



DA CONTEMPORANIEDADE DO SABER MÉDICO:
ENSAIO ACERCA DO FUNDAMENTO E DO MÉTODO NAS TRADIÇÕES
CHINESA E OCIDENTAL

Fernando Maurício da Silva
Especialista em Filosofia Chinesa
Prof. Titular do CIEPH

QUESTÃO PRÉVIA

1. Da importância de fundamentar a Medicina Tradicional Chinesa sob crítica a contemporaniedade.

A tradição chinesa, marcadamente em seu período clássico, viveu as voltas com a indagação acerca de sua própria civilização. O chinês antigo não conhecia a sua gênese histórica e por isso perguntava antigüidade alguma vestígio do espírito de sua própria cultura, que começa a se refletir quando já caminhava fora de seu berço. O estudo histórico moderno, apesar do método, também não deixa de debruçar-se na amplitude deste problema. O nascimento da "filosofia" na China é contemporâneo ao da *filos-sofia* na Grécia, e ambos encontraram em seus mitos a fonte para seu estabelecimento crítico. O tempo de crescimento de uma civilização parece ser compatível com a profundidade de sua indagação. Isso significa: a civilização não indaga só a sua origem, pois quando se dá consigo mesma, seu saber empírico já está estendido em um tempo proporcionalmente desconhecido. A "China milenar" possui milênios de dúvidas soterrados. Mas a China que nos parece tão antiga deve seu valor mais a um enigma do que a uma certeza, pois o próprio chinês deu-se consigo mesmo na mesma época em que a cicuta foi dada à Sócrates em nome do solo grego. Contudo, mais curioso do que nascerem juntos e no entanto separados é o fato

de "morrerem" acompanhados. Quer dizer, quando os fundamentos metafísicos do ocidente entraram em crise a partir do século XVIII, também a China começou a desaguar no Ocidente. A antigüidade da língua chinesa não os impediu de, em pictogramas, rotular os termos tecnológicos modernos. O Ocidente não conheceu a China na sua crise ontológica, como o grego já transmitiu à Europa o aparecimento da filosofia no rompimento com a tradição mítico-mágica; a China que conhecemos é tão nova para nós quase quanto para os próprios chineses. A partir da Dinastia Han (200 a.C.), Confúcio já era tão mítico quanto hoje é lendário. Hoje, a China é para si mesma uma abdução esquecida ou um estrangeiro em solo próprio, assim como a Europa moderna é a sua história tomando consciência de si mesma; ambos, contudo, experimentam estas "crises" em uma época não mais grega ou chinesa, não mais tradicional. A China e a Europa são contemporâneas em todos os seus atos, empreendimentos e nas dúvidas, embora não em sua memória.

Mas o que é o contemporâneo? Justamente aquele que se pergunta isso, uma vez que nem a ciência e nem a política conseguem assumir para si mesmos um sistema universal que, não obstante, conjugam-se empiricamente. Em nome de quê iremos justificar um fundamento que, malgrado as condições históricas da outra tradição que se encontra com ele, não possui dado por sua própria um critério epistemológico para recusar a outra. A saída parece dirigir-se mais a utilidade do que a razão: o Ocidente, desde as primeiras expedições cristãs, ainda que tenham nos beneficiado com a oportunidade de apreciá-los em alguma medida, leu o chinês através de conceitos gregos, de modo que aqueles passaram a carecer de sentido, tanto metafísico quanto lógico. Quando não conhecemos a língua do outro, comparamos as suas palavras com a nossa; estudamos a sua morfologia, mas não falamos com sua sintaxe. Não pode haver crime maior para o saber que procurar conhecer uma teoria fora do seu contexto, ir aos chineses sem o seu ambiente. Não que devemos aceitá-los sem qualquer crítica; ao contrário, devemos fundamentá-los, mas conhecer seus métodos e suposições exige ouvi-los e falar a eles, antes de falar deles. Para ouvi-los, contudo, antes é preciso poder entender as suas palavras.

Foi preciso que o Ocidente entrasse em crise para que uma linguagem distinta deixa-se de ser alheia. O Universo contemporâneo não é mais Uno: o distinto permite-se ao diálogo. Após Newton "as físicas" conseguem falar do mesmo mundo sem contudo, pisar em um *lógos* unívoco. O "porque" que indaga o biólogo darwinista não possui o mesmo sentido teleológico em que o biólogo funcional questiona seu objeto. Mas a "vida" continua sendo a mesma como continua sendo para si o contemporâneo. A ciência já não precisa do mesmo critério para possuir o mesmo nome. Porque então a medicina, que bastando a sua crise em Hipócrates e depois no século XIX, não consegue embasar a fisiologia em uma única linha diretriz de conceitualização, insuficiente até agora para garantir sustento a uma Patologia rigorosa, negaria taxativamente uma "outra" fisiologia, advertida em um desconhecimento e pré conceitualização, dado que embasaria por sua vez uma modo de dirigir o conhecimento patológico de maneira inteiramente distinta? Precisamos carregar o peso desta pergunta em nome de nossa época, para fundamentarmos criticamente uma arte que, sendo rejeitada em sua teoria por carecer de rigor epistemológico (como se a medicina do Ocidente já estivesse fundamentada suficientemente em uma ciência patológica que, por sua vez, ainda carece de bases fisiológicas bem estruturadas), não pode ser mais negada em sua exploração clínica muito bem difundida. Não é a MTC (Medicina Tradicional Chinesa) que se coloca este problema. Há muito o contemporâneo jaz consigo mesmo em um ambiente aberto para o seu encontro histórico. Não precisamos, agora, um divisor de águas. Somos o Solimões e o Rio Negro navegáveis em uma só embarcação; também não devemos misturar as águas para navegar: antes, conhecê-las.

Sem o discurso epistemológico, sem a análise das bases e das implicações de uma pretensão teórica, a ciência não se torna passível para o contemporâneo. O que queremos fazer aqui, com toda a limitação que um ensaio provoca, porém com o rigor necessário para colocar uma dúvida positivamente, é analisar paralelamente os problemas próprios a fisiologia desenvolvida na Europa e sua distância aos fundamentos da Medicina oriunda da China. Para tanto, ambas serão criticadas e, ainda que tenhamos que passar por considerações

clínicas, nossa linha mestra repousará na pertinência que a especificação do problema de uma implica para a outra. Assim sendo, analisaremos os conceitos pertencentes a fisiologia e patologia chinesa, fundamentando-as criticamente e em seguida, procuraremos lançar suas delimitações na problemática da medicina em geral. Admitimos, para tanto, que já não é preciso forçar um rigor artificial, dado que o Ocidente não mais estranha aquilo que no pensamento chinês consagra a sua arte e ciência. Nossa pretensão é legítima pelo próprio problema que o contemporâneo coloca-se e por isso este ensaio dirigir-se-á para a legitimação de um conhecimento agora comum. O advento das ciências modernas é também o advento da problemática da contemporaneidade. Aliás, foi o Ocidente mesmo quem admitiu isso:

"Indicando-se na psicologia, antropologia e biologia a falta de uma resposta precisa e suficientemente fundada, do ponto de vista ontológico, para a questão do modo de ser deste ente que nós mesmos somos, não se pretende emitir um julgamento sobre o trabalho positivo destas ciências. Por outro lado, deve-se ter sempre em mente que estes fundamentos ontológicos não podem ser obtidos a partir de hipóteses sobre um material empírico. Pois, quando o material empírico está sendo simplesmente coletado, os fundamentos já estão sempre "presentes". O fato de as pesquisas positivas não verem os fundamentos e considerá-los evidentes não constitui uma prova de que eles não se achem à base e que não sejam problemáticos, num sentido mais radical do que poderá ser uma tese das ciências positivas." (Heidegger, 1986).

PRIMEIRA PARTE

Crítica a Estrutura Conceitual Chinesa

2.Situação médica para uma incorporação de conceitos filosóficos.

Embora a Escola Cosmológica (nome genérico para designar tanto a Yin-Yang Jia quanto a Wu Xing Jia) tenha originado-se na China na Dinastia Zhou e tenha derivado provavelmente de atividades escritas ainda mais antigas, a cosmologia chinesa que hoje conhecemos e que atribuímos a Medicina primitiva aí existente, são relativamente novas. O fato de ter-se encontrado fontes onde as palavras "Yin" e "Yang" são mencionadas, não prova de modo algum que sua acepção medieval (Dinastia Han, onde pela primeira vez tornou-se objeto de discurso) derive daí. Nesse sentido, a teoria que pretende embasar a MTC não goza de tamanha antigüidade como alguns parecem ter acreditado. Os mitos chineses considerados mais antigos e o Calendário dos Shang demonstram clara preocupação com os efeitos das atividades do céu e da terra, o que pode ser explicado pela formação econômica chinesa enraizada na agricultura. Assim, podemos ler no Yue Ling que *" No primeiro mês da primavera, o sol está na constelação Ying-Che(Pegaso). A constelação Chen alcança o meio de seu caminho a tarde e a constelação Wei (a cola do Escorpião), pela manhã. O vento do leste desliza o rio, os animais hibernantes começam a mover-se, os peixes sobem até a superfície do rio, os gansos selvagens, grandes e pequenos, regressam. Nesse mês, os vapores do céu descendem, os da terra sobem. O céu e a terra estão em equilíbrio e atuam concertadamente, as plantas enchem-se de brotos."* Temos no mínimo a consideração de que o meio é um fator relevante para medir-se as variações do seres. Além disso, é preciso notar que o tempo e o lugar destes seres são sempre levados em conta para determinar-lhes o comportamento. Não só o comportamento observável, o texto chinês parece pretender inclusive as ações internas, pois faz analogia entre os vapores atmosféricos com os brotos das plantas. No Shin Jing, obra considerada anterior ao Séc. V, e entre os documentos antigos o que menos sofreu interpolações, temos a referência a palavra "Yin" como um signo evocador do tempo climático caracterizado pelo frio e céu chuvoso ou nublado, sendo estendido para designar aquilo que no verão mantém o gelo conservado, enquanto a palavra "Yang" evoca o clima quente e ensolarado, aplicando-se por

exemplo ao período da primavera em que os animais hibernam. O que é relevante notarmos aqui é que estes termos estão sendo pensados em função de sua localização geográfica onde Yin designaria as encostas sombrias, o norte das montanhas e o sul do rio e por outro lado, o Yang as encostas ensolaradas, o sul da montanha e o norte do rio. Em segundo lugar, estas localizações definiriam o valor das posições em que os ritos iriam ser ordenados, sendo portanto as noções que na antigüidade os chineses se serviram para justificar sua arte topográfica e cronológica. Suas razões, bem apreciadas pelas hipóteses atuais, são a necessidade econômica da época e as condições geográficas do continente chinês, o que pode ser notado no fato de que em algumas estruturas arquitetônicas poder ser encontrado estes caracteres dispostos em posições geográficas relacionadas.

Outro documento importante, agora adentrando em uma época comum as primeiras escolas de pensamento na China, é o Hi Zi ou Apêndice 1 do Zhou Yi (vulgo "Yi Ching"). A citação aí presente é a seguinte: "Um Yin, um Yang, nisso está o Tao". Considerando os caracteres chineses em sua etimologia, o sentido seria "um tempo Yin, um tempo Yang", onde o "um" diria o lugar em que algo referido estaria situado e o "tempo" o momento em que teria sido determinado. A coisa, portanto, seria conhecida pelo encontro do espaço e do tempo em uma só apreensão, porém também em uma distinção - daí "Yin-Yang". Essa análise de cunho filológico poderia ser comprovada por uma outra citação posterior no mesmo texto, que assemelha-se muito aquela que vimos a propósito do Shin Jing: "Um frio, um calor", e outras descrições seguindo o mesmo padrão. É por isso que M. Granet afirma que as noções de Yin e Yang comportam qualquer acepção antitética.

Assim, a primeira obra de "filosofia" (com o devido respeito a palavra grega) que na china menciona estes conceitos é o Mo Zi, no Capítulo VII, e também a única nesta obra. Diz o autor: "Um rei-santo faz surgir em tempo conveniente as quatro estações; faz combinarem-se o Yin e o Yang, a chuva e o orvalho". Primeiro: esta citação de nada serve para atribuímos ao pensamento chinês da época um conhecimento sistemático acerca do Yin e do Yang, porém indica que desde muito os chineses estavam familiarizados com tais acepções.

Segundo, esta passagem é escrita após mencionar-se a relação quente e frio em referência a metáforas extraídas da música, o que nos leva a suposição de que sua compreensão popular ainda se mantinha em alguma medida, embora não como na Antigüidade remota. Além disso, não podemos esquecer que o Lao Zi, também referindo-se a Yin e Yang em uma única passagem, é o principal crítico da escola confucionista, que via na música um padrão para o estabelecimento dos ritos, que como vimos estavam associados a estes conceitos desde a Dinastia Hia. Laozi refere-se a Yin-Yang ao tratar da noção de Chi, que fôra fundada provavelmente por Mencio ao explicitar a noção confuciana de "força moral", aplicada aos ritos ou cerimônias. O Laozi é uma obra possível dentro de um debate histórico bastante rico em questões que se intrincavam em dificuldades conceituais e indistinção de assuntos, o que explica porque o autor (ou os autores) desta obra ocupou-se em fundar um método do saber. Não é no Lao Zi que Yin-Yang são enfim analisados, mas é a partir dele que suas implicações assumem relevância. Contudo, antes deste conceitos chegarem a MTC, foi preciso Mencio e Xun Zi (Confucionistas) traçarem longo debate acerca da natureza humana, Zhuang Zi (Taoísmo) discutir as suposições "lógicas" do conhecimento e da determinação das coisas, e Han Fei Zi (Legista) atribuir ao conhecimento histórico uma propriedade exclusiva de época. Apenas com este ambiente de debate é que poderemos ver autores como Zou Yan (posterior a Mencio) ocuparem-se em sistematizar a Escola Yin-Yang e Dong Zhon Shu (179 - 104 a.C. ?) aplicá-las as formas do conhecimento.

a) Crítica a definição dos conceitos de Yin e Yang. Não discutiremos a história dos conceitos de Yin e Yang por guardarem reciprocidade a do Wu Xing, descritas sinteticamente no item seguinte. Iremos nos deter diretamente na análise dos termos, com aquilo que esta possuir de relevante para uma crítica a Medicina Chinesa. Os conceitos de Yin e Yang são evidentemente oriundos da civilização agrária chinesa antiga, por razões históricas, mas que uma reflexão filológica poderá esclarecer, embora pouco a esgote. Etimologicamente, temos um radical comum para as duas palavras, que significa "montanha", e paralelo a cada um deles o signo para o sol e a lua (ou a

chuva), designando “um tempo ensolarado e um tempo sombrio”, como descreve o Zhou Yi (Talvez a fonte histórica mais antiga). A primeira consideração que devemos fazer aqui, para logo em seguida refletirmos suas possíveis conseqüências, é que nos caracteres esta denunciado um sentido posicional e outro temporal simultaneamente. Guardando a forte palavra “simultâneo” para depois, isto significa que dado o tempo e o espaço, ou melhor, o ritmo e o lugar, todas as coisas poderão ser ditas de duas maneiras, apesar de sua unidade. Isso se deve ao fato de que em língua chinesa as palavras serem representações ou imagens (o que já nos justifica utilizarmos o termo “representação” para a sua teoria do conhecimento) ao modo de ícones ou símbolos sintéticos do modo como as coisas aparecem situadas diante do homem. A partir disso o pensamento chinês terá um ambiente rico para discussão, marcado por uma acepção que remete a sua antigüidade. Esta discussão, entretanto, não é inteiramente estranha a nós.

Muito se comparou as noções chinesas expressas em Yin e Yang com outras oriundas da metafísica grega e ocidental, o que provocou uma enorme confusão a ponto de influenciar na compreensão da MTC. Pretendo esclarecer tais problemas ao longo deste trabalho, e legitimar estes conceitos aquilo em que verdadeiramente se aplicam a MTC com o seu devido sentido. A dificuldade de compreensão talvez começa pela semelhança que estes ícones possuem com as proposições pitagóricas e clássicas na Grécia. Sabe-se, por intermédio da Metafísica, de Aristóteles, que Pitágoras teria definido o mundo enquanto Ordem Numérica (literalmente Cosmos, em grego), que mais tarde passaria a ser utilizado por Platão e a tradição Ocidental no sentido de Mundo ou Universo. O que o pitagorismo pretendia era reduzir todo fenômeno natural a quantidades mensuráveis, daí sua mística baseada na matemática aprendida dos egípcios. O que nos interessa aqui é perceber que isto levou esta doutrina a distinguir a positividade da negatividade ontológicas da “ordem do mundo”. Desse modo, tudo aquilo que pudesse estar em acordo com a necessidade da Ordem seria positivo, condizente com a essência e realidade da existência, enquanto tudo o que fosse conhecido por privação obviamente só poderia dizer respeito ao não real, dado que não essencial. Pitágoras (ou seus discípulos) instituem assim uma

dualidade no mundo, verticalmente determinadas em distinções categoriais tais como positivo-negativo, masculino-feminino, bondade-maldade, etc., de maneira que apenas no lado direito desta coluna estaria a realidade e a necessidade da existência. É isto o que constitui o que no Ocidente chamamos de Metafísica, especialmente referente aos gregos. Talvez a maior consequência disto para a filosofia tenha sido os princípios ontológicos de Aristóteles, onde o de “identidade” é o mais sugestivo. Entre os chineses também houve escolas de lógica (a chamada Ming Jia) e de ontologia (onde o taoísmo e o confucionismo são os expoentes mais conhecidos). Contudo, nunca teria sido possível para os chineses afirmar como Aristóteles que o senso comum compartilha do princípio de Identidade e Não Contradição, dado que a própria linguagem ordinária os exigem. A língua chinesa não declina substantivos ou conjuga verbos, não sendo possível uma morfologia (o estudo das palavras fora do seu contexto sintático). Se isso ocorre, então está impedido concluir-se que entre o ser (que é dito na palavra) e a realidade coincida a Essência. Sendo assim, Yin e Yang não podem ser a identidade real de cada coisa, o que seria um absurdo completo, uma vez que isso levaria-nos a acreditar que as coisas possuem duas identidades. Yin e Yang não expressam de maneira nenhuma a dualidade da existência, nem a dualidade formal das coisas. São conceitos antagônicos (ou como prefere M. Granet, “antitéticos”), mas apenas na sua aplicabilidade prática; enquanto conceitos, são apenas ícones presentes para o conhecimento, sem que isso signifique que tal “presença” seja existencial. Creio, contudo, que isso só poderá esclarecer-se por completo se o analisarmos dentro do ambiente chinês, uma vez que sem isto continuaremos traduzindo-os a compreensão grega ou européia. Porque que ainda que eu não conheça algo, isto me será suportável? Nada do que eu possa pensar pode sair sem um meio comum (Jung Yong) a qualquer determinação. A isso o chinês clássico chamava de Tao, um conceito claro e de definição explícita. Desse modo, tudo o que se possa supor como existente estará condicionado a este Meio, de tal maneira que não está dado à existência e nem ao conhecimento outro caminho (Tao) para suas determinações. Ora, se todo o determinável está condicionado, então todo o indeterminado o está com ele. A

conseqüência disso é que a definição de algo exigirá enunciarmos também algo que ele não é, o que ocorre inclusive no sistema aristotélico de gênero próximo e diferença específica, presentes justamente neste “próximo” e nesta “diferença”. Isso, porque a própria determinação do Ser abre de imediato a do Não-Ser. Portanto, dentro de um mesmo Meio “do qual não se pode escapar por um momento sequer” (Jung Yong – I) está dado para a determinação e toda unidade (ou identidade) aquilo que dela se diz que é e aquilo que dela se diz que não é, “mutualmente” (Lao ZI – III). Yin e Yang são , portanto, o que se diz de uma unidade condicionada por um só caminho (Tao) de acesso a sua existência.

A percepção do mundo se dá já na sucessão dos fenômenos dos quais, em uma civilização agrícola, o que mais se torna sugestivo entre eles seria as variações do sol e da lua, palavras estas que, como dissemos, compõem os caracteres de Yin e Yang. Assim, no encontro de tudo com tudo em um mesmo meio do qual eu mesmo não posso abandonar, representa-se (mesmo porque é simultâneo a mim e, portanto, inevitável) o ritmo e o lugar das coisas em uma unidade determinante a eles. Quer dizer, não é preciso dizer como Aristóteles que o princípio de Não-Contradição se sustenta pelo fato de que para negá-lo faz-se uso do mesmo princípio; o que o pensamento chinês deu-se conta é de que na própria intenção ou ato de negá-lo, simultaneamente o “lógos” e as coisas se determinam juntos. “Simultâneo” significa: quando fenômenos distintos se dão juntos sempre que são determinados, não há como atribuir a eles um tempo próprio, mas apenas um tempo comum. Em outras palavras, se não se determinam em tempos diferentes a ocorrências de fenômenos que se supõe ligados entre si, então não há como atribuir a um deles o caráter de Causa e ao outro o de Efeito. Podemos dizer que as correntes de pensamento chineses ocorrentes entre os Reinos-Combatentes e a Dinastia Han sustentavam a pretensão de formular uma reflexão de mundo assim fundamentada e as suas conseqüências para o conhecimento, que serão importadas para a Medicina que começa a assumir uma teoria unificada a partir desta época.

b) Crítica a definição do conceito de Wu Xing. A palavra chinesa “Xing” significa “fazer” ou “ação”, “caminhar” ou “caminho”. A Escola Cosmológica, onde passou a ser utilizado como conceito, empregava-o para designar a continuidade dos movimentos “naturais”, de modo que tornou-se um termo genérico para diversas ações por ele designadas. Assim, veremos pela primeira vez “Xing” ser designado como um signo próprio ao conhecimento (para não utilizarmos o termo “categoria do entendimento”), entre nove outros, em um dos capítulos do Livro da História (V – 4) onde são listados em número de cinco, segundo uma seqüência e caracterizados por uma estrutura básica. Para o interesse de nosso trabalho, duas coisas são relevantes notarmos neste texto: primeiro, que o Wu Xing é a primeira das “categorias” aí descritas, de modo que as outras se ajustarão ao seu número e características. Isso nos leva a supor que já neste documento o Wu Xing é utilizado sistematicamente para a representação das coisas; em segundo lugar, a seqüência em que estes cinco signos são descritos não é a mesma que passou-se a utilizar a partir da dinastia Han, distinguindo-se, portanto, dos primeiros tratados de Medicina na China. Analisemos cada um destes pontos separadamente.

Xing designa a Atividade ou Agente contínuo (dado que o caracter chinês aceita acepção tanto verbal quanto substantivada, em “ação” e “agente”, tendo além disso o sentido de ordinário e freqüente) estabelecido por um Meio Comum (conceito este que, oriundo da filosofia chinesa clássica, explicita a noção de “Tao”, como veremos detidamente em uma seção posterior) a todas as suas variações possíveis. Estas variações são consideradas segundo suas disposições no tempo, ou seja, conforme a percepção por Yin e Yang (ainda que no Hong Fan, o texto supracitado, este par de conceitos não seja mencionados nem como uma das “categorias” ou mesmo como uma característica delas, talvez por não ser um agente) e desse modo distingui-las entre aquilo que “entre o céu e a terra” (literalmente Tien Di, palavra chinesa que significa mundo ou natureza) interagem. Temos, portanto, enunciados com os dois primeiros Xing, a água e o fogo e seguido por eles a árvore e o ouro e por fim o solo. Deveremos ter com clareza o significado de cada um desses Agentes ou Atividades para podermos

compreender suas relações e o que justifica o seu número, questões estas fundamentais para legitimarmos ou depreciarmos as teorias em que se baseiam a MTC. Um aspecto é óbvio: fogo – água, árvore – ouro são antitéticos “para” a Natureza, além de antagônicos em sua distinção. A Água é um mero desígnio para representar a ação de descer e o fogo para a ação de subir, pois cada um deles, quando não interferidos por nenhuma outra ação, somente poderão agir nesta direção. Por sua vez, a Árvore é aquilo que só se expande enquanto o Ouro é aquilo que só se contrai. Portanto, estes quatro termos são os signos em que são representadas as ações possíveis entre a pressão exercida pelo céu sobre a terra e a tensão mantida pela terra sob o céu. Yin e Yang estão presentes nisso, ou seja, em tal representação. A escolha dos termos “água” e “fogo” são óbvias mesmo para o mundo grego: são a base e o agente “físico-químicos” de todas as mudanças (Yi). Os termos “árvore” e “ouro”, por outro lado, merecem melhor consideração. A palavra chinesa para árvore é “mu”, um pictograma claro para este caso. Pode ser aplicado, contudo a “floresta” (compondo o radical significativo de “lin”), de maneira que expressa a ação vegetal sobre o mundo. Essa ação, entretanto, não indica meramente as plantas que podem ser cultivadas, senão a necessidade que os vegetais em geral impõem para o meio natural com todas as suas atividades. No caso da palavra “ouro” ocorre algo distinto: ainda que o carácter chinês em questão tenha este significado, o ouro é considerado o metal por excelência (por suas propriedades de combinação de elementos), noção esta que a alquimia européia compartilhou. Portanto, podemos entendê-lo como a atividade exercida pelos metais e minerais em geral, sobre o meio onde as mudanças se manifestam. Temos, desse modo, a tradução comum por Água, Fogo, Madeira e Metal, que não precisamos negar aqui já que se consagraram pelo uso desde que sejam entendidas claramente. Fica a dúvida acerca da palavra “solo”, traduzida normalmente por “terra”. O que ocorre é que “terra” e “solo” possuem em chinês a mesma pronúncia sem serem a mesma palavra. O termo em questão diz o solo agrário e não um território ou região geográficos, muito menos um nome planetário. É nesse sentido que Terra é agente, enquanto nutre e decompõe, sendo também uma atividade responsável

pela regulação das mudanças (Yi). A “terra” na expressão “Tien Di” (céu-terra) é outra palavra que não o Xing designado pelo termo “solo”, não podendo ser confundidos. Temos então cinco agentes do meio natural onde toda mudança se realiza, ou melhor, regulariza-se. Contudo, o que teria levado os chineses a escolherem cinco atividades no lugar de quatro, porque não a Ar ou o Éter, como entre os gregos, os indianos e os árabes? Isto desdobra ainda uma vez a mesma pergunta aqui colocada. Os Wu Xing não são de maneira nenhuma, ainda que A. Maciocia queira salvar alguma semelhança, “elementos” da natureza, tal como Aristóteles propunha. Os Elementos (Prota somata) são aquilo em que finalmente se reduz a materialidade da natureza. A matéria precisa ser reduzida para que Aristóteles possa fundamentar sua física segundo a Lei de Causalidade, de modo a ajustar-se em uma Ordem Necessária. Desse modo, serão quatro os Elementos, assim como são quatro as causas, para poder-se reduzir a matéria em uma ordem quantitativa exata. Ainda que Aristóteles use os termos “água”, “fogo” e “terra”, em coincidência com alguns dos Xing chineses, dado que ambos procuravam por signos ou categorias primárias, a semelhança pára por aí, pois devemos distinguir a pretensão redutivista daquela que procura por atividades reguladoras. Xing e Prota Somata não se igualam, porque Elemento pede ordem numérica e Atividade pede coordenadas simétricas; no Xing não está assumido uma Lei de causalidade inerente a Físis. Portanto, temos Cinco Atividades e Quatro Elementos fundamentalmente distintos, tanto que o Ar é reconhecido como Elemento e não como Atividade, enquanto a Madeira é reconhecida como Atividade, mas não como Elemento. Compararemos os exemplos gregos e chineses para melhor determinarmos suas distinções. Nas obras Da Alma e Da Física, Aristóteles menciona que podemos encontrar, além de em toda a natureza, os quatro Elementos no organismo vivo: os ossos são Terra (e não “como” a terra, pois não se trata de analogia, mas sim de substância) por sua composição sólida; o sangue, Água; o pneuma (sopro ou ar pneumático), Ar e o espírito (nous), Fogo. Naquilo que se pode reduzir a natureza, também se reduz a ordem do ser vivo. Entre os chineses, contudo, estas descrições não coincidem. Assim, lemos no Hong Fan que “a Água é o que corre tendendo para baixo”, de

maneira que os ossos serão designados pela Ação (Xing) da “Água”, por agirem na profundidade do corpo do mesmo modo como fora dele (onde devemos entender este princípio de Analogia antes por uma simetria temporal que por uma comparação das formas, que cairia nos problemas bem conhecidos pela metafísica aristotélica). O sangue (xue) será considerado Fogo, dado que sua ação aquece o organismo, produz calor vital e “tende para cima”, ou seja, é impulsionado. É evidente então, que a ação da Terra (ou solo) será entendida no organismo como os líquidos, ácidos, humores, etc., participantes especialmente da digestão e excreção, diluição e nutrição do sangue, umedecimento dos tecidos e secreções. O que se está pensando é a ação do solo de transformar e transportar nutrientes, elaborando-os e enviando-os para regiões distribuídas em todo o meio. Pouco importa se o estado da matéria é sólido: quer-se ter com sua ação; considera-os enquanto agentes. Enquanto em Aristóteles os Elementos só se movem por um agente externo a eles, os Xing são os padrões de Ação ou o modo de sua continuidade. Apenas este aspecto seria suficiente para distinguir estes termos radicalmente.

Enquanto a primeira referência aos Wu Xing, ainda não sistemática rigorosamente, foi documentada entre os Séc. IV e III a.C., somente com Zou Yan ela será aplicada ao “tempo natural”, para explicitar de modo determinista a seqüência das estações, lunações, anos, épocas e dinastias. Devemos a este autor a idéia de que em determinada seqüência os Xing “dominam” ou “controlam” uns aos outros, embora só com o advento do “racionalismo” na China (por volta de 1000 d.C.) veio a ser um elaborado sistema de seqüências simétricas temporais, que foram aplicados a MTC que conhecemos hoje. Além disso, somente entre os Han que as teorias do Yin-Yang e Wu Xing serão repensadas uma em função da outra e ainda com a preocupação de estabelecê-las sistematicamente com as noções de Chi e Tao. Aqui, diferentemente do Hong Fan, onde o Yin-Yang não constitui “categoria”, o enunciado de Dong Zhon Shu será distinto, afirmando que são dez os componentes do universo, sendo eles o Yin e o Yang, o céu e a terra, as cinco Atividades e o homem (seção LXXXI). Não ocorre, ao contrário do que possa parecer por esta citação, que o Yin e o Yang

passam a ser considerados agentes concretos, senão que os Wu Xing transitam a um patamar de conceituação abstrata. Que o Homem seja também uma destas realidades específicas explica-se pelo fato de que, a partir de Mencio o confucionismo assumiu no humano uma força capaz de mover o mundo assim como o céu e a terra o fazem. Dong Zhon Shu estabelece os modos como os Wu Xing regulam as estações e os pontos cardeais, sendo que nos Capítulos XXXVIII e XLII esclarece que tais regulações dão-se por correspondência entre o tempo e o espaço de todas as coisas, obrigados pelas posições e freqüência do céu e da terra. A grande contribuição de Dong Zhon Shu, contudo, está no seguinte: ele modifica a seqüência apresentada no Hong Fan para dar conta de seu sistema por correspondências, onde temos Madeira, Fogo, Terra, Metal e Água. Neste posicionamento temos o seguinte: Água e Fogo são o ápice das mudanças em Yin e Yang e Madeira e Metal são a transição entre eles, de modo a não estarem mais dispostos em pares (aplicados no Huang Di Nei Jing à teoria dos transportes do Yin e Yang dos meridianos), e a terra, o agente central que os transporta. Assim pois, é que teremos na MTC a tonificação do Baço, do pâncreas e do estômago como método profilático para os agentes patogênicos climáticos provenientes da troca das estações.

3. Dos Sentidos e das Sensações. Há uma suposição feita na MTC que merece uma análise de seus fundamentos filosóficos: as atividades funcionais podem ser sentidas e esta sensibilidade corresponde aos sentidos externos. É isto o que os livros antigos chamavam de Porta ou Abertura, compreendidos em correspondência aos órgãos e tecidos. Além disso, a Inspeção tradicional estabelecida em cinco formas, cada uma constituindo a observação médica pelos cinco sentidos individualmente, parece supor que o organismo possui cinco vias distintas de manifestação, as quais deverão ser justamente determinadas por este método. Para entendermos como isso se sucede, deveremos empreender duas análises distintas: primeiro, acerca do método e dos fundamentos presentes na compilação antiga das teorias médicas, que foram escritas paralelamente ao desenvolvimento da filosofia chinesa, conhecido mais tarde, na Dinastia Han, como Tratado de Huang Di, dividido em dois livros, o Su Wei e o Ling Shu, onde apenas o primeiro goza de

partes cuja antigüidade é anterior a Dinastia Han; segundo, a partir destas considerações, determinar como uma teoria das sensações e das emoções se subscreve.

a) Do método de investigação. Iniciaremos nossa reflexão pelo enunciado que o Huang Di Ni Jing faz acerca do seu método técnico, que por sua vez subentende um método de análise baseados naqueles princípios que discutimos acima e que agora se farão criticamente presentes. O Capítulo I desta obra inicia dizendo que “desde o nascimento que Huang Di foi alguém de inteligência destacada, preocupado em discutir muitos aspectos do que o rodeava”, o que indica a preocupação do autor deste texto em justificar as suas afirmações não só na autoridade mítica daquele personagem, mas também em situá-la em uma argumentação suficientemente lógica, que tornou-se exigência comum desde no mínimo o período dos Reinos-Combatentes (suficiência esta que a autoridade de Huang Di, por sua inteligência incomum, pretenderia colocar). O texto continua dizendo que “na vida adulta Huang Di foi honesto e trabalhador, alcançando o título de ‘Filho do Céu’”. Ora, a idéia de intitular a sabedoria e caracterizá-la pela honestidade e pelo trabalho são noções claramente confucionistas, o que nos faz suspeitar que esta obra possui influências da Escola dos Letrados (como eram conhecidos os confucionistas na China), embora ainda não possamos estabelecer até onde esta vai. Sabemos que é Dong Zhon Shu quem introduz conceitos taoístas no confucionismo, de tal maneira que isto parece estar sendo assumido na obra em questão, ainda que não diretamente por este último autor. É importante indagarmos isso simplesmente porque isto nos permitiria saber em que sentido iniciou-se a fundamentação da Medicina Chinesa Tradicional. Portanto, este problema terá que nos acompanhar a partir deste momento.

A primeira pergunta de Huang Di na obra é justamente acerca do método. Qi Po responde por isso após uma referência aos termos Yin e Yang, apontando que a concordância entre ambos é a linha mestra do método questionado, chamado de Yang sheng zhi Tao (literalmente “método para cultivar a vida”). O que está sendo dito, como analisaremos ainda com maior cuidado, é que o Chi se mantém no organismo na medida em que se mantém o Yin e o Yang deste

mesmo organismo. Ainda precisamos esclarecer este conceito, mas já se anuncia que ele é algo resultante de tais interações. Tanto que Qi Po afirma em seguida que a conservação ou cultivo (Yang) do chi significa “ritmo”, descrito objetivamente como ritmo do trabalho, da alimentação, do descanso, etc., como ainda veremos. O que está em jogo nestes exemplos, não podemos deixar passar despercebido, é que nos três casos há uma inteira dependência a ordem do céu: a alimentação depende das estações, o trabalho refere-se a agricultura e o descanso ao calendário, levando-se em consideração o Zhou Yi pelas suas semelhanças no que se referem as fazes da lua e aos fenômenos climáticos, como equinócios e outras datas específicas. Assim, o “método de cultivo ou conservação” consiste em concordar a atividade humana com as atividades do céu e da terra e com as atividades constitucionais (especificadas neste capítulo como a relação organismo-espírito).

Quando o texto nos fala em “ritmo do trabalho e do descanso” e “não praticar sexo até o desgaste da energia espiritual”, temos a referência ao “espírito” (shen) enquanto agente corporal, noção defendida pelo taoísmo a partir do Lao Zi (embora não claramente antes dele); por outro lado, quando afirma “não beber vinho como água” e “não desgastar o espírito com coisas banais”, temos uma referência a shen em acepção moral (e se isto foi alguma vez defendido pelo taoísmo, recorde-se que apenas a partir do pensamento medieval chinês). Assim, é preciso distinguir a acepção moral e natural no conceito de Shen, utilizadas pela MTC. Como já vimos, o quarto parágrafo inicia-se tratando do sábio e ainda traçando um otimismo pedagógico conjugado a exortação a inteligência de Huang Di, o que seria suficiente para estabelecer o caráter confucionista desta passagem não fosse o fato de também destacar que quando as emoções e o descanso são livres pode-se gozar da interação entre o espírito e o corpo. O texto está dizendo explicitamente que a tranquilidade espiritual (ou mental) dependem da não tensão física. O que se deve ter em conta é que esta “não tensão” é estendida para toda a fisiologia, incluindo funções internas, e não apenas da estrutura muscular e esquelética. Parece-se supor que há uma sensibilidade inerente e comum ao interior e ao exterior do organismo.

b) Da corporiedade do ser vivo. Qi Po, em sua primeira fala, afirma que a conseqüência do “método de cultivo da vida” é “a concordância do corpo e do espírito com o tempo de vida”. Há muitas coisas ditas nesta frase. Distingue-se as atividades do corpo e do espírito remetendo estes dois conceitos a “concordância com o tempo” tendo antes afirmado, como vimos no item acima, que o método consiste na “concordância de Yin e Yang”. Assim, o corpo e o espírito devem concordar no tempo tal como Yin e Yang se concordam, de modo que o corpo e o espírito estão para o homem assim como Yin e Yang estão para o “céu e a terra” (literalmente Natureza). Ora, se admitimos que o céu e a terra são os limites extremos de toda analogia possível, dado que pensar algo para fora deste extremo não é sair dele, senão estender o limite considerado entre o céu e a terra, então o que se está chamando “corpo” e “espírito” são os limites extremos pensáveis acerca das direções em que as atividades vitais humanas se manifestam. Além disso, o conceito de Shen parece indicar, quando se menciona o trabalho por exemplo, que esta atividade é produto das regulações dos exercícios humanos no ambiente cotidiano (ou seja, do ritmo social que se impõe sobre o corpo). Se é assim, então a palavra chinesa que traduz organismo ou corpo possui uma acepção mais genérica da que estamos considerando, de modo que precisamos investigá-la. A palavra chinesa que surge no texto é Chin (vamos grifá-la deste modo para não confundir-se com Jing – semente ou com Xing – atividade), que significa aspecto da matéria ou constituição. Com isto, devemos entender que, considerar para a Constituição (Chin) um método que considere como ele se dá pela ação dos eventos naturais e dos eventos humanos (o que evidentemente permite distinguir padrões de doenças), exige considerar-se que aquilo que constitui o Chin o faz na medida em que o mantém em regulação contínua, que pode variar por ter freqüências não contínuas. Por isso é que todos os exemplos que discutimos até aqui estabelecem-se em quatro níveis de ação extrínsecas bem delimitados: nutrição, sexualidade, moral e exercícios. Duas referentes ao Shen e outras duas referentes ao corpo. O motivo pelo qual o texto refere-se a estes níveis de ação está no fato de ver nelas o modo da manifestação de componentes indispensáveis para a constituição do Chin

(organismo). Estes serão os veículos dos agentes (Xing) que no organismo interagem sistemicamente, os quais devemos agora nos determos. O conteúdo do capítulo II do Su Wei , que explicita como o organismo se constitui e como pode ser manipulado considerando-se o modo como é afetado pelo tempo externo climático (as mudanças das quatro estações), é a consequência da suposição de que os componentes da variação do meio sofrem alternância obedecendo a mesma sincronia do organismo, e tal forma que, justamente pelo fato do tempo de cada um deles poder variar entre si, o método medicinal terá por linha mestra a Harmonia (não encontro palavra melhor para traduzir do chinês o termo Hê, que tem o sentido de um mesmo ritmo para os sons de constituições diversas) do mesmo meio. Notemos que o termo “quatro estações” é dito por Shi Chi, onde “chi” é o caracter para sopro, ar, gás ou atmosfera (popularmente traduzido por energia). Quer dizer, aquilo que os chineses chamam de Chi, no organismo é os componentes bioquímicos que no corpo são ativos inevitavelmente pela sua constituição em meio. Assim, o capítulo III terá como título “Tratado da interconexão da ‘energia’ da vida e do céu”, para distinguir as suas variações e analisar suas correspondências temporais. Isso se torna ainda mais evidente se notarmos que a palavra “céu” deste capítulo também permite-se traduzir por “natureza”(com o devido cuidado), de onde a Constituição do corpo humano atenderá às Atividades (Xing) do céu. O que podemos perceber com isso é que os Wu Xing nada mais são que as ações do Chi, com suas direções e frequência determinados em cada um dos cinco e com a regulação destas Ações sistematizadas naquilo que exercem sobre o corpo, dado a sensibilidade orgânica existente em reagir aos seus próprios estados. Assim como a atmosfera (Chi) possuirá padrões climáticos de ritmo, frequência, posição e direção, também o Chi de cada um dos Xing no organismo constituirão padrões nestes termos. Isso não significa aplicar a física a fisiologia; antes, enuncia-se a máxima de que as variações do ser vivo (como a adaptação) são simultâneas às variações naturais. Daí o livro iniciar-se com uma preocupação histórica.

Não pararemos para definir os conceitos de Chi, Jing e Shen, que possuem uma literatura vasta, de modo a determo-nos em suas implicações.

Podemos observar isto naquilo a que se aplicam, enquanto definem o fator material (leia-se Chin, constitucional) que estabelece a regulação dos órgãos denominados Yang , dado que regendo a atividade destas “substâncias” formam os Padrões vitais que circulando no organismo promovem a sua interatividade. Não se pode deixar de notar que os clássicos chineses de medicina privilegiaram no estudo fisiológico mais os órgãos ocos que as vísceras, pois tinham a necessidade de situar as substâncias internas ao organismo e distinguí-las das provenientes do meio. Dar conta da produção de tais “energias” significava conhecer em que condições uma determinada estrutura se encontrava, respondendo ao que regularia e ao ritmo que exerceria nesta regulação. Além disso, esta distinção também estabelece em quais a patologia é fatal diretamente proporcional ao seu ritmo e freqüência, e em quais a regulação se estabelece na passagem destes componentes freqüentes. Isso dá origem a conceitos como “armazenamento” e “transporte”, como é o caso respectivamente das funções dos órgãos e das vísceras. Estas diversas correntes são conhecidas por Yin e Yang de modo a fazerem comunicar todo o Yin e todo o Yang do organismo. Quer dizer, várias partes constitucionais serão conhecidas segundo Yin e outras segundo Yang: o complexo destas determinações forma um sistema onde se correspondem a direção e o ritmo com que estas partes interagem e se regulam. O que queremos fazer perceber é que esta regulação se dá por estímulos, que provocam os diversos padrões de interação, provenientes dos diversos modos com que cada órgão ou tecido é sensível ao outro. Os diferentes modos de ação do Chi (seja chamado Jing ou Shen) constituem os diferentes modos de estímulo dos órgão, o que permite regularem-se dado que são sensíveis cada um deles a formas específicas dessas ações. Os órgãos e tecidos estimulam uns aos outros enquanto o meio estimula seus ritmos; o médico padroniza a regulação destes estímulos.

SEGUNDA PARTE

Crítica aos Fundamentos da Medicina Contemporânea.

4. Mensurabilidade dos fenômenos patológicos.

Houve quem no Ocidente entendessem os métodos da fisiologia e da física como opostos, como foi o caso de Bichat (1800), o que por sua vez, lido por Claude Bernard levou neste último a matematização dos fatores biológicos ser inapreciável. Na medicina chinesa, por sua vez, o tempo corpóreo é rigorosamente “medido pelo calendário”, ou seja, considerado sob o cálculo das variações do meio climático. Porém, com isso não se pretende estabelecer um critério de mensurabilidade para uma patologia, mesmo porque aquela ciência não coube a eles em sentido idêntico e com as mesmas conseqüências metodológicas e práticas. É por isso que a influência confucionista sobre a medicina chinesa merece atenção, uma vez que foi no confucionismo Han que pela primeira vez aplicou-se os KUA do Zhou Yi a um método classificatório, o que mais tarde, ainda que mesclado ao taoísmo medieval, atingiu a medicina chinesa. Os KUA permitirão estabelecer em que situação (qualidade) uma parte se encontra para a outra, sem que neste “para” esteja imbutida uma teleologia, uma vez que a razão desta relação está antes no outro que na parte manifesta. Assim, a qualidade de uma parte do corpo, seja órgãos ou vísceras, tecidos ou humores, é determinada pelas outras atividades que agem no mesmo corpo apesar daquela. Por exemplo, a “função” (e aqui este conceito começa a demonstrar sua dificuldade ao ser aplicado ao pensamento chinês) de um órgão dá-se para um outro, ou seja, todo funcionamento dirige-se ainda uma vez “para” um meio, e não para um fim. Deve-se entender que, quando a MTC qualifica a atividade de um conjunto do mesmo organismo, é porque já determinou a corporiedade em conjunto com o meio em que se estabelece, de tal maneira que hoje é possível precisar um tratamento conforme a região geográfica em que o indivíduo habita,

sendo inclusive relevante o hemisfério relacionado (especialmente para o Chi Kung e a acupuntura). Aqui percebemos o ponto crucial para estabelecer as bases da MTC: o conceito de Atividade (XING) impõe duas facetas estreitamente relacionadas, embora cada uma em instâncias separadas, de modo que a corporiedade do ser vivo será compreendida pela situação ou condição em que se estabelece neste complexo. Desse modo, podemos sintetizar estas relações da seguinte maneira: a quantidade de “energia” elaborada por uma das Atividades está para o tempo em que esta “energia” flui no corpo (garantindo a “função” desta Atividade) assim como o tempo total do fluxo e toda “energia” corpórea está para a qualidade das substâncias estocadas por cada uma das Atividades. Estas “atividades” não são elementos e estas “substâncias” não são necessariamente químicas, pois atendem a eficácia dos agentes , não funcionando, portanto, como redução das funções orgânicas a fatores elementares. Então, a relação de proporção acima enunciada também não pode pretender matematizar a medicina chinesa, dado que não há o que mensurar quando a quantidade e a qualidade são igualmente proporcionais. Isso significa que, se dizer o que algo é exige dizer aquilo com o que ele não é; se a qualidade de uma coisa define-se pelo quanto ela faz-se ser em meio a todas as outras ações que , apesar dela, são com ela e sem serem ela; se a função de uma coisa não pode efetuar-se sem outra coisa que , não sendo ela, age de tal modo que possa garantir que tal função mantenha-se, então algo não pode ser calculado em relação a outro sem que este último já esteja dado para o primeiro. Diferentemente do que o Sofista, de Platão, enuncia, o Outro está determinado na definição do Ser do Mesmo, de modo que o Ser da definição forma par com o Não-Ser igualmente enunciável, embora nem este “ser” nem este “Não-Ser” enunciáveis correspondam ao Ser e ao Nada existenciais. A filosofia chinesa “proibiu” a medicina na China de fazer corresponder a existencialidade de uma atividade com sua definição funcional. Dentro deste questionamento, encerra-se outro problema cuja relevância nos exigirá uma tematização mais precisa. Contudo, cabe aqui algumas considerações. Uma vez que não assume-se na Medicina Chinesa uma mensurabilidade dos fenômenos a serem

manipulados, então não se poderá dizer também que seus conceitos possuem objetividade matemática ou ao menos determinação invariável. Este mesmo questionamento faz-se a medicina ocidental, porém aqui devemos ter em conta que na MTC a cronologia das funções se pretende bem determinada. Como, então, poder-se-á objetivar a doença para este tipo de fisiologia, se ela não pode dispor de determinação quantitativa? Deve-se notar antes de adentrarmos no problema, o que faremos apenas depois de discutirmos suposições importantes que estão por baixo de toda esta teorização, que o conceito de “saúde” como entendido comumente no ocidente não comporta quantidade, ou seja, não se fala em graus de saúde. Quer dizer: não se determina as manifestações da chamada “saúde” do mesmo modo como se determina as da doença. Ambas parecem não se identificarem nas considerações médicas no ocidente. Será que podemos estender este fato a medicina chinesa? O fato de que não desenvolveu-se uma medicina da saúde coloca duas possibilidades teóricas: ou a medicina identifica-se com uma ciência de patologia ou para a fisiologia que a apoia o conceito de “saúde” se dá enquanto ausência de determinação. O primeiro caso tem por conseqüência que a saúde não pode alcançar para a ciência o mesmo grau de determinação que o phatos, de modo que haveria muito a ser tratado no organismo doente, mas não no saudável. Daí a medicina identificar-se com a patologia, tanto que não faz sentido falar em descontinuidade da saúde, pois isto já retrataria a patologia. O segundo simplesmente retira não só da medicina, como também da fisiologia o conceito de saúde que até então parecia ser indispensável. Ora, se a medicina dispõem da noção de doença e se fundamenta em uma patologia, para quê ou onde iria encontrar sua diretriz e legitimidade enquanto prática clínica? Deixaremos, ao menos por enquanto, este problema em aberto.

5. Apropriação médica dos conceitos de Yin e Yang. Embora já tenhamos analisado os conceitos de Yin e Yang historicamente e suas implicações, é preciso ainda que brevemente, observá-los desde um ponto de vista aplicado, quer dizer, clínico, onde alguns conceitos poderão se esclarecer. Não se pode objetar a MTC que Yin e Yang representam uma escala quantitativa na terapêutica por três motivos: primeiro, os termos Yin e Yang são amplamente

utilizados na explicação fisiológica apesar de sua aplicação prática; segundo, na clínica tais termos não são ambivalentes, quer dizer, nunca se determinam em uma só bi-relação, mas sim na interdependência de padrões regulares, ou seja, no tempo. Yin e Yang não são unidade bi-relacional; terceiro, Yin e Yang não são qualidades essenciais das coisas, mas assumidamente termos condicionais, quer dizer, que estabelecem as condições das atividades entre as vísceras, tecidos, humores, sistemas, etc. Note-se que o “condicional” aqui indica os padrões de regulação, que na MTC foram muito bem analisados e classificados. Assim sendo, Yin e Yang estão se referindo para este último caso as mudanças das funções no tempo.

Temos, portanto, o seguinte: Yin e Yang não indicam realidades e muito menos a essência do que por eles são nomeados, pois não são termos atômicos, não determinam a positividade e a privação metafísica da realidade; também não determinam o valor quantitativo de algo. São os termos necessários para uma linguagem que não subentende que de uma coisa uma se possa dizer o mesmo. Isso significa que não há Yin e Yang nas coisas, senão que, dizer que há as coisas é desde início condicioná-las a um Meio. A Unidade nunca é dita em uma palavra. Não se pode, além disso, esquecer-se a etimologia das palavras Yin e Yang, onde seus radicais mostram nitidamente o tempo real (os movimentos do sol e da lua) e as posições onde algo se estabelece. A montanha que é iluminada ou sombreada é a mesma, porém o seu estado não, dado suas condições que se dão em um Meio Comum (Zhong Yong). Se o tempo em que a luz converge sobre as plantas mudasse, mudaria também suas reações químicas. Ora, isso pode ocorrer por diversos fatores, e no caso do homem ainda mais facilmente. A frequência e o lugar em que um corpo vivo estabelece condição modifica as suas atividades, intrínsecas ou não.

Assim, pois, ao falarmos de Yin e Yang, devemos pensar no estado das coisas, que é aquilo que se dá na corporiedade, e não no seu ser, que para o chinês é sem dúvida alguma dado na linguagem. O “estado” não significa o modo como algo se encontra agora excepcionalmente, mas sim a condição em que se encontra sempre em conformidade com o seu tempo e lugar reais. Nesse sentido, “estado Yin ou Yang” tem aceção tanto qualitativa quanto quantitativa. Dizer que a água desce, para usarmos um

exemplo clássico em Mêncio, não nos diz nada a não ser aquilo que já está intuído no signo “água”; digo “signo” porque em chinês a palavra traz a imagem da água, o modo como ela é vista manifestada, e não o seu conceito. Sendo assim, a água se determinará “Yin” sempre quando levarmos em conta suas condições naturais (quer dizer, enquanto agente, ou seja, como rio, mar, chuva, etc.). A água enquanto agente não faz outra coisa senão descer e se acumular em baixo, quando a deixamos agir por seus próprios meios. Veja-se que isto não é colocado em termos aristotélicos, pois na idéia de natureza o que está em jogo não é o seu Fim, mas sim o seu Meio. Ora, se “não há nada para fora do Tao”, então o interno e o externo ao corpo são signos para estados que assumem posições determinadas, e ambos atenderão a estados condicionais. Mesmo porque o imanente e o transcendente passam a serem entendidos, desse modo, como o extremo dito acerca de um meio comum onde são pensados. O que ocorre é que não dispomos de outra maneira para determinar o modo como se dão .

Reflitamos segundo um exemplo. Não bastará levar em conta que os rins são, enquanto sistemas, entendidos enquanto Yin, tendo um meridiano também Yin, para tratá-lo. Se fosse assim, então teríamos de fato um bi-condicional fundamentado em uma unidade metafísica. Na interdependência dos rins, tanto atende-se a funções de outras vísceras e tecidos, quanto as regulam. Desse modo, pode padecer de sua atividade Yang sem que seu Yin esteja afetado. O tratamento, nestes casos, muda radicalmente, embora no Ocidente tais distúrbios possam ter recebido o mesmo nome e ainda que estejam fisiologicamente associados ao mesmo órgão anatômico, sem possuir o mesmo estatuto patológico. Aqui temos os rins “fisiologicamente” Yin, por sua função de constituição do Ching e posição anatômica, que é Yang em sua atividade (tanto que pode gerar calor). A consequência terapêutica disso é que os termos Yin e Yang permitirão reconhecer condições patológicas distintas de uma única função fisiológica, de modo que a primeira não ficará de maneira alguma delimitada pela segunda, no que compete ao seu conteúdo anatômico. Ainda que o rim forme por excelência o sistema Yin do Xing Yin (a Água), poderá padecer de seu estado Yin ou Yang , pois sua função depende (por regulação) do Yin e do Yang dos outros

sistemas (Xing) que agem sobre ele. O mesmo órgão está condicionado por inúmeras atividades que o regulam e por inúmeras ações que ele executa sobre outros elementos do organismo. Chamamos Yin ou Yang, portanto, ao encontro de cada uma destas variadas atividades, dado o transporte de suas inúmeras funções Yin ou Yang determinadas em suas variações. Trata-se do conhecimento da freqüência e do lugar (em cujo cruzamento teremos para cada caso um Yin e um Yang) de todo estado condicional. Esclarece-se o que aqui se chama "estado" recordando-se que a doença não é variação fisiológica; a variação é observada nela mesma. Quer dizer, as variações tornam-se objetos de análise e não conceitos explicativos para uma doença em si mesma. Inverte-se os papéis. A corporiedade é estar em variação, tanto que se estabelece entre nascimento e morte. Responder como variou uma condição é precisamente diagnosticar. Fazê-lo sem identificar as funções em unidade intrínsecas a elas mesmas é compreender seus elementos sem entidades determinadas, ou seja, em termos de Yin e Yang.

6. Da natureza da medicina e da "Medicina Natural".

Antes da medicina se pretender natural, o médico evidentemente terá uma compreensão de "natureza". Esta por sua vez passa por todas as contingências de história cultural e da história do conhecimento. Portanto, é razoável recordarmos seu conceito na tradição ocidental ao tratarmos do problema aqui colocado. Vejamos então, as seguintes considerações:

1) Um "ser vivo" desenvolve medicina quando o seu modo de vida não coincide com as condições naturais ou do meio em que se insere. Não fosse assim, não estaria dado a este ser as condições necessárias, por ele constituídas, para voltar-se a natureza com recursos fora do tempo natural.

2) A "Natureza" não é uma realidade fenomênica, nem na Grécia e nem na China, senão apenas uma entidade de cunho realista. Todo fenômeno que se dá ao homem se naturaliza enquanto meio, tanto que naturalizamos nossos artifícios, ainda que posteriormente o discurso realize esta "naturalização" como Fins de uma Natureza.

3) Do mesmo modo como se determina como real um fim intrínseco aos meios, também determina-se como possível uma medicina natural. Quando cunhamos o conceito de "natureza",

retiramos o fenômeno do meio realizado em nosso próprio estado, para preenchê-lo com um única finalidade, o que tem por consequência destemporalizar a experiência naturalizante para torná-la subjascência. Esse ato do intelecto se reproduz quando, observando os nossos meios não mais como fenômenos intrínsecos a nós e sim como intrínsecos a natureza finalista, supõem-se que aquilo que nos é dado enquanto meio origina-se em potência da Natureza, respeitando seus limites e finalidades. É assim que nasce a noção de "medicina natural": o que é atividade humana entende-se em acordo com a natureza. Esquece-se que este "acordo" quem traçou foi o homem por suas condições e não a natureza por seus fins, pois somos nós quem discorremos acerca dela, e não ela sobre nós. Toda ação humana é em meio, e o que é pior (na prática, embora melhor no conhecimento, dado que é justamente o que possibilita-o), somente enquanto realidade inverificável; por isso postulamos fins. Ou a teoria já não é uma prática humana?

4) A medicina não pode ser natural enquanto tem para si os mesmos princípios da Natureza, porém pode ser naturalizante, no sentido de que coloca o homem em exercício e racionalização de seu Meio real. Na medicina naturalizamos o contato com a suposta Natureza em nossa própria existência. Não será ela este tipo de ação por excelência? Ou por acaso, enquanto fenômenos, somos nós que escolhemos a vida, em lugar de ela nos escolher?

5) Desde Descartes que o Meio pode ser ocupado nele mesmo, ou seja, que o discurso metafísico não se confunde mais ao físico, porém este "meio" não tem acepção fenomênica, mas continua sendo, mesmo para fundamentar as ciências, um "meio" metafísico, pois atende a princípios e fins substanciais. O chinês parece também distinguir o ambiente desses dois tipos de discursos, tanto que após a Dinastia Han surgem reflexões "materialistas" e "mecanicistas", porém ainda assim, ou entendem os "princípios" e sua veracidade como sendo históricos (o caso do confucionismo) ou só colocam-na em um discurso criticamente negativo (o taoísmo). As conclusões para a MTC é que o Meio será entendido antes em acepção ontológica que lógica. Ainda que se pudesse dizer que desde que há mundo há palavra, é só pela palavra que se pode dizer isso. Sua filosofia ocupou-se fortemente em esclarecer esta distância,

com os efeitos mencionados sobre a idéia de Natureza ("Céu-Terra"). 6)

Nas atividades orgânicas não está dado em nenhuma função uma finalidade intrínseca, como se poderia admitir para uma física aristotélica. Logo, todo exercício médico é legítimo apenas segundo uma normatividade, nunca segundo a Natureza. Isso não significa, no entanto, que a manipulação clínica seja arbitrária, pois só se sucede em acordo com leis determinadas, seja teoricamente ou experimentalmente. Suas bases científicas, contudo, exigem um empreendimento conceitual distinto de toda ciência, para não carecer de propriedade. O que se quer dizer com esta crítica é que o seu valor, o quanto algo merece ou não ser manipulado por intervenção técnica, deve-se mais a sensibilidade com que os indivíduos interagem com a natureza, do que ao que a natureza supostamente "exigiria". Como exemplo acerca disso pode-se pensar o quanto a dor pode relacionar-se com a sensibilidade do indivíduo de maneiras variadas, na proporção em que varie o entendimento comum da relevância da dor em um evento fisiológico. É claro que deve-se distinguir uma dor visceral de outra tegumentária, e além disso a dor que acusa a atividade da dor provocada por uma atividade patologicamente considerada. Como exemplo de que na natureza o mesmo fato não possui valor idêntico para o humano, podemos tomar o fenômeno da coagulação do sangue. Se o organismo não dispusesse deste meio, qualquer lesão poderia ser fatal ao longo do tempo. Por outro lado, a coagulação do sangue pode por esta razão temporal ser considerada patológica em casos específicos e não há motivo para duvidar que não o seja. Entretanto, a "Natureza" não distingue cada caso em finalidades determinadas; é no lógos que, para cada meio fisiológico, atribui-se valores distintos na medida em que naturaliza os meios distintamente.

7) Ainda que se possa dizer que não há uma "medicina natural", isso não nos autoriza a concluir que toda atividade medicinal esteja em mesmo nível. Nenhuma Medicina no Ocidente é natural e seus meios de manipulação fisiológica, e no mesmo grau nenhuma na China ou na Ásia. Contudo, a MTC diagnostica sem intervir, ou melhor, executa exames de não intervenção, enquanto no Ocidente, que de fato identificou a clínica com a fisiologia historicamente, os exames mais importantes em precisão intervêm no

organismo enquanto utiliza-se de artifícios extra-orgânicos para colher elementos de identificação patológica. É nesse sentido que a Medicina no Ocidente não pode ocupar-se da corporiedade (por exemplo, ter desenvolvido estudos sobre a natureza dos diversos pulsos distinguíveis em conformidade com as funções determinadas, como ocorreu com a Medicina Chinesa), mesmo porque a ontologia no Ocidente (se é que este termo se aplica a outro lugar) pouco conseguiu desvincular-se da metafísica, apesar dos esforços da fenomenologia, a ponto de atingir significativamente a fisiologia e a técnica nela baseada (embora o mesmo não seja verdade para outras áreas do conhecimento). Desde o taoísmo clássico que a "ontologia" foi "proibida" de acasalar com a metafísica, ainda que o desconhecimento disso tenha levado alguns médicos contemporâneos, mesmo entre os chineses, a confundir suas razões teóricas.

8) Do ponto de vista técnico, nada há que impeça as medicinas chinesa e europeia de interagirem, uma vez que neste sentido nenhuma goza de valor ontológico mais "natural" que a outra. Contudo, as razões teóricas, as implicações epistemológicas (senão também éticas e políticas), estão muito distantes, pela história e pelos princípios. Há um ponto a favor do seu entrecruzamento: a MTC goza de longo histórico empírico e experimental. Porém, justamente neste segundo caso ela estará delimitada em suas experiências pelas concepções que a leva a executá-las, na mesma medida em que está o experimentalismo europeu.

7. Saúde e normalidade.

O conceito de normalidade é normativo e para toda forma de medicina. Além disso, a normalidade passa pela apreciação do conhecimento de tal modo que, aquilo que desconhecemos, quando sentido, tem sua normalidade questionada. Se o normal não é de fato normativo, então porque seu conceito não é idêntico ao de saúde? Com efeito, uma saúde perfeita não é normal. O estado normal do organismo é padecer cronologicamente em sua própria sensibilidade; sendo assim, porque o normal não poderia ser considerado desvantagem, uma vez que a medicina não só pode (enquanto possibilidade teórica) como procura estabelecer meios para provocar uma "saúde anormal"? Se a manipulação de hormônios e ácidos pode levar a melhoria da vida normal, então ou a normalidade não coincide com a saúde ou o conceito de "saúde" é também

normativo. Para admitir este último caso teríamos que fazer coincidir também o padrão de vida com o de saúde em uma esfera social, ou seja, exigir do exercício da vida cotidiana conformidade com a saúde. Isso não ocorre, uma vez que a medicina pouco interfere na vida social desde um ângulo político, embora possa interferir nas condições dos afazeres sociais dos indivíduos, o que não possui o mesmo peso. O que se quer dizer é que isto não permite que o conceito de saúde como normativo se universalize. Entretanto, em que sentido o normal não coincide com a saúde? É preciso notar de imediato que já não coincide na normatividade presente em um, que não ocorre no outro. Não podemos, contudo, contentarmo-nos com esta resposta, que não parte do fenômeno que se quer comumente designar com estas palavras, seja no meio médico ou social. De fato é relevante indagar se a saúde é estabelecida antes ou depois do conhecimento das doenças, porém isso não é necessariamente imprescindível para respondermos o problema anterior. Estamos saindo por um instante da ordem epistemológica, deixando de lado o problema das ciências relativas a medicina, como a fisiologia e a patologia, de modo a ocuparmo-nos mais precisamente da saúde enquanto manifestação que na existência corpórea dos indivíduos é percebida. Assim sendo, se admitirmos que a saúde não é um conceito normativo, não se desejará uma saúde supostamente possível, senão sentir-se-á saudável, de tal modo que ela atenderá a uma percepção estabelecida para o contato do indivíduo com sua corporiedade. Ora, esta percepção não poderá ser idêntica a sensibilidade que uma doença suscita, que é cronológica ou espacial. Apesar de não dispor do tempo nem do lugar como referência, não se pode também dizer que é absolutamente indeterminada. Pois, sem dúvida alguma, tanto o indivíduo saudável quanto o doente estão em meio, quer dizer, são atingidos por condições que também são apesar dele, de tal modo que seu organismo respeitará as frequências e posições bem delimitadas.

Entretanto, como algo pode não ser indeterminado e ao mesmo tempo não possuir referência às condições reais do mundo? Simples: quando pensamos algo por privação. Aliás, é isso o que ocorre na maioria dos conceitos abstratos, tidos como reais sem no entanto serem perceptíveis de algum modo ou

verificáveis. Por exemplo, o conceito de "universo" subentende a realidade de algo, que é imediata sem no entanto ser percebida. Com a idéia de "natureza" ocorre o mesmo, pois supomos a sua existência a partir da naturalização das coisas percebidas em meio comum, sem nunca dar-se para nós, enquanto fenômeno concreto, a "finalidade" que o conceito de natureza coloca. O conceito de saúde, do mesmo modo, é privativo, pois, não recebendo positividade normativa como havíamos observado, e não sendo positivo em sentido ontológico, pensamos a existência da saúde porque não podemos negá-la para nós. Quer dizer, se não há saúde, o que é isso que eu não posso buscar, sob o risco de perder? A "saúde", portanto, é um conceito que atende a uma questão negativa, embora, contrariamente, o conceito de "doença" não o seja. O phatos, apesar de receber um valor por assim dizer "negativo", é um fenômeno apreciado nele mesmo, sem que seja necessário lançar à mão noções a ele antagônicas ou de diferença específica. É isso, aliás, o que ocorre com aquelas noções que não se definem nitidamente em gênero, pois são advindas de uma percepção direta. Isso significa: interagimos com a doença, mas não com a saúde. Esta última parece pôr o limite a preocupação que devemos ter acerca do estado fisiológico, dizendo-nos onde deve começar a intolerância acerca de nossa própria sensibilidade corpórea. A MTC, de fato, deve ao taoísmo uma reflexão ao "privativo" que não só é aplicado neste conceito, senão também em sua técnica. Sob estes mesmos fundamentos, devemos procurar entender o elemento distinto aqui, ou seja, a normatividade do normal. Isto significa: pensar este conceito sem seu aspecto sociológico, psicológico ou mesmo histórico, não que seja irrelevante, senão porque não queremos correr o risco de analisar os fundamentos chineses desde uma crítica corroborada no conhecimento atual, mas sim através do próprio debate que se desenvolveu na tradição chinesa e que o sustenta; e pensá-lo sobre tudo sem tomar por justificativa uma reflexão biológica que, longe de não ser importante, fugiria a nossa proposta. Se podemos pensar negativamente algo que ainda assim é possível atribuir existência (abstrata), isso se deve ao fato de que se está entendendo o "ser" não por "essência", distinguindo claramente o Ser que se diz ser e o Ser que está em condição de ser. A privatividade é resgatada

sob crítica do primeiro caso, porém a normatividade passa pelas implicações do segundo. Primeiro, é preciso notar que toda condição de ser é, mesmo em termo, a percepção de que sempre há algum outro para mim, de tal modo que a noção de "haver" advém da persistência do outro e de qualquer ser que não o percipiente. Quer dizer, que haja um ser significa que um meio obriga a ser. Estas implicações iniciaram-se historicamente no Lao Zi, embora excessivamente sintéticas, o que impede suas conclusões claras, mas já são bastante explícitas a partir do Zhuang Zi. Evidentemente será necessário o advento da Dinastia Han para que, com a comunicação amigável entre princípios taoístas e confucionistas, sem citar escolas (como é o caso da Legista) que permitiram pensar a época histórica como condição ontológica. As conseqüências disso para a medicina nascente na China deste momento é que a normalidade do ser vivo refletirá antes de tudo o meio em que é normal para o mesmo ser. Tomemos como exemplo a expressão chinesa Tien Di, que pode ser traduzida por "natureza", "mundo" ou "universo". Temos a palavra para "céu" e para "terra", sugerindo que o extremo pensável de cada um coloca, em meio, o que se pode pensar enquanto natural ou mundano. Quer dizer, céu e terra (a abobada celeste e o solo) são conceitos que, a rigor, não fazem nada a não ser sugerir a delimitação do que se está de fato considerando. Com o caráter normativo do conceito de "normal" ocorre o mesmo; dado a condição de um estado de ser (o ser vivo), a consideração normal do seu meio permite pensar a condição normal do indivíduo. É por isso que a freqüência climática, por exemplo, serve de medida na MTC para conhecer em que situação a freqüência do organismo vivo é também normal. Quando o meio "sofre", sofre também o ser que nele está. Onde está o normal? Entre o estado de ser e o meio em que o ser se coloca; está justamente na condicionalidade ontológica de todo o ser que caiba no discurso, seja normativa ou negativamente - e apesar da positividade que o ser discursado possa pretender. O normal é normativo, mas não pelo arbítrio do conhecimento, senão antes porque o ser vivo normaliza-se em um meio normalmente conhecido. Em outras palavras, sacrificando a precisão em nome do entendimento: entre o céu e a terra só um mundo apresenta-se como meio para o ser vivo; o ser vivo é

vivo enquanto se estabelece segundo um mundo que lhe obriga a viver, ou seja, que condiciona-o na existência; por fim, não há mais de um meio possível para a mesma condição de ser; conclusão: um ser é normal tanto quanto se normalizar na condição que, inerente e imediata a ele, não pode recusar. Tanto que, se algo pode ser dito anormal, será anormal para o meio em que se encontra, na medida em que o conhecimento o normaliza - embora não decorra daí que não seja adaptável.

Não adentraremos no problema biológico aqui implicado, que é sobretudo epistemológico. O que nos basta no interesse deste trabalho é que, a MTC assumiu inteiramente em sua teoria e técnica, que o meio e o indivíduo estão subentendidos um para o outro no tratamento e condições de cada um. É isto o que está dito na noção de "normalidade" aqui utilizada. São as condições que normalizam algo, e uma condição inevitável torna-se norma. Pode-se dizer, sem exagero, que o ser vivo procura tornar-se normal, estando implicado neste "tornar-se" sua condição em meio; por outro lado fracassa desde que é , assumindo assim uma condição normalizada. É por isso que se diz que uma "saúde perfeita" não é normal. Só há identidade quando há condições idênticas; viver, em condições distintas, não é viver em mesmo sentido. Portanto, nenhuma patologia é idêntica (mesmo a de mesmo nome) e nenhum indivíduo será tratado por normal até que seus meios também o sejam.

Agora coloquemos os dois problemas acima tratados sob um exemplo: uma frequência cardíaca baixa em dois indivíduos da mesma idade será anormal tanto para o primeiro, considerando-o em um quadro de hipotensão, e anormal para um segundo que, possua a mesma frequência em função de atividades físicas constantes. Sem dúvida ambos os casos são anormais, porém somente um é patológico. É por isso que a avaliação médica posterior pode dizer que o segundo caso é normal dado as condições físicas do indivíduo. Além disso, desde o ponto de vista do indivíduo, a variação cardíaca do atleta não será por ele considerada "anormal" dado os meios em que suas atividades diárias se inserem, pois é onde se insere seu conjunto fisiológico. É o médico que, agora sob uma perspectiva estatística, o avaliará como não normal. De qualquer forma, o mesmo fenômeno fisiológico é ou não patológico do ponto de vista do médico, segundo a normalidade do meio do

qual o indivíduo possa padecer; e para o indivíduo a sua normalidade passa pela sensibilidade que seu corpo expressa no meio em que está condicionado. Se isso não fosse assim, nenhum médico poderia aconselhar seu paciente a mudar de ambiente para a melhoria de seu estado, como ocorre na associação de climas secos a algumas patologias respiratórias, regiões montanhosas ou planas para casos diversos de "tensão" arterial, etc.

8. Regulação e Posição. Ao menos desde Shopenhauer que a medicina no Ocidente não pode deixar de admitir uma dimensão positiva no phatos e por conseqüência para a doença. A obra deste autor contribuiu para que a realidade do sofrimento, tanto para o indivíduo quanto para a espécie, fosse pensada nela mesma. Nesse sentido, o Ocidente não poderá estranhar algumas das concepções básicas que estão por trás da MTC, não poderá criticá-las sem também ter que justificar a mesma crítica diante de autoridades da própria tradição do Ocidente. Não é apenas no ambiente filosófico que esta dimensão foi enunciada; também na ciência isto deixou de ser novidade, como é o caso de Hughlings Jackson (citado por Canguilhem), onde a doença é entendida como mudança do próprio caráter da vida, e não só da saúde, sendo em certo sentido um fenômeno positivo no ambiente da vida de um indivíduo. As análises efetuadas por este autor acerca da regulação que os centros nervosos exercem poderiam explicar as conseqüências que tais fundamentos teriam para a medicina, a partir de sua tese. Não sendo nosso objetivo deter-se na obra de Jackson, iremos observar este ponto já em paralelo com a MTC. Assim sendo, Yin e Yang não traduzem a negatividade versus a positividade como coloca o autor supracitado ou em sentido físico e, se formos admitir sua etimologia mais que suas diversas aplicações ao longo de sua história, ainda mais se distanciará. De qualquer modo, quando Jackson considera para toda doença dois aspectos , positivo e negativo, o que está em jogo é o fato de que a unidade da entidade da doença foi rejeitada, ou seja, a doença acarreta mudanças e uma nova condição fisiológica além do quadro sintomático que a diagnostica. Do mesmo modo como na MTC, temos na "doença" a consideração do novo estado do organismo, e não

de uma onticidade (a entidade da doença ou a sua identidade própria) estranha. Aliás, a máxima de Zhuang Zi, de que "não há nada para fora do Tao" tem isso por conseqüência.: no nível ontico, toda mudança é ontológica, de tal modo que todo estado é reorganização ou reordenamento no sentido chinês de retorno-do-mundo. Na doença o acesso a sensibilidade do mundo mudou e não apenas certas funções orgânicas independentes de mim mesmo. É isto o que acarreta dizer que há uma dimensão positiva e outra negativa em um mesmo organismo, ainda que doente. Digo "ainda que" pois, na Medicina Chinesa, estas dimensões persistem para qualquer normalidade, mesmo no que se possa chamar de "saúde".

Mas o que significa em Jackson e na MTC falar em dimensões distintas da doença? Antes de ser possível responder-se é também preciso notar que, dizer que o organismo muda este estado significa que uma função pode passar a agir diferentemente em reação a mudança de outra função provocada pela doença. Eis a relevância deste raciocínio: dizer que na doença há um novo estado orgânico é dizer que há uma nova ordem nele estabelecida, ou seja, que as funções específicas também mudam, não sendo fixas. É evidente que não "mudam" absolutamente, mas sim na medida do limite que todas as outras ações colocam para cada uma delas. Isso, por sua vez, é conseqüência da crítica feita por Lao Zi a qualquer finalidade inerente a "natureza" de algo, traduzidas na MTC como uma rejeição a teleologia do organismo. Por exemplo, considerar uma pedra idêntica a ela mesma não se trata da essência coincidente com o seu ser: ainda que a pedra não se confunda com o seu meio, é dele que ela quer distinguir-se, é no meio que a "pedricidade" é determinada. Assim, o rio que correndo bate na pedra, a montanha que a sustenta, a árvore que a escora, o vale que a espreita, a copa que a sombreia, a ave que nela pousa, a semente que sobre ela brota, exigem da pedra que ela assuma "para si" um estado próprio. Neste "para si", e aqui está a filosofia chinesa marcadamente, expressa-se a legitimidade do ser segundo o que ele não é ou, nas palavras de Lao Zi, "o que há, recebe seu nome do que não há" ou "o que se tem determina-se em detrimento do que não se tem". Do mesmo modo, a posição que os rins, por exemplo, ocupam no corpo, no sentido do lugar físico que se estabelecem conjuntamente a freqüência de seus

ritmos, exige dele uma ação que não apenas atenda uma "função" a ele inerente, mas sim e principalmente atenda as ações de todas as demais atividades que, sendo com ele em um mesmo meio (o organismo), provocam nesta "unidade" um estado condicionado. De fato poderíamos colocar isso em termos de "adaptação", o que discutiremos a seguir. Não o fizemos até aqui por dois motivos: mesmo que possamos analisar algumas das conseqüências teóricas entre autores ocidentais e chineses, sua história, ontologia, ética e epistemologia difere essencialmente (com todo problema de recurso para o uso destes termos em acepção chinesa); além disso, não se pode incidir no erro de pensar que toda teoria adaptativa terá por conseqüência um evolucionismo: que os seres se adaptam não é suficiente para concluir que evoluem.

O que Jackson supõe é que os centros nervosos subsistem, ou seja, a sua ação possui valor recíproco (embora não a sua função). Quer dizer, há centros superiores e inferiores, mas cada qual é agente e subordina outro. Nesse sentido há uma hierarquia entre eles, e obedecendo a esta hierarquia a ação de um centro libera a de outro. Isto recorda a passagem famosa do Huang Ti Nei Ching, onde as funções dos órgãos e vísceras são comparadas a um Estado Político e (algo que o Ocidente grego-europeu já conhece desde a República de Platão) explicadas segundo o grau hierárquico comparável a este. No clássico chinês, antes de tudo ressalta-se uma tendência confucionista na explicação dos fenômenos naturais, o que é razoável pensarmos se levado em consideração que nesta época era o confucionismo clássico, e não o taoísmo, que estava em ascensão. Contudo, para o próprio confucionismo é preciso notar que a "hierarquia" representa não o grau de importância que cada elemento possua em sua posição, mas sim que o superior regula os ritos, ou seja, os ritmos das ações do Estado, mas não dita quais ações deverão ser executadas (não se confunda com o confucionismo moderno). Neste "não ditar" está colocado a ausência teleológica na explicação das funções. A distinção é posicional, de modo que as posições não possuem valor de finalidade intrínseca. Cada parte posiciona-se "para" o meio em que estão, e não para um fim. Apenas neste segundo "para" está expresso uma finalidade ontológica, que no ocidente nasceu com o advento da metafísica clássica, enquanto o primeiro é

meramente uma exigência sintática (que seria ausente se dita em língua chinesa antiga). Assim como entre os gregos, a China clássica comparou a ordem biológica a ordem estatal (o que é marcadamente confucionista e não taoísta), mas não se pode entender por "hierarquia" o mesmo em ambos. O que deve ser colocado com precisão apesar desta diferença é o seguinte: toda parte exerce controle sobre a outra, com a ressalva de que na MTC este "controle" recebe seu sentido também pelo "o quanto" agem e não "o que" exercem. Portanto, temos na MTC a consideração de que a deficiência do Yin de uma Atividade reage a obstrução do Yang de outra e deixará livre a Atividade de uma terceira que deveria controlar; em Jackson temos a lesão de um dos centros nervosos sendo a causa de uma disfunção nele próprio presente, mas também a abertura para não mais subordinar a função de um outro centro que antes regularia. Em ambos se está considerando a noção de "regulação", mas como na MTC o valor hierárquico destas funções reguladoras não é o mesmo, as objeções que se pode fazer a Jackson não serão as mesmas para a MTC, e vice-versa. Somente as pretensões evolucionistas presentes em Jackson já seriam suficientes para estabelecer esta diferença. Vejamos contudo, a maneira como o aspecto "posicional" está sendo entendido pela Medicina Chinesa, e como a idéia de "regulação" traduz uma temporalização que não se determina em termos cronológicos, como ocorre no autor acima citado, bem como em outros já discutidos. Antes de tudo é preciso cuidar a idéia de "ordem", quando aplicamo-la a fisiologia e a uma ordem-vital que se estabeleceria no estado gerado pela doença, como pretende Jackson, Leriche e Goldsteins. Como já dissemos, não houve um Pitágoras na China, o que significa que o Cosmos (Ordem, Mundo) não traduzirá o mundo em termos numéricos. Devemos notar que uma idéia de ordem deste gênero concluirá uma cronologia entre os eventos, mas isso não significa que em "cronos" toda temporalidade se esgote. Assim como Descartes, o confucionismo Han procurou abstrair do tempo e do espaço dois planos que conjugados determinariam todos os fenômenos. Porém, estas duas dimensões não são no pensamento chinês entendidas em termos de distinção ontológica, como ocorre na metafísica (evidentemente "ocidental").

Assim, Yin e Yang não são reais e nem estão nas coisas: são os modos pelos quais um meio exige que as coisas interajam entre si e que esta ação seja pensada como análogas a ele. De fato não há como negar que as coisas não possam deixar de serem identificadas e não se pode pensá-las objetivamente sem dar-se com a identidade; porém, além das coisas não se confundirem com o que elas não são, elas também não se confundem com o seu meio. No entanto, o Meio não pode ser para as coisas um "outro" tal como outras coisas o são para ela; o Meio é, desse modo, o que permite distinguir as coisas entre si sem precisar coloca-las para fora do mesmo âmbito ontológico. Logo, o Meio é o que permite toda analogia entre as coisas, tanto que, mesmo identificadas entre si, podemos dizer que possuem a mesma matéria básica ou atribuir a coisas distintas uma mesma Lei segundo o seu mesmo plano de realidade. É no Meio que está o Mesmo da identidade, e não na coisa em si mesma. A consequência disso é o seguinte: Yin e Yang dizem a percepção da distinção entre as coisas salvando nelas um Meio Comum, de modo que a identidade não coincide com a essência e a definição de algo traduz somente em que condição de meio consideramos algo. Tudo possui o mesmo meio e nada possui a mesma posição. Assim podemos dizer que cada coisa dita "ser", regula outra que não é ela em mesma condição e nenhum age em meio com outro em mesmo tempo. Concluimos então, que Yin e Yang não são reais, porém são imprescindíveis para dizer que a realidade "é". Isso quer dizer: realidade é estar em posição. "É estar" significa justamente dizer-se ser daquilo que está. Recordemos que a língua chinesa não diz "ser", senão "YOU" (haver ou ter). Consequência: supõem-se um mesmo meio para as coisas que se distinguem, ou seja, o "mesmo" está no Meio e não nas coisas. As coisas são sempre o "outro" para o mundo. Se não fosse assim, toda vida se sentiria a vontade em qualquer meio, o que se fosse verdadeiro impossibilitaria qualquer teoria adaptativa. Yin e Yang não determinarão o "mesmo" e o "outro", o que só é possível em termos de "ordem" metafísica. Yin e Yang dizem como algo é e não o que é. Como são no mundo e não que estatuto ontológico possuem em si mesmos. São as condições temporais e espaciais de algo em um só Meio e não a temporalidade e a espacialidade presentes em cada coisa apesar delas mesmas.

O que persiste é o Meio não entificado, ao contrário da acepção metafísica onde o que subjaz persiste segundo um fim. A diferença está no fato de que, para este último, a natureza possui um Fim de tal modo que haverá finalidade em todo ser, enquanto no pensamento chinês (nesse sentido não metafísico) igualmente antigo (Sócrates foi contemporâneo de Confúcio), as coisas são em meio, mas não faz sentido dizer que o Meio possui "medianidade". É por isso que em Lao Zi o Tao fica indeterminado na linguagem, embora possa-se falar dele em termos negativos e em Confúcio o Tao se determine desde a ação humana, uma vez que todo este problema e portanto o próprio Tao só se colocam para o "homem". A prova disso é que todos os seres são ditos segundo Yin e Yang, mas só o homem conhece Yin e Yang; quer dizer, de todos os seres dizemos o mesmo para um mesmo meio.

Estamos aqui dando ênfase a idéia de Meio (Jung) para podermos compreender os conceitos de Yin e Yang aplicados a fisiologia, referindo-se as concepções de tempo e lugar atribuída as atividades orgânicas. Não devemos esquecer, contudo, o que já tratamos anteriormente: em um mesmo céu aparecem o sol e a lua que não se confundem por serem presentes em posições e momentos distintos. Além disso, dentre todas as posições e momentos possíveis, cada encontro entre uma e outra significa (torna fixo ao conhecimento um signo determinado) uma lua específica (ou semana) e um sol específico (ou estação). Se entendermos que cada signo, ou seja, cada presença que se estabelece diante de nós, constitui uma posição e tempo privilegiados, poderemos "definir" as coisas não segundo os seus "nomes" (gêneros, considerando-se a origem deste termos na filosofia chinesa, oriundo da Escola dos Nomes ou Ming Jia), mas sim pela condição (espaço/tempo) em que se manifestam (é a resposta que o confucionismo e o taoísmo clássicos dão a Ming Jia). Temos, então, em cada signo ou encontro "espaço-temporal" de um fenômeno o "cálculo" de sua mudança, traduzidos nos kua (signos posicionais de Yin e Yang utilizados desde o Zhou Yi, embora na própria grafia destes termos isto já esteja presente). Não é do nosso interesse analisar o quanto o Zhou Yi, com seus 64 kuas (signos) foi capaz de realizar esta tarefa, nem onde reside seus limites, o que seria relevante em outro trabalho. O que está em jogo é o método inerente, que exprime os

fenômenos pelas posição que ocupa entre os outros e pela freqüência em que exerce a sua ação, ou seja, como realiza-se controlando e sendo controlado. O fenômeno (Wu) não está sendo entendido simplesmente como "manifestação" ou "aparecer", como ocorre em língua grega; o ato de aparecer está no fato de estender-se ou estar tencionado em um mesmo mundo que orienta sua manifestação. Um fenômeno só aparece para os outros; para ele mesmo quem aparece é o mundo. Isso porque o mundo obriga a posicionar-se (tanto no tempo quanto no espaço). Desse modo, não só os seres sentem a sua corporiedade pelo mundo que o encontra, mas também o seu organismo faz posicionar-se suas "partes" e atividades; pois se "ordem" é Universo, não pode haver duas ordens e se Tien Di são os extremos pensáveis para as dimensões do ser, não pode haver nada para fora daí. Conclusão: não há um Macro e um Microcosmo reduzíveis um para o outro, pois isto seria pensá-los segundo seus fins e não pelo seu "meio comum"; o que ocorre, ao contrário, é que a tudo se aplica uma só idéia de "meio", pois não prescindimos de mais de uma existência para supor outro. Foi por isso que dissemos que não faz sentido falar em "medianidade" do meio. Logo, seja para uma cosmologia ou para uma fisiologia, Yin e Yang estarão intuídos (em sentido fenomenológico) de imediato de tudo o que deles se possa discorrer. Com o devido respeito a Kant, a tradição chinesa não o havia lido, de tal modo que é preciso notar que a "intuição pura" não é a do espaço e do tempo, senão mais abstrata, ou seja, em forma de signos indeterminados, ditos por Yin e Yang, cuja aplicação mais direta que encontrou (e de antigüidade considerável) foram os Kua do Zhou Yi - uma "matematização" do fenômeno geométrico, porém não numérica ainda que geométrica em certa medida.

Se "abstrair" for sinônimo de Metafísica, então os chineses também desenvolveram esta última; porém, se Metafísica for o método da ciência do ser, de tal maneira que os chineses não possuíam a acepção de "ser" enquanto essência, então a tese acima é equivocada. Além disso, o que vem a ser "abstração" é difícil de determinar: se passar pelo poder imaginativo, os animais também abstraem, de modo que não há maior absurdo do que dizer que eles são capazes de metafísica; se entendido como a capacidade de fazer-se deduções, de fato só o homem pode fazê-lo, mas

o quanto este homem terá de grego não podemos responder ainda; afinal, é mais fácil admitir que em todo lugar do universo Yin e Yang tenham a mesma realidade, uma vez que em Tien Di está expresso os seus extremos e o verso de um extremo responde ao Outro na Unidade, do que assumir que a racionalidade de todo o Universo é a mesma, de tal modo que os chamados "extraterrestres" admitiriam que dois e dois são quatro. Vejamos agora, o que tudo isso significa para a MTC. Nas palavras em que a filosofia chinesa se coloca, dizer que na doença uma nova ordem se instaura, significa que um novo Kua se estabelece, dado que as condições de meio mudaram. Como já dissemos, estas noções são importadas do confucionismo clássico, no qual a condição de algo se estabelece pelo ritmo apropriado. Desse modo, o organismo é o meio no qual um ritmo se condiciona, de tal forma que determinar seus ritmos é conhecer seu estado. Além disso, esta determinação do estado fisiológico exige levar-se em conta que nos ritmos orgânicos está presente um só meio, como está presente o Meio para a corporiedade. Cada função regular-se-á neste ritmo e portanto, a posição e a frequência contínua destas atividades interdependentes constituirá uma "ordem" ou um meio entre céu e terra (Tien Di). O quanto varie isso, variará a individualidade em questão, desde seus estados particulares até seus gêneros ou mesmo entre as espécies. Fora a extensão deste assunto no terreno da biologia, é preciso reconhecer que os chineses não teriam dificuldade alguma para entender uma teoria da adaptação, embora o mesmo não seja verdade para um evolucionismo. Talvez isto se explique pelo fato de que a Dialética de Hegel permitiu tais teorias no Ocidente, admitindo também um terreno de semelhança com a filosofia chinesa, porém o seu "desenvolvimento do Absoluto na História" não permite traduzir-se pela idéia de Evolução. Elucida-se assim também, até onde vai a semelhança entre a MTC e as idéias de Jackson anteriormente mencionadas. A atualidade de tudo é sempre uma condição temporal, ou seja, que não havia antes e que se presentifica. O lugar de cada coisa é o lugar que o outro não ocupa, de tal modo que estas coisas mover-se-ão reguladas por tudo que não são elas. Como, mesmo em proporção, há mais coisas no mundo que não são aquilo determinado, o método ou caminho (tao) para atingir algo é

interferir no que está para ele. Isso só é possível tendo em conta como algo é afetado ao longo do tempo e devido ao lugar que ocupa. Uma hierarquia de proporções condicionais, e não de valores. O que implica para o organismo ter um ou dois rins é imprescindível responder se estivermos preocupados com o "nível de saúde" que o indivíduo seja capaz de realizar, mais do que saber se um só rim será suficiente para garantir a sobrevivência. O fato das veias localizarem-se mais para a superfície do corpo que para o seu interior implica em distinções importantes em relação as artérias. Platão já havia notado que a ordem da Natureza estabelece os órgãos vitais em posição privilegiada em relação aos excretorios, mas os gregos pouco se ocuparam em analisar o que implica o termo "posição" e o tempo que leva para estes órgãos assim equidistantes regularem-se, bem como a frequência com que o ápice cotidiano de suas funções interagem.

Podemos resumir estas considerações na frase de Lao Zi "o retorno é o movimento do Tao", que significa que tudo retorna ao mesmo meio, não havendo lugar para mover-se. Isso aplica-se não só a teoria do Wu Xing, senão também a dos "fatores externos". Ambas as teorias subentendem que as funções do organismo, dado suas posições e frequência, serão atingidas por atividades diferentes de modos distintos segundo a condição de regulação que um exerça sobre o outro. É por isso que não só é possível verificar a regulação que a Atividade do fígado exerce sobre os nervos, senão também a interação que o vento climático (distinto do vento-interno) possui sobre ele. Ora, dizer que não há outro meio para mover-se senão este em que toda condição reconhece uma mesma persistência tem por conseqüência a suposição que todo estado não retorna sobre si mesmo. É para o meio de que nunca se saiu que se pode retornar, mas não para o estado que em meio se condiciona. Se aquilo que algo é deve-se a condição de estar em meio ao que não é, toda mudança de ser só poderia retornar ao seu estado anterior se a temporalidade de tudo o que ela não é também pudesse reverter-se. Mas na mudança de estado de algo, o que mais se perde não são os elementos dele mesmo, mas sim o que antes estava para ele e agora não se encontra mais nas mesmas condições. Seja na doença ou na saúde, não se pode retornar ao estado anterior do organismo porque as partes

integrantes deste mesmo organismo retornam umas sobre as outras; se uma varia, o retorno já não se dará do mesmo modo. Assim, variação de estado significa variação no modo de ser, ou seja, como as Atividades orgânicas regulam-se, o seu ritmo e interdependência mudaram, mudando conseqüentemente a sensibilidade corpórea do indivíduo em relação a sua condição no mundo. As conseqüências disso são muitas, por exemplo o problema da idéia de "cura" para a MTC. É possível por meio da técnica regular as condições fisiológicas em uma "nova saúde", mas não retornar ao estado de "saúde" anterior; isso significa cuidar e não curar, pois tem em vista os ritmos mais que os elementos anatômicos.

9. Cura e Cuidado.

Como pode ser possível curar quando, sendo retornável a regulação das funções orgânicas e sendo retornável ao meio o ser regulado, o organismo ou mesmo a corporiedade do indivíduo não regressa ao estado anterior e isso tanto na doença quanto na saúde? O organismo é retornável nas Regulações, cujo conceito implica na atividade de interdependência; por outro lado, o fato de o organismo ser também e ao mesmo tempo retornável aos seus meios implica o contrário, que as funções não terão mais os meios para retornarem ao seu estado anterior, uma vez que dado o tempo do mundo e a posição do indivíduo nele inserido, aqueles meios não estão mais aí. Como afirmaria Empédocles, um ser não muda sem que algo se perca e algo se crie. A natureza é justamente distinção e alternância. Se a normalidade de algo não for assim, então este "normal", longe de ser o "natural" é ao menos o exigido pelas condições de ser. Neste caso, a Medicina é o anti-natural por excelência e por outro lado, a maior expressão da Arte humana. A noção chinesa Tien Di (natureza, universo, mundo, literalmente "céu atmosférico-solo agrário") marca o extremo do que pode ser considerado "natural", no sentido de que nenhuma manifestação se sucede fora deste limite. A saúde não é, portanto, natural, porque requer o meio para condicioná-la; é naturalizada, ou seja, uma condição que se assume para o meio dado. Já discutimos seu aspecto normativo e sua acepção privativa, de modo que queremos fazer notar agora o modo de encontro com esta concepção de saudável e natural. A saúde quer ser saúde, ou seja, não é natural nela mesma, mas

naturaliza-se segundo um meio. Ninguém é saudável na normalidade: sente-se saudável quem exerce o limite de suas condições. Ninguém sente-se doente por não poder voar, embora possa desejá-lo; nenhum filósofo acreditou ser padecimento fisiológico não ter encontrado a verdade absoluta; contudo, sentimo-nos saudáveis quando conseguimos deixar de dormir por dois dias ou por sermos capazes de jejuar por um semana. Quer dizer, ao extrapolarmos o limite da normalidade colocados pela nossa naturalização no meio, sentimo-nos saudáveis. O meio coloca mais possibilidades que o organismo possa realizar (dado que podemos desejar voar embora não o possamos naturalmente, por nossos meios, ou que desejamos alcançar certa profundidade no mar ainda que na sua tentativa sufoquemos), de tal modo que há mais meios dados que condições na sua possibilidade.

O meio é por excelência variante; a variação em meio condiciona o estado do organismo; como todo condicionado está sujeito a variação, o organismo se estrutura em ritmos regulatórios, para responder a condicionalidade de cada atividade; assim sendo, o normal do indivíduo passaria por variações inúmeras condicionadas pelo meio, mas sua saúde estará no fato de suportar tais variações continuando em meio. Quer dizer, a continuidade do organismo com o meio é inevitável, de tal modo que não se pode impedi-lo de variar seu estado. Fumar e não contrair deficiência respiratória ou qualquer lesão anatômica é ser saudável, mas quebrar um osso e regenerá-lo também o é. Um fratura, lesão interna ou corte não será doença se a variação anatômica não implicar na variação do ritmo orgânico, quando a regulação se proceder sobre o problema ocorrido. Se isto for verdadeiro, então o estabelecimento da cura estará no retorno da variação. Contudo, como pode uma variação orgânica retornar (diferente do retorno às estruturas fisiológicas, o que não só é tecnicamente possível, como também naturalmente) se ela coloca-o em um estado novo em relação aos seus meios. Ninguém duvida que o doente sente-se diferente ao padecer e que sente-se diferente ao "recobrar-se". Mas o caráter ontológico deste "retorno" deve ser questionado.

É preciso fazer uma distinção importante: a regulação não se confunde com o ritmo orgânico. O estado atual de um indivíduo estrutura-se pelas interdependências das regulações de suas funções,

mas a sua condição depende do ritmo destas atividades reguladoras. O ritmo orgânico varia no tempo mediano, mas a regulação é contínua entre seus ritmos. Assim pode-se mudar através da técnica os ritmos orgânicos, mas não seus elementos reguladores. O tempo que o fígado dispõe para afetar certos tecidos e substâncias corpóreas sem que se esgote o tempo com que os outros órgãos e tecidos realizem as suas atividades, determinará o estado deste indivíduo. Contudo, isso ocorre porque o meio em que se encontra condiciona estes diversos órgãos e tecidos a uma regulação apropriadas. Tanto um ritmo das Atividades quanto a Regulação delas podem mudar, mas só o primeiro pode retornar em sua variação. "Ritmo" diz oscilação, enquanto "Regulação" exprime as condições posicionais que um sistema do organismo desempenha com outro. É evidente que o organismo mesmo, além da intervenção técnica, possui modos de substituir funções, como é o caso da regeneração. Contudo, isto é um retorno apenas de estado e não de condições. O estado pode ser reconstituído sem que as condições o sejam. Basta observarmos que o quanto o meio dá de abertura imprópria para a sua espécie variou de modo que não se manteve idênticas suas condições para realizações possíveis perante o meio. Portanto, nenhum indivíduo "curado" retorna ao seu meio em condições idênticas, mesmo porque nenhum indivíduo saudável mantém suas condições de modo idêntico. O que ocorre deve-se ao fato de que a atividade - reguladora (Xing) do organismo não espera o seu ritmo. Ainda que objetos distintos executem suas atividades em tempos diferentes e ainda que esse tempo não seja idêntico em termo ao ritmo presente neles em função de um mesmo meio, estas atividades podem ocorrer em mesmo ritmo. Se o ritmo for o mesmo em atividades em um mesmo meio, então diz-se que inevitavelmente se regulam. Do mesmo modo, dado que o meio faz variar as condições em que se encontra um ser vivo, na medida em que o organismo se regula em um ritmo, a mudança de um ritmo do meio afetará o tempo da atividade de alguma parte do organismo. O ritmo poderá se recobrar na medida em que o tempo da regulação alterna-se, como no tempo de uma digestão, de um pulso, de um ciclo respiratório, ou de um ciclo menstrual, de um mês, de uma estação ou mesmo de uma gestação, etc. Recobrar a regulação funcional não

significa o retorno do ritmo mediano. A questão que aqui se coloca é: se a cura não implica na regressão às condições anteriores, mesmo porque as condições do meio não estarão lá para retornarem junto, mas sim na recuperação do estado estruturado pelo ritmo exercido entre as funções, então que dimensão ontológica a cura determina para o indivíduo? A técnica pode elevar o estado de saúde, mas não falaremos em "cura" neste caso, embora a determinamos quando o estado é elevado da doença até a normalidade. A cura, portanto, repousaria no conceito de "normalidade" e não no de "saúde"? Então o que a medicina poderia fazer pelo indivíduo já normal? Responder esta última pergunta é responder pela MTC, embora no Ocidente isso seja possível em outra medida. Contudo, só na MTC esta indagação assumiu a distância entre o normal e a saúde como vigor teórico, mais que entre a doença e o normal. O Ocidente, ao ocupar-se do mesmo problema, desenvolveu o caráter "preventivo" na medicina, o que não corresponderia inteiramente a Medicina Chinesa, o que justifica não aplicarmos esta noção a ela. Precisamos criticar a Medicina Chinesa pelas suas próprias palavras pois, se for para assisti-la cair por terra, que seja no seu próprio terreno e se for para vê-la adquirir uma pertinência digna e concisa com seus limites e faculdades, então que seja com o devido respeito. Caso contrário, correremos o risco de confundir a nossa apreciação com o que de fato ela é capaz ou não de realizar.

Sem dúvida alguma na MTC a saúde não coincide com o normal. Sentir-se saudável significa extrapolar a normalidade, ou seja, o estado de variação por reação ao meio. Ser capaz de fazer o organismo exercer atividades em um ritmo de variação que no mínimo interaja com o meio, sem meramente "reagir", significa não padecer das próprias condições. Não padecer das próprias condições é o estado de saúde, uma definição mais uma vez negativa e embora pudesse ser traduzida em termos positivos, manteria sua negatividade ontológica. Como curar um paciente em nome de uma normalidade que é inteira variação? Poderíamos entender "cura" em um sentido mais frouxo, mas então porque seria legítimo o uso de tal conceito, dado que todo embasamento científico exige-nos no mínimo a rigorosidade conceitual? Na MTC a noção de "cura" é ilegítima, tanto devido aos seus fundamentos teóricos quanto aos seus limites técnicos. A

pretensão de restabelecer um determinado estado é comum a toda medicina tanto que discutimos em paralelo que estado seria este e o alcance desta pretensão. Entretanto, se a MTC procura estabelecer um método que seja capaz de manipular o estado condicional de um indivíduo em seu ambiente cotidiano, não poderá estabelecer como objetivo a reversão fisiológica do ser. Antes se prestará a manipular o estado nas condições comuns ao indivíduo, ainda que isto tenha por consequência prática um laboratório de tratamento permanente. Se isto for inviável, o será por razões políticas ou econômicas, saindo do ambiente epistemológico. Se a arte da medicina pode ser exercida com fins utilitaristas não cabe aqui discutirmos, embora fique a questão. Apesar disso, a palavra que traduz o ato de manipulação da normalidade à saúde (e não da doença à normalidade) chama-se "cuidado", e não cura, palavra esta que guarda a mesma raiz de "cura", porém não o mesmo peso ontológico. O que legitima para a MTC o exercício do Cuidado como diretriz clínica, deve seu fundamento ao modo como uma teoria das doenças ("patologia") e das atividades normais("fisiologia") desenvolveram-se sob ela. Qualificar no exercício do conhecimento fisiológico os fenômenos para ela apresentados clinicamente como "normais" e "patogênicos" significa ou que tais fenômenos são normativamente determinados ou que em um e outro subentende-se uma indissociabilidade. Ambos os casos fornecem problemas dos quais já tratamos, um de ordem teórica (pois a ciência da medicina não pode estabelecer-se sem conceitos oriundos da experiência clínica, que historicamente envolveu desde a magia e a mística até a religião, a alquimia, etc.) e outro prática (uma vez que supor a associação entre o normal e o patogênico direciona o método de intervenção sobre o organismo previamente considerado). Para a MTC estes mesmo problemas se colocam, mesmo porque o organismo em questão é o mesmo, ainda que as suposições que levam ao seu exercício técnico e seus fundamentos teóricos sejam histórica e epistemologicamente diferenciados. Entretanto, estes problemas se dissolvem nela, na gênese dos conceitos de Yin e Yang no rigor de sua fundamentação. Quer dizer, partindo das considerações precedentes acerca do conceito de "Tao" e de "Yin-Yang" na filosofia chinesa e suas respectivas leituras pela "fisiologia" e a Medicina Chinesa

(o conceito de Meio como condicionador da normalidade do organismo e o conceito de Xing (Atividades) segundo as mudanças no ritmo regulador, significado em Yin e Yang), deve-se notar que o cientista já vai ao organismo distinguindo normalidade e patologia porque antes reconhece a condicionalidade interdependente de suas atividades. Ou seja, desde que o sujeito vivente objetiva a vida para dela fazer ciência e desde que diante do organismo sempre se partiu de suas mudanças (Yi) contínuas (o que o Lao Zi chama de "mutualidade") em termos de Yin e Yang, pode-se então entender nos fenômenos da vida os extremos que os delimitam em sua definição, precisamente o "normal" e o "patogênico". Isso significa que tais noções devem sua "realidade" antes ao modo próprio ao sujeito vivente tratar a vida como objeto, e não a sua condição ontológica em meio. Normalidade e patologia já estão implicados na experiência da corporiedade sentida em mudanças de Yin e Yang, que na fisiologia traduz-se por termos como "atividade", "ritmo", "regulação", etc. Estes três últimos conceitos, contudo, deverão ser entendidos em sua acepção chinesa, para que os problemas por eles engendrados não se confundam com os termos paralelos na "fisiologia ocidental". É por isso que estamos discutindo sua legitimidade na MTC, procurando tecer crítica dentro da própria tradição chinesa (embora sem deixar de traçar os devidos paralelos). Do mesmo modo como procede com os termos "normal" e "patogênico", as noções (e não conceitos) de saúde e doença são retiradas da compreensão condicional onde inevitavelmente as atividades vitais são distinguidas em Yin e Yang. Tais noções são, portanto, ilegítimas de um ponto de vista fisiológico e por isso mesmo a MTC dedicou-se em desenvolver um "discurso das condições" no lugar de uma "fisiologia" (que poderia guardar alguma semelhança com a semiologia, com suas devidas ressalvas, dado que também não podemos reduzir a fisiologia a semiologia). Devemos perceber, além disso, que estas considerações não trouxeram para a MTC, antes de seu contato com o Ocidente, os problemas epistemológicos entre a ciência física e as pretensões da fisiologia, especialmente dos últimos três séculos. Se houve uma "física" na China, ela não começou ocupando-se da finalidade dos fenômenos naturais, senão de sua medianidade (o que já vimos

acerca da teoria do Wu Xing aplicada a MTC). Além do mais, mesmo que desde o período clássico a China andasse às volta com noções como "vazio" ou "matéria", não conheceu Demócrito ou Leucipo, não podendo pensá-las em termos atomistas.

Em segundo lugar, é preciso recordarmos nossas análises acerca dos conceitos de normal e saudável sob este novo problema, que como dissemos não coincidem na MTC (e talvez em nenhuma medicina na prática). Ora, se o normal não coincide com o saudável, então pode haver phatos na normalidade, bem como ele pode estar ausente na doença. Um indivíduo não é consciente ou inconsciente de sua doença: ou ele padece ou não, independente da constatação da presença dela. Uma indivíduo doente de um ponto de vista anatômico não necessariamente sofre com isso, e um indivíduo que sofre de alguma reação orgânica não necessariamente está doente disso (como a febre em certos casos). Portanto, se o normal pode ser patológico, então está legitimado a atividade médica de manipulação da normalidade condicional (que é o que executa a MTC em tese, sendo que sua aproximação ao que no Ocidente chama-se de medicina - preventiva e de medicina - natural é apenas parcial). O que se conclui finalmente disso é que, o que legitima a MTC só garante o cuidado dessa condicionalidade, e não a cura da condição fisiológica, que possa atribuir a doença aos elementos anatômicos por suas finalidades orgânicas. A cura está vedada tanto como possibilidade teórico e especialmente como prática. Portanto, não faz sentido objetar a MTC a incapacidade de curar certos fenômenos que a Medicina de tradição Ocidental possa pretender por dois motivos: 1) a MTC ainda não encontrou no Ocidente o espaço burocrático necessário para o exercício do seu rigor teórico, pois os recintos hospitalares não dispõem de recursos suficientes para isso; 2) A Medicina de tradição Ocidental também é incapaz de precisar o termo "cura" para todo o alcance que pretende, de modo a deixar por resolver um sério problema entre a fisiologia e a patologia. Não se pode criticar a MTC por não fazer algo que nem sequer pretende e se no Ocidente a MTC adaptou-se a visão de nossa fisiologia e patologia (por desrespeito a sua filosofia), isso se deve tanto a uma confusão epistemológica quanto a razões culturais.

Um terceiro esclarecimento ainda merece lugar aqui: o conceito de "morte"

não está sendo pensado negativamente, embora a idéia de "saúde" seja enquanto fenômeno entendida privativamente. A consequência disso, seriamente marcante para a história clínica da Medicina Chinesa, é que nem o estado dito "normal" e nem os estados de "saúde" ou "doença" serão estendidos sob uma perspectiva anatômica, em sentido atomista. Não faz sentido nenhum pensar segundo os fundamentos da MTC que o organismo de uma gestante, em situação patológica, poderá reagir ao feto como a um parasita. Se assumirmos isto, então o aborto não representa mal algum a gestante do ponto de vista fisiológico, e esqueceremos a sua condição patológica em estado normal. Aliás, esquece-se principalmente em nome do atomismo, que após o parto a medicina tem muito a fazer pelo organismo da mãe, que padece das variações das condições reguladoras de seu organismo, embora um parto possa ser considerado biologicamente normal. Temos a saúde confundida com a normalidade. Contudo, porque a MTC possui tão positivos resultados em fenômenos deste gênero? Simplesmente porque, fora os seus recursos técnicos que neste caso são o que menos importa e que em geral são o menos relevante para tornar uma medicina aquilo que ela é, ocupa-se em analisar e manipular as atividades reguladoras em questão, cuidando de tal condição (ou algum médico crê que "cura" a mulher daquilo que ela padece "normalmente" em decorrência do parto e durante o período posterior a ele?).

Apesar de todos os limites que isso possa acarretar, a tradição médica na China ocupou-se em analisar o ritmo e as mudanças regulares (da qual a teoria do Wu Xing é uma das formas mais difundidas, embora não a de maior poder explicativo). Em um "experimentalismo" sobre organismos vivos, de preferência manipulando o seu meio, não privilegiando em primeiro plano o estudo anatômico (embora existisse, com mais precariedade que no Ocidente) com mortos. Talvez porque os chineses demoraram muito para instituir uma religião que dogmatizasse um "segundo mundo" (aproximadamente 600 d.C.) ou porque sua mitologia, no berço de sua civilização, proclamava mais acerca dos Reis - Sábios do que dos deuses e, portanto, mais sobre um Estado Perfeito que um mundo posterior a morte, ou ainda, porque e as escolas "filosóficas" que persistiram na Dinastia Han (o taoísmo e o confucionismo principalmente, embora só a sua conjunção com a

escola Cosmológica, Legista e Lógica tenham depois servido de base a MTC) criticaram fortemente (e inicialmente já no período clássico do pensamento chinês) o animismo e misticismo de Mozi, salvando o materialismo da escola Yin-Yang (ou dos Astrônomos e Cosmólogos, como prefere M. Granet) nascidas no período Zhou. De qualquer modo, o que está por traz da Medicina chinesa é uma Cosmologia não Teleológica, o que a citação de Laozi pode esclarecer: "A 'Natureza' não vê distinção alguma entre um homem - santo e um cão de palha destinado ao sacrifício". Ironia do destino ou do autor? Como já dissemos, nos naturalizamos no Meio; não há uma Natureza que guie a nossa condição. Por isso falamos em Regulação e a distinguimos do Ritmo, para não cairmos na aparente realidade antagônica entre a saúde e a doença. Cuidar é não só imprescindível, mas também legítimo. Este conceito abre um leque de possibilidades técnicas bastante grande, o qual a medicina contemporânea parece ainda não ter se dado conta (enquanto diretriz teórica, embora o execute parcialmente de modo quase alternativo). Georges Canguilhem viu muito bem este problema em relação a Medicina em geral, embora suas reflexões sejam insuficientes (e nem pretendia fazê-lo) para fundamentar criticamente a MTC. Assim ele afirma: "Em resumo, quando alguém fala em patologia objetiva, quando alguém acha que a observação anatômica e histológica, que o teste fisiológico, que o exame bacteriológico são métodos que permitem fazer cientificamente o diagnóstico da doença até mesmo - sem nenhum interrogatório nem exploração clínica, este alguém está sendo vítima, na nossa opinião, da mais grave confusão do ponto de vista fisiológico e , às vezes, da mais perigosa, do ponto de vista terapêutico. Um microscópio, um termômetro, um caldo de cultura não podem conhecer uma medicina que o médico porventura ignore. Fornece, apenas, um resultado. Este resultado não tem, por si, nenhum valor diagnóstico." (Canguilhem, 1982).

CONTRIBUIÇÃO CRÍTICA A MTC

10. A Medicina Chinesa contemporânea. A idéia de Sensibilidade corpórea aqui explicitada levou a Medicina Chinesa a desenvolver

uma teoria dos estímulos. Podemos exemplificar como relativas a esta representação a teoria dos meridianos ou ainda a da estimulação sistêmica entre órgãos e tecidos. Unschuld (1985), citado por Stephen Birch e Ted Kaptchuk (2001) denomina esta prática de "Medicina da Correspondência Sistemática". Desse modo, a sensibilidade que se designou ser específica ao organismo não limita-se a sensoriedade nervosa que agiria sobre os tecidos onde os sintomas de uma doença se manifestam, causando um efeito analgésico. A chamada "sensibilidade" é antes de tudo um fator fisiológico, mais que um fator clínico. Quer dizer, os órgãos internos possuem uma correspondência sensorial entre si próprios, entre os tecidos a eles referentes e às substâncias que pertenceriam ao seu sistema determinado, conforme seus Padrões posicionais e Rítmicos. Não se pode objetar que o conceito de Sensibilidade Corpórea, aplicados a acupuntura chinesa, a massoterapia (Tui Na) ou qualquer outra técnica, apenas afetem os segmentos nervosos eliminando as sensações que a doença causaria. O conceito em questão aplica-se a fisiologia e, portanto, é também aplicado no diagnóstico. Se por ventura refutar-se a prática clínica elaborada pela MTC através da objeção mencionada sobre este conceito, ainda assim isso é insuficiente para refutar o que esta mesma teoria implica para a "fisiologia" chinesa antes discutida. É verdade que a acupuntura pode ser utilizada como analgésico, senão o universo médico Ocidental jamais teria levantado espantosa curiosidade quando no século passado divulgou-se o uso da anestesia por agulhas em cirurgias realizadas na China. Contudo, estas mesmas agulhas, utilizadas de maneiras específicas, estimulam em alguma medida os órgãos e tecidos internos. Além disso, como já se anunciou, não são apenas as intervenções médicas que estimulam o organismo: antes de mais nada, o meio o estimula de modo a ser determinado por uma "fisiologia" que o leve em consideração como diretriz básica de seu raciocínio. Corresponder a um órgão uma região do corpo e um membro onde o estímulo cutâneo é mais eficaz (teoria dos meridianos), corresponder ao mesmo órgão um horário do dia onde este estímulo se maximiza, também um tempo mensal e anual (lunação e estação do ano) para redobrar sua eficácia, os fatores climáticos e as regiões e funções do organismo que cada um deles consegue

afetar e o tempo com que o faz, a interferência estimulante de determinados sabores e alimentos sobre certos tecidos e vísceras, etc., é supor na fisiologia a estimulação sensorial do Meio. O que devemos notar é que a idéia de Sensibilidade corpórea coloca a pergunta por qual estímulo que um fator mediano tem sobre as regulações orgânicas que não cessam sua atividade mediante estes estímulos. Não se vai aos alimentos para descobrir-lhes seus elementos ativos, mas sim para determinar que estímulos estes agentes são capazes de provocar em um organismo que possui uma regulação padrão. Conhecer todos os modos de estímulos internos e externos sobre todas as correspondências reguladoras do organismo entre suas regiões profundas e periféricas, é determinar os padrões possíveis de manifestações de síndromes. Os chineses em muitas épocas criticaram o valor técnico da acupuntura, da fitoterapia, da moxabustão e de outros métodos, segundo as muitas escolas de medicina que surgiram em sua história. Refutar a acupuntura chinesa não é refutar a MTC, mas só o contrário é verdadeiro. Os chineses mesmo admitiram isso, pois o valor da técnica é medido pela eficácia clínica, e não pelos seus axiomas teóricos. É o conhecimento das implicações destas práticas que nos levam a analisar a teoria que as sustentam. Por conseqüência, entender como a idéia de Sensibilidade Corpórea conduz a uma teoria dos estímulos orgânicos é de suma importância para estabelecermos o quanto a MTC deve para a sua própria crítica histórica e o que ela tem hoje que responder a medicina em geral. Podemos verificar a decorrência da crítica feita a clínica chinesa sem a devida análise aos seus embasamentos a partir de uma corrente medicinal contemporânea nascida da pretensão de fundamentar os métodos chineses através da fisiologia e patologia da tradição européia. A Acupuntura Segmentar, que se baseia no conhecimento dos pontos (desconsiderando os Meridianos tradicionais) e dos efeitos sobre o estímulo dos seus segmentos nervosos, supõe a idéia de Sensibilidade oriunda da MTC aplicando-a agora ao sistema simpático. Esta tentativa, além de colocar novos problemas epistemológicos, muitos deles em função de mera confusão de termos, fixa a seguinte limitação: a "correspondência sistemática" fica em xeque, e assim a acupuntura terá que

deixar de apresentar qualquer ligação com padrões internos por estímulo direto (conforme as regulações sistêmicas), senão apenas sensoriais. Quer dizer: separa-se a sensorialidade dos tecidos, órgãos e sistemas correspondentes, de modo que os estímulos terão que atender apenas ao nível sensório envolvido pelo sistema nervoso. O conceito de "estímulo" abandona o sentido de Agente Regulador do Ritmo Orgânico para transportar-se a um elemento coadjuvante na contenção de sintomas. No que negou-se o que a fisiologia chinesa propunha, sem mesmo conhecê-la, salvou-se junto e em uma só tacada a Patologia Ocidental e o conceito de Sintoma, com eles a noção de "cura", "saúde" e "normalidade" que participam da clínica ocidental, sem serem justificados pela ciência fisiológica desta mesma tradição. Não só se passou por cima da conceituação característica a MTC, senão também, o que é erro muito pior, sequer considerou-se devidamente os limites conceituais próprios da Medicina Ocidental. É evidente que em algum grau a Acupuntura Segmentar Ocidental possui efeitos positivos, e considero em tese sua pretensão positiva para a história da medicina contemporânea; o que se questiona é: quem irá medir as conseqüências de uma prática cujo embasamento teórico é insuficiente ?

Que as considerações da teoria chinesa não se expliquem o necessário em todos os casos por um padrão atomista e por um raciocínio causal não significa que deve ser desconsiderada sem maiores análises. Esse mesmo fato poderia servir para supor-se que o atomismo e a causalidade inerentes a Física não são aplicáveis a fisiologia, mesmo porque a própria Física é capaz de questionar o alcance da idéia de "causalidade", sendo capaz de formular teorias com extensões técnicas através de outros meios, e porque a biologia já não ser possível o seu inteiro aproveitamento. Se a fisiologia no Ocidente não pode pretendê-lo, como se pode usar isso como objeção a "fisiologia" chinesa ? Este é um passo não justificado. A Acupuntura Segmentar esquece que os pontos possuem Transportes (Shu), perfeitamente experimentáveis quanto aos estímulos orgânicos e quanto aos estímulos de meio, por exemplo através dos pontos de conexão, que não possuem segmentos nervosos coincidentes em todo o seu percurso. Como explicar apenas pela Acupuntura Segmentar os distintos efeitos

das conexões entre pontos localizados em membros diferentes ou regiões anatômicas distintas? A Física não criticou os fatos ao deparar-se com a mudanças das partículas não estimuladas em decorrência daquelas que haviam recebido estímulos em mesmo momento, senão questionou seus fundamentos. A fisiologia não se iguala a esta descoberta física, mas merece uma crítica epistemológica tão rigorosa quanto aquela.

As tentativas de Beckering e van Bussel (1998) de ampliar a Acupuntura Segmentar é claramente relevante do ponto de vista clínico. Porém, os conceitos que precisam cunhar para darem conta de sua teoria, como o valor atribuído ao segmento secundário por interação extensivas para os suprimentos simpáticos, igualados para diversas regiões e membros, são tão pouco verificáveis quanto alguns conceitos chineses que estão procurando evitar. As suas "interações secundárias" são entendidas em termos potenciais na interferência do sistema nervoso simpático na mesma proporção que este afeta aqueles, cunhando-se para assumir isso a noção de que tais segmentos atingiriam a "atividade" simpática, o que sem dúvida alguma parte de descrições por observações clínicas plausíveis, mas sem que a dimensão destas explicações possuam bases suficientes para substituírem as chinesas. Os conceitos também merecem obviamente ser criticados, mas seus limites não justificam a substituição por outros conceitos que gozam dos mesmos limites por tentarem dar conta do mesmo fenômeno igualmente assumido. Do mesmo modo, se apenas o fato de que a fisiologia ainda não conseguiu detectar a "anatomia" que supõem-se dever estar por traz da clínica tradicional chinesa não envalida-a, senão teríamos que invalidar também toda clínica que no Ocidente ainda hoje carece de fundamentação teórica e garantia experimental suficientes. Para o bem da medicina, a acupuntura chinesa e demais técnicas devem ser criticadas; para o bem da ciência, esta crítica deve se fundamentar em conhecimento epistemológico rigoroso acerca das definições chinesas, em sua história e em suas razões.

Não se pode mais confundir Yin e Yang com o dualismo pitagórico e cometer o absurdo de traduzi-los por "positivo" e "negativo"; ou traduzir Wu Xing por "Cinco Elementos" ou "Movimentos" desconsiderando as questões físicas que isto coloca, seja para a aristotélica ou para a moderna. A

fisiologia no Ocidente alcança o patamar científico cada vez mais, na proporção em que distancia-se da Física e demais ciências no seu próprio embasamento teórico, e assim devemos esperar pelas mesmas razões epistemológicas que a MTC seja criticada sobre o critério compatível as ciências da vida, com todos os limites atuais que estas possuem para se fundamentar. Por não esclarecer-se este método é que muitas vezes vemos em acupuntura os termos "doença", "patologia", "cura", "dose", serem utilizados, que se fossem levados a sério teriam conseqüências clínicas sérias. Nesse caso, o que seria uma confusão teórica passaria a ser entendido como um problema de ordem prática, de modo que qualquer dificuldade seria considerada real. É em nome do Conceito que devemos estudar a MTC e não em nome do preconceito.

BIBLIOGRAFIA

CONZÁLEZ, Roberto. **Medicina Tradicional China**. Editorial Grijalbo. México, DF 1996.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica**. Editora Forense Universitária, vol. 5 . Rio de Janeiro, 1998.

ERNST, Edzard & WHITE, Adrian. **Acupuntura, uma avaliação científica**. Malone, Barueri, SP, 2001.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. Editora Forense Universitária. Rio de Janeiro, 1982.

GRANET, Marcel. **O pensamento chinês**. Contraponto: Rio de Janeiro, 1997.

YOULAN, Feng. **Breve história de la filosofia china**. República Popular da China, 1989.

Fernando Maurício da Silva
E-mail: sayonara@cieph.com.br