos tipos fundamentales. El primer tipo, de carácter claro, evoca la forma de las variaciones musicales. El tema tocado se mantiene como tal a través de los seis niveles, y se presenta en sus diversos aspectos. La segunda forma ya es más fácil de analizar. Falta un verdadero motivo conductor recurrente, y en cambio se unen entre sí, como un mosaico, seis imágenes distintas,

correspondientes a los respectivos niveles, cuya vinculación es más interna. Pero en ambos tipos el así llamado Dictamen indica la actitud que se mantiene a través de todas las mutaciones.

2

Los dos hexagramas, *Ch'ien* y *K'un*, con los cuales se inicia el Libro de las Mutaciones, son los mejores ejemplos de estos dos tipos de composición. Mediante un estudio más detallado de ambos podremos familiarizarnos con su construcción formal y con su esfera de ideas.

El primer hexagrama, *Ch'ien*, que se encuentra al principio del libro desde el comienzo de la época *Chou*, consiste únicamente en nítidas líneas sin dividir. Todos los trigramas contenidos en él, tanto los primarios como los nucleares, son así el trigramo *Ch'ien*. Una inveterada costumbre del Libro consiste en dar a los hexagramas que contienen los signos primarios doblados el mismo nombre que al trigramo. De esta manera, *Ch'ien* es la corporización ilimitada del poder fuerte, luminoso, activo, creativo, cuya imagen es el cielo. Transferido al mundo del hombre, responde a una personalidad creativa en una posición de conducción, el soberano sagrado. En el ciclo del año, está coordinado con el cuarto mes chino, aproximadamente nuestro mes de mayo, es decir la época en que culmina el proceso de desarrollo y florecimiento, antes que el movimiento contrario que lo sustituye haya hecho sentir de nuevo la influencia de la fuerza *Yin*. Es característico del modo de ver chino que la época de la luz más abundante no coincide con el mes que contiene el día más largo, sino con el anterior, antes que la culminación dé origen al comienzo de la reacción.

Como ocurre en todos los hexagramas, esta imagen está provista de un comentario, que deduce las máximas para la acción de la situación representada. Este texto dice:

***“El movimiento del Cielo es pleno de fuerza.
Así el hombre superior se hace fuerte, sin cansarse”.***

De este modo *Ch'ien* es la época de la construcción, de la acción perdurable e incesante, que sólo puede cumplirse por medio de una fuerza unívoca y sin compromisos. La imagen del cielo redoblado representa la productividad recurrente e incesante que extrae poder de sí misma, el momento de la actividad multilateral y autofertilizante.

Por lo tanto el texto *Tuan*, el Dictamen, consiste también en sentencias positivas, que indican los cuatro atributos del tiempo en su movimiento cíclico. El primero es *yüan*, el sublime comienzo; el segundo es *héng*, el empuje hacia el éxito; el tercero es *li*, la inutilidad que promueve; y el último es *chên*, la firme perseverancia. En estos cuatro atributos se da el ciclo de la actividad creativa. También se pueden descubrir en ellos las imágenes de las cuatro estaciones. No obstante, es más importante su coordinación con la actividad cósmica y humana. En los estratos posteriores se amplía esto en forma detallada:

“Por cierto es grande la Elevación de lo Creativo, a la cual todas las cosas deben su comienzo, y a la que penetra todo el Cielo”.

Aquí vemos los dos primeros atributos recogidos en un único concepto, el “éxito sublime”, y el ordenamiento apareado de las cuatro sentencias se mantiene en los comentarios posteriores. El efecto del segundo par de sentencias, “la perseverancia que promueve”, es caracterizado con estas palabras:

“Pasan las nubes y la lluvia actúa, y todos los seres fluyen, introduciéndose en sus formas”.

En el Comentario a las palabras del texto (*Wên Yen*), un comentario primitivo que sólo se ha conservado para los dos primeros hexagramas, encontramos estas frases:

“La Elevación es de todo lo bueno, lo supremo. El Éxito es la coincidencia de todo lo bello. Lo Propicio es la concordancia de todo lo recto. La Perseverancia es la línea fundamental de todos los actos”.

“A la Elevación le corresponde el amor. Al Éxito le corresponde la totalidad. A lo Propicio le corresponde lo recto. A la Perseverancia le corresponde la sabiduría”.

“Al encarar el amor, el hombre superior es capaz de gobernar a los hombres. Al promover la cooperación de todo lo bello, es capaz de llevarlos mediante la justicia a la armonía. Al ser perseverante y firme, es capaz de llevar a cabo todos los

actos”.

Y más adelante:

“Lo Creativo, en virtud del comienzo que ha establecido, es capaz de propiciar al mundo entero con la belleza. En el hecho de que no se manifieste por medio de qué resulta propicio, radica su verdadera grandeza”.

La última sentencia es particularmente importante. El modo de la acción creativa no está atado a ninguna forma; no tiene un carácter fijo ni una limitación individual. El Cielo actúa a través de su propio ser, no a través de las manifestaciones de ese ser.

Los textos que acompañan las seis líneas están contruidos de acuerdo con el primer tipo, el de las variaciones. El motivo conductor es el dragón, atribuido al cielo, que aparece siempre de nuevo y en formas siempre diferentes.

La primera línea tiene como texto: “Dragón cubierto. No actúes”. Aquí la fuerza luminosa está todavía abajo, el dragón está oculto bajo el agua. El *Yang* está ya presente, pero no se ha manifestado todavía. Esta es una situación de no escasa dificultad. Sentir en sí mismo la fuerza de la luz, el carácter del dragón, y sin embargo permanecer abajo, es la tarea impuesta aquí. Confucio ha observado, con respecto a esta línea:

“Esto señala a alguien que posee el carácter de un dragón, pero que permanece oculto. En su conducta no se atiene a lo que hace el mundo, no procura hacerse un nombre. Se retira del mundo, pero ello no le causa tristeza. No es reconocido, pero ello no le causa tristeza. Si tiene suerte, cumple sus principios; si tiene mala suerte, se retira llevándolos consigo. Verdaderamente: ¡No es posible desarraigarlo!. Es un dragón oculto, cubierto”.

El mismo Confucio, en sus últimos años, tuvo que sustentar las máximas de esta situación en las circunstancias más abrumadoras. Percibía en sí mismo las cualidades para la acción, pero le estaba negada la influencia sobre el mundo exterior. Sabemos que el acatamiento al precepto “no actúes” llevó finalmente al éxito, pues impidió una aparición prematura en público,

que sólo habría expuesto las semillas de su influencia a las tendencias destructivas de las fuerzas de su época. El éxito fue póstumo. Los frutos ya no recayeron sobre su persona, sino sobre sus enseñanzas. Pero no le causó tristeza. Esta actitud de retiro al mundo de la noche, cuando nadie puede actuar en forma efectiva, ha caracterizado siempre a las grandes personalidades de China en las situaciones de decadencia política, y de esta manera protegieron al sustrato cultural de su tradición de un derroche nocivo, de tal modo que cuando amaneció el día de la actividad creativa, pudieron colocarse al servicio de la renovación sin estar debilitados.

La situación se vuelve aún más clara si cumplimos la posibilidad de mutación inherente en el nueve del comienzo, y lo reemplazamos por un seis. Obtenemos entonces el hexagrama 44, **Kon**, el Ir al Encuentro, una imagen totalmente humillante, la de una doncella que se ofrece a los hombres. El Dictamen dice: “No debe uno casarse con semejante doncella”. Esto evidencia cuan importante es, en nuestra actual situación, retraernos completamente y evitar ofrecernos en forma carente de carácter, tan sólo para obtener influencia.

La situación cambia con la segunda línea. El texto al respecto dice: “El dragón aparece en el campo. Es conveniente ver al hombre superior”. Aquí el dragón ya está ascendiendo; pero todavía está en el campo llano; comienza la posibilidad de la influencia, pero sólo entre sus pares. Aún no tiene una posición superior. La personalidad creativa todavía no está vinculada con la época, pero tiene la oportunidad de ejercer influencia a distancia. Aún debe ir a la audiencia con el gran hombre, el amo y señor, pero ya no se ve impedido de introducir en su ambiente la claridad y la belleza. Sobre esta línea Confucio dijo:

“Esto significa un hombre que tiene el carácter del dragón y es moderado y correcto. Aun en sus palabras ordinarias es confiable. Aun en las acciones ordinarias es cuidadoso. Hace a un lado lo que es falso, y preserva su integridad. Mejora su época y no se jacta de ello. Su carácter es influyente y transforma a los hombres”.

Por lo tanto en esta esfera una acción efectiva es totalmente posible y adecuada. Aquí también la imagen se hace más clara si transformamos esta línea en un seis. Obtenemos entonces el hexagrama 13, **T'ung Jên**, la Comunidad con los Hombres, una llama que está adherida bajo el cielo. El

Dictamen en este hexagrama anuncia el éxito, y dice: “La perseverancia del hombre superior es propicia”. Tampoco este hexagrama carece de dificultades, y puede también traer humillación, si no sabemos mantenernos dentro de ciertos límites o si, por el contrario, sólo permanecemos en el seno de la familia. Pero en su conjunto es una imagen hermosa y fuerte, una imagen de camaradería y de comunidad en la acción, sobre la cual Confucio dice:

“La vida conduce al hombre serio por sendas abigarradas y tortuosas. A menudo su curso se ve trabado, su fuerza, frenada; luego avanza otra vez en forma directa”.

“A veces un ánimo locuaz puede encauzarse libremente en palabras; a veces la pesada carga del saber debe encerrarse en el silencio”.

“Pero cuando dos seres humanos concuerdan en su íntimo corazón, quiebran la fortaleza aun del hierro o del bronce”.

“Y cuando dos seres humanos se entienden plenamente en lo íntimo del corazón, sus palabras son dulces y fuertes como aroma de orquídeas”.

El nueve en el tercer lugar muestra también el comienzo de la influencia del mundo exterior. La personalidad creativa empieza a encontrar resonancia. El éxito comienza. Esta es una situación que contiene en sí misma ciertos peligros, el peligro de verse traicionado por el éxito, y de verse empujado por la masa de los partidarios a cursos que son fáciles pero desastrosos. Pues no estamos todavía en las elevadas regiones, y tampoco estamos ya abajo en el campo, en la comunidad de la gente que piensa como nosotros. Y por eso el texto dice:

“Durante todo el día el hombre superior es creativamente activo. Al caer la noche su mente está todavía cargada de preocupaciones. Peligro, no hay fallas”.

Esto significa que sólo a través de una incesante actividad podemos evitar desviarnos de nuestro curso. Al comenzar a tener éxito es necesario el mayor cuidado. El comentario de Confucio sobre esta línea es:

“El hombre superior fomenta su carácter y trabaja en su

obra. La fe y la fidelidad son los elementos mediante los cuales fomenta su carácter. Trabaja en las palabras, de manera que se basen firmemente en la verdad; es la tarea mediante la cual confiere duración a su obra. El sabe cómo se debe llegar a ello, y ciertamente llega; en consecuencia es capaz de generar la semilla adecuada. Sabe cómo se debe consumir esa obra, y así la consume en efecto; de este modo es capaz de darle la duración correcta. Por lo tanto no siente orgullo en su alta posición, ni desengaño cuando se halla en una posición baja”.

Con respecto a la posición de este hexagrama, es interesante observar que el motivo conductor del dragón está ausente en esta línea y en las siguientes.

Cuando la tercera línea sufre un cambio obtenemos el hexagrama 10, *Lü*, el Porte o la Pisada, el lago bajo el cielo, una situación peligrosa pero que incluye la posibilidad de un sublime progreso. El coraje y la previsión, una conducta firme y la perseverancia, juntamente con la noción del peligro son necesarios. Por eso el Dictamen dice:

“Pisar la cola del tigre. No muerde al hombre. ¡Éxito!”.

Pero a veces debe hacerse un sacrificio, y debe sufrirse el mordisco del tigre. Por eso se dice del seis en el tercer lugar de este hexagrama: “Pisa la cola del tigre. El tigre muerde al hombre. ¡Desventura!. Un guerrero actúa así en bien de su gran príncipe”.

El nueve en el cuarto lugar del hexagrama *Ch'ien* muestra la puerta de entrada a las regiones superiores. Aquí debe tomarse una decisión. La fuerza creativa está por establecerse y por tomar forma. Aquí hay dos caminos posibles para hacer efectiva la fuerza: el camino del sabio, que influye a través del ejemplo dado por la integridad de su personalidad, y el camino del héroe, que establece una pauta en la vida de los hombres. El avance en la vida pública, para probar allí sus fuerzas, es tan posible como lo es el desarrollo ulterior de la propia naturaleza. Tenemos libertad de elección, pero debe tomarse una decisión. Y por eso el texto de la línea dice:

“Un vuelo oscilante sobre las profundidades. No hay fallas”.

Estos primeros esfuerzos, que lo elevan a uno por encima del nivel

medio de la humanidad, son necesariamente oscilantes. Confucio dice al respecto:

“Para el ascenso o el descenso no hay ninguna regla fija; sólo que no se haga nada malo; en cuanto al progreso o al retroceso, no rige la persistente perseverancia; sólo que no debe uno apartarse de su propia índole. El hombre superior estimula su carácter y trabaja en su obra, con el fin de acertar el tiempo justo en todo lo que hace. Por eso no comete falta alguna”.

Como ambas posibilidades están abiertas, la fidelidad a la propia índole y a la propia obra y la verdad interior se convierten en la pauta de las decisiones.

Es el momento de la así llamada pausa creativa. Cuando esta línea cambia tenemos el noveno hexagrama, *Hsiao Ch’u*, la Fuerza Domesticadora de lo Pequeño. (En los textos apócrifos el nombre de este hexagrama es: “La Superación del Pequeño Veneno”). Aquí el viento sopla sobre el cielo, imagen del cultivo refinado del carácter y de la forma. Y el Dictamen es: “Densas nubes, ninguna lluvia proveniente de nuestra región del oeste”.

La región del oeste es el hogar ancestral de los *Chou*, la región del origen. La lluvia no ha llegado todavía, la decisión no se ha tomado todavía. Pero el seis en el cuarto lugar declara: “Si eres veraz, desaparece la sangre y retrocede la angustia. Ninguna falla”.

La última ruptura en *Ch’ien* se cumple con el nueve en el quinto lugar. Aquí el dragón, ausente en las dos últimas líneas, reaparece, y lo que es más, en toda su majestad. El texto que acompaña dice: “Dragón que vuela en el cielo. Es propicio ver al gran hombre”.

Aquí el gran carácter está en el lugar adecuado, el gran hombre está realizando su trabajo. No hay más oposición. El cielo y los hombres, los dioses y los espíritus, están en armonía. Esta forma armoniosa de actuar, de acuerdo con la época y con la humanidad, muestra lo que puede lograr el gobernante. Vuela como un dragón por los cielos. Pero aun así le resulta favorable buscar consejo del gran hombre, el cual en este caso es naturalmente un sabio. A través de esta última armonía, todo el cosmos es llevado al unísono, cada cosa puede desarrollarse de acuerdo con su propia naturaleza. Acerca de esta línea Confucio dice:

“Lo que está acorde en el tono, vibra conjuntamente. Lo

que señala una afinidad electiva en su ser íntimo, se busca mutuamente. El agua fluye hacia lo húmedo. El fuego se dirige hacia lo seco. Las nubes siguen al dragón, y el viento sigue al tigre. Así el sabio se eleva, y todos los seres miran hacia él. Lo que tiene su origen en el cielo siente afinidad con aquello que se encuentra en lo alto. Lo que tiene su origen en la tierra siente afinidad con aquello que se encuentra abajo. Cada cual sigue fiel a su propia índole”.

Si permutamos esta línea a un seis, se muestra el éxito de esta actividad creativa. Obtenemos entonces el hexagrama 14, **Ta Yu**, la Posesión de lo Grande, en el cual el fuego arde luminoso en el cielo. Es uno de los signos más hermosos de todo el libro; el Dictamen dice simplemente: “Elevado éxito”. Ese seis en el quinto lugar, correspondiente a nuestra quinta línea en **Ch’ien**, aclara una vez más lo que se presupone en esta situación: “Aquel cuya verdad es accesible, y sin embargo digna, tendrá ventura”.

Pero con esto se alcanza también el punto elevado de lo posible. La persona que pierde su vinculación con sus partidarios, y que a la manera de un titán sigue luchando cuando ya se ha alcanzado el máximo de la influencia, y que sólo sabe presionar hacia delante y no sabe retirarse, se aísla del círculo del mundo, y pierde su éxito. Pues lo que es completo, no puede perdurar, y lo que llega hasta los límites exteriores, termina en la desventura. Por eso el texto de la última línea dice: “El dragón arrogante tendrá motivo de arrepentimiento”. Con respecto a lo cual observa Confucio:

“Aquel que es noble sin poseer la posición para ello; el que es elevado sin el apoyo del pueblo; el que mantiene a las personas capaces en puestos subordinados sin que encuentren apoyo, ese hombre tendrá motivos para arrepentirse, no bien se ponga en movimiento”.

El cambio de esta línea de un nueve a un seis nos da entonces el hexagrama 43, **Kuai**, el Desbordamiento (la Resolución), es decir la catástrofe que sigue a un aumento de tensión, una lluvia torrencial o la ruptura de un dique. “El lago ha subido al Cielo: el hombre superior... recela cobijarse en su virtud”. El Dictamen, con respecto a este hexagrama, expresa agitación:

“Debe darse a conocer resueltamente el asunto en la corte

del rey. Debe proclamarse conforme a la verdad. ¡Peligro!. Hay que dar aviso a la propia ciudad. No es propicio tomar las armas. Es propicio emprender algo”.

Se trata de una situación altamente peligrosa, que a duras penas puede ser resuelta a través de una firme resolución.

Y de este modo hemos completado el ciclo de este hexagrama. Debe señalarse que se da un texto especial para las raras ocasiones en que las seis líneas se transforman todas, y el hexagrama *Ch'ien* se convierte en el hexagrama *K'un*, cuyo texto especial dice: “Aparece un tropel de dragones sin cabeza. ¡Buenaventura!”. Pues es la manera de ser del cielo el no aparecer como la cabeza o sea el líder. La ley del cielo es percibida en una mutación completa, y el mundo se dispone en orden.

3

El segundo hexagrama, *K'un*, contiene muchas de las imágenes e ideas más antiguas que han llegado hasta nosotros. El carácter del signo es más típico y oscuro que el de *Ch'ien*; su interpretación es mucho más dificultosa, entre otros motivos porque representa el segundo tipo de composición, el mosaico. Por ende, al analizarlo deberemos conformarnos con sugerencias y conjeturas.

K'un consiste en líneas divididas, y los trigramas contenidos en él son todos representativos de la tierra, el elemento oscuro, receptivo, maternal. Acerca de esta imagen se dice: “El estado de la tierra es la entrega receptiva”. Aquí no hay señales de actividad, como en el cielo, sino una manifestación en la realidad, la existencia pasiva. La máxima que se deriva de esto dice: “Así el hombre superior, de naturaleza amplia, sostiene al mundo exterior”. De esta manera, está en primer término no el trabajo sobre sí mismo, sino la relación con el mundo que nos rodea.

El Dictamen correspondiente a este hexagrama comienza con las mismas cuatro palabras que en *Ch'ien*. También este hexagrama habla de un logro elevado y de la perseverancia que propicia, pero con una diferencia altamente significativa: la perseverancia es caracterizada como la de una yegua, la forma animal en la cual se imaginaba la diosa de la tierra. La perseverancia que propicia es definida así en forma decidida e inequívoca, y no en forma multilateral como la del cielo. La yegua presta servicios, es fuerte y rápida, gentil y abnegada. El Dictamen, en su totalidad, dice:

“Lo Receptivo obra elevado éxito, propicia a través de la perseverancia de una yegua. Cuando el hombre superior debe emprender algo y quiere avanzar, se extravía; pero si va en seguimiento, encuentra conducción. Es propicio encontrar amigos al Oeste y al Sur, y evitar los amigos al Este y al Norte. ¡Una perseverancia tranquila trae ventura!”.

Una subordinación calma, que se amolda, son las cualidades requeridas por este hexagrama. Asume en sí mismo el cielo y trabaja para su época. El Oeste y el Sur son el verano y el otoño, la época de la madurez y de la cosecha; son los puntos cardinales a los cuales se asignan los diagramas femeninos, la madre y las hijas. El Este y el Norte son las regiones masculinas, los lugares en que cada uno está solo ante su amo, del cual se perciben órdenes y al cual se entregan informes. El signo es el décimo mes, aproximadamente nuestro mes de noviembre, el comienzo del invierno, en el cual la energía creativa se ha retirado completamente.

Este carácter temporal se desprende de la imagen que acompaña a la primera línea: “Cuando se pisa escarcha, se aproxima el hielo firme”. Se inicia el congelamiento de los seres vivientes. El frío y la muerte del invierno siguen las escarchas de fines de otoño. Esta imagen lleva en sí una advertencia de tener en cuenta los presagios; el comentario al respecto dice:

“Una casa que amontona bienes sobre bienes tiene la seguridad de una abundancia de bendiciones. Una casa que acumula daños sobre daños está segura de tener una abundancia de desgracias. Cuando un sirviente mata a su amo, cuando un hijo mata a su padre, la causa no se encuentra entre la mañana y la tarde de un mismo día. Toma mucho tiempo llegar tan lejos. Esto se produjo porque las cosas que debieron haber sido detenidas, no fueron detenidas suficientemente y a tiempo”.

En el Libro de las Mutaciones se dice: “Cuando hay escarcha bajo la planta de los pies, el hielo sólido está cerca. Esto muestra hasta dónde llegan las cosas cuando el hombre las deja correr”.

Una acción realizada de acuerdo con esta previsión prepara para el viraje. La mutación de esta línea nos da el hexagrama 24, **Fu**, el Retorno.

La segunda línea constituye el núcleo verdadero del signo **K'un**, y

representa su naturaleza en la situación adecuada. El texto que lo acompaña dice: “Derecho, cuadrado, grande. Permanece sin propósito, y sin embargo, nada queda sin ser propiciado”. Lo derecho, lo cuadrado y lo vasto son atributos de la tierra, que es simbolizada por el cuadrado. Un serio cumplimiento del deber, no influido, que mantiene su recto camino, porque no está en duda acerca de lo que hay que hacer, es lo que requiere esta línea, y su resultado es el fomento de todos los seres, que para ser puro no debe ser nunca intencional. Es la forma de actuar espontánea de la naturaleza. La mutación de esta línea en un nueve nos da el hexagrama 7, **Shih**, el Ejército, y la imagen de su inalterable disciplina.

La tercera línea muestra el elemento de devoción en ascenso. El texto dice: “Líneas ocultas; se puede permanecer perseverante. Si estuvieras acaso al servicio de un rey, no busques realizar obras, sino llegar a la perfección”.

Toda vanidad es ajena a la persona abnegada; no permite que su luz resplandezca, sino que oculta sus líneas. El comentario al respecto es:

“Lo oscuro posee belleza, pero la vela. Así se debe ser cuando se entra al servicio de un rey. Debe evitar atribuirse el mérito de la obra completada. Este es el camino de la tierra, el camino de la esposa, el camino de aquel que sirve. Es el camino de la tierra no mostrar la obra completada, sino más bien llevar todo a su fin, como un sustituto”.

Cuando esta línea cambia, obtenemos el hexagrama 15, **Ch'ien**, la Modestia, cuyo dictamen dice: “La modestia va creando el éxito. El hombre superior lleva todo a su fin”. Esta es la ejecución integral, el servicio prestado a la obra.

La línea siguiente, que es una línea blanda en un lugar blando, pero a la entrada de esferas más elevadas, hace necesarias una reticencia y una reserva estrictas. El texto dice: “Una bolsa cerrada. No hay falla, no hay elogio”. Hay que enrollarse en sí mismo como si se estuviera en una bolsa cerrada. Cada movimiento hacia adelante afronta el peligro de que un hombre decidido a servir pueda permitirse a causa de su ascenso, el entusiasmo consigo mismo. En el hexagrama 16, **Yü**, el Entusiasmo, que obtenemos cuando cambia esta línea, se dice: “Entusiasmo que se exterioriza trae desventura”.

La belleza interior, que ya había sido señalada por el seis en el tercer lugar en **K'un**, está en su posición perfecta, con el seis en el quinto lugar. Aquí la línea blanda está en una posición central y fuerte, en medio del trigramo

superior. El texto que lo acompaña dice: “Una ropa interior amarilla trae elevada ventura”. El amarillo es el color de la tierra, y significa el centro. Aun en un lugar prominente, resulta indicada la espontaneidad de la belleza interior, y no los adornos exteriores. El comentario dice:

“El hombre superior es amarillo y moderado, y de este modo hace sentir su influencia en el mundo exterior. Busca para sí mismo el lugar correcto, y se ocupa de lo esencial. Su belleza es interior, pero da libertad a sus miembros, y se exterioriza en sus obras. Esta es la belleza más elevada”.

El efecto espontáneo de esta belleza es la Solidaridad, el nombre del hexagrama 8, **Pi**, que resulta cuando se cambia esta línea. Simboliza el agua sobre la tierra y, con referencia al Estado, es el símbolo de la organización social bien ordenada, en la cual se manifiesta la solidaridad. El Dictamen habla en este caso de sublimidad, constancia y perseverancia, cualidades a través de las cuales aun los inseguros son atraídos.

La última línea, que muestra el camino por el cual la fuerza **yin** llega a su fin, tiene en sí algo intranquilizador. Es el principio femenino, que llega a sentir que su tiempo ha pasado, y en vez de conformarse, reúne sus últimas fuerzas y se pervierte, convirtiéndose en un dragón. Naturalmente, esta actitud encuentra oposición en el verdadero dragón, y por eso el texto que la acompaña dice: “Dragones luchan en la pradera. Su sangre es negra y amarilla”. Negro es el color del dragón del cielo, y amarillo es el color de la tierra. Ambas potencias sufren en esta lucha insensata, que lleva a la desintegración. **Po**, el hexagrama 23, la Desintegración, es el resultado cuando el seis en el trazo superior se transforma en un nueve. Esta mala situación, en la cual no es propicio ir a ninguna parte, sólo puede ser atemperada a través de generosas donaciones.

No obstante, no debemos permitir que esta última imagen influya sobre nosotros con respecto al hexagrama en su conjunto, pues se encuentra entre los más fructíferos del libro. Cuando todas las líneas cambian, es decir, cuando **K'un** se transforma nuevamente en **Ch'ien**, se agrega la máxima: “La perseverancia incesante es propicia”. Es la constancia perdurable, que desemboca en la grandeza.

VI. LAS DIEZ ALAS

1

Hemos hecho una reseña del tesoro de imágenes que contienen los signos y los hexagramas. Hemos llegado a comprender que estas imágenes y sus designaciones pertenecen a un estrato muy antiguo de la vida cultural, y que en parte son aún anteriores a la época de compilación del Libro de las Mutaciones. Corresponden a una etapa del ser humano en que los mitos y los símbolos daban forma de una manera inmediata a sus concepciones y a sus experiencias; revelan un mundo en el cual el lenguaje de la psiquis y el compromiso comunitario del grupo y del pueblo aún no había sido suprimido por una individuación lógica. La vitalidad de los mitos y de los símbolos es aún primigenia: aún son la expresión primaria de las visiones y meditaciones religiosas, y no un surgimiento secundario de un submundo reprimido, en el cual a menudo se sumergen de nuevo los pueblos después de un agotador período de pensamiento analítico y lógico, que expulsa elementos turbios de las profundidades del alma individual, juntamente con antiquísimas y adormecidas expresiones del patrimonio colectivo. También en China se han presentado repetidas veces tales períodos mitológicos secundarios. Los siglos inmediatamente anteriores a la Era Cristiana, al agotarse el minucioso pensamiento lógico-filosófico del último tercio de la época *Chou*, representan un período de esta naturaleza, en el cual el vigor intelectual se reduce, y la existencia social” vuelve a sumergirse desde las luminosas cumbres de la intelectualidad en las profundidades psíquicas del seno materno. Y China tuvo que agradecer a esa época, además de los recuerdos mitológicos que volvían a la vida, poemas e imágenes que surgían una vez más de la región de las Madres, y un enfoque de los acontecimientos políticos que, a pesar de todos sus aspectos sombríos, tenía una gran desinhibición y una fuerte pujanza. Sin embargo el período mitológico del cual provienen las imágenes del *I Ching* es de otro tipo. Es primario e inmediato, y aún no está perturbado por los sedimentos que dejan atrás los períodos de más elevada intelectualidad en la psiquis del individuo. Por eso las imágenes acuñadas son tan esclarecedoras y de tanta validez general. Y lo que tuvo que hacer el rey Wên para dejar establecidas estas imágenes del Libro de las Mutaciones no fue más que

formularlas y disponerlas en un sistema ordenado en armonía con el rumbo del cosmos. Para eso no tuvo que ir muy lejos. El cosmos aún no le era extraño, no era el tema de una ciencia especializada; Wên vivía en contacto con su ley de mutación, y las imágenes estaban a mano, eran el patrimonio de ideas ofrecidas por la época y la tradición viviente.

La reacción que desencadenó este sistema armónico de imágenes y símbolos, cuando chocó con el mundo de Confucio, más intelectual y más lúcido, revela tanto su validez como el carácter amplio e inquisidor de este hombre. Aun para él las imágenes y las designaciones que lo enfrentaban en el libro ya no le resultaban todas familiares. Declaraciones del mismo Confucio y de su escuela atestiguan que su multiplicidad y su irracionalidad aparente causaron cierta perplejidad, y que ya en su época había personas para las cuales estas imágenes y designaciones ya nada querían decir. Sin embargo el mismo Confucio era suficientemente amplio y carente de prejuicios para no dejar de lado, con un gesto de desdén, la creación del maestro que tanto veneraba; por el contrario, se sumergió en ella hasta descubrir su sentido. Repetidas veces destacó la importancia de ocuparse de este libro, y una sentencia que ha sido transmitida por su escuela nos muestra cómo tendría que ser enfocado:

“Primero recoge las palabras,
Medita sobre qué significan;
Entonces las reglas fijas se revelarán.
Pero si tú no eres el hombre adecuado.
Su sentido no se te manifestará”.

En consecuencia, Confucio no reelaboró ni redactó el Libro de las Mutaciones, como lo había hecho con otros escritos transmitidos por la antigüedad, sino que lo dejó como estaba, y sólo proyectó la luz de su claro entendimiento sobre su contenido, en comentarios agregados.

2

El producto de las investigaciones de Confucio y de su escuela acerca del Libro de las Mutaciones son las así llamadas Diez Alas, que representaban los siete escritos o conjuntos de escritos sobre el *I Ching*. Tres de ellas están divididas en dos partes, lo cual explica el número diez. Infortunadamente, estos escritos sólo han llegado hasta nosotros en condiciones fragmentarias y

desvirtuadas. Temas importantes y otros carentes de importancia están entremezclados. Hay repeticiones, pero también muchas lamentables lagunas, con frecuencia los títulos no corresponden ya al contenido, y en resumen, forman un conglomerado, elaborado en forma no muy hábil hacia el final de la era Chou, a partir de restos todavía existentes, que luego fueron agregados al libro como apéndices. Por ende, debemos enfocar estos escritos con una cierta cautela, separando lo importante de lo que no lo es, y en la medida en que aún es posible, distinguiendo entre los distintos estratos. Lo que queda después de eso merece estudio; en especial en los pasajes en que habla el mismo Confucio, pueden resultarnos de gran utilidad la claridad de su mente y la profundidad de su intuición.

A partir de estos escritos, y de fragmentos que debemos recomponer extrayéndolos de diversas secciones, se puede formular de inmediato un grupo de comentarios esclarecedores. Varios de estos comentarios han llegado hasta nosotros. Tenemos los así llamados Comentarios sobre las Imágenes (*Hsiang Chuan*), que deduce un precepto para manejar la situación del hexagrama a partir de las imágenes sugeridas por los signos primarios, y además agrega explicaciones que aclaran las líneas individuales. Sin duda alguna este complejo no es homogéneo. Las así llamadas “pequeñas imágenes” que pertenecen a las líneas individuales, muestran un carácter filológico y especulativo totalmente diferente del que tienen las “grandes imágenes”, a menudo mucho más marcadas, que corresponden al hexagrama en su conjunto.

Otro complejo más amplio es el llamado Comentario sobre la Decisión (*T'uan Chuan*), que aclara mejor los dictámenes de cada uno de los hexagramas a partir de su propia estructura. Este comentario ha sido conservado en una forma completa. Menos afortunado fue el destino del complejo siguiente, el *Wên Yen*, el así llamado Comentario sobre las Palabras del Texto. Este grupo representa una colección de diversos comentarios que tal vez se remonten hasta el mismo Confucio o pueden ser aún más antiguos. Para el primer hexagrama, *Ch'ien*, se han preservado cuatro de estos comentarios sobre el hexagrama en su conjunto y sobre cada una de las palabras del texto. Para el hexagrama *K'un* tenemos sólo uno, y para los otros carecemos totalmente de comentarios. Luego tenemos el libro *Tsa Kua* (Signos Entreverados), que contienen una breve definición de los nombres de cada uno de los hexagramas, y el libro *Hsu Kua* (Secuencia de los Hexagramas) que ha determinado su orden actual. Ambos libros están firmemente vinculados, y a menudo contienen formulaciones idénticas. Sin

embargo, el *Tsa Kua* es muchas veces heterodoxo en su ordenamiento. Otros comentarios, o fragmentos de comentarios, han encontrado lugar en el así llamado Gran Tratado, *Ta Chuan*. En realidad, ya hemos utilizado todos estos estratos de comentarios en el análisis de varios hexagramas individuales.

En segundo término, encontramos en las Alas ciertas introducciones al sistema y al contenido del Libro de las Mutaciones como un todo. Las hallamos fundamentalmente en el Ala llamada *Shuo Kua*, la así llamada Discusión de los Trigramas, que sin embargo no contiene ningún análisis de los hexagramas individuales, sino que en cambio da la derivación del sistema de las Mutaciones a partir del concepto de *Tao*, y un detallado desarrollo de lo que simbolizan los ocho trigramas. El curso del pensamiento de esta sección es claro y bien fundado. El contenido de la primera parte se ajusta al clima intelectual de la época de Confucio, y el patrimonio de imágenes de la segunda parte se remonta posiblemente a una tradición aún más antigua.

Reflexiones más extensas sobre el sistema de las mutaciones aparecen en el así llamado Gran Tratado, cuyo nombre original fue *H'si Tz-u Chuan*, el Comentario sobre los Dictámenes agregados. En realidad, sólo ocasionalmente encontramos tales comentarios en este tratado. Parece haberse convertido en el depósito de recolección de todos los posibles pronunciamientos acerca del Libro de las Mutaciones, emanadas de la escuela confuciana. Una buena parte de este material proviene de la boca de Confucio, y en su formulación recuerda fuertemente el *Lun Yü*, las conversaciones o Analectas de Confucio, de tal modo que no se puede eludir la impresión que las partes de este libro que se referían al *I Ching* fueron extraídas de él, e incorporadas al comentario. El resto, en cambio, es indudablemente un producto de los discípulos.

Además de los comentarios y de pasajes de carácter introductorio, este tratado contiene otro material importante. Brinda algunas ideas fundamentales sobre el valor del libro y el uso que puede hacerse de él; entra en estudios, evocados por las imágenes, acerca del desarrollo de la cultura, y finalmente nos proporciona máximas acerca de la conducta y de la formación del carácter. Debemos adentrarnos más en estos tres aspectos, pues es aquí donde mejor se hace patente la fructífera interacción entre el libro, rico en símbolos, y el lúcido pensamiento de Confucio y su escuela.

3

Se dice: “Es el ordenamiento de las mutaciones aquel al cual se dedica el hombre superior, y por el cual alcanza la serenidad. Son los dictámenes

sobre las líneas individuales aquellas en las cuales el hombre superior se complace y sobre las cuales medita. En tiempos de tranquilidad el hombre superior contempla las imágenes y medita sobre los dictámenes. Cuando emprende algo, contempla las mutaciones y medita sobre los oráculos. En consecuencia, es bendecido por el cielo”.

La devoción al sistema de las mutaciones trae la tranquilidad y la alegre libertad que constituyen el modo de ser del hombre superior. La meditación sobre sus imágenes y sus dictámenes le brinda el conocimiento que lo arma para todas las situaciones, y el augurio del oráculo le da la decisión para sus acciones; éste es el triple valor de este libro.

El primer punto, la no resistencia, la conformidad de la conducta personal con las leyes de la naturaleza, se presenta una vez más en una forma sumamente impresionante:

“El Libro de las Mutaciones contiene la medida del Cielo y de la Tierra; por eso es posible abarcar y estructurar con él el sentido (Tao) del Cielo y de la Tierra”.

“Al contemplar con su ayuda, en forma inteligente, dirigiendo la mirada hacia arriba, los signos del Cielo, y dirigiendo la mirada hacia abajo, los lineamientos de la Tierra, se reconocen las circunstancias de lo oscuro y lo luminoso. Retrocediendo hacia el comienzo de las cosas y siguiendo su curso hasta su fin, se conocen las enseñanzas del nacimiento y de la muerte. La unión de la simiente y de la fuerza produce todas las cosas; la evasión del alma produce la transformación: gracias a ello se reconocen los estados o condiciones de los espíritus que salen y que vuelven”.

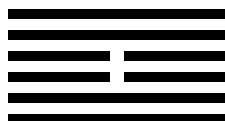
“De este modo, al volverse el hombre parecido al Cielo y a la Tierra, no entra en contradicción con ellos. Su sabiduría abarca todas las cosas, y su sentido (Tao) ordena el mundo entero; por eso no comete ningún error. Obra en todas partes, pero en ningún caso se arrebata. Disfruta del Cielo y conoce el destino. Por eso está libre de preocupaciones. Está contento con su situación, y es auténtico en su benevolencia. Por eso es capaz de practicar el amor”.

“En él (el libro) se encuentran las formas y los ámbitos de todas las configuraciones del Cielo y de la Tierra, de tal manera que nada se le escapa. En él se hallan todas las cosas que se

encuentran a su alrededor, de tal manera que no falte ninguna de ellas. Por eso puede penetrarse por su intermedio en el sentido del día y de la noche, y así comprenderlo. Por eso el espíritu no está ligado a ningún sitio, y el Libro de las Mutaciones no está ligado a ninguna forma”.

El segundo punto, la enseñanzas que podemos extraer de **las** reflexiones sobre las imágenes y los dictámenes, y la que determina la orientación de la palabra y de la acción, es expuesta en una serie de comentarios sobre el texto.

El primer ejemplo se extrae del hexagrama 61, *Chung Fu*, la Verdad Interior.



Este hexagrama presenta la imagen del viento que barre el lago. El regente del signo es el nueve en el quinto lugar, el gobernante que a través de la verdad interior refuerza la unidad de su país como si fuera con cadenas. El nueve al comienzo indica al joven que está dispuesto a aceptar la verdad, sin pensamientos preconcebidos. El nueve en el segundo lugar está en la relación de correspondencia y de dependencia con respecto a estas dos líneas, respectivamente. Desde su posición central, puede efectuar contribuciones a los compañeros afines que se encuentran más abajo — ambos son nueves — y hacia arriba puede proferir palabras verdaderas, dirigidas hacia el gobernante con el cual está en relación espiritual. El texto para esta línea dice:

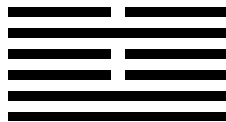
“Una grulla que clama en la sombra. Su pichón le responde. Tengo una buena copa. Quiero compartirla contigo”.

A esta imagen, sumamente vivida, Confucio le anuda las siguientes reflexiones sobre el habla:

“El hombre superior permanece en su cuarto. Si enuncia bien sus palabras, encontrará aprobación a una distancia de más de mil leguas. ¡Cuanto más en su cercanía!. Si el hombre superior permanece en su cuarto y no enuncia bien sus palabras, encontrará oposición a una distancia de más de mil

leguas. ¡Cuánto más en su cercanía!. Las palabras parten de la propia persona, y ejercen su influencia sobre los hombres. Las obras se engendran en la proximidad y se hacen visibles a lo lejos. Las palabras y las obras son los goznes de las puertas y el resorte del arcabuz del hombre superior. Al moverse estos goznes y este resorte, traen honor o vergüenza. Mediante las palabras y las acciones el hombre superior mueve el Cielo y la Tierra. ¿No es imprescindible, entonces, proceder con cautela?”.

Otro ejemplo se toma del hexagrama 60, *Chieh*, la Restricción, en el cual el agua viva, *K'an*, fluye sobre la superficie del lago, *Tui*, una situación a la cual le corresponde una comunión consigo mismo y una reflexión sobre los fundamentos de los acontecimientos universales.



Por lo tanto el nueve al comienzo propicia la prudencia de no ir más allá de la puerta y del patio, hasta que las semillas de una nueva actividad hayan madurado más. Se requiere un reservado silencio para evitar perturbaciones a partir de estos desarrollos, y al respecto dice Confucio:

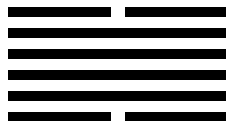
“Allí donde el desorden surge, las palabras son el peldaño que conduce al mismo. Cuando el príncipe no es discreto, pierde al servidor. Cuando el servidor no es discreto, pierde la vida. Cuando no se tratan con discreción los asuntos que están en germen, se perjudica su consumación. Por eso el hombre superior es escrupuloso en cuanto a guardar silencio, y no sale afuera”.

Permanecer silencioso cuando es el momento oportuno, y hablar en la forma correcta cuando resulta necesario, es de esta manera una enseñanza que debe ser extraída de la reflexión sobre las imágenes del libro. Las palabras muestran el carácter del orador. En otro pasaje del Gran Tratado encontramos la siguiente tipología del habla:

“Las palabras de aquel que planea revuelta son

vergonzantes. Las palabras de un hombre que abriga dudas en lo más íntimo de su corazón se bifurcan. Las palabras de los hombres venturosos son pocas. Los hombres agitados lanzan muchas palabras. Los calumniadores del bien dan rodeos con sus palabras. El que ha perdido su punto de mira pronuncia palabras retorcidas”.

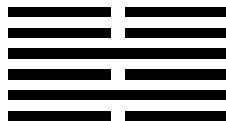
Como un ejemplo para la orientación de la acción se elige el hexagrama 28, *Ta Kuo*, la Preponderancia de lo Grande. Aquí tenemos un lago que sube por encima de los árboles; de este modo aparece una situación desusada, que puede traer malaventura, pero también posibilidades extraordinarias.



El seis blando del comienzo, que descansa debajo del peso de cuatro líneas firmes, también nos indica cautela; el texto dice: “Colocar debajo un lecho blando de juncos”, con respecto al cual se observa:

“Por supuesto, también es factible colocar algo, simplemente, sobre el suelo, y nada más. Pero si se le coloca debajo una capa de blandas hojas de junco, ¿Qué falla podría haber en ello?. Es lo extremo en cuanto a precaución. El junco en sí mismo es una cosa sin valor, y sin embargo su efecto puede ser muy importante. Cuando se procede con semejante cautela en todo lo que se hace, uno permanece libre de fallas”.

El ejemplo siguiente proviene del hexagrama 40, *Hsien*, la Liberación, que muestra el trueno y la lluvia, una situación de liberación, en la cual se requiere sin embargo una magnanimidad de gran alcance, para que la obra de liberación no se vea agravada por resentimientos con respecto al pasado.



Naturalmente, semejante desarrollo también puede colocar a una persona débil en una posición relativamente encumbrada, en la cual, por una

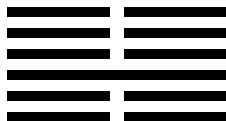
parte, puede aprovechar para sí misma las ventajas provistas por la época, y por otra, no se puede desprender de su mezquino pasado. Por eso, el texto correspondiente al seis en el tercer lugar dice:

“Cuando alguien lleva sobre sus espaldas una carga y sin embargo viaja en coche, da motivo a que los bandidos se acerquen. La perseverancia lleva a la humillación”.

Con respecto a lo cual, Confucio observa, en una forma sarcástica:

“Llevar una carga sobre las espaldas es asunto de un hombre vulgar. Un coche es el instrumento propio de un hombre distinguido. Cuando un hombre común utiliza el instrumento de un hombre distinguido, los bandidos planean quitárselo. Cuando alguien se muestra prepotente hacia arriba y duro hacia abajo, los bandidos planean atacarlo. La conservación negligente de las cosas atrae a los bandidos y los lleva a robar. Las suntuosas alhajas de una doncella tientan a robarle su virtud. En el Libro de las Mutaciones se lee: «Cuando uno lleva una carga sobre sus espaldas, y sin embargo viaja en carruaje, induce con ello a los bandidos a acudir», pues esto constituye una señal para los bandidos”.

Como último ejemplo se cita una vez más el hexagrama 15, *Ch'ien*, la Modestia, que muestra una montaña enterrada en la tierra, es decir una riqueza escondida que en su forma humilde produce una reconciliación entre los opuestos (el hijo menor al servicio de la madre).



El regente del signo, el nueve en el tercer lugar, la línea activa que moldea toda la imagen, contiene este hermoso texto:

“Un hombre superior, meritorio por su modestia, lleva las cosas a buen término. ¡Ventura!”.

Las palabras de Confucio al respecto son:

“Cuando un hombre no se jacta de sus afanes, y no pone en su cuenta sus méritos como virtudes, he ahí la más alta magnanimidad. Significa que con todos sus méritos se subordina a otros. Noble en su naturaleza, reverente en su conducta, el hombre modesto está lleno de mérito, y gracias a eso puede mantener su posición”.

Estas son algunas guías para la palabra y la acción que Confucio extrajo de la meditación sobre las imágenes del Libro de las Mutaciones. En conjunto, han llegado hasta nosotros siete de estos ejemplos. No sabemos si originariamente había más. Casi parecería que siete fueran bastante, porque contienen las pautas más importantes para la palabra y la acción: la previsión, la prudencia y la determinación. Muestran el Libro de las Mutaciones en su segundo aspecto, como un libro de sabiduría.

Finalmente, el oráculo es el tercer aspecto, que se justifica así:

“Los nombres empleados suenan insignificantes, pero sus posibilidades de aplicación son grandes. Su sentido es de vasto alcance, sus sentencias son bien ordenadas. Las palabras circunscriben, pero son acertadas. Las cosas se exponen abiertamente, y sin embargo contienen aún un secreto más profundo. Por eso, en caso de duda, pueden servir para orientar la actuación de los hombres e indicar de este modo la retribución de los aciertos y de las fallas”.

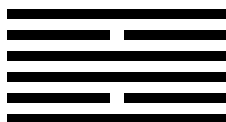
Teniendo en cuenta que se dedica una sección especial al Libro de las Mutaciones como oracular, aquí no nos detendremos a analizar este aspecto.

4

No obstante hay otra sección del Gran Tratado que no debemos pasar de largo, pues contiene una teoría de la historia de la cultura muy interesante. Establece la idea que las instituciones y las herramientas culturales más importantes han surgido de las imágenes primarias del Libro de las Mutaciones. Esta teoría, que afirma que la imagen ideal de una determinada herramienta ha existido antes de su construcción y de su uso práctico, y que

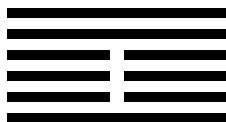
por consiguiente nuestras herramientas no son sino copias de ellas o si ustedes quieren, profanaciones de imágenes primarias y símbolos religiosos, ha sido planteada recientemente por la etnología. Especialmente la escuela de Frobenius ha intentado mostrar que por ejemplo la rueda es una representación del sol, teniendo en cuenta que la rueda originaria tenía treinta rayos, no a causa de las leyes de la estática, sino más bien debido a los treinta días de un mes solar; o para mencionar ejemplos más groseros, ha afirmado que los cigarros se originaron del incienso, y el paraguas, del halo solar.

El Gran Tratado propone deducciones que no son tan sorprendentes. Para él los hexagramas son las imágenes cósmicas primarias, a partir de cuya estructura y de cuyas imágenes, con sus nombres, los creadores de la cultura del pasado concibieron sus inventos. Así, por ejemplo, las redes y las trampas para cazar y pescar surgieron del hexagrama 30, *Li*, lo Adherente.



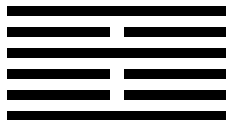
La imagen que puede verse en este hexagrama es la de dos redes, por así decirlo, y su nombre sugiere que debe hacerse algo para adherirse a estas redes, para ser capturado en ellas. Luego el texto para el nueve en el primer lugar habla de pisadas que corren entrecruzadas, y que de esta manera podrían quedar atrapadas en la red.

La invención del arado se hace remontar al hexagrama 42, *I*, el Aumento.



El primitivo arado, a diferencia de la azada, consistía en un palo para cavar, que podía ser empujado en la tierra o extraído de ella. El hexagrama *I* consiste en la madera, *Sun*, arriba, y el movimiento, *Chen*, abajo. La tierra que debe ser removida es indicada por el trigramas nuclear inferior *K'un*, y el montículo de tierra arrojado por el arado, por el trigramas nuclear superior *Ken*. En su conjunto, el hexagrama sugiere el aumento de la producción por medio del arado.

En forma similar, la institución del mercado es aclarada por el hexagrama 21, *Shi Ho*, la Mordedura Tajante.

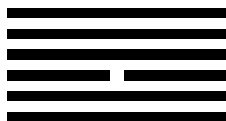


Este hexagrama presenta una muchedumbre en un lugar asoleado. Su dictamen habla de la institución de un día para la administración de la justicia, con el cual originariamente debía estar acoplado un día de mercado. Continuando con esta serie, aun los remos y los botes, la domesticación del buey y del caballo, y la policía, el arco y la flecha, la construcción de casas, el sarcófago y la escritura se hacen remontar a los hexagramas del Libro de las Mutaciones.

5

Juntamente con las herramientas de nuestras actividades culturales, en una sección más amplia se hace remontar también la estructura de nuestro carácter a las imágenes del Libro de las Mutaciones. Aquí se seleccionan nueve hexagramas, que muestran la construcción del carácter.

El primero es el hexagrama 10. *Lü*, el Porte, la imagen del Cielo sobre el lago, que sugiere la idea de las gradaciones que separan lo alto de lo bajo, y a partir de eso, la conducta social.

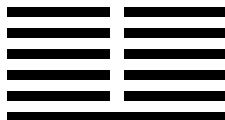


Tener conciencia de las reglas de la buena conducta es el fundamento único sobre el cual puede erigirse un carácter en el flujo del mundo. A través de un correcto comportamiento del novicio ante sus superiores y amos, crea un esfera de armonía que puede ser mantenida también en situaciones difíciles — se debe saber cómo pisar la cola del tigre — y puede permitirle al novicio alcanzar su objetivo.

El segundo hexagrama elegido es nuevamente la Modestia, *Ch'ien* (15), bajo cuya guía un hombre integra con su naturaleza interior las formas exteriores del buen comportamiento, y por medio del cual crea la empuñadura del carácter, en tanto ordena las costumbres de su persona y permanece en reverencia ante aquel a quien le corresponden los honores.

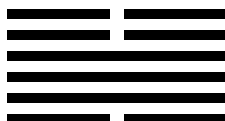
El paso siguiente es el hexagrama 24, *Fu*, el Retorno, que consiste en

un trazo firme y cinco trazos blandos.



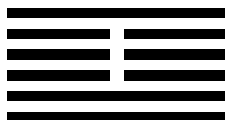
Aquí tenemos ya el comienzo de la evolución personal, el “tronco” del carácter, aún pequeño, pero que es el comienzo del conocimiento del propio yo, de la separación con respecto al mundo exterior. La imagen es el trueno en medio de la tierra, la imagen del viraje.

Luego sigue el hexagrama 32, *Hêng*, la Duración, la imagen del trueno y del viento.



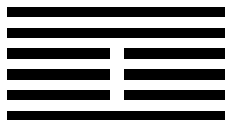
Aquí el carácter gana su firmeza a través de múltiples experiencias. Mientras se atiene firmemente a su propia naturaleza, construye su unidad y unicidad completas.

Pero aún quedan dificultades por superar. El hexagrama siguiente es *Sun*, la Merma (41), el lago al pie de la montaña.



Impedir que el propio carácter se deteriore en tiempos difíciles y cultivar su naturaleza en privado, sin luchar para ubicarse por encima de su posición, éste es el aprendizaje del autocontrol, que una vez logrado, hace fácil todo lo demás.

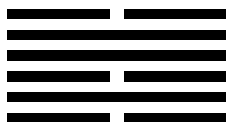
Pero la simple disciplina ascética no es suficiente para la formación del carácter. De ahí que ahora le siga al anterior el hexagrama *I*, el Aumento (42), nuevamente el viento y el trueno, pero en orden inverso.



Aquí el carácter alcanza su plenitud; es la época de su primera

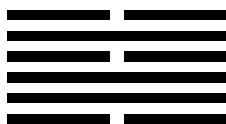
expansión, en la cual se convocará a un hombre a realizar tareas útiles, un trabajo al cual se ha entregado sin emplear artificios, lo cual le da la oportunidad de aprender a través de buenos efectos y de despojarse de sus debilidades.

Después de esa época de la primera creatividad viene el primer retroceso, *K'un*, la Desazón (47).



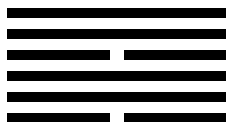
El agua ha fluido, retirándose del lago. Es la época de la prueba del carácter, la época en la cual lo que uno dice no es creído. Sin embargo, si un hombre sabe cómo contener un rencor, si puede mantenerse libre de resentimiento, ha soportado la prueba, y puede encontrarse de nuevo a su gran hombre, y a través de él, un nuevo éxito.

Este éxito se muestra en el hexagrama *Ching*, el Pozo (48), la madera sobre el agua.



Comienza de nuevo el crecimiento, nutrido desde abajo. Ahora la influencia se extiende a lo lejos, sin que el hombre tenga que abandonar su lugar; a la nutrida fuente acuden todos los animales, y el hombre dona pródigamente a los demás, sin desgastarse. Ese es el campo del carácter. Aquí se evidencia, por primera vez, dónde está el hombre recto, que debe lograr reconocimiento sin esforzarse.

Finalmente, el último hexagrama es *Sun*, lo Suave (57), el viento que aparece dos veces, lo cual muestra que en todas las acciones debería preservarse la flexibilidad del carácter y que el hombre no debería petrificarse y ponerse tieso por la fama exterior.



Sólo el hombre plenamente maduro ponderará las cosas en ese nivel y,

penetrando en sus peculiaridades, salvaguardará la unidad de su carácter, sin pedantería ni dogmatismo. Entonces, a través del éxito en pequeñas cosas, un hombre puede llevar a cabo sus asuntos, y una vez divulgadas sus órdenes, puede permanecer oculto y dejar que el mundo siga girando.

Con esto hemos rozado algunas de las líneas de pensamiento que Confucio y su escuela han aportado al Libro de las Mutaciones. Los análisis subsiguientes del libro, en verdad, no se han mantenido a estas lúcidas alturas. A pesar de eso, muchos de los pensamientos y de las reflexiones posteriores, estimuladas por los comentarios confucianos, merecen también el esfuerzo de seguir sus pasos.

VII. LA HISTORIA ULTERIOR DEL LIBRO DE LAS MUTACIONES

1

En el sistema del Libro de las Mutaciones, tal como ha salido a nuestro encuentro en los análisis que hemos realizado hasta ahora, hemos visto representarse una duplicidad de aspectos. Vimos en él un método de adivinación, lo cual significa un camino que nos abre un acceso a los estratos profundos del hombre y del grupo, la gran puerta hacia los fundamentos subterráneos sobre los cuales descansa, en Oriente, todo ser y toda acción. Volver siempre, en forma directa, a esta puerta de acceso, ha sido la forma prescripta para enfrentar los requerimientos del momento, no a partir de las reacciones del momento, sino con una posición firme e intemporal. Este método nos ha parecido una temprana y lúcida obra del espíritu humano, coherente y lógica, y por ende avasalladora. Los dos números primarios, uno y dos, y sus combinaciones, elaboradas de acuerdo con las reglas matemáticas, representan un orden espiritual inapelable, totalmente completo en sí mismo, que no deja lugar para algo equívoco o insuficiente.

Sin embargo, este claro edificio del espíritu no es un fin en sí mismo; sólo allana la ruta, y nos conduce al segundo aspecto del Libro de las Mutaciones. Aquí la sistematización lógica no se ha levantado ante el alma como una red, en cuyas mallas quedan cautivos lo consciente y lo subconsciente; no se ha convertido en un muro divisorio, que aparta al hombre cotidiano, como individuo, de sus fuentes en sus propias profundidades, y en las del grupo, impulsándolo así hacia desarrollos que son necesariamente extremos, y que por eso mismo están desprovistos de perdurabilidad y de sólidos fundamentos. Aquí el sistema espiritual no constituye un cuerpo autónomo, desprendido del resto y autosuficiente; queda en su propio lugar en el cosmos; es tan sólo un eslabón hacia el conocimiento. En este papel auxiliar, deja abierto lo que en general está cerrado, y en realidad conduce directamente al peñón fundamental sobre el cual se basa no sólo ese sistema, sino toda la existencia humana. La imagen que tenemos de estos fundamentos, la forma que damos a la parte que se deja abarcar, no se encuentra en la esfera

del intelecto. En este caso, antiguas reminiscencias, tempranas cristalizaciones de este elemento primordial, nos ayudan a acércanos, a tientas, a su significado.

El carácter universal y completo de este sistema, en el cual cada impulso de la voluntad y del pensamiento del hombre tiene asignado su lugar, ha hecho posible, naturalmente, un uso múltiple. La clara visión en la cual Confucio y sus primeros discípulos englobaron la totalidad de este sistema, no ha sido concedida a todas las épocas. A veces el foco de atención se concentraba sobre el método claro y ordenado, y se lo vinculaba por eso con toda clase de especulaciones lógicas, y a veces se hundía más en lo fundamental, y entonces se producía a menudo una desconcertante erupción. El sistema de relaciones entre ambos era con frecuencia fluido, y luego nuevamente rígido; cada época y cada carácter se encontraba reflejado en este espejo mágico. Por eso una breve reseña de estas interpretaciones posteriores y adicionales no sólo nos ayudará a comprender su sentido, sino que nos brindará simultáneamente un vistazo sobre las épocas y las personalidades de los intérpretes.

2

Hemos visto que nuestro libro ha sido convertido en el punto de partida de nuevos sistemas científicos: una teoría de la cultura y una ética individual. Por este camino ha continuado en forma más amplia, de conformidad con las tendencias de los últimos *Chou* a una sistematización de los fenómenos. Especialmente al ser el Libro de las Mutaciones casi el único que se salvó de la destrucción de los libros ordenada por Ch'in Shih Huang Ti (246-210 a.C.), los estudiosos y los literatos se aferraron ávidamente a esta última herramienta de su profesión, y de este modo, alrededor de este libro cristalizó una gran cantidad de material intelectual. Por una parte, se encuentran los taoístas, que no sólo continuaron la obra de su gran maestro Lao-Tse, cuya visión del mundo está muy cerca de la del Libro de las Mutaciones, sino también la de sus filósofos posteriores, con estos medios que aquí eran adecuados. Por la otra, hay una escuela de filósofos de la naturaleza, cuyos símbolos y sistemas, hasta entonces, se habían movido por caminos parcialmente divergentes.

De esta manera, por ejemplo, otro sistema del mundo más rígido, el sistema de las “cinco etapas de mutación”, *wu hsing*, se introdujo en el *I Ching*. Este sistema, llamado también de las cinco fuerzas operantes — agua, fuego, madera, metal y tierra — es también muy antiguo, y se remonta por lo

menos al comienzo de la época *Chou*, y quizás aún más atrás. La primera combinación de ambos sistemas se encuentra en dos tabletas, el *Ho T'u*, el mapa del río Amarillo, y el *Lo Shu*, el escrito acerca del río Lo, ambos originados, presuntamente, en épocas míticas y en circunstancias mágicas, aunque es casi seguro que su nacimiento no es anterior al período de los últimos *Chou*.

En estos diagramas, las cinco etapas de cambio — con las cuales habían sido coordinados los colores, los puntos cardinales, las virtudes, los tonos, las partes del cuerpo y todas las demás cosas posibles — fueron puestos en consonancia con los símbolos numéricos extraídos de los anexos del *I Ching*. El celestial número 1, se unió con el terrenal 6 y engendró el agua, que está en el norte. El terrenal 2 y el celestial 7 produjeron el fuego, que está en el sur. Del 3 del cielo y del 8 de la tierra provino la madera, en el este; el 4 de la tierra y el nueve del cielo brindaron el metal en el este, mientras que el 5 celestial y el 10 terrenal proporcionaron los elementos materiales de la tierra (el suelo arable) que se encuentra en el centro. Luego el *Lo Shu* separa los números, hasta entonces reunidos, y los ordena, abandonando por el camino el 10, y los asigna a cada uno de los ocho trigramas. De este modo, solamente el 5, que está en el centro, como el más complejo de los números, pues une los dos elementos básicos, el cielo y la tierra — 2 y 3 — se libera de este tipo de asignación de acuerdo con las características del número.

Originariamente, parece haber habido textos que acompañaban estas tabletas, pero con la excepción de restos insignificantes se han perdido. En cambio, poseemos aún otro grupo de libros de este período, que reflejan un espíritu similar, y que fueron aceptados como comentarios secundarios del Libro de las Mutaciones. Son los así llamados ocho apócrifos, en chino *wei*, que significa la urdimbre del tejido, en contraposición con la trama, *ching*, que es el mismo libro clásico. El más importante de estos apócrifos es el *I-wei ch'ien tso-tu*, una exposición con motivo del signo *Ch'ien*. Un pequeño extracto de este apócrifo nos dará una idea de su línea de pensamiento:

“Los hombres santos de la antigüedad siguieron el *yin* y el *yang* y a partir de ellos determinaron la decadencia y el crecimiento; establecieron *Ch'ien* y *K'un* y por ese medio captaron en forma conjunta el cielo y la tierra. De este modo las cosas formadas se originaron a partir de las que no tenían forma. Pero ¿A partir de qué se originaron *Ch'ien* y *K'un*? Lieh-tsu dice: Hay una mutación primaria, un comienzo primario, un origen primario y una creación primaria. La mutación primaria es el estado en que la energía aún no se manifiesta exteriormente. El comienzo primario es el estado en que se

origina la energía. El origen primario es el estado en que se origina la forma. La creación primaria es el estado en que se origina la materia. Cuando la energía, la forma y la materia están presentes, pero no han sido separados aún, se dice que hay caos. El caos significa el estado en que todas las cosas aún están mezcladas y no se han separado entre sí. Si uno lo mira, no ve nada; si uno lo escucha, no hay nada para escuchar; si uno lo sigue no obtiene nada” (citado a partir del *Tao Te Ching*, cap. 14).

La mutación no tiene ninguna limitación en la forma. La mutación se cambia a sí misma y se transforma en el número 1; el 1 se transforma y se convierte en el 7; el 7 se transforma y se convierte en el 9. El 9 es el punto final de esta mutación. Pero luego la mutación se transforma nuevamente a sí misma, y se convierte en 2, que a su vez se transforma y se convierte en 6, que a su vez se transforma y se convierte en 8. El 1 es el origen de la forma que se transmuta a sí misma. Lo puro y luminoso asciende y se convierte en el cielo; lo turbio y pesado se hunde y se convierte en la tierra. Las cosas tienen un origen, un tiempo para la plenitud y un fin. Por tal motivo tres líneas forman el signo *Ch'ien*. Cuando *Ch'ien* y *K'un* se unen, se origina toda la vida, pues las cosas se componen de *yin* y *yang*. Por esta razón se duplica, y seis líneas forman un hexagrama.

El *yang* en movimiento avanza, y el *yin* en movimiento retrocede. Por eso el *yang* tiene el 7 como imagen, y el *yin* tiene el 8. Un *yin* y un *yang*, en su conjunto, hacen 15. A éste se le llama el *tao*. Ahora el *yang* se transforma de 7 en 9, y el *yin* se transforma de 8 en 6, y en su conjunto también dan 15. De este modo el número de la imagen y el de la imagen transformada es el mismo. Los cinco tonos, los seis tubos de sonido y los siete planetas son contruidos de esta manera. El número del gran despliegue es 50. A partir de él se originan todos los cambios y operan los espíritus y los genios fantasmales. El día tiene diez tallos, que son los cinco tonos. Hay doce lugares zodiacales, que son los seis caños de sonido. Hay veintiocho moradas lunares, que son los siete planetas. Por lo tanto el 50 es la gran puerta de acceso a través de la cual aparecen las cosas. Confucio dijo: “El *yang* es 3, y el *yin* es 4. Este es el lugar correcto”.

Cincuenta eran los tallos de milenrama utilizados para consultar el oráculo. En la lucha por unir los sistemas y grupos existentes en forma más o menos forzada, los números degenerados gradualmente, y de símbolos cargados de sentido pasaron a ser un medio de juego especulativo. Se necesitaba una gran agudeza espiritual para formular todas estas combinaciones y grupos de combinaciones en forma convincente, y

encontramos, un poco en todas partes, juntamente con una gran mezcla confusa de errores lógicos y banalidades, luminosos cristales cuyas múltiples facetas refractan un rayo de auténtico significado. Desde la era *Han* (206 a.C. - 22 d.C.) han llegado hasta nosotros veintidós comentarios diferentes sobre el Libro de las Mutaciones, y una serie de obras teóricas, que se basan todos sobre los escritos apócrifos.

Luego se desarrollaron diversas escuelas. Una de ellas fue la así llamada escuela de la mala suerte, que se detuvo en una posición de gran rigidez con respecto al complejo sistema de las relaciones, y de este modo trató de dirigir la correspondencia entre causa y efecto por un camino bien definido. Las desafortunadas consecuencias de un comportamiento anormal fueron agrupadas bajo los cinco elementos.

El hexagrama *Kuan*, la Contemplación (20) está correlacionado con el elemento madera: es el campo del comportamiento. Las faltas cometidas contra un comportamiento correcto producen el congelamiento de los árboles, o el así llamado “mal verde”, en el cual los animales destinados al sacrificio son roídos por las ratas.

El fuego está encerrado en un pasaje del libro *Shuo Kua* (Discusión de los Trigramas). Como sea que el viento está en el sur, representa al gobernante, que se sienta frente al sur afrontando la luz, con la cual está asociada la vista. Aquí las faltas son las ofensas contra el ritual, la designación de personas indignas, la cesantía de personas dignas, el escuchar calumnias. Sus consecuencias son los incendios y los rayos.

Los excesos y los derroches son las faltas asociadas con la tierra. Es el campo del pensamiento. Puede producir enfermedades del corazón y del abdomen, y el mal amarillo de las tormentas de tierra y los terremotos.

Las faltas vinculadas con los metales están relacionadas con el hexagrama 58, *Tui*, lo Sereno, con el cual está asociada la palabra. Las enfermedades de la boca y de la lengua, las canciones lascivas para niños y toda clase de prodigios de la naturaleza, llamados el mal blanco, son la consecuencia.

El oído está relacionado con el agua. La negligencia en los ritos nupciales, la incorrecta relación entre el emperador y el pueblo son las ofensas correspondientes. Producen enfermedades del oído y nerviosidad, que reciben el nombre de mal negro; o también generan enfriamientos prolongados y muerte de ganado. No necesitamos seguir aquí en todos sus detalles las razones de estas severas consecuencias.

Aquí observamos la influencia de las escuelas de filosofía natural y de

las ideas populares primitivas y mágicas, que se refugiaron bajo el amplio manto del taoísmo. En contraste, otra orientación intentó perfeccionar y agudizar el instrumental de acceso, es decir, el hexagrama mismo. Se utilizaron en especial dos métodos. El primero, el método *p'ang-tung*, consistía en la coordinación de hexagramas de estructura opuesta. Dos hexagramas, cuyas líneas son totalmente contrapuestas, tales como *Ch'ien* (15) y *K'un* (47), *Fu*, el Retorno (24), y *Kou*, el Ir al Encuentro (44), eran colocados lado a lado, y la contraposición de sus aspectos totales permitía extraer conclusiones para la situación como tal y para la interpretación de las líneas individuales.

El otro método, *ch'in-kua*, consistía en la inversión de los hexagramas. Se consideraba que en cada hexagrama estaba latente su inverso. El inverso de *Fu* sería *Po*, la Desintegración (23), y el inverso de *Kou* sería *Kuai*, el Desbordamiento (43).



Método p'ang-tung



Método ch'in-kua



Ambos métodos, que luego fueron elaborados en detalle, y cuyas posibles aplicaciones fueron indicadas en forma exacta, tienen con seguridad una cierta justificación. Especialmente el segundo está a menudo presente, implícitamente, en la secuencia de los hexagramas. Ambos significan una legítima ampliación del sistema, y se han seguido desarrollando hasta ahora.

En los escritos apócrifos, ya hemos observado el esfuerzo por hacer remontar aún más lejos todo lo demás. Esta búsqueda de las raíces primarias de todas las cosas cristalizó en el período *Han* en la palabra *hsüan*, lo oscuro, lo misterioso, que fue establecida por sobre todos los conceptos y apariencias como la esencia operante. Y desde entonces, todos los esfuerzos metafísicos fueron sintetizados en la palabra *hsüan-hsüeh*, la ciencia del *hsüan*, las cosas misteriosas. La idea de *hsüan* no es fácilmente diferenciada de otros conceptos primarios, como el concepto de *I* o el del *Tao*. Quizás pueda trazarse la línea divisoria de la manera siguiente: el *I*, así como el *Tao*, son las leyes del devenir, en cuyo interior el fenómeno se organiza y toma su rumbo, es decir el camino de la vida y la ley de la mutación. En cambio *hsüan* es la energía primaria, aun totalmente indiferenciada; es la mónada de energía primaria, que es completamente indiferente con respecto a los futuros desarrollos. Este concepto *hsüan* llevó a Yang Hsiung, quien vivió alrededor de los comienzos de la era cristiana, a reescribir el Libro de las Mutaciones en

una obra llamada el *T'ai Hsüan Ching*, el Clásico de la Gran Oscuridad. También este libro está basado en los complejos lineales a los cuales se vinculan las situaciones, pero no contiene ningún hexagrama, sino tan sólo tetragramas, complejos de cuatro líneas. Estas no sólo pueden ser enteras o divididas, sino también divididas dos veces, y por consiguiente para cada lugar hay tres posibilidades, que dan un total de 81 (3^4 ó 9×9). Estos cuatro lugares corresponden a una jerarquía de unidades, de las cuales la primera es la familia, la segunda el distrito, la tercera el departamento y la cuarta el país o la provincia. Cada tetragrama tiene nueve series de textos vinculados con él, dando un total de 729 textos (9^3). En muchos casos el patrimonio de imágenes está vinculado estrechamente con el del Libro de las Mutaciones; en otros, parece pertenecer a la era del propio autor. No sabemos si estos tetragramas y los textos asociados con ellos son un invento original de Yang Hsiung, para quien posiblemente el contenido simbólico de los números 3 y 4 puede haber tenido más sentido que el de los números 2 y 6, o bien si extrajo sus materiales de otro libro oracular paralelo al *I Ching*. De acuerdo con la tradición, en una época muy antigua existían — al margen del oráculo basado en la tortuga — otras fuentes de adivinación que acompañaban el *I Ching*. Los anales contienen diversos textos oraculares que no aparecen en el *I Ching*. Además, aunque los hexagramas no aparecen nunca en las primeras inscripciones en bronce, ocasionalmente se encuentran signos que recuerdan los tetragramas de Yang Hsiung.

3

En todo lo que se escribió y pensó acerca del *I Ching* durante el período *Han* no se puede dejar de observar una auténtica rigidez. O bien se concentraba la atención en forma demasiado exclusiva sobre el mundo de los fenómenos, de tal modo que la prioridad de las imágenes y de las ideas era descuidada, o bien aparecían en primer plano cuestiones de método. Estaba reservado a un hombre del siglo ni el barrer con un soberano gesto todas las proliferaciones y volver a los elementos esenciales. Wang Pi, nacido en el año 226, tenía sólo veintitrés años cuando murió, pero en la marca que dejó tras de sí eclipsó a todos los eruditos y sabios de barba gris que lo habían precedido. Su misma apariencia personal debe de haber sido fascinante. Todos los que lo encontraban una vez caían de inmediato bajo su encanto. De él proviene el más significativo comentario sobre Lao-tse. También sobre el *I Ching* tenemos un comentario que le pertenece, que deja de lado resueltamente las

pedanterías filológicas y las sutilezas, y una serie de estudios de carácter general que vuelven a ubicar nuevamente a los distintos temas del *I Ching* en la perspectiva correcta. También él conocía y estaba familiarizado con el método, pero su importancia no lo apartaba de su sentido, sino que por el contrario, penetraba con él una vez más en las fuentes auténticas del libro. Su tratado sobre las imágenes lo pone de manifiesto. Dice así:

“Son las imágenes las que dan el sentido, son las palabras las que aclaran las imágenes. Para agotar el sentido no hay nada mejor que las imágenes. Para agotar las imágenes no hay nada mejor que las palabras. Las palabras deberían concentrarse sobre las imágenes, y entonces se encuentran las palabras correctas para contemplar las imágenes. Las imágenes deberían concentrarse sobre el sentido y entonces se encuentran las imágenes correctas para contemplar el sentido. El sentido es agotado por medio de las imágenes. Las imágenes son agotadas por medio de las palabras. De este modo, aquel que habla para aclarar las imágenes obtiene las imágenes y se olvida de las palabras; aquel que realiza imágenes que contienen el sentido obtiene el sentido y se olvida de las imágenes. Es lo mismo que seguir una pista para cazar una liebre. Una vez que se tiene la liebre, se olvida la pista. O es lo mismo que colocar una trampa de mimbres para capturar peces. Una vez que se tiene los peces, se olvida la trampa. Las palabras son las pistas de las imágenes, y las imágenes son las trampas del sentido. Por lo tanto, aquel que sólo retiene las imágenes no capta el sentido. Las imágenes surgen del sentido, pero si sólo se retienen las imágenes, lo que se retiene no son las imágenes correctas. Las palabras surgen de las imágenes, pero si se retienen sólo las palabras, lo que se retiene no son las palabras correctas. Por eso, sólo olvidando las imágenes se puede captar el sentido, y sólo olvidando las palabras se pueden captar las imágenes. Captar el sentido consiste en olvidar las imágenes, y captar las imágenes consiste en olvidar las palabras. Por lo tanto, si se establecen imágenes que agotan completamente el sentido, se pueden olvidar las imágenes. Y si se superponen los trigramas uno sobre el otro para agotar la situación, se puede olvidar el agotamiento. Si de esta manera se alcanzan los distintos géneros, se pueden olvidar sus imágenes. Si se está en armonía con los preceptos, se puede atestiguarlos. Si el precepto se propone que uno actúe con fuerza, ¿Qué necesidad hay del caballo?. Si se propone que uno sea obediente, ¿Qué necesidad hay de la vaca?. Si las líneas individuales corresponden a la obediencia, ¿Para qué se necesita decir que *K'un* es la vaca?. Si el precepto exige una acción fuerte, ¿qué necesidad hay de decir que *Ch'ien* es el caballo?. Si debido al hecho de que el caballo está

asociado con *Ch'ien*, se sigue sólo el texto de las palabras, al estudiar los hexagramas, entonces lo que se tiene es un caballo, pero no *Ch'ien*. De esta manera se han difundido una infinidad de doctrinas artificiales, y es difícil abarcarlas con la mirada. Por eso, si la encarnación recíproca (del sentido y de la imagen) resulta inadecuada y se la aplica a los cambios en los hexagramas, éstos se vuelven aún más inadecuados. Y si además se tienen en cuenta los cinco estados de mutación, se pierde inmediatamente la base de sustentación. Aun si se tiene suficiente habilidad para adivinar toda clase de cosas por medio de tales sutilezas, no se tiene nada de lo cual poder deducir los preceptos. Esta es la consecuencia de retener las imágenes mientras emergen los preceptos”.

Para él, el *I Ching* no es más un compendio de supersticiones o un campo de juego para la especulación, sino el libro de sabiduría del cual pueden extraerse preceptos para la acción y la resignación. Su interpretación fue por cierto la decisiva durante los quinientos años siguientes. Los más conocidos entre los comentaristas *T'ang* lo siguieron de cerca.

4

Con el período *Sung* (960-1127) comienza una nueva era de la investigación sobre el *I Ching*. Al comienzo de esta era la exégesis de los escritos apócrifos fue desterrada, porque eran considerados como no ortodoxos, y Wang Pi cayó en el olvido. Los confucianos del período *Sung* crearon a partir de su propio mundo intelectual nuevos símbolos y nuevas interpretaciones, que no carecen de genialidad ni de un gran ingenio. Casi todos los grandes pensadores del período *Sung* se ocuparon extensamente del *I Ching*. Uno de los antiguos maestros de la filosofía *Sung*, Shou Tun-i, es el autor de un tratado sobre el *t'ai chi t'u*, el símbolo de la gran asta, la mónada primigenia en la cual se muestra las dos fuerzas *yin* y *yang*, entrelazadas entre sí. De este símbolo se deriva todo el conjunto de imágenes de las etapas del cambio y todo el mundo de los fenómenos. Otro de sus tratados recibe el nombre de *I-t'ung shu*, el Libro de la Explicación del *I Ching*, en el cual deriva los principios de la filosofía *Sung* del *I Ching*. Comienza en la forma siguiente:

“La veracidad es la raíz sagrada. Grande es el origen de *Ch'ien*, a partir del cual se originan todas las cosas; es la fuente de la veracidad. Cuando el *Tao* de *Ch'ien* se altera y cambia, la naturaleza y el destino de cada hombre toma su curso del mismo modo. Así se establece la veracidad. Lo puro y lo

simple es el mayor bien. Por eso se dice: Ahora el *yin*, ahora el *yang*, eso es el *Tao*; lo que lo hace proseguir es el bien, lo que lo hace completo es la naturaleza. El logro sublime (las primeras dos características de *Ch'ien*) es la penetración de la veracidad, la perseverancia que propicia es el retorno de la veracidad. Grande es el *I Ching*, es la fuente de la naturaleza y del destino”.

Hsing y *ming*, la naturaleza y el destino, o el carácter y la suerte, se convirtieron en los dos conceptos fundamentales de la filosofía *Sung*, cuyo principio racional, o ley de ordenamiento, *li*, determina su curso en el mundo, que a su vez es una interpenetración de energía y materia. En frases audaces Chou Tun-i desarrolló aún más esta idea.

Se percibe que también los confucianos del período *Sung* tenían sus imágenes y su especulación metafísica. Sin embargo ambas difieren fundamentalmente de las creaciones del período *Han*, pues en ellas resuena siempre la nota ética. Aun cuando los filósofos *Sung*, como los *Han*, le dan más importancia al elemento estático, la “inmutabilidad de la mutación”, sus imágenes son muy enérgicas y lúcidas, y sus deducciones son concentradas y nítidas, y muy alejadas de las analogías fenoménicas. Son los grandes idealistas entre los filósofos chinos, para quienes la trascendencia ya no es algo anterior en el tiempo sino una idea superior a los fenómenos.

El segundo de los grandes maestros antiguos del confucianismo del período *Sung*, Shao Yung, (1011 a 1077) era un genio especulativo, cuyas deducciones filosóficas, realizadas a partir de los conceptos fundamentales del *I Ching* son tan concisas y cargadas de significado, que seguir las produce una satisfacción de los sentidos, y al mismo tiempo son de tal alcance que llegan a todos los rincones del mundo. Su precisión matemática lo llevó a elaborar otra tabla del *I Ching*, en la cual ordena los hexagramas en un sistema natural. Parte de las dos líneas primarias, la luminosa y la oscura, divide todo el esquema en dos mitades, a cuyo efecto los hexagramas de la primera mitad comienzan con una línea luminosa o *yang* y los de la segunda mitad con una línea oscura o *yin*, obteniendo así cuatro complejos de dos líneas:



Luego le ensambló a estas dos líneas otra más, de tal modo que el primer cuarto del hexagrama comienza con dos líneas enteras, el segundo cuarto con una entera y una dividida, el tercero con una dividida y una entera y el último con dos líneas divididas, desde abajo hacia arriba. Cada una de estas categorías se subdivide de nuevo en dos por medio de la tercera línea, de

tal modo que los ocho trigramas quedan en el siguiente orden:



Continuando en la misma forma, obtuvo en primer término complejos de cuatro y de cinco líneas y finalmente los hexagramas, en el siguiente orden:



Y así sucesivamente, con lo cual los últimos tres son *Pi*, *Po* y *Kun*:



Este así llamado orden natural puede ser ordenado en una secuencia, un hexagrama después de otro, en un cuadro de ocho veces ocho hexagramas, en el cual la cuenta comienza en el ángulo inferior derecho y continúa hasta el ángulo inferior izquierdo, luego comienza de nuevo en la derecha de la segunda línea desde abajo y continúa hasta la izquierda, y así sucesivamente. Finalmente, el ordenamiento puede asumir la forma de un círculo; una de las mitades fue separada e invertida para armonizarla con un ordenamiento más antiguo, conocido como la Secuencia del Cielo Anterior. Este cielo anterior no significa algo más antiguo en el tiempo, sino que se refiere al mundo trascendente de las ideas, y por ende a un ordenamiento apriorístico.

Este esquema ha llevado a uno de los episodios más notables en la historia del espíritu humano, que hasta el presente no ha sido nunca aclarado en forma satisfactoria. Más de seiscientos años después de su surgimiento, el diagrama de *Shao* llegó a las manos de Leibnitz, y eso le permitió volver a encontrar un sistema que había surgido anteriormente de su propio genio matemático. Para facilitar la solución de determinados problemas matemáticos, Leibnitz había elaborado un sistema numérico llamado binario o diádico, que no utiliza los diez números habituales del sistema decimal, sino tan sólo dos, siguiendo en los demás los mismos principios. Los dos números son 0 y 1, por lo cual el 1 es el primero y el 0 es el segundo. 1 es el 1 del sistema decimal, 10 el 2, 11 el 3, 100 el 4, 101 el 5, 110 el 6, 111 el 7 y así sucesivamente. El 1111 del sistema binario es nuestro 15, el 11111 nuestro el

31, el 111111 nuestro 63.

En la Secuencia del Cielo Anterior Leibnitz redescubrió su propio sistema diádico, aunque él debía anteponer indudablemente el cero. Tomó una línea dividida como un 0, y una línea entera como un 1. Para él, de esta manera el hexagrama *K'un*, si no se cuenta el 0 como un comienzo, equivale a 0, que era el primer número de su sistema, el hexagrama *Po* era 1, que estaba en el segundo lugar de su sistema, el siguiente, *Pi* para él era 10, que es nuestro 3, y así sucesivamente.



De este modo la serie de Shao Yung correspondía punto por punto con el sistema binario de Leibnitz, desde el primero hasta el último hexagrama, *Ch'ien*, que para Leibnitz era 111111, o sea 63. La única diferencia es que esta correspondencia no es directa sino invertida, es decir que para obtenerla se debe comenzar desde el final, lo cual sirve para hacer claro una vez más el paralelismo de los fenómenos culturales en el Oeste y en el Este, que se enfrentan el uno al otro como imágenes en un espejo. Sin embargo, la correspondencia a la cual llegaron estas dos grandes mentes en forma independiente, y partiendo cada uno de una base completamente diferente, es un fenómeno verdaderamente asombroso. El número para Leibnitz, y el hexagrama para Shao Yung, constituían la puerta de acceso a los problemas que se les planteaban. Y el medio intelectual con el cual estos en ambos. Durante mucho tiempo, Leibnitz había estado tratando dos espíritus afines enfrentaron sus tareas asumió la misma forma de poner de manifiesto verdades espirituales en términos matemáticos, para hacerlos, según creía, indiscutibles. Se puede comprender el entusiasmo con el cual recibió el descubrimiento de esta correspondencia. (*Para'un análisis más detallado, ver Hellmut Wilhelm, "The Concept of Time in the Book of Changes", en Man and Time. Papers from the Eranos Yearbooks, 3; Nueva York y Londres, 1957, 215 ff*). Con esta digresión cerramos nuestra reflexión. Sólo debe mencionarse que en China no quedaron satisfechos con las estáticas imágenes y deducciones de los confucianos del período Sung. A comienzos del período *Ch'ing* (Manchú, 1644-1911), cuando el confucianismo celebró su renacimiento, Wang Fu-chih (1691-1692) llamó nuevamente la atención sobre la dinámica inherente a los hexagramas. Y aún en los siglos XVIII y XIX, se elaboraron valiosos y originales estudios sobre el *I Ching*.

VIII. EL LIBRO ORACULAR

1

Muchas veces hemos tenido ocasión de observar que el Libro de las Mutaciones es primordialmente un libro oracular, es decir un sistema de ideas y de preceptos, a partir del cual una persona que necesita orientación puede obtener la respuesta y la guía deseada, si plantea una pregunta formulada de una manera precisa. Hemos tratado de explicar cómo estaba constituido este sistema, en qué época e ideas tiene su raíz y qué implica, y de qué depósitos fueron tomadas las respuestas. Espero haber tenido éxito en mostrar no sólo que este sistema es tan amplio que nada humano le es extraño, sino también que abarca de igual manera en su ámbito las líneas terrestres y las imágenes del cielo. De este modo, su alcance se extiende en dos direcciones, más allá de las situaciones del mundo controlable de los fenómenos. No sólo la acción humana es guiada en esos dominios superficiales en que la causa y el efecto pueden ser dominados con la vista con una relativa precisión, sino que además esta acción se basa en estratos que no son inmediatamente accesibles a la consciencia, sino que son agentes individuales y sociales, por lo menos tan significativos como las influencias puramente exteriores, si en realidad no las superan. En segundo lugar, el alcance de la individuación de la personalidad es reconducido nuevamente a una norma natural; su adaptación al curso fatal del cielo y de la tierra le da el punto de referencia en el cual la acción es posible y es requerida. Ser guiado por el contenido de semejante sistema no les parecía a los chinos una pérdida de libertad; nunca afectó su amor propio buscar un ejemplo y una norma más allá de los límites del yo.

El hecho de que este esfuerzo por encontrar una orientación exterior no se limite a los años de la adolescencia, en la cual también nosotros nos confiamos en forma más o menos voluntaria a la personalidad de un profesor o de un maestro, sino que también personalidades plenamente estructuradas busquen aún la sabiduría de una fuente suprapersonal, y que esta sabiduría se reciba por medio de un oráculo, muestra una conciencia de las limitaciones del entendimiento humano, que al comienzo puede parecerse extraña. Una ojeada a los períodos y a las personalidades que más propendían al uso de los oráculos revela el notable hecho de que fueron más buscados en los períodos

confucianos que en los taoístas, generalmente considerados como “supersticiosos”, es decir se los buscaba en épocas en que la consigna era la acción responsable y consciente, y no el hundirse en la especulación o en el misticismo. Cuando se consideraba el desarrollo de la personalidad como la tarea más importante, no se necesitaba el oráculo proporcionado por el Libro de las Mutaciones, pues en ese caso se trataba de un libro cuya sabiduría podía ser absorbida en una reflexión reposada. Pero cuando la personalidad madura se enfrentaba con decisiones cuya responsabilidad iba más allá de su propia persona, recurría a los tallos de milenrama en busca de orientación.

Por eso no es sorprendente que el oráculo acrecentara nuevamente su importancia en la transición del período *Ming* al *Ch'ing*, en el siglo XVIII, cuando el confucianismo experimentó su renacimiento, y que no sólo se sometiera a una fuerte crítica a aquellas tendencias que habían usado el Libro de las Mutaciones, en primer término, como base para juegos especulativos, sino que aun el significado de Wang Pi fuera restringido. Las claras percepciones de este joven siguieron siendo estimadas, en contraposición con las de otros intérpretes del *I Ching*, pero se destacó que él había captado sólo un aspecto del libro, y que sólo en parte había seguido la advertencia de las Alas de no alejarse del libro. Se consideraba por cierto arrogante que Wang Pi creyera que podía prescindir de los preceptos del oráculo para la acción, y se consideraba también que existía negligencia, por el hecho de que aunque él aprovechara sus reflexiones sobre el sentido del libro para la construcción del carácter, sin embargo en la acción, la función para la cual se forma el carácter, omitía extraer los preceptos del libro.

2

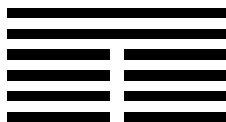
En contraposición a los confucianos del período *Ch'ing*, que tomaban en sus manos los tallos de milenrama con una auténtica reserva y con recelo, y cuyo respeto por los sentimientos les prescribía acercarse al oráculo sólo en ocasiones importantes y de vasto alcance, en los tiempos primitivos los oráculos eran consultados en forma totalmente ingenua. Los pronunciamientos oraculares transmitidos hasta nosotros desde los tiempos preconfucianos, en particular, muestran una inquebrantable pasión por consultar esta puerta oscura, a la cual se le hacían preguntas cada vez que se presentaba la ocasión. Los augurios obtenidos eran considerados más como un presagio del destino que como directivas para el comportamiento; los términos ventura y desgracia eran los que recibían atención en primer término. El oráculo no era consultado

solamente sobre asuntos privados, como un acuerdo de casamiento, sino también con respecto a grandes empresas del estado. Es interesante la tradición según la cual el rey Wu, fundador de la dinastía **Chou**, antes de dar un golpe final contra los **Shang**, consultó tanto la tortuga como los tallos de milenrama. La recomendación de la tortuga fue desfavorable, y la de los tallos de milenrama fue favorable. Se dice que siguió el consejo de los tallos de milenrama, y el resultado es bien conocido. Esta tradición refleja el cambio entre ambas épocas, en la cual mientras la tortuga trataba de sostener el mundo de los **Shang**, al cual debía su gran difusión, los tallos de milenrama se abrían ya a la nueva era, para la cual el otro oráculo no se demostraba adecuado. Sin embargo, a comienzos del período **Chou**, y durante un largo tiempo, los tallos de milenrama y la tortuga fueron consultados conjuntamente, y el oráculo de la tortuga no comenzó a desaparecer sino más tarde. No es difícil ver la razón de esto: los adivinos eran una clase reclutada entre los descendientes de los **Shang**; aseguraron a las envejecidas prácticas de sus antepasados un período más de vida, en paulatina desaparición.

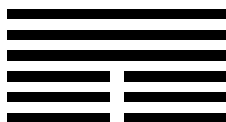
En las obras históricas se citan con frecuencia oráculos importantes de los tiempos preconfucianos. Como se trata en primer término de anales del estado, es natural que se transmitieran fundamentalmente oráculos acerca de asuntos estatales, y apenas se conocen, en el primer período **Chou**, consultas sobre problemas privados, como aquellos que han sido preservados para nosotros en los huesos de la época **Shang**. El resultado de una batalla, la conveniencia de una alianza o de un compromiso matrimonial entre dos casas reales, y asuntos similares, eran por lo general lo que se preguntaba. Con frecuencia las respuestas eran registradas con el hexagrama y el texto. Aun los textos transmitidos desde los tiempos preconfucianos se ajustan por lo general al texto del **I Ching**, tal como ha sido conservado hasta ahora. A veces hay pequeñas desviaciones en la elección de las palabras, o casos en que los textos registrados no aparecen en el **I Ching** actual.

Aquí examinaremos por lo menos una vez, en forma más precisa, uno de estos primeros oráculos, en el cual, además del augurio positivo o negativo acerca de una pregunta determinada, se encuentra ya entremezclada una sensación con respecto al curso de la mutación. Se refiere a un acontecimiento de comienzos del siglo VII. En aquella época **Li**, el soberano del pequeño estado de Ch'en, cuyo poder no había sido adquirido en forma legítima, consultó el **I Ching** acerca del destino de su joven hijo, Ching-Chung, para asegurarse sobre la permanencia de su dinastía. El signo que le fue indicado fue el hexagrama **Kuan**, la Contemplación (20), cuyo Dictamen dice: “Se ha

cumplido la ablución, pero aún no la ofrenda. Plenos de confianza levantan la mirada hacia él”.



Se trata de la situación en que se han realizado todos los preparativos para el gran acto del sacrificio, cuando todos esperan el sagrado ritual plenos de confianza y fe. La imagen muestra el viento recorriendo la tierra. En ese signo el seis funciona como mutante en el cuarto lugar, cuyo texto dice: “Contemplación de la luz del reino. Es propicio actuar como el huésped de un rey”. Por medio de la mutación de este trazo se llega al hexagrama *Pi*, el Estancamiento (12), cuyo Dictamen dice: “Los hombres malignos no favorecen la perseverancia del noble. Lo grande se va, llega lo pequeño”.



La imagen muestra al Cielo (o los príncipes) esforzándose en alejarse de la Tierra.

“Cuando se dice: «Contemplación de la luz del reino. Es propicio actuar como huésped de un rey», ¿Significa esto que él poseerá el reino (el país) para *Ch'ien*? En todo caso, no será aquí, sino en otro estado. Y no será él mismo, sino sus hijos y nietos. La luz está distante, y él recibirá su claridad de otros. *K'un* significa la tierra, *Sun* es el viento, y *Ch'ien*, el cielo. Si el viento se transformara en el Cielo que está sobre la Tierra, sería como una montaña. Si tuviera las cualidades de una montaña y fuera iluminado por la luz del Cielo (o del soberano) permanecería por un tiempo sobre la Tierra. Por eso se dice: «Se contempla la luz del reino. Es propicio actuar como el huésped de un rey». La corte del rey está llena, y hay allí muchos huéspedes. Que se le lleve jade y seda y todo lo hermoso que se encuentra entre el Cielo y la Tierra. Entonces será propicio permanecer por un tiempo como el huésped de un rey. (La posición de la línea blanda en la parte superior del trigramma nuclear inferior, y su relación de solidaridad con la línea firme que se encuentra por encima de ella en medio del trigramma primario superior, sugiere la idea de un dar y recibir mutuos, que también se expresa en el comentario *Tsa Kua*). Sin embargo, ahora tenemos el hexagrama *Kuan*, la Contemplación, y por lo tanto

digo que sólo sus descendientes se lo adjudicarán. El viento erra y permanece por todas partes sobre la Tierra. Por lo tanto digo que será en otro estado. Si es en otro estado, es seguro que será en uno cuyos soberanos llevan el nombre de familia de *Chiang*. Los *Chiang* son los descendientes de los funcionarios a cargo de los sacrificios sobre las montañas sagradas. Las montañas sagradas están cerca del cielo. Nada hay igual a ellas en grandeza. ¡Si *Ch'ien* se derrumba, florecerá luego en ese otro estado (es decir en *Ch'i*)!”.

Los anales informan que luego *Ch'en* fue vencido por su poderoso vecino *Ch'u*, y de este modo el cielo (el príncipe) debió desprenderse de su país, pero que los descendientes de Ching-Chung lograron progresivamente el reconocimiento de *Ch'i*, y finalmente ascendieron al trono.

3

Tales relatos, y las circunstancias de que el mismo Confucio consultó con frecuencia el oráculo — en una oportunidad se le aconsejó que cuidara su barba — puede ayudarnos a aprender a partir de la sabiduría acumulada en el Libro de las Mutaciones, pero no nos ayudan a superar la dificultad de la idea de que el acceso a esta sabiduría debe obtenerse por medio de la manipulación de los tallos de milenrama. La conexión entre uno y otro nos resulta difícil de comprender totalmente. Que un número o un grupo de números logrado por este medio sea la puerta de acceso a tales percepciones es algo que no aceptamos de buen grado. Wang Fu-chi, el mayor de los estudiosos del *I Ching* en la época *Ch'ing* trató de explicarlo de la siguiente manera:

“Entre el cielo y la tierra no existe otra cosa que la ley y la energía. La energía acarrea la ley, y la ley regula la energía. La ley no se manifiesta (no tiene forma); sólo a través de la energía se forma la imagen, y la imagen proporciona el número. (Aquí la imagen es equivalente a la idea, y el número es el aspecto inteligible de la ley, tal como está encarnada en la idea). Si esta ley se borra, la imagen no es correcta y el número no es claro. Esto se revela en las cosas grandes, y se expresa en las pequeñas. Por eso, sólo un hombre de la más alta integridad puede comprender esta ley; basándose en su revelación puede captar los símbolos, y observando sus pequeñas expresiones puede entender los augurios. De este modo se manifiesta el arte de la imagen y del número (esto es, la consulta del oráculo)”.

Por lo tanto el número es la forma fenoménica de la ley, aquella de sus expresiones en la cual es inteligible. En realidad, buscar la ley a través de los números y basarse en eso resulta un principio que de ninguna manera nos es

extraño, aunque en nuestro caso es un tipo diferente de ley el que nos proponemos comprender y dominar. Desde aquí no hay un gran paso hasta la idea de que aun las esferas de la vida a las cuales la ciencia occidental no ha aplicado todavía estos métodos están gobernadas por leyes, y que por cierto la totalidad de la vida está basada en la ley. Este paso nunca fue dado en Occidente, aunque a menudo se lo vislumbró y se pretendió darlo. Aquí recuerdo a Leibnitz. Por eso no parecería existir una dificultad teórica, en términos puramente intelectuales, con respecto al método del oráculo, y podemos permitirnos tratar de comprender el experimento de los chinos como la ejecución de algo que nosotros no hemos podido lograr. De cualquier manera, sólo el intento de aceptar sin prejuicios tal posibilidad puede darnos una pauta para saber si este experimento debe ser considerado exitoso o no.

4

Naturalmente esta tentativa no es accesible a cualquiera. Tampoco pueden todos seguir nuestras leyes y métodos matemáticos, determinados científicamente; para hacerlo se necesita capacidad matemática, es decir una aptitud especial para enfocar y calcular estas cosas. Mientras tanto los otros, a lo sumo, pueden seguir a estos investigadores en sus hallazgos iniciales, y se han acostumbrado a aceptar los resultados finales sobre la base de la fe, es decir sin pruebas. Si ahora nos disponemos a describir los hallazgos iniciales del punto de partida chino, resulta claro para cualquiera que proviene de un ámbito exterior que habrá un largo trecho que ya no puede ser supervisado con facilidad, y que debe ser aceptado sin pruebas o bien rechazado libremente. Sólo puede describirse el método exterior; la actitud mental, con cuya ayuda este método produce resultados no puede ser enseñada o descripta.

Este método, entonces, consiste en la manipulación de los tallos de milenrama, que produce ciertos números y grupos de números, los cuales son considerados como las formas fenoménicas de las leyes de la situación, con cuya ayuda se puede comprender y manejar esa situación. Que fueran elegidos precisamente los tallos de milenrama se debía muy de cerca al hecho de que crecían en forma salvaje en las praderas comunes, que eran los lugares de los rituales sagrados en los tiempos antiguos. La planta estaba a mano, crecía en un sitio santificado, y no se necesitaba ninguna otra justificación. Como las praderas comunes han dejado de desempeñar este papel, se ha vuelto habitual recoger los tallos de milenrama en algún otro sitio, como por ejemplo la tumba de Confucio o de Mencio.

Cincuenta tallos de milenrama constituyen el conjunto con el cual se consulta el oráculo. Pero de estos cincuenta sólo se utilizan cuarenta y nueve, pues uno es apartado desde el comienzo. Me niego a introducirme en las especulaciones sobre los símbolos numéricos, vinculados con estas manipulaciones y con las restantes durante el oráculo. Pueden ser perfectamente omitidas en una descripción del método como tal. Los cuarenta y nueve tallos son divididos al azar en dos montones, y luego se extrae del montón de la derecha un tallo y se lo aparta; habitualmente se lo coloca entre el meñique y el anular de la mano izquierda. Luego se toma el montón de la izquierda y se divide en grupos de cuatro, hasta que quedan cuatro tallos o menos. Estos últimos se apartan nuevamente; habitualmente se los coloca entre el anular y el dedo mayor de la mano izquierda. Se hace lo mismo con el montón de la derecha (contando de a cuatro), hasta que quedan de nuevo cuatro tallos o menos. La suma de los tallos que quedan en la mano, añadiendo los primeros, forma el resultado de la primera manipulación. Esta suma puede ser 5 ó 9, pues el total de los tallos manipulados es un número divisible por 4 (48) más 1. Cada cuenta de a cuatro debe dar por consiguiente un número de tallos divisible por 4 (4 u 8), más 1. En el primer conteo el resultado posible es 4, 3, 2 ó 1, puesto que la división en dos montones fue hecha al azar. Si se obtuvo un 4 al contar todo el primer montón, al contar el segundo montón — en el cual el número de tallos deberá ser también entonces divisible por 4 — se obtendrá también un 4. Agregando el primer tallo el total es 9. Si se obtiene un 3, un 2 o un 1 en el primer conteo, el resultado del conteo del segundo montón lleva este número hasta 4. En estos tres casos la suma total (4+1) es 5. Al 5 obtenido en esta primera manipulación se le asigna el valor numérico 3, y al 9, el valor numérico 2.

Antes de comenzar la segunda manipulación, los tallos que formaban el resto en la primera son apartados, y luego se procede con el remanente como en la primera manipulación. Como sea que se han apartado 9 ó 5 tallos, la suma de los tallos restantes es necesariamente un número divisible por 4. El resultado de contar estos tallos restantes — que han sido nuevamente divididos (al azar) en dos montones — debe ser 8 ó 4; la probabilidad de obtener cualquiera de los dos valores es la misma. En esta segunda manipulación, 4 recibe el valor numérico 3, y 8, el valor 2. Estos tallos son apartados, y el resto dividido y contado; el resultado debe ser un 8 ó un 4, que son valuados como antes. Este triple conteo da la primera línea del hexagrama que se busca, y con respecto al carácter de la línea hay cuatro posibilidades. La suma total de los valores numéricos de las tres manipulaciones puede ser 6,

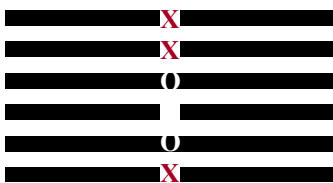
7, 8 ó 9; existe una posibilidad mayor de obtener 7 u 8 que de obtener 6 ó 9. 6 representa una línea *yin* que se transforma, 9 una línea *yang* que se transforma, mientras que 7 y 8 representan respectivamente líneas *yang* y *yin* en reposo.

Cuando se obtiene de esta manera la primera línea del hexagrama, se reúnen nuevamente los cuarenta y nueve tallos, y se sigue el mismo procedimiento, para determinar la segunda línea y todas las demás, hasta que queda construido el hexagrama. En total, se necesitan dieciocho conteos, tres para cada línea. Al interpretar los hexagramas obtenidos, se tienen en cuenta los textos del Dictamen y de la Imagen, y los comentarios que los acompañan, del mismo modo que los textos de las líneas que se transforman, pero no los otros textos lineales. Luego todas las líneas que se transforman se convierten en sus opuestas, es decir se transforma el hexagrama. De esta manera se obtiene un segundo hexagrama. El Dictamen y la Imagen del primer hexagrama definen la situación en la cual uno se encuentra; los textos lineales contienen el consejo específico que esa situación requiere, y el Dictamen y la Imagen del segundo hexagrama muestran el resultado que puede alcanzarse si se sigue este consejo. Se ignoran los textos lineales del segundo hexagrama.

Además de este método de manipulación de los tallos de milenrama, existe un método simplificado para llegar al resultado apetecido, arrojando monedas al aire. Por lo general, se utilizan tres monedas chinas de tipo antiguo, agujereadas, con una inscripción en una de las caras. Cada tiro da una línea. La cara con la inscripción se cuenta como 2, y la otra como 3. De este modo se pueden ensamblar las líneas individuales, en igual forma que con los tallos de milenrama.

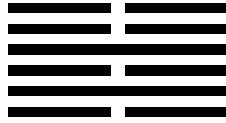
5

Como una aclaración adicional, al finalizar la conferencia se arrojaron los tallos para obtener un signo del Libro de las Mutaciones, y se obtuvo por este medio la siguiente situación:



El trazo — X — significa una línea *yin* que se transforma, y el trazo,

— O — significa una línea *yang* que se transforma.
Así, el punto de partida es el hexagrama *Hsieh*, la Liberación (40).



Es notable la circunstancia de que casi todas las líneas en esta situación son mutantes, aunque la probabilidad de que aparezca una línea que se transforma es menor que la de una línea que no cambia. Por lo visto se señala una situación en que se hace necesario liberarse de toda clase de cosas.

El hexagrama *Hsieh*, en sí mismo, no significa liberación; más bien significa que la época de la represión — el hexagrama anterior 7 es *Chien*, la Obstrucción — está terminando, y que comienza la solución de las dificultades: “La Liberación significa el aflojamiento de las tensiones”, dicen las Alas. El Dictamen dice, con respecto a este hexagrama:

“Es propicio el Sudoeste. Si ya no queda nada adonde uno debería ir, el regreso trae ventura. Si hay todavía algo adonde uno debería ir, entonces la prontitud es venturosa”.

En la secuencia simbólica del Cielo Ulterior, que aparentemente es anterior a la del Cielo Anterior, el trigramma *K'un*, la Tierra, está en el sudoeste. Por eso es propicio, en esta época de liberación, recomenzar desde el comienzo mismo, volver de nuevo al suelo de los orígenes, y no intentar vincularse con cualquier situación intermedia. El pasado debería ser despojado, y si todavía hay algo que hacer, terminémoslo con rapidez, de manera que se pueda mantener el paso de la liberación que avanza, sin restricciones ni demoras. Al respecto dice el Comentario sobre la Decisión:

“Cuando el Cielo y la Tierra se liberan, se levantan el trueno y la lluvia. Cuando el trueno y la lluvia se levantan, se abren los tegumentos de las semillas de todas las frutas, las plantas y los árboles. ¡El tiempo de la Liberación es verdaderamente grande!”.

La Imagen de este hexagrama expresa:

“Trueno y lluvia se levantan: la imagen de la Liberación. De este modo el hombre superior perdona las faltas y exime de culpas”.

La imagen de la tempestad proviene de ambos trigramas parciales. Después de semejante desbordamiento purificador, no se necesita más un resentimiento que se haga justificar a sí mismo, que registre y que juzgue los errores del pasado en forma minuciosa y mezquina.

Esta es la situación ilustrada por el hexagrama. Las diferentes etapas en las cuales se consuma esta liberación quedan representadas por las líneas mutantes. La primera es el seis del comienzo, cuyo texto expresa simplemente: “Sin falla”. Aquí comienza la liberación, estamos aún en el borde de lo firme y lo blando. En este punto no se puede decir nada más.

La línea mutante que sigue es el nueve en el segundo lugar. Aquí el texto dice: “En el campo uno caza tres zorros y recibe una flecha amarilla. La perseverancia trae ventura”.

Aquí aparecen los primeros obstáculos, los zorros astutos que, llenos de inteligencia, conservan el poder a partir del cual puede lograrse la liberación. En la caza huyen a la desbandada y son cazados. El premio es una flecha amarilla, es decir un arma con la cual pueden llevarse a cabo actos de liberación más amplios. El color amarillo, que significa el centro y el medio correcto, es una advertencia contra todos los excesos de la pasión.

El nueve en el cuarto lugar nos guía hacia los deberes que le plantea semejante época a la persona. Se dice: “Libérate del dedo gordo de tu pie; entonces acudirás al compañero, y podrás confiar en él”. La obra de liberación debe ser realizada totalmente por uno mismo; hay que liberarse de los lazos dictados por la costumbre, aunque sea un paso radical, pues de otro modo no se encontrarán los compañeros cuya confianza es necesaria en esta época.

La importancia de este punto es demostrada por la circunstancia de que la línea siguiente, el seis en el quinto lugar, el regente del hexagrama, lo aclara aún más: “Con tal que el hombre superior pueda liberarse, esto trae ventura. Así prueba a los hombres inferiores que va en serio”.

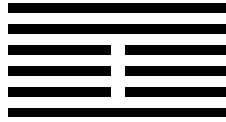
Por consiguiente, el problema del hexagrama es éste: la liberación de la propia persona de todas las sombras del pasado, de todos los lazos ambivalentes y de los hábitos anticuados, que se sobreviven. El desafío no está dirigido sólo hacia el exterior, hacia la disolución del poder obstructivo, pues también está dirigido hacia adentro: sólo cuando nuestra actitud es verdaderamente seria esta liberación puede producirse con éxito.

Pero si alcanzamos esta actitud, también se dará el último paso. Un seis al tope significa: “El príncipe dispara sobre un azor apostado en un alto muro. Lo abate. Todo es propicio”.

En China el azor no es considerado un pájaro noble. Es un ser inferior, que extrae su fuerza de la carne y la sangre de otros pájaros. Este ser inferior, al alcanzar una alta posición, es el verdadero obstáculo, y su remoción por parte de la mano elegida lleva la liberación a la meta.

Cuando se transforman las líneas mutantes, se obtiene el hexagrama **I**,

el Aumento (42).

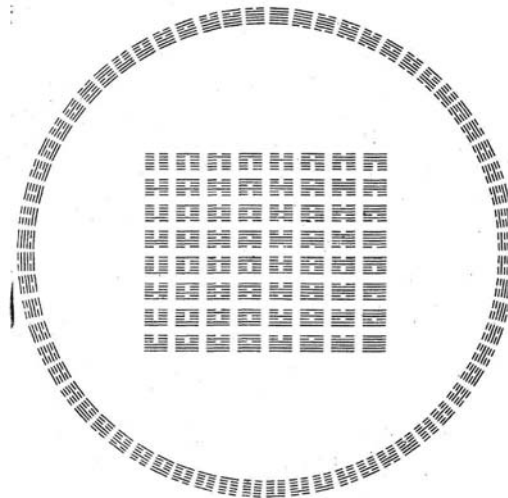


Este signo, cuyo camino ha sido allanado por la liberación, es uno de los más hermosos y más prometedores de todo el Libro de las Mutaciones. Se lo interpreta como un sacrificio de lo superior en honor de lo inferior: el trazo más bajo del trigramma superior se ha colocado por debajo del trigramma inferior, en un espíritu de servicio. De este modo se desarrolla una situación plena de las más hermosas posibilidades, acerca de la cual dice el Dictamen: “Es propicio emprender algo. Es propicio atravesar las grandes aguas”.

La actividad es nuevamente posible y promete éxito, y aun las empresas peligrosas deben ser encaradas sin vacilación. La imagen de la actividad productiva se ve intensificada por la circunstancia de que este hexagrama fue considerado la imagen primaria de la labranza, la producción más simple y elemental, que hace útil para el hombre la abundancia del Cielo y la fertilidad de la Tierra.

Y así, el texto de la Imagen hace la simple advertencia:

“Viento y trueno: la imagen del Aumento. Así el hombre superior: si ve el bien, lo imita; si tiene defectos, se desprende de ellos”.



La Secuencia Circular