

Psicología de la religión oriental

C. G. Jung

E D I T O R I A L T R O T T A

PLIEGOS DE ORIENTE

Titulos originales:

Zivilisation im Übergang (GW 10)

Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion (GW 11)

© Editorial Trotta, S.A., 2020

Ferraz, 55. 28008 Madrid

Teléfono: 91 543 03 61

E-mail: editorial@trotta.es

<http://www.trotta.es>

© GW 10, Walter Verlag AG, Olten, 1974

© GW 11, Rascher & Cie. AG, Zürich, 1963

© Foundation of the Works of C. G. Jung, Zürich, 2007

© Los traductores para sus traducciones, 2020

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

isbn: 978-84-9879-799-2
depósito legal: M-405-2020



impresión
Gráficas Cofás

CONTENIDO

<i>Nota a esta edición</i>	9
Comentario psicológico al <i>Libro tibetano de la Gran Liberación</i> ...	11
Comentario psicológico al <i>Bardo Todol</i>	57
El yoga y Occidente	79
Prólogo al libro de Daisetz Teitaro Suzuki <i>La Gran Liberación</i>	91
Acerca de la psicología de la meditación oriental	117
Sobre el santón hindú	139
Prólogo al <i>I Ching</i>	153
El mundo ensoñador de la India	179
Lo que la India puede enseñarnos	191

NOTA A ESTA EDICIÓN

La presente edición reúne textos de C. G. Jung sobre la religión y la civilización orientales. El cuerpo principal lo constituyen los que, bajo el epígrafe «Religión oriental», componen en ese mismo orden la segunda parte del volumen 11 de la Obra Completa. Son comentarios y prólogos a textos religiosos orientales, como el *Libro tibetano de la Gran Liberación* o el *Libro tibetano de los Muertos*, en las ediciones de Walter Y. Evans-Wentz, pero también a libros de otros estudiosos del fenómeno religioso oriental como Daisetz T. Suzuki o Heinrich Zimmer. Un lugar especial lo ocupa el prólogo de Jung al *I Ching*, el libro sapiencial y oracular chino que, como señalan los editores del volumen 11, al tocar «el territorio de las casualidades significativas»¹, da pie a Jung para poner de relieve su principio de sincronicidad. A los mencionados textos se añaden aquí otros dos sobre la India, pertenecientes al volumen 10 de la Obra Completa. Como prueba también el seminario de Jung dedicado al yoga Kundalini, estos textos representan el «viaje a

1. OC 11, «Prólogo de los editores», p. 2. La sigla OC hace referencia a la Obra Completa de C. G. Jung (Trotta, Madrid, 19 vols., 1999-2016), con indicación del volumen y, en su caso, del trabajo y los párrafos (o páginas) correspondientes.

Oriente» de Jung², distintos momentos de su encuentro con el pensamiento y la religión orientales, que supusieron un constante estímulo en el desarrollo y la confrontación de la psicología analítica³.

Los textos llevan dos tipos de notas: las de autor, numeradas, y las de los editores o traductores, señaladas con asterisco. Los textos entre corchetes son del editor.

2. Véase S. Shamdasani, «El viaje a Oriente de Jung», en C. G. Jung, *La psicología del yoga Kundalini*, trad. de M. Abella, Trotta, Madrid, 2015, pp. 19-49. La referencia en el caso de este seminario es a los trabajos del indólogo Wilhelm Hauer.

3. No se incluye aquí el «Comentario al libro *El secreto de la Flor de Oro*», libro publicado por Jung junto con el sinólogo Richard Wilhelm. Véase OC 13,1, en particular el prefacio del propio Jung y la nota explicativa (pp. 3-5).

COMENTARIO PSICOLÓGICO
AL LIBRO TIBETANO
DE LA GRAN LIBERACIÓN*

1. LA DIFERENCIA ENTRE EL PENSAMIENTO
ORIENTAL Y EL OCCIDENTAL

El doctor Evans-Wentz me ha confiado la tarea de comentar un texto que alberga una importante exposición de la «psicología» oriental. El simple hecho de que tenga que encerrar esta última palabra entre comillas indica que habría mucho que decir sobre la idoneidad de esta expresión. Tal vez no estuviera de más mencionar que Oriente no ha creado nada equivalente a nuestra psicología, sino únicamente una metafísica. La filosofía crítica, la madre de la psicología moderna, es tan ajena a Oriente como a la Europa medieval. De acuerdo con el uso oriental de este vocablo, la palabra «mente» encierra un significado metafísico. Nuestra concepción occidental de la mente asistió a la pérdida de este significado tras la Edad Media, y en nuestros días este término se emplea para aludir a una «función psíquica». Pese a que no sepamos ni pretendamos saber lo que es la «psique», somos capaces de arreglárnoslas con el fenómeno de la «mente». Nosotros no suponemos que la mente sea una

* Este comentario fue redactado en 1939 y publicado por primera vez en lengua inglesa en *The Tibetan Book of the Great Liberation*, ed. de W. Y. Evans-Wentz, 1954; ed. alemana, Rascher, Zúrich, 1955. Véase OC 11,10. Traducción de Rafael Fernández de Maruri.

entidad metafísica, y tampoco pensamos que exista una relación entre la mente individual y una hipotética Mente Universal (*Universal Mind*). Por ello, nuestra psicología es una ciencia que versa sobre simples fenómenos y se halla absolutamente huérfana de implicaciones metafísicas. En los dos últimos siglos, la evolución de la filosofía occidental ha conseguido aislar a la mente dentro de su propia esfera, desvinculándola de su primitiva unión con el todo mundanal. El ser humano ha dejado también de ser un microcosmos y una imagen del cosmos, y en su actual ánima ya no hay sitio ni para una de las chispas del *Anima Mundi*, el alma del mundo, ni para la antigua *scintilla* consustancial.

De acuerdo con estos términos, la psicología trata todos los postulados y afirmaciones metafísicas como fenómenos mentales, contemplando en ellos enunciados sobre la mente y su estructura que tienen en último término su origen en ciertas disposiciones inconscientes. La psicología no piensa que este tipo de enunciados disfruten de validez absoluta y tampoco les reconoce aptitud alguna para afirmar una verdad metafísica. Carecemos de recursos intelectuales para averiguar lo correcto o incorrecto de esta postura. Lo único que sabemos es que la validez de un postulado metafísico dado —como, por ejemplo, el de una mente universal— no se apoya en certeza alguna, y que su verdad no puede en absoluto ser demostrada. Cuando el entendimiento nos asegura que existe una mente universal, nosotros pensamos que todo lo que está haciendo con ello es formular una afirmación. Nosotros no suponemos que el simple hecho de efectuar una afirmación semejante contenga *eo ipso* la demostración de que existe una mente de estas características. No hay un solo argumento que contradiga esta reflexión, pero nada viene tampoco a procurarnos la certeza de que nuestra conclusión se halle en lo cierto. En otras palabras, entra dentro de lo posible que nuestra mente no sea más que la manifestación perceptible de una mente universal. Pero lo cierto es que no sabemos si las cosas son realmente así y tampoco vemos ninguna posibilidad para llegar a una conclusión definitiva en relación con este asunto. Por ello, la psicología parte del supuesto de que la mente no puede ni constatar ni demostrar la existencia de aquello que se encuentra fuera de sus fronteras.

Así pues, cuando reconocemos los límites impuestos a nuestro espíritu, damos prueba de nuestro buen juicio. Concedo que siempre supone un cierto sacrificio despedirse del mágico mundo en el que viven y se mueven las criaturas y realidades creadas por la mente. Este mundo es el mundo de los primitivos, en el que aun los objetos inanimados son investidos de fuerzas vivas, mágicas y curativas, y en el que gracias a estas fuerzas nosotros participamos de ellos y ellos de nosotros. Sin embargo, tarde o temprano tuvimos que comprender que su poder era en realidad nuestro poder, y su significación, una proyección de la nuestra. La teoría del conocimiento es tan solo el último de los pasos que hemos dado al alejarnos de la infancia de la humanidad y de un mundo en el que las figuras creadas por la mente poblaban un cielo y un infierno metafísicos.

A pesar de esta inevitable crítica gnoseológica, nos hemos aferrado al convencimiento de que un órgano religioso faculta al hombre para conocer a Dios. Y así es como Occidente ha venido a padecer una nueva enfermedad: el conflicto entre la ciencia y la religión. La filosofía crítica de la ciencia terminó por convertirse en una metafísica negativa —en otros términos, se hizo materialista— apoyándose en un juicio errado. Se consideró que la materia era una realidad cognoscible y tangible. Pero lo cierto es que la materia no es más que un concepto cien por cien metafísico, hipostasiado por cabezas acrílicas. La materia es una hipótesis. Cuando decimos «materia», lo que en propiedad estamos acuñando es un símbolo de una realidad desconocida, una realidad que puede ser tanto un espíritu como cualquier otra cosa; podría tratarse, incluso, del mismo Dios. Por su parte, la fe religiosa se niega a abandonar una *cosmovisión* precrítica. En contradicción con las palabras de Jesús, los creyentes se empeñan en *seguir siendo* niños, en lugar de *hacerse* como niños, y continúan aferrándose al mundo de la infancia. Un conocido teólogo de nuestros días ha confesado en su autobiografía que Jesús fue para él un buen amigo «desde la niñez». Jesús es el ejemplo evidente de un hombre que predicaba algo muy distinto a la religión de sus padres. Pero la *imitatio Christi* no parece incluir el sacrificio anímico y espiritual que él mismo tuvo que efectuar al comienzo de su trayectoria, y sin el cual jamás habría llegado a ser un redentor.