Linguaggio e modelli teorici nella scienza medica: riflessioni critiche

Lucio Sotte*, Aldo Stella**

LANGUAGE AND THEORETICAL METHODS IN THE MEDICAL SCIENCE: CRITICAL CONSIDERATIONS

Summary

The paradigms of comparison with reality used in the Far East are so different from those we know that they shape, first, an observation system, secondly, a reading system, finally, an interpretation system that leads to a knowledge based on analogical-symbolic criteria which are very different from those analytical-deductive typical of the West.
We can know Chinese Medicine completely only if we would do our best to agree to these codes and methods that manifest themselves in a language unexpectedly rich in such evocative-relational potentialities that, perhaps, they fit in the comparison with the complex systems that are the basis of the state of health and illness more than the western ones.
This article, inserted in the Italian Journal of Traditional Chinese Medicine, hasn't got to seem unusual, with its cultural connotations apparently unrelated to the real medical subject. Its aim is to make the reader less ingenuous and to provide her with the criteria for a more sophisticated reading of the model of comparison with reality China has used for millennia.
On the other hand, the integration between the two medicines – which is no doubt our ultimate aim – cannot leave out of this right and proper task.
We begin this work with an introduction to the Chinese language and to the ideographic writing which represents the whole codes China has used for millennia by now, in order to read, describe and interpret reality. The relationship between this writing and the analogical-symbolic method of knowledge based on the system of correspondences represents the further step of this way.
The analysis of some basic ideograms will allow us to give an example of the methods of interrelation with reality which is the basis of the Chinese writing; at the same time it will introduce us to the fundamentals of some schools of thought which supplied the cultural background of Chinese Medicine: Naturalist, Taoist, Confucian school. As a matter of fact, in the V-IV century a.C. the so-called "The one hundred schools" were the unrepeatable occasion for the genesis of this model of medicine that syncretistically collects various inheritances by amalgamating their contents and methods.

Riassunto

II paradigmi di confronto con il reale utilizzati in Estremo Oriente sono così diversi da quelli a noi noti da configurare un sistema di osservazione prima, di lettura poi, di interpretazione infine che conduce ad una conoscenza basata su criteri analogico-simbolici assai differenti da quelli analitico-deduttivi tipici dell'Occidente.
Non è possibile conoscere compiutamente la medicina cinese se non attraverso la fatica di fare propri questi codici e questi metodi che si manifestano in un linguaggio inaspettatamente ricco di potenzialità evocative e relazionali tali da adattarsi forse meglio di quelli occidentali all'affronto dei 'sistemi complessi' che sono alla base dello stato di salute e malattia.
Non appaia dunque strano questo articolo, dai connotati 'culturali' apparentemente estranei allo stretto argomento medico, inserito nella Rivista Italiana di Medicina Tradizionale Cinese. Il suo scopo è quello di rendere il lettore meno 'ingenuo' e di fornirgli i criteri per una lettura più 'sofisticata' del modello di affronto del reale utilizzato da millenni in Cina.
D'altra parte l'integrazione tra le due medicine – che senza alcun dubbio è il nostro scopo ultimo – non può prescindere da questo doveroso compito.
Iniziamo questo lavoro con un'introduzione alla lingua cinese ed alla scrittura ideografica che rappresentano l'insieme dei codici utilizzati ormai da millenni in Cina per leggere, descrivere ed interpretare il reale. Il rapporto tra questa scrittura ed il metodo di conoscenza analogico-simbolico basato sul sistema delle corrispondenze rappresenta il passo ulteriore di questo cammino.
L'analisi di alcuni ideogrammi fondamentali ci permetterà di dare un esempio della modalità di interrelazione con la realtà che sta alla base della scrittura cinese e contemporaneamente ci introdurrà ai fondamenti di alcune Scuole di Pensiero che hanno fornito il background culturale della medicina cinese: Scuola Naturalista, Scuola Taoista, Scuola Confuciana. Nel V-IV secolo a.C. le cosiddette 'Cento Scuole' furono infatti

*Direttore della Rivista Italiana di Medicina Tradizionale Ciinese
**Medico, filosofo, psicoterapeuta, docente di psicologia medica presso l'Università di Urbino

l'occasione irripetibile per la genesi di questo modello di medicina che raccoglie sincreticamente molteplici eredità amalmagandone contenuti e metodi.

Lucio Sotte
direttore della
Rivista Italiana di Medicina Tradzionale Cinese

ANALOGIA E SIIMBOLISMO DEL LINGUAGGIO MEDICO CINESE

1. La lingua cinese e la scrittura ideografica

La lingua e la scrittura rappresentano senza dubbio gli elementi più caratteristici della cultura di ogni popolo e di quella di ogni singolo individuo: sono infatti la sintesi del metodo usato di osservazione-descrizione-lettura-codificazione-interpretazione del reale che ogni popolo eredita dalla sua storia così come ogni individuo di quel popolo dai suoi genitori e dagli antenati, per svilupparlo nel presente e tramandarlo nel futuro tramite le generazioni successive.
Nei nostri cromosomi sono raccolti i codici che raccontano l'evoluzione filogenetica della vita a partire dagli organismi unicellulari, passando per i pesci, gli anfibi, i rettili, gli uccelli, i mammiferi, per arrivare infine all'uomo e, all'interno di ogni singolo uomo, a quella particolarissima individualità rinnovata che è l'esito della sintesi del tutto originale dell'eredità dei patrimoni genetici paterno e materno nell'istante della fecondazione. Alla stessa maniera nelle parole che pronunciamo, nella logica, nella grammatica e sintassi che ne governano i rapporti, nella loro rappresentazione grafica attraverso i simboli della scrittura sono raccolti i codici dell'evoluzione culturale di tutte le generazioni che ci hanno preceduto. I nostri antenati hanno osservato, descritto, letto, codificato ed interpretato il reale attraverso una lingua che si è tradotto in una scrittura che evolve con la storia delle generazioni che si susseguono.
Come in biologia la mappa cromosomica è uno specchio del passato che organizza il presente e progetta il futuro della specie, così la mappa del linguaggio-scrittura di ogni popolo è in grado di fornirci il racconto del suo metodo di lettura e confronto con il reale, della sua modalità di percezione, in ultima analisi della sua cultura. Il linguaggio è consensualmente lettura, codificazione, comunicazione degli uomini e tra gli uomini ma rappresenta anche la modalità di percezione che ogni individuo possiede del reale: tale percezione in ultima analisi è fortemente caratterizzata dai codici che si utilizzano per descriverlo. Occorre in questo senso non essere ingenui: il nostro cervello non è una 'tabula rasa' che osserva e cataloga in maniera assolutamente soggettiva ed indipendente, la sua modalità percettiva e soprattutto quella interpretativa sono determinate dalle parole e dalla sintassi imparate a partire dai primi giorni di vita.
A partire da queste considerazioni affrontiamo gli aspetti più salienti della lingua e della scrittura cinesi che rappresentano il modello di riferimento per tutte le altre lingue e scritture estremo-orientali, come ad esempio il coreano, il giapponese, il vietnamita, che derivano direttamente o indirettamente dal cinese.

Scrittura alfabetica ed ideografica

La lingua e la scrittura cinesi sono del tutto originali se confrontate con quelle utilizzate in tutto il resto del pianeta. Mentre infatti il latino, il greco, l'ebraico, le lingue neolatine, quelle anglosassoni e germaniche, quelle slave, ma anche l'arabo ed le altre lingue indo-europee utilizzano per la scrittura il sistema alfabetico, in Cina ed in Estremo Oriente si usano i 'caratteri'.
Nella lingua alfabetica ogni parola è formata da suoni (o fonemi) che corrispondono a segni (o grafemi): nessuno fonema ha significato in sé, così come nessun grafema. Le lettere dell'alfabeto (a, b, c, d etc.) sono soltanto 'suoni e segni' e non significano nulla se prese isolatamente; assumono valore semantico solo quando si susseguono per formare e definire una parola che ha senso specifico.
In qualche maniera si può affermare che anche nella scrittura alfabetica si utilizza il metodo di affronto del reale tipicamente occidentale che si fonda all'inizio sull'analisi – l'isolamento dei singoli elementi del reale, che nel caso della lingua e scrittura sono i singoli suoni ed i singoli segni – e poi sulla sintesi – la successione dei singoli suoni e segni a formare la parola letta o scritta.
Tutti gli alfabeti conosciuti funzionano alla stessa maniera anche se utilizzano segni o grafemi diversi. Da questo punto di vista un italiano, un inglese o un francese che scrivano con i caratteri latini sono parenti strettissimi di un russo o di un serbo che scrivono con i caratteri cirillici, di un israeliano che usa quelli ebrei, ma anche di un siriano che scrive in arabo o di un antico abitante dell'Ellade che utilizzava l'alfabeto greco.
In Cina non esiste nessun alfabeto che fa corrispondere fonemi, cioè semplici suoni, a segni o grafemi privi di senso: al contrario ogni 'carattere' della scrittura cinese – tranne rarissime eccezioni – ha un suo specifico significato, anzi generalmente ha più di un significato, diversi significati possibili: 'ogni carattere è polisemantico' ed acquista all'interno della frase il significato – tra i molteplici che possiede – che è il più probabile e plausibile tenendo conto dei caratteri che lo precedono e di quelli che lo seguono. Si può affermare – con un'evidente forzatura che serve tuttavia ad introdurci a questo sistema – che ogni serie di caratteri di una frase cinese è una sorta di 'rebus' il cui vero senso si individua cogliendo il nesso tra i singoli caratteri che, dei molteplici significati di ogni carattere, enuclea ed individua quello o quelli più probabili a partire dal nesso dato.
I caratteri cinesi di uso corrente sono circa 2.000-3.000 e quelli conosciuti da una persona di cultura più qualche migliaio, dunque le combinazioni possibili sono estremamente numerose.
A complicare la questione si aggiunge il fatto che spesso il carattere è formato da più 'radicali' che, a loro volta, sono 'caratteri semplificati': il carattere finale avrà come proprio significato la sintesi dei significati dei singoli radicali che lo compongono dinamizzata dalla loro reciproca relazione.

Le categorie dei 'caratteri' cinesi

Tradizionalmente si individuano differenti categorie di caratteri in base alle loro specifiche caratteristiche; le analizziamo brevemente per fornire alcune utili conoscenze di base.
1.*Simboli semplici o dimostrativi*. Si tratta di rappresentazioni schematiche di un certo concetto con il quale presentano una relazione che generalmente è di tipo spaziale. I 'caratteri' *shàng* (sopra).., *xià* (sotto), *zhöng* (centro) posseggono questa caratteristica che si evince dalla loro semplice struttura grafica. Molta cartellonistica moderna stradale e non si serve di simboli che assomigliano a questo tipo di caratteri. Il logo attraverso cui si esprimono suggerisce intuitivamente il loro

significato: pensate ai cartelli stradali che indicano l'incrocio, il dosso, la strettoia.
2.*Pittogrammi*. Si tratta probabilmente dei caratteri più antichi: essi sono una rappresentazione grafica dell'oggetto, del fenomeno, della relazione che corrispondono al loro significato. I caratteri *shän* (montagna), *rì* (sole), *mù* (albero) *yuè* (luna) *shûi* (acqua) sono dei 'disegni' che riproducono 'pittograficamente' il loro significato. Commentando i pittogrammi, vale la pena di aggiungere che spesso i caratteri in uso attualmente si discostano sensibilmente dai caratteri antichi che riproducevano in maniera assai più verosimile le fattezze dell'oggetto o del fenomeno significanti. I caratteri attuali sono dunque spesso derivazioni e modificazioni dei 'pittogrammi originali'; in alcuni casi le modificazioni sono così importanti da mascherare completamente il 'disegno' iniziale. Ciò è la conseguenza dell'evoluzione che i pittogrammi hanno subito nel tempo; evoluzione correlata anche ai differenti metodi e stili di scrittura ed agli strumenti utilizzati per realizzarla. Mentre anticamente la scrittura veniva praticata tramite una 'incisione' o un 'disegno' effettuati con strumenti rigidi, successivamente si è iniziato ad utilizzare la tecnica della 'scrittura con il pennello' che si avvale di uno strumento morbido e che prevede che tutti i tratti vadano realizzati in un ipotetico quadrato, in cui va posizionato l'intero carattere, partendo dall'angolo in alto a sinistra per arrivare in quello in basso a destra. È naturale che questo metodo di 'scrittura dipinta' abbia determinato una modificazione delle fattezze del carattere originale tale per cui spesso è difficile riconoscere

Figura 1
I caratteri shàng , xià e zhöng
La loro forma è una rappresentazione schematica dei concetti di 'sopra', 'sotto' e 'centro'

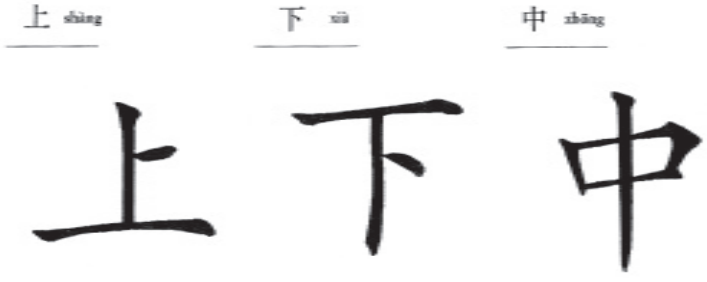

Figura 2
I caratteri shän , mù
La loro forma riproduce schematicamente la forma di una montagna con tre picchi o di un albero che cresce dal suolo radicandosi nel sottosuolo

Figura 3
I caratteri rì e yuè , a destra la versione antica ed a sinistra quella moderna
La loro forma attuale dei caratteri sole e luna si discosta leggermente da quella antica

Figura 4
Il carattere shûi
La forma attuale del carattere acqua si discosta maggiormente da quella antica che riproduce fedelmente un ruscello che scorre tra due sponde

nel carattere moderno il pittogramma antico. Abbiamo fatto in precedenza alcuni esempi di caratteri 'semplici o dimostrativi' tratti dalla cartellonistica stradale; ne possiamo fare altri anche per i "pittogrammi": pensate ai cartelli che indicano la scuola, la ferrovia o gli animali vaganti.

3.*Ideogrammi*. Sono definiti anche *Composti logic*i: si tratta in genere di caratteri composti il cui significato finale deriva dall'associazione astratta o concreta dei singoli significati dei radicali che li compongono. Un esempio di 'associazione astratta' è il carattere *míng*. Il suo significato deriva dalla sovrapposizione dei significati dei due caratteri che lo compongono: *rì* (sole) a sinistra e *yuè* (luna) a destra. La contemporanea presenza di sole e luna suggerisce l'idea della luminosità visto che entrambi sono sorgenti di luce diurna o notturna; il senso di tale luminosità si applica nel carattere *míng* al mondo concreto come a quello astratto con una miriade di significati possibili. Un altro ideogramma assai importante in ambito medico è quello che esprime il termine *qì* che spesso è erroneamente tradotto in lingua occidentale con il termine energia: il carattere originale è composto da da due radicali, uno in alto a destra che indica una serie di volute di vapore che salgono verso l'alto ed un secondo in basso a sinistra che corriponde al carattere *mî* che indica il riso.Il significato finale del termine *qì* è dato dalla contemporanea presenza dei due radicali che rappresentano gli aspetti yin e yang del *qì*: da una parte il riso che fornisce il supporto materiale e dall'altra il vapore che sale che suggerisce l'idea dell'energia vera e propria.

4. *Composti fonetici*. Si tratta di caratteri composti da un elemento fonetico, che indica la pronuncia, e da uno semantico, che corrisponde al significato. Un interessante esempio in ambito medico è il carattere *gän* (fegato) che è composto da due radicali: a destra compare il carattere fonetico *gän* (che da solo significa scudo o offendere), a sinistra il carattere *ròu* che significa carne. Talora, come accade in questo caso, il radicale fonetico svolge anche un ruolo sematico perché suggerisce

Figura 5
Il carattere míng
Si riconoscono nel carattere míng i due radicali che lo compongono: rì-sole e yuè-luna

Figura 6
Il carattere qì
Il carattere originale è composto da da due radicali, uno in alto a destra che indica una serie di volute di vapore che salgono verso l'alto ed un secondo in basso a sinistra che corriponde al carattere mî che indica il riso

l'idea che il fegato svolga un ruolo difensivo (lo scudo). All'interno di questa categoria molti fanno rientrare quella dei cosiddetti *Prestiti fonetici*: in questo caso si tratta di caratteri utilizzati per indicare un concetto che si pronuncia allo stesso modo del carattere preso in prestito ma che non è facilmente rappresentabile perché astratto: un esempio di questa situazione è quella relativa al pittogramma *lái* (spiga di grano) usato per i significati di 'venire' oppure 'incoraggiare premiando' concetti di assai difficile se non impossibile trascrizione grafica. In questo caso, allo scopo di evitare confusioni tra il significato reale e quello del termine espresso nel caso del prestito fonetico si scelgono dei caratteri che siano veramente assai differenti dal punto di vista semantico: il contesto all'interno del quale è inserito il carattere *lai* suggerirà molto chiaramente se esso voglia significare 'spiga di grano' o 'venire'. In alcuni casi anche ai prestiti fonetici vengono associate analogie semantiche come accade per i composti fonetici: ad esempio il carattere *yì* che rappresenta un camaleonte viene spesso utilizzato per indicare il significato di 'mutamento' o 'mutevolezza' di cui il camaleonte è un caratteristico emblema.
Le categorie di caratteri appena descritte non sono differenziate rigidamente; spesso si confondono l'una nell'altra. Un pittogramma può essere il radicale di un composto fonetico o associarsi ad un altro pittogramma per generare un ideogramma con un ulteriore nuovo significato. Questo fenomeno si complica con il fatto che i caratteri, nel corso dei millenni della loro evoluzione, si sono arricchiti di significati sempre più ricchi anche a partire dal loro uso quotidiano e storico.

2. La sintassi cinese

A partire dalle considerazioni appena fatte sui caratteri cinesi appare ora più chiaro cosa significhi ragionare con un metodo simbolico-analogico: il carattere è un 'simbolo' che suggerisce per 'analogia' dei significati e – come già anticipato – all'interno della singola frase suggerisce il significato più ragionevole a partire dai caratteri che seguono o precedono quello dato. Occorre ricordare che il criterio 'relazionale' che sta alla base dell''invenzione' di ogni carattere e della sua 'evoluzione polisemantica' è alla base anche della sintassi utilizzata dalla lingua cinese; cerchiamo di approfondire come questo fenomeno accada.
Ragionare per analogia significa creare dei legami logici fra i vari elementi del reale, tali legami sono fondati sul senso di reciprocità e sulla reciproca relazione tra gli elementi stessi: esplicitando questo concetto si può affermare che nella cultura cinese non sono tanto importanti i singoli elementi della frase: il soggetto, l'azione, l'oggetto, quanto le relazioni reciproche che intercorrono tra di loro.
I fatto che un carattere non possegga solo un significato certo in sé – se preso isolatamente ed indipendentemente dal contesto – ma si definisca precisamente in relazione con la posizione che occupa all'interno della struttura della frase, cioè in "relazione" con gli altri caratteri che lo seguono o precedono e che lo definiscono in maniera inequivocabile è un esempio di questa reciprocità che guida la lingua cinese. Le qualità "nominale" di sostantivo, "qualificativa" di aggettivo o "dinamica" di verbo espresse con un carattere cinese non dipendono soltanto dal "senso in sé" del carattere dato quanto dalla "relazione di senso" che viene definita dallo svolgersi della frase.
Prendiamo un esempio classico fondato su solo due caratteri: '*hóng*' cioè rosso e '*lîan*' cioè viso e vediamo come si definiscono reciprocamente. '*hóng lîan*' significa "viso rosso" e '*lîan hóng*' al contrario equivale a dire che "il viso arrossisce": il fatto di precedere o seguire il termine '*lîa*n' fa acquisire al carattere '*hóng*' una prima volta la natura qualificativa dell'aggettivo "rosso" e la seconda volta quella verbale del vocabolo "arrossisce".
Un "pensiero relazionale" come quello cinese che – come abbiamo appena visto – anche nella lingua usa il sistema delle relazioni per significare i termini con cui si esprime non poteva certo immaginare, neppure in ambito medico, di isolare l'uomo dal suo ambiente per studiarlo. Il "contesto" dà significato agli elementi che lo compongono che – come nel caso dei caratteri – ne dipendono al punto che, astratti dal loro contesto, perdono di significato certo. Questo fenomeno è determinante sia nell'impostazione dei fondamenti della medicina cinese che nel loro sviluppo fa intuire intuire come, partendo da paradigmi diversi, la medicina cinese non possa non aver sviluppato un diverso mosaico di conoscenze. Anzi questo esempio del mosaico ci permette di fare un ulteriore esempio per approfondire somiglianze e differenze tra medicina cinese ed occidentale: mentre alla medicina occidentale preme approfondire attraverso il suo metodo analitico-deduttivo la conoscenza delle singole tessere del "mosaico dell'uomo", a quella cinese preme conoscere attraverso il metodo analogico-simbolico i rapporti tra singola tessera e tessere vicine e tra singola tessera ed intero mosaico.

3. Dal carattere al significato

La differenza sostanziale tra la lingua cinese ed una qualsiasi lingua occidentale può essere riassunta nel fatto che mentre le 80.000 o 100.000 differenti parole del vocabolario sono espresse in Cina da combinazioni di 10.000 differenti caratteri (alla cui base ci sono 200 radicali e 6 tratti fondamentali) nel nostro mondo esse sono espresse dalla combinazione di soltanto 25-30 lettere delle scritture alfabetiche.

Le lingue occidentali impiegano un sistema basato sui suoni e su forme puramente astratte per incapsulare all'interno delle parole il loro specifico significato. In Cina invece il sistema si fonda su migliaia di 'immagini' che nel corso dei millenni hanno subito fenomeni di astrazione e semplificazione per arrivare alla loro attuale trascrizione.

Vale la pena di sottolineare a questo punto anche come il cervello dell'uomo possa essere stimolato in maniera del tutto differente da una scrittura alfabetica basata su un 'metodo di rappresentazione fonetica' – quella in uso in Occidente – o da una scrittura con caratteri basata su un 'metodo di rappresentazione visiva' – quello in uso in Cina. Sicuramente il fatto di imparare ed usare l'uno o l'altro metodo comporta una differenza di percezione ed interpretazione del reale che mentre nel primo caso si fonda su un fenomeno quasi esclusivamente 'uditivo', nel secondo è basato su una acquisizione 'visiva'. La lingua cinese si serve di su una sorta di 'fotografia mentale e linguistica del reale' che ha un suo risvolto 'musicale' nella lingua parlata; per certi versi potremmo paragonare il linguaggio cinese a quello 'televisivo' mentre quello occidentale è sostanzialmente 'radiofonico'.

I caratteri sono visualizzazioni di idee relative ai vari elementi del reale ed alle loro azioni ed interazioni. Queste visualizzazioni sono fornite e supportate da tratti e radicali che funzionano come bit di dati, il significato finale è la risultante dell'integrazione ed aggregazione di questi bit.

Vale la pena di sottolineare un altro elemento della modernità della lingua cinese paragonandola al linguaggio pubblicitario: il carattere si serve di una immagine che funziona

come 'logo' e di un suono che funziona come 'slogan' che sono in grado di stimolare l'occhio e l'orecchio attraverso la percezione visiva e quella acustica. Gli studi condotti sul linguaggio pubblicitario ci insegnano come l'uso di un 'logo' ed uno 'slogan' più o meno collegati ed indovinati sia in grado di trasmettere il messaggio ad essi correlato in maniera più o meno efficace.

Un altro elemento della lingua cinese che abbiamo già affrontato, ma vale la pena sottolineare, è l'aspetto 'mutevole' dello stesso carattere che assume significati assai differenti a seconda del contesto. Il carattere *shàng* che abbiamo già esaminato può significare 'sopra', 'andare sopra', 'entrare' e spesso gli occidentali al loro primo contatto con la lingua cinese sono disorientati e stressati dalla natura 'camaleontica' di parole come questa: è il contesto che ne definisce il significato. Un altro esempio di questa 'mutevolezza' è fornito dai testi antichi che mancano di punteggiatura e di una precisa regola di lettura: esaminandoli la prima cosa da scoprire è il senso di lettura; in genere si leggono da destra a sinistra e dall'altro in basso, ma ci sono esempi di testi che possono essere letti in direzioni differenti ognuna delle quali non esclude le altre e possiede tuttavia dei significati diversi e spesso complementari. Il significato finale sarà dunque la sintesi e contestualizzazione dei vari singoli significati non solo del singolo carattere, ma anche dei diversi contesti in cui il carattere è inserito a seconda del senso di lettura.

Quanto affermato fino ad ora serve a far intuire come la scrittura alfabetica abbia una sua strutturazione 'lineare', 'univoca' e 'temporale' mentre quella ideografica tende ad essere 'multidimensionale', 'multipla' e 'spaziale'. Forse per questo motivo la scrittura occidentale è adatta a studiare e descrivere la realtà secondo il metodo analitico-deduttivo e secondo quello sperimentale che sono anch'essi 'lineari', 'univoci' e 'temporali', così come quella cinese 'multidimensionale', 'multipla' e 'spaziale' si adatta meglio allo studio dei sistemi complessi attraverso il suo metodo analogico-simbolico.

Lo studio della medicina cinese non può prescindere dallo sforzo di percepire il senso complesso determinato dall'interazione delle immagini dei caratteri e dalla multidimensionalità del contesto in cui si inseriscono.

Una ultimo punto importante da sottolineare è quello relativo agli idiomi, ai modi di dire, ai proverbi, alle giaculatorie, agli aforismi che ogni lingua possiede e di cui la lingua cinese è ricchissima. In Italia, ad esempio, tutti conoscono il significato della frase "meglio un uovo oggi che una gallina domani" e sanno associare l'idea 'dell'uovo oggi' al concetto di certezza e della 'gallina domani' a quello di incerto ed improbabile. In Cina i modi di dire permettono di arricchire di significati singoli caratteri o parole o brevi frasi: ciò permette di racchiudere complessi ragionamenti in concisi giochi di pochi parole o di poche espressioni.

Anche la medicina si avvale degli aforismi che anzi sono il fondamento del suo studio; attraverso la loro acquisizione, la loro memorizzazione è possibile richiamare alla mente complessi concetto con brevi frasi. "Il *qì* è il comandante del Sangue, il Sangue è la madre del *qì* " è un breve aforisma che richiama sinteticamente i rapporti tra bioenergia e sangue; "La natura del fuoco è quella di divampare il alto" richiama alle caratteristiche di questo movimento etc.

Molte altre considerazioni potrebbero essere fatte sulla lingua e la scrittura cinese e sulle sue analogie e differenze con quelle con le quali siamo abituati in Occidente. Riteniamo però che quanto detto sia sufficiente per introdurre la seconda parte di questo lavoro relativa al confronto tra scienza medica occidentale e medicina tradizionale cinese.

SCIENZA MEDICA E RICERCA DELL'INTERO

1. La ricerca scientifica

Il metodo scientifico di ricerca si caratterizza, oltre che per il suo carattere *sperimentale*, anche, e soprattutto, per la sua valenza *analitica*.

Se, da un lato, lo *experimentum* si configura come il mettere alla prova una teoria, riproducendo l'evento che deve da essa venire spiegato, d'altro lato, l'*analisi* si precisa come il modo di procedere del conoscere, giacché conoscere scientificamente un oggetto significa, essenzialmente, scomporlo nelle sue componenti elementari.

Ana-lyein indica, propriamente, lo "sciogliere un vincolo", così che l'oggetto, qualunque oggetto, viene assunto come un *composto*, che può venire conosciuto solo in quanto viene ridotto ai suoi elementi ultimi. Tali elementi costituiscono la struttura atomica dell'oggetto, conosciuta la quale viene *eo ipso* conosciuto l'oggetto nella sua interezza. Da questo punto di vista, pervenire all'*elemento* significa pervenire alla realtà fondante, poiché, solo a muovere da essa, è possibile cogliere la realtà derivata, cioè quella definita dal composto. Ed è proprio per questa ragione che l'espressione greca *analyter*, che deriva appunto da *analyo*, non indica solo lo "analista", ma altresì il "salvatore", stante che lo *analyein* sottintendeva, originariamente, *ek desmon,* che significa "dai lacci", "dagli impedimenti": l'analista è un salvatore perché libera dai lacci che impediscono di procedere speditamente.

Quali sono, dunque, questi impedimenti, che tendono ad ostacolare la conoscenza? Rispondere a questa domanda equivale ad andare subito al cuore del problema, giacché significa intendere la *struttura* che caratterizza l'oggetto del conoscere. Ebbene, tale struttura è precisamente la *relazione*. L'analisi, infatti, coincide con lo sciogliere il vincolo e ogni vincolo è non altro che una relazione. Quest'ultima, sussistendo tra due termini, non fa che vincolare l'uno all'altro, ed è proprio questo costrutto, costituito da due estremi e da un medio che li connette, che funge da struttura elementare. Affinché si possa parlare di struttura, pertanto, si deve configurare una "unità molteplice", un "insieme" che esprima la conciliazione di unità e molteplicità. La relazione è la conciliazione prima e fondamentale di unità e molteplicità e proprio per questa ragione essa esprime la forma più semplice ed essenziale di struttura.

Se conoscere l'oggetto nella sua realtà più profonda equivale a coglierne la struttura, ne consegue che la struttura, per venire colta, deve venire prima individuata e poi sciolta nelle sue componenti, affinché gli elementi, liberati dal vincolo che li costringe, possano presentarsi nel loro essere autonomo.

La relazione, dunque, per un verso costituisce l'essenza dell'oggetto, per altro verso rappresenta ciò che deve venire oltrepassato, perché l'intendimento è quello di pervenire al fondamento, all'*atomo,* a ciò che non sia ulteriormente divisibile e per questo valga come il punto finale della ricerca. Tutto il procedimento conoscitivo, se lo si volesse essenzializzare, potrebbe venire descritto come intercorrente tra il punto iniziale, rappresentato dal costrutto relazionale, e il punto finale, rappresentato dall'indivisibile, in cui non compare più alcuna relazione e per questa ragione non è possibile spingersi oltre di esso nel processo conoscitivo: se procedere significa analizzare, quando la relazione scompare, come nell'atomo, allora viene meno ogni ulteriore ricerca.

Ed è bene questo *punto ideale*, in cui la relazione viene meno, ciò che costituisce il *fine* della ricerca, la verità stessa cui il processo conoscitivo intende pervenire.

2. La scienza dell'individuo

La domanda che si impone è la seguente: quando si potrà affermare di essere *veramente* pervenuti all'elementare, all'atomico, all'indivisibile, che è tale perché non ha struttura intrinseca, cioè non si struttura in forza della relazione?
In effetti, l'atomo, che intende appunto valere come l'indivisibile (*a-tomos*), risulta tale solo in riferimento agli strumenti in forza dei quali si cerca, di volta in volta, di dividerlo. Ciò che, pertanto, risulta indivisibile a muovere da determinati strumenti, può risultare divisibile se si usano strumenti più sofisticati, come ci ha insegnato la fisica delle particelle.
Quanto detto è perfettamente comprensibile, dal momento che, se l'oggetto ha una qualche estensione – e per questa ragione vale come oggetto d'esperienza, che si colloca nello spazio (oltre che nel tempo) –, allora la divisione (analisi) può comunque esercitarsi all'infinito su di esso, stante che dall'esteso non può originarsi l'inesteso. Il centro della questione è proprio questo: il passaggio dall'esteso all'inesteso può avere soltanto *valore ideale*, così che l'inesteso non può venire collocato al medesimo livello di ciò che è esteso, emergendo necessariamente oltre di esso. Che è quanto dire: il "punto", che valga effettivamente come atomo, non può non decretare l'emergenza dell'ideale sul fattuale, del metafisico sul fisico, sì che non è lecita la pretesa di pervenire ad un dato, ad una determinazione empirica, ad un elemento determinato, che non sia ulteriormente divisibile.
Se non che l'analisi non può accettare un *progressus* in *indefinitum*. Essa è costretta a *postulare*, di volta in volta, di essere pervenuta a qualcosa che funga da elemento, perché solo l'elemento può venire considerato autentico fondamento della ricerca. Solo di fronte all'elemento, quindi, l'analisi può arrestarsi e la ricerca considerarsi compiuta. Poiché, però, quell'atomo, che è stato ottenuto mediante l'analisi, può, a sua volta, venire analizzato, ecco che ciò che *viene assunto* come fondamento risulta essere solo un *postulato*: esso viene assunto come indivisibile, ma non è autenticamente tale, potendo venire diviso all'infinito.
La necessità di procedere sempre avanti nella scomposizione e l'arbitrarietà della decisione di assumere qualcosa come atomo hanno, come conseguenza, che il procedimento analitico si rivela inarrestabile. Per questa ragione, la ricerca scientifica si è caratterizzata per la tendenza ad "esasperare" l'analisi, sì che l'oggetto del conoscere viene frantumato, quasi polverizzato, senza che si riesca mai a legittimare, in forma definitiva, ciò che viene assunto come fondamento.
Se quanto è stato affermato vale per la scienza in generale, esso vale anche per la scienza che ha scelto l'*individuo* come suo oggetto di ricerca. L'individuo, inteso nel senso di *persona*, è l'elemento su cui poggia quell'insieme che viene definito "società" e vale come indivisibile per la scienza che di quell'insieme si occupa. Non per niente, la parola "individuo" indica precisamente questo: non diviso.
Tuttavia, se vale come indivisibile per la scienza che si occupa della società, ciò nondimeno esso diventa divisibile per quella scienza che progetta di coglierne la struttura.
Ed è qui che si impone una importantissima precisazione: la dualità di mente e corpo, che molti considerano il retaggio della cultura idealistica, inaugurata da Platone, o del razionalismo cartesiano, è, in effetti, non altro che l'esito della primitiva scomposizione dell'individuo, scomposizione che è la possibilità stessa che esso venga conosciuto, secondo il modello scientifico del conoscere.
Conoscere l'individuo significa precisamente ridurlo alle sue componenti, le quali vengono connotate come "mente" e "corpo" proprio per il fatto che il conoscere trova in esso un elemento attivo, che si esprime nella stessa attività conoscitiva, e un elemento passivo, che è ciò su cui l'attività si esercita e che viene definito corpo – o materia, se contrapposto allo spirito –, perché, almeno inizialmente, risulta soggiacere totalmente all'attività, come qualcosa di inerte.
Ogni ulteriore conoscenza dell'individuo si pone a muovere dall'assunzione del corpo e della mente come oggetti di ricerca successiva. Intendo dire che, dopo la primitiva scomposizione, è possibile procedere analizzando sia la mente che il corpo, i quali, ancorché reciprocamente vincolati, una volta che sono stati sciolti dal vincolo possono venire assunti separatamente l'una dall'altro e su ciascuno di essi è possibile esercitare l'attività analitica. Con questa conseguenza: il corpo viene smembrato in una molteplicità di organi, gli organi vengono opportunamente analizzati e risolti in una molteplicità di cellule e le cellule in elementi sub-cellulari, secondo una progressione che aspira a pervenire all'atomo biologico, ma che si trova di fronte sempre e soltanto un elemento che può, a sua volta, venire ulteriormente scisso.
Questo sviluppo iper-analitico della ricerca ha comportato, sul piano operativo, la iper-specializzazione delle competenze scientifiche, in generale, e mediche, in particolare, dando luogo altresì ad uno sviluppo impetuoso delle conoscenze specifiche e specialistiche, ma anche alla perdita del senso di unità che vincola ciascuna parte al tutto.
Ad un analogo destino è andata incontro la mente, la quale è stata anch'essa scomposta in una molteplicità di *funzioni*, variamente configurate e variamente espresse e riprodotte in forma computazionale, alla ricerca di quello che potremmo definire lo "psicone", ossia di quell'atomo psicologico che possa in qualche modo venire assimilato al neurone e svolgere, a livello della psiche, la funzione elementare che il neurone svolge a livello del sistema nervoso.
In un simile universo teorico, l'inevitabile assolutizzazione della parte ha comportato la perdita del suo autentico significato e del suo valore intrinseco. La conseguenza è stata insomma questa: l'attenzione è stata rivolta essenzialmente all'elemento, ma l'incapacità di vedere il vincolo che intrinsecamente lo connette all'insieme degli altri elementi ha comportato il perdere di vista il significato che esso ha all'interno del sistema.
Il rischio che immane ad una concezione iper-analitica può così venire riassunto: poiché l'analisi procede sciogliendo relazioni, l'ansia di pervenire all'indivisibile e all'irrelato può ingannare l'analista e fargli dimenticare che la relazione continua a sussistere non solo all'*interno* di ciò che, per esigenze pratiche, viene assunto come se fosse un atomo, ma anche al suo *esterno*, come innegabile vincolo di ciascun elemento all'insieme, che è condizione del suo porsi come elemento.
Sorge così come imprescindibile l'esigenza del recupero di una visione d'insieme, di una *sintesi* che sappia ricomporre la molteplicità degli elementi in una configurazione unitaria.
Le scienze, incluse le scienze mediche e psicologiche, stanno sempre più diventando "scienze di relazioni". Non solo nel senso di originare da una relazione, che viene sciolta nelle sue componenti secondo i dettami dell'analisi, ma nel senso di mettere capo a nuove relazioni, che sappiano riunificare ciò che è stato precedentemente diviso.
La consapevolezza, che ha fondato quella autentica rivoluzione

epistemologica rappresentata dai modelli della complessità e dell'olismo, è precisamente quella che coglie la determinazione come intrinsecamente connessa a tutte le altre, giacché queste ultime sono essenziali al suo porsi come "quella" determinazione. Senza la relazione, senza il limite, nessuna identità potrebbe porsi in forma determinata; ma quella identità, che viene posta in forza del limite, è un'identità che si vincola inscindibilmente alla differenza e solo astrattamente può venire separata da essa. La scienza, dopo il suo enorme sviluppo analitico, deve ora dispiegarsi in forme altrettanto compiute sul versante della sintesi, della ricomposizione di ciò che è stato diviso.

3. L'esigenza di unità e la medicina tradizionale cinese

Tanto le scienze mediche quanto le scienze psicologiche hanno estremo bisogno della riunificazione che è stata messa in evidenza. In questo senso, si impone la necessità non solo di pensare le cellule come intrinsecamente connesse le une alle altre, così come lo si deve fare per gli organi e per le funzioni, ma anche, e soprattutto, di cogliere la relazione che vincola strutturalmente e inscindibilmente mente e corpo.
Una relazione così intrinseca e costitutiva che non dovrebbe venire descritta come intercorrente tra la mente e il corpo, ma, piuttosto, nella struttura intrinseca di ciascuno di essi, stante che l'una è impensabile senza il riferimento all'altro. L'unità dell'individuo, pertanto, più che come una *sintesi*, che riunifichi le parti – come si rimetterebbero insieme i "cocci" dopo aver frantumato un intero –, deve venire intesa come un'unità indivisibile: ed è precisamente questo il senso autentico dell'*individuo*.
In effetti, la matematica ritiene di poter dividere l'intero e di ricomporlo rimettendo insieme le parti; ma, a rigore, frantumare l'intero significa irrimediabilmente perderlo, né esso è ricostituibile mediante la sintesi, che equivale, appunto, soltanto ad un rimettere insieme i frammenti senza restituire ad essi un'autentica unità. E tuttavia, è solo dividendo l'intero, l'individuo, che quest'ultimo può venire conosciuto secondo il modo che è proprio della scienza. Ne consegue che la conoscenza si configura a muovere da *punti ideali* i quali, più che costituire due oggetti conoscibili, definiscono due concetti-limite della conoscenza stessa: da una parte l'intero, inteso come prerequisito, dall'altra l'atomo, inteso come fine.
L'intero vale come ciò che deve venire richiesto quale condizione prioritaria *a parte ante* dell'analisi, come ciò a muovere dal quale l'analisi risulta legittimata nel suo porsi. Se non si richiedesse l'intero, ma si assumesse il composto come fondamento, allora l'analisi dovrebbe venire presupposta come già operante, giacché il composto risulta esito di una ricomposizione di elementi ottenuti mediante un'analisi precedente. Se, d'altra parte, non si intendesse l'atomo come fine della ricerca analitica, allora l'analisi non potrebbe mai venire considerata effettivamente compiuta.
Orbene, le singole conoscenze sono tutte idealmente riferite all'intero. L'*intenzione* che presiede al conoscere è precisamente quella di considerare le conoscenze come aspetti, modi, forme dell'intero, anche se quest'ultimo non può mai, a rigore, venire ridotto alla somma delle conoscenze che si hanno di esso: l'intero emerge infinitamente oltre la somma delle parti. E così, l'individuo mantiene una sua intrinseca realtà che non è mai pienamente esprimibile in forma conoscitiva, non essendo totalmente oggettivabile.
Ciò nondimeno, la conoscenza non può non procedere nell'*intenzione* di allargare progressivamente i propri orizzonti fino ad estenderli *idealmente* all'intero e non può non approfondire la propria indagine fino a pervenire *idealmente* all'atomo. In questo senso, il compimento della conoscenza non può non definirsi *ideale*, *intenzionale*: la verità del conoscere, ossia ciò che il conoscere intende raggiungere, non costituisce un dato a cui il conoscere possa pervenire di fatto, costituendo piuttosto il suo fine ideale, la meta a cui si può soltanto intendere di pervenire. Per questa ragione è necessario parlare di *intentio veritatis*, espressione con la quale si vuol sottolineare che la verità cercata non è mai coincidente con la verità trovata, sì che la ricerca permane inesauribile.
Si dovrà affermare che, a rigore, la scienza medica non può essere solo scienza del corpo, ma anche scienza della mente (psicologia), dell'uomo come inscritto in un contesto culturale (antropologia), sociale (sociologia) e ambientale (ecologia). L'aspetto analitico della ricerca, che potremmo indicare come *logica dello scomporre*, deve dunque combinarsi con l'aspetto sintetico, che potremmo indicare come *logica del riunificare*. Non solo si dovranno riunificare le cellule nell'unità dei tessuti e degli organi, ma i tessuti e gli organi nell'unità dell'organismo, che costituisce il sistema biologico inteso nella sua interezza e nella sua determinatezza.
Il corpo, cioè l'insieme degli elementi biologici, deve, a sua volta, venire colto come momento di quell'intero, *idealmente* indivisibile, che è la persona (individuo) e che risulta anche un composto, ma solo per una considerazione che astrae dal suo innegabile valore di unità. L'individuo stesso, a sua volta, non può venire pensato se non inscritto in un contesto più ampio, la società, ma anche l'ambiente e, soprattutto, la cultura, che dell'individuo determinano la crescita e lo sviluppo fisico, oltre che quello intellettuale e psico-affettivo.
Si può quindi affermare che al modello *bio-molecolare*, che per tanto tempo ha trionfato nelle scienze mediche, si va ora affiancando il modello *bio-psico-sociale*, che intende sottolineare la necessità di valorizzare anche la medicina che poggia sul *modello sistemico*. Quest'ultimo interpreta l'individuo non solo per le molteplici relazioni che lo vincolano all'altro da sé (il mondo), e che si traducono in una infinità di informazioni che vengono scambiate con esso, ma altresì per le relazioni che costituiscono l'individuo al suo interno e che si esprimono in infinite informazioni che vengono scambiate tra i distretti e i sistemi più disparati dell'organismo: la *psico-neuro-endocrino-immunologia* è la scienza che cerca di intendere l'individuo come un *network* che scambia informazioni fra i vari sistemi, nell'obbiettivo di mantenere quell'equilibrio interno ed esterno che possa venire definito "salute".
Se tutto questo ha un qualche fondamento, appare allora evidente la necessità di individuare un *senso di unità* che vada oltre la stessa sintesi e che risulti più originario e profondo della diade scomposizione-ricomposizione. Ebbene, il problema che si impone oggi alla scienza medica occidentale non è solo quello di recuperare questo senso profondo di unità, che costituisce il valore stesso della persona, ma anche quello di indicare un *linguaggio* per esprimerlo e un *procedimento* che consenta di lasciarlo emergere nel suo significato più autentico.
Se venisse semplicemente mantenuto l'apparato categoriale e semantico ordinario, allora non si emergerebbe effettivamente oltre una medicina di sintesi. Quest'ultima deve bensì affiancare la medicina iper-analitica, sennonché essa non è in grado di restituire l'*intero* nel suo valore autentico: intero è *integro*, cioè *intatto e intangibile* (*integer è*, infatti, *da tangere*).
Ciò che intendiamo sostenere è precisamente questo: per indicare una modalità di configurazione di un sistema teorico e linguistico, che ponga al centro il senso di questa unità intesa

come intrinseca e immanente, è possibile fare riferimento alla medicina tradizionale cinese. E ciò per almeno tre ragioni fondamentali: il suo attenersi, nel processo esplicativo, al principio della complessità e, più radicalmente, dell'unità; il suo costituirsi in forza di un metodo analogico-simbolico; l'uso di una lingua ideografica.

4. Spiegazione, comprensione, interpretazione

La prima ragione, e cioè quella inerente al processo della *spiegazione*, può venire così riassunta. Poiché "spiegare" è dal latino *ex-plicare*, che significa "far uscire dalle pieghe", "portare alla luce", "rendere chiaro", lo *explicans* coincide con lo *explanans*, ossia con ciò che consente di "rendere piano" e dunque "evidente" lo *explanandum* (*explicandu*m), che è ciò che deve venire spiegato.
Orbene, tradizionalmente la spiegazione può venire intesa come il processo del ricondurre un fenomeno, assunto come effetto, ad un altro fenomeno, che viene assunto come causa e dunque come *explanans* (*explicans*) del primo fenomeno. Tuttavia, in tempi più recenti si è evidenziato che il modello di causalità lineare non è sostenibile e non lo è per una ragione forte, ossia teoretica: se una causa corrispondesse ad un effetto, e ad uno soltanto – e viceversa –, allora tra di essi si instaurerebbe un vincolo così profondo e intrinseco che varrebbe come riferimento *immediato* dell'una all'altro. Così l'immediatezza finirebbe per negare proprio quel *medio* che viene richiesto per distinguere i termini. Il riferimento immediato di causa ed effetto, insomma, comporterebbe il capovolgersi dell'una nell'altro e il perdere la possibilità di mantenere la loro distinzione.
Questa è la ragione per la quale al modello di causalità lineare si è sostituito il *modello della complessità*, che comporta il considerare ogni causa come *concausa*. La multifattorialità della genesi dei fenomeni, e in particolare dei fenomeni morbosi, ha comportato la necessità di superare il concetto di spiegazione in quello di *comprensione*, proprio per quel *cum-prehendere* che indica come si debbano "prendere insieme" più cause per intendere la genesi di un unico fenomeno e come, viceversa, una stessa causa possa generare più di un effetto. È in questo senso che ho affermato, in precedenza, che il modello *bio-molecolare* si è progressivamente trasformato nel modello *bio-psico-sociale*, il quale attesta come un fenomeno patologico deve avere una spiegazione complessa, considerando cioè le molteplici cause che si dispongono a diversi livelli di profondità e interagiscono tra loro.
A questo proposito, si potrebbe osservare che il concetto di causa, che vige in ambito scientifico e che sempre di più si trasforma nel concetto di *funzione* – della quale si calcolano le variabili –, non fa che esprimere i concetti di *causa materiale* e di *causa efficiente* indicati da Aristotele. La causa materiale e la causa efficiente di una malattia, per esempio di un'influenza, possono venire ricondotte alla sua eziopatogenesi. E così, affinché il virus provochi la malattia, necessita che concorrano altri eventi, cioè che il sistema immunitario non sia sufficientemente pronto a difendere l'organismo, che il sistema neuro-psichico sia tale da "deprimere" le difese immunitarie, che il rapporto con l'ambiente abbia un impatto significativo sul soggetto nel senso che concorra a creare condizioni tali che lo espongano più di altri all'aggressione dell'agente infettante. Se, inoltre, la patogenesi dell'influenza, ossia il processo del suo determinarsi, può venire anch'essa ricondotta alle prime due cause indicate da Aristotele, di contro come *causa formale* – che è la terza causa indicata dallo Stagirita – della malattia si dovrà intendere l'insieme delle condizioni formali che la producono.
Con l'espressione "condizione formale" qui non si può non considerare il sistema stesso della scienza medica, che è responsabile del processo della diagnosi e cioè della *codifica* dei quadri nosografici. Da questo punto di vista, insomma, è lecito affermare che il sistema teorico e categoriale della scienza medica nonché il suo sistema semantico e sintattico, cioè il linguaggio con cui viene espressa, hanno un ruolo fondamentale nel configurare le malattie, perché costituiscono i "filtri" mediante i quali si pongono l'osservazione dei fenomeni e il linguaggio con cui essi vengono descritti.
Poiché le teorie che possono influenzare l'osservazione sono sempre molteplici, è lecito affermare che le descrizioni proprie della scienza medica, come essa si presenta oggi in Occidente, non sono le uniche che possano identificare i fenomeni cosiddetti "morbosi" e lo stesso concetto di "malattia" non può non venire riconosciuto nel senso di una acquisizione essenzialmente culturale, come l'antropologia medica ci ricorda con argomentazioni sempre più convincenti.
È precisamente questa la ragione per la quale il processo della spiegazione e quello della comprensione domandano di venire integrati dal processo della *interpretazione*, che pone in evidenza un elemento fondamentale per intendere la teoria, di qualunque teoria si tratti: nessuna teoria è in grado di cogliere la realtà per il suo essere in sé, per la sua autentica e intrinseca oggettività, e ogni teoria è una interpretazione del reale, dunque un modo possibile di leggere i fenomeni che lo costituiscono. Se l'esigenza del conoscere è essenzialmente quella di cogliere la verità, la realtà ultima delle cose, il processo del conoscere è inesauribile proprio perché questa realtà oggettiva permane un *ideale* e l'uomo si trova sempre a ridurre l'oggettivo all'intersoggettivo, ossia al condiviso dalla maggioranza degli osservatori-interpreti. Ed è qui che acquista valore la quarta forma di causa descritta da Aristotele: quella *finale*.
Nella scelta della teoria migliore per descrivere un insieme di fenomeni vissuti come "negativi", perché produttori di sofferenza, si dovrà scegliere quella che meglio ci dispone al raggiungimento del *fine*, che è quello del "benessere": la trasformazione del *negativo* della malattia nel *positivo* della salute. Non si dovrà commettere l'errore di affermare che una teoria è più vera perché è più oggettiva: nessuna lo è mai veramente e gli epistemologi contemporanei ce lo ricordano di continuo. La scelta dovrà cadere sulla teoria più efficace, più adeguata, più funzionale al raggiungimento di quell'obiettivo. Appellarsi alla scientificità di una teoria nel senso del considerarla l'unica vera è una autentica mistificazione: poiché le teorie sono interpretazioni, sistemi ipotetico-deduttivi che muovono da premesse – tutte discutibili in quanto premesse –, nessuna teoria può pretendere di valere come unica perché nel suo essere "interpretazione" essa ammette necessariamente altre interpretazioni, ossia altre forme di descrizione dello stesso insieme di fenomeni.
In questo senso, la medicina tradizionale cinese, proprio per il senso di unità da cui si lascia pervadere, può costituire un modello interpretativo in grado di integrare significativamente il paradigma della scienza medica che vige nella nostra cultura, fornendo a quest'ultima il fondamentale impulso alla ricerca di letture sempre più complesse e articolate, ma anche sempre più unificate, della *persona* e della sua sofferenza.

5. Il senso dell'intero nella medicina tradizionale cinese

La capacità di unificare e di prospettare una lettura del mondo

in senso sempre più sintetico è offerta alla medicina tradizionale cinese proprio dal metodo che essa usa: il metodo analogico-simbolico. Se l'analogia, come è noto, esprime un rapporto di *somiglianza* e, più precisamente, un *rapporto di somiglianza tra rapporti,* per questa sua proprietà essa tende necessariamente ad unificare, laddove il procedere analitico tende a individuare e distinguere.
Il simbolo, del resto, indica precisamente il *syn-ballein*, il congiungere, come il mito platonico dell'androgino attesta. Nel *Simposio* Platone afferma che in origine c'era l'androgino, un semidio che non aveva la forma di uomo né la forma di donna. Per le sue pretese, Zeus punì l'androgino e la punizione consistette nella separazione (*sexus*) che comportò la sua divisione in due parti (*synbola*): l'uomo e la donna. Così come l'uomo e la donna si cercano per ricomporsi nell'unità originaria, altrettanto il simbolo cerca di ricongiungersi a ciò di cui è simbolo, in uno slancio verso la restituzione dell'unità oltre la separatezza. Un'unità che non sia un tornare indietro, all'indistinto primigenio, ma un andare avanti, un *cum-prehendere* (*cum-capere*, da cui "concetto") che significhi un capire la realtà nel suo senso profondo, quel senso che possa configurare un effettivo *uni-verso* – che significa, appunto, *vertere in* (*ad*) *unum* – e dare forma alla molteplicità frammentata e disorganizzata dei dati che costituiscono l'esperienza.
Proprio in virtù della forza unificante dell'analogia e del simbolo, la medicina tradizionale cinese potrebbe contribuire a restituire alla scienza tecnologica contemporanea la prospettiva della medicina delle origini, allorché il "medicare" era intimamente connesso al "meditare" dalla comune radice *med*, di origine indoeuropea. Dalla radice *med*, infatti, derivano tanto "medicazione" e "meditazione" (che significano etimologicamente "curare in virtù della riflessione" e "riflettere per curare"), quanto "mediazione", che indica l'essenza del curare riflettendo e cioè il *processo di mediazione*, l'elaborazione dell'informazione e la sua espressione in forma concettuale, ossia secondo forme sempre più unificanti[1].
Nondimeno la medicina tradizionale cinese si avvale di un altro strumento formidabile per realizzare questo progetto volto ad unificare i dati d'esperienza e fornire loro un senso fondante: la lingua. Come viene mirabilmente espresso da Lucio Sotte, gli ideogrammi della lingua cinese si riferiscono analogicamente ai loro significati, sì da realizzare con essi un rapporto non soltanto convenzionale, ma, più radicalmente, di *presentificazione del significato* nell'essenza stessa del segno. Se a questo si aggiunge il fatto che ciascun ideogramma si specifica e si determina, quanto alla sua valenza semantica, anche in forza del rapporto sintattico che lo vincola agli altri elementi che compongono gli enunciati, se ne ricava, allora, come "il criterio relazionale – secondo quanto indica Sotte – stia alla base dell'"invenzione" di ogni carattere e della sua "evoluzione polisemantica"" e come esso stia anche alla base "della sintassi utilizzata dalla lingua cinese".
Ebbene, a me pare di poter concludere il presente discorso affermando che il progetto della scienza in generale, e della scienza medica in particolare, non può non essere quello di integrare il momento analitico della ricerca con il momento sintetico, che al primo è coessenziale e reciproco, ma anche quello di recuperare un senso di unità che vada oltre la sintesi, oltre l'unificazione, nella quale il *due* si mantiene nella struttura dell'*uno*. La *relazione*, come struttura mono-diadica, si costituisce *formalmente* vincolando la dualità dei termini relati mediante l'unità del loro riferimento reciproco, ma *strutturalmente* in virtù dell'intenzione che la congiunzione si realizzi fino al punto estremo in cui i due termini si tolgano nell'unico *valore*, che è il medesimo per entrambi.
La logica disgiuntiva – che i logici definirebbero "esclusiva" –, per la quale *aut* qualcosa è vero *aut* è falso, e che tende a riproporsi nel linguaggio informatico dove si dà *aut* 0 *aut* 1, non solo fonda ogni ragionamento inteso come procedimento logico (deduttivo), ma altresì è alla base di ogni processo biologico o psicologico o meccanico, in quanto questi vengano intesi come processi di elaborazione di informazioni, cioè come processi cognitivi. Secondo questa prospettiva la configurazione del mondo in forma logico-matematica implica il carattere sostanzialmente meccanico e, dunque, deterministico della realtà e dei processi che la caratterizzano.
Forse non ci si può arrestare a questa configurazione, per quanta importanza essa possa avere e per quanta funzionalità essa riesca a dispiegare. Forse una scienza che si occupi dell'uomo, e che sia posta in essere dall'uomo, dovrà anche lasciar emergere un *valore* che trascenda questo orizzonte formale, e sempre più formalizzabile. Tale valore non può non coincidere con la coscienza, intesa quale coglimento del limite, ma anche come suo superamento, giacché il limite viene colto solo perché viene superato. Se la *coscienza*, e solo la coscienza, consente l'emergere della *soggettività autentica*, una medicina che ponga al centro la coscienza vale come ricerca di senso oltre che di cause, come responsabilizzazione personale oltre che come delega della salute agli specialisti, come capacità di porsi al centro del proprio mondo oltre che come capacità di creare sintesi armoniche di mente e corpo, di io e tu, di io e mondo.
In questa prospettiva, a me pare che la medicina tradizionale cinese possa fornire alla scienza medica occidentale un contributo formidabile, in ragione del suo costituirsi come scienza dell'intero e come scienza che dell'intero non vuol mai smarrire il senso.

BIBLIOGRAFIA

— Sotte L., *Dao De Jing, numerologia e yin yang, incontro con il linguaggio ideografico per una diversa conoscenza del reale*, Rivista Italiana di Medicina Tradiuzionale Cinese, n. 80, 2-2000, Civitanova Marche p.gg 21-26
— Stella A., *Medicare e meditare. Fondamenti teorici per una scienza unificata della salute*, Guerini Studio, Milano 2001.
— Zhang Y.H., Rose K.,*Who can ride the dragon*, Paradigm Publication, 1996

[1] Per un apprendimento:
Stella A., Medicare e meditare. Fondamenti teorici per una scienza unificata della salute, Guerini Studio, Milano 2001