

PRÓLOGO

Me siento especialmente honrado de haber recibido la petición de escribir el «Prólogo» a la segunda edición de la muy innovadora obra de Giovanni Maciocia, *La práctica de la medicina china*, ya que –hace más de 30 años– fue el propio Giovanni quien me animó a emprender el estudio de la medicina china. Seis años más tarde, después de salir de Taiwán, fue nuevamente Giovanni quien me permitió estudiar en la China continental.

Él no recuerda ninguno de estos hechos que cambiaron mi vida; simplemente formaba parte de lo que suele hacer: estudiar, cultivar, difundir. ¿Qué hace que sus obras sean tan populares? Su claridad y su sistema. Son fáciles de leer, al utilizar el claro lenguaje del día a día, y se exponen de tal manera que un estudiante atareado, o un clínico aún más ocupado, puede encontrar las respuestas que necesita con rapidez y eficiencia. Otro factor en su popularidad es el reflejo del contexto cultural que todos los no chinos compartimos, como es trabajar en sociedades modeladas por el paradigma dominante de la medicina occidental, de forma que a menudo la dolencia que se presenta *no* es lo que sienten los pacientes en su interior, sino más bien una etiqueta aplicada en todo este paradigma. Es en este aspecto donde sobresale *La práctica de la medicina china*, al ofrecer una clara interrelación entre la comprensión según la medicina occidental de una entidad de enfermedad y la visión y el tratamiento que da a ese mismo paciente la medicina china.

En esta, la segunda edición, hay 14 capítulos nuevos, que incluyen una exposición muy ampliada y en profundidad de la psique en la medicina china, con nuevos capítulos completos sobre ansiedad, depresión, fatiga crónica, náuseas/vómitos, reflujo ácido, úlceras en la boca, hipertensión, aumento de tamaño de la próstata, cistitis intersticial, enfermedades tiroideas, disfunción eréctil y más. Existe también una notable ampliación de los capítulos existentes, como la diferenciación y el tratamiento de pólipos nasales dentro del capítulo sobre sinusitis. Los capítulos sobre ginecología, hoy aborda-

dos en un texto especializado aparte, no se han recogido desde la primera edición.

Este libro trata del *Nei Ke* –o medicina interna– que es el meollo de cualquier práctica general. De Zhang Zhong-Jing a Xu Shu-Wei, de Li Gao a Cheng Guo-Peng –por nombrar a algunos de los árboles más altos de nuestro bosque– se han propuesto numerosas formas diferentes de organizar la descripción de lo que sucede después de que un paciente se siente frente a usted y diga: «No me encuentro bien». Giovanni ha invertido un gran esfuerzo en desarrollar un medio lo más útil posible para que los occidentales que acceden a la medicina china actual comprendan lo que funciona mejor en cada dolencia. Cuando esta comprensión es insuficiente, ha aportado su extensa experiencia clínica para cubrir los huecos y presentarnos sus conclusiones.

La medicina china, como disciplina clínica, agradece la innovación, la creatividad; la exige, de hecho. Como estudiante, tal vez tenga que memorizar para hacer sus exámenes. Cuando inicie su práctica clínica, quizá necesite empezar por memorizar una lista de síndromes para cada dolencia y sus tratamientos. Pero aunque pueda comenzar por una lista, no debe terminar ahí, sino que, al contrario, ha de aprender a adentrarse en un conocimiento vivo de los mecanismos patológicos que actúan en sus pacientes, y en el entorno y la sociedad que le rodean.

La nueva teoría, por tanto, no ha de suponer una gran sorpresa; debería ser tarea de todos producirla. Giovanni ha depositado su alma y su corazón clínico en estas páginas, y el lector que desee realmente dar vida al libro se encontrará con él en el camino. Esfuércese por comprender los mecanismos que crean las diversas dolencias en sus pacientes, dentro de su contexto, y ensaye con las herramientas que se proporcionan aquí, en la segunda edición de *La práctica de la medicina china*.

Steven Clavey
Solsticio de invierno de 2007
Melbourne

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Han pasado 12 años desde que se publicó la primera edición de *La práctica de la medicina china*. Aquella primera edición se presentó como el volumen que acompañaba a *Los fundamentos de la medicina china*, donde se proponía la aplicación de la teoría de la medicina china al tratamiento de enfermedades específicas con acupuntura y hierbas chinas.

La teoría del asma alérgica y la rinitis alérgica presentada en este libro es totalmente nueva. Naturalmente, dista mucho de ser perfecta y necesitará una revisión constante con arreglo a nuestra experiencia clínica e investigación, y he añadido nuevas referencias en comparación con las de la primera edición. La teoría del síndrome de fatiga crónica, también nueva, se basa en mi experiencia clínica, aunque los conceptos de factor patógeno residual y Calor Latente en que se basa son muy antiguos.

También es nueva la teoría de la esclerosis múltiple, pero se sustenta principalmente en la patología y sintomatología del síndrome de atrofia.

El capítulo sobre cansancio se basa en el antiguo síntoma de *Xu-Lao*, que significa «agotamiento», si bien me he apartado del planteamiento tradicional en la medida en que incluyo las causas completas del cansancio, algo que no se hace en la exposición china de *Xu-Lao*.

Con esta segunda edición, los principales cambios o añadidos son los siguientes:

- El texto se ha revisado por completo, con una ampliación de las fuentes chinas.
- Se han añadido numerosos síndromes nuevos para cada enfermedad.
- Se han incluido nuevas fórmulas para numerosos síndromes.
- He añadido una sección sobre literatura china moderna en muchos capítulos cuando resulta pertinente.
- He añadido nuevas historias de casos.
- He añadido ensayos clínicos.
- He añadido estadísticas de pacientes de mi propia práctica cuando ha sido posible.

- La exposición de los problemas mentales-emocionales se ha ampliado enormemente (de uno a ocho capítulos).
- He añadido la exposición de enfermedades no abordadas previamente.

Las nuevas enfermedades añadidas a esta segunda edición son:

- depresión (capítulo 13)
- ansiedad (capítulo 14)
- bocio (capítulo 18)
- hipertensión (capítulo 19)
- náuseas y vómitos (capítulo 23)
- reflujo ácido (capítulo 24)
- úlceras en la boca (capítulo 25)
- retención de orina (capítulo 33)
- cistitis intersticial (capítulo 34)
- hiperplasia prostática benigna (capítulo 35)
- prostatitis (capítulo 36)
- fibromialgia (capítulo 40)
- disfunción eréctil (capítulo 47).

Como en la primera edición de este libro, la mayoría de las «enfermedades» expuestas son enfermedades sólo en el contexto de la medicina china. Por ejemplo, el dolor epigástrico no es una «enfermedad» sino un síntoma en la medicina occidental; en la medicina china, es una enfermedad (*bing*) de medicina interna. Sin embargo, en algunos casos, expongo el tratamiento de enfermedades definidas a la occidental (p. ej., enfermedad de Parkinson o esclerosis múltiple).

Aunque la medicina china trata a cada individuo como un todo en lugar de tratar las «enfermedades» que afectan a ese paciente, y explora los síndromes de la falta de armonía, el estilo de vida, el entorno, la situación familiar, la vida emocional, la dieta, los hábitos sexuales, la rutina en el trabajo y el ejercicio, sigue siendo importante hablar del tratamiento de las enfermedades individuales, ya que las técnicas de tratamiento varían enormemente; por ejemplo, el tratamiento del golpe de Viento requiere técnicas y planteamientos específicos que son bastante diferentes de los usados

para, por ejemplo, el insomnio. El uso de estas técnicas no está en contradicción con ningún otro enfoque o filosofía que pueda seguir un profesional determinado, y, por tanto, confío en que este libro pueda ser útil para los profesionales de muchas orientaciones diferentes.

Otra razón importante para hablar de enfermedades individuales es su patología y etiología particulares y específicas: sólo mediante la comprensión de la patología y la etiología distintivas podemos aconsejar al paciente sobre su estilo de vida, trabajo, vida emocional, hábitos sexuales, dieta y ejercicio. Educar al paciente en estos campos es tan importante como el tratamiento impartido, ya que otorga al paciente responsabilidad sobre su propia salud para que pueda así evitar la repetición del problema.

Un añadido a esta segunda edición en comparación con la primera son los extractos de artículos de revistas contemporáneas de medicina china. Algunos de ellos son puramente teóricos y tratan de aspectos interesantes de la teoría de medicina china; otros son informes de ensayos clínicos. Un gran número de ellos carece de control y muchos más no alcanzan los estándares de los ensayos clínicos aleatorizados controlados adecuadamente. Sin embargo, no incluyo tales artículos por el valor de sus ensayos clínicos, sino para asimilar la experiencia de los médicos en el tratamiento de diversas dolencias.

En otras palabras, aunque algunos de los ensayos puedan ser imperfectos, en muchos casos es interesante aprender el principio de tratamiento y las fórmulas adoptados. Muchos artículos hablan de la experiencia de célebres doctores actuales de medicina china (*lao zhong yi*).

He eliminado todas las referencias a remedios de patentes chinas modernas ante la inquietud por los controles de calidad aplicados, la presencia de sustancias tóxicas o prohibidas y, en ocasiones, la inclusión de fármacos occidentales dentro de un remedio a base de hierbas.

El lector debe observar que algunas prescripciones a base de hierbas pueden contener sustancias que son ilegales en ciertos países. Ello puede deberse a que son tóxicas (como Zhu Sha [*Cinnabaris*]) o a que son de origen animal de especies protegidas; en algunos países, todas las sustancias de origen animal o mineral están prohibidas.

La mención de dichas fórmulas a base de hierbas en este libro no significa un aval para el uso de sustancias prohibidas, y se aconseja encarecidamente a los lectores que indaguen acerca de las leyes que rigen el uso de ciertas hierbas o sustancias en su país. Cada profesional debe, por tanto, responderse a sí mismo en cuanto a la adecuación de una prescripción en particular.

En el momento de escribir estas páginas, todos los productos animales y minerales están prohibidos en la Unión Europea, aunque cada país aplica la ley de forma diferente. He decidido dejar las fórmulas tradicionales tal cual para dar al lector una idea de la acción de la fórmula. Sólo cuando conocemos los ingredientes originales de una fórmula podemos realizar sustituciones adecuadas basadas en la acción de la hierba o la sustancia que pretendemos reemplazar. Por ejemplo, si queremos sustituir *Plastrium Testudinis* (Gui Ban) dentro de una fórmula, sabemos que podemos aproximarnos a su acción mediante el uso de la combinación de *Rhizoma Polygonati* (Huang Jing) y *Fructus Lycii chinensis* (Gou Qi Zi). En el apéndice 6 he compilado una lista de algunas hierbas de sustitución sugeridas.

En cuanto a los nombres de las hierbas, los he modificado y he seguido la nomenclatura usada en *Materia Medica* de Bensky, Clavey y Stöger (tercera edición).

Los puntos de acupuntura indicados para cada síndrome *no* son fórmulas sino sólo los puntos posibles entre los que el profesional puede elegir cuando determina un tratamiento por acupuntura. Existen algunas excepciones, y se indican como «prescripción general» o «prescripción antigua».

El tratamiento con hierbas de cada enfermedad se basa en varios libros de texto modernos chinos y está integrado con el tratamiento encontrado en clásicos antiguos (v. *Bibliografía*). El principal texto moderno seguido fue el usado en todos los colegios de medicina china en China, es decir, *Medicina interna en medicina china* (*Zhong Yi Nei Ke Xue*) de Zhang Bo Yu (1986).

Debo hacer algunas observaciones sobre las dosis de las prescripciones a base de hierbas. Las dosis mostradas corresponden en su mayoría a las de libros chinos modernos y antiguos. En mi práctica, utilizo dosis muy inferiores que se reflejan en las historias de casos, donde el promedio para cada hierba es de 4 g aproximadamente para hierbas desecadas. He descubierto que estas dosis reducidas funcionan muy bien. En cuanto al modo de administración de las hierbas, uso decocciones y polvos concentrados; suelo emplear decocciones para algunos problemas ginecológicos, como endometriosis, y para enfermedades de la piel.

En mi práctica en Inglaterra, el grado de cumplimiento de los pacientes con las decocciones es, de hecho, muy elevado (el 95% aproximadamente), e incluso la mayoría de los niños consiguen tomar bien las decocciones (aunque disimuladas de diversas formas). En niños de menos de 3 años, la decocción puede diluirse sustancialmente y darse durante todo el día. En niños de más de 3 años, puede añadirse miel a la decocción. En términos estrictos, la adición de miel altera el gusto

de la decocción y aporta las cualidades propias de la miel, pero en la práctica creo que es mejor que el niño tome las hierbas con miel a que no las tome.

Otras formas de convencer a los niños para que tomen las decocciones incluyen ofrecerles una galleta o su bebida favorita inmediatamente después de que hayan ingerido la mezcla. Sin embargo, he descubierto que una de las mejores maneras de conseguir que los niños de más de 3 años se tomen una decocción es haciéndoles participar en la dispensación de las hierbas: al niño le fascinan las diferentes formas, texturas y olores de las hierbas y le encanta ayudar a dispensar las hierbas y a introducirlas en las bolsas. Implicar a un joven paciente de este modo asegura que cuando el niño se beba la decocción, no le resultará una preparación extraña sino algo con lo que tiene una relación: las mismas hierbas que ayudó a dispensar. Este método, naturalmente, exige tiempo del profesional, pero es también muy divertido.

Todas las historias de casos proceden de mi propia práctica, y se invita al lector a que las estudie, ya que muestran el modo en que las prescripciones se adaptan a la falta de armonía particular del individuo y también en que se eligen y combinan los puntos de acupuntura.

Cada capítulo incluye la diferenciación occidental del síntoma expuesto (p. ej., las causas posibles de cefaleas en la medicina occidental). Naturalmente, no pretende ser un sustituto de un buen libro de medicina clínica occidental (se mencionan algunos en la bibliografía); pretende simplemente ofrecer al profesional de un centro clínico una rápida lista de control de las posibles causas occidentales de ese síntoma en particular. Es importante porque debemos saber cuándo referir un paciente a un médico o especialista occidental para un diagnóstico adi-

cional. Por ejemplo, tal vez un paciente acuda a nosotros quejándose de dificultad urinaria, y hemos de saber cuándo sospechar un carcinoma de próstata.

La segunda razón para familiarizarnos con la diferenciación occidental de síntomas es el pronóstico. Aunque la medicina china es excelente para proporcionar no sólo un diagnóstico sino también un pronóstico razonable al examinar cuidadosamente los síntomas, los signos, la lengua y el pulso, en muchos casos el pronóstico depende también del diagnóstico occidental. Por ejemplo, supone una gran diferencia pronosticar si el hormigueo en una extremidad se debe a una «simple» deficiencia de Sangre en el Hígado o al comienzo de esclerosis múltiple.

He eliminado las tres enfermedades ginecológicas de períodos dolorosos, menorragia y síndrome premenstrual, ya que se exponen ahora en mi libro sobre ginecología.

Finalmente, he eliminado el apéndice sobre los principios de combinación de puntos de acupuntura, ya que se ofrece ahora en mi libro *Los meridianos de acupuntura* (2006). He añadido un apéndice (v. apéndice 5) que enumera los puntos usados comúnmente para problemas mentales-emocionales según mi experiencia.

En cuanto a la terminología y los nombres de enfermedades, he modificado dos nombres en comparación con la primera edición. Llamo ahora a la enfermedad *Lin* «síndrome urinario» en vez de «enfermedad urinaria dolorosa», dado que esta afección no siempre implica dolor. También he cambiado el nombre de encefalomiélitis miálgica por síndrome de fatiga crónica.

*Giovanni Maciocia
Amersham, 2006*

AGRADECIMIENTOS

Mi primer viaje a China, donde asistí a mi primer curso de acupuntura en la Universidad de Medicina Tradicional China de Nanjing en 1980, fue un hito importante en mi desarrollo profesional. Mi primer profesor allí fue el Dr. Su Xin Ming, quien desempeñó un papel importante en el desarrollo de mis técnicas de acupuntura. Me siento en deuda con él por el paciente modo en que me transmitió sus propias habilidades.

Deseo mostrar mi agradecimiento al Dr. Zhou Zhong Ying de la Universidad de Medicina Tradicional China de Nanjing por enseñarme sus conocimientos y técnicas en diagnóstico y herbomedicina.

Me siento en deuda también con Fi Lyburn por su excepcional atención al detalle en la revisión de la coherencia del manuscrito y, en general, por su ayuda en la edición.

Sylvie Perera me brindó una ayuda muy valiosa en la cuidadosa revisión del manuscrito, y por ello le expreso mi gratitud. Becky Clarke me ayudó a compilar las estadísticas de pacientes para mi práctica con gran oficio.

Quiero dar las gracias a Suzanne Turner por su ayuda en la investigación y edición. El Dr. J. D. Van Buren fue mi primer y gran profesor hace 35 años; gracias a él, aprendí la importancia del diagnóstico y, especialmente, del diagnóstico del pulso. Le debo gratitud por haber sido mi primera fuente de inspiración en la medicina china.

Finalmente, deseo agradecer a Karen Morley, Kerry McGeachie y Claire Wilson de Elsevier su profesionalidad y apoyo.

*Giovanni Maciocia
Amersham, 2006*

NOTA SOBRE LA TRADUCCIÓN DE TÉRMINOS MÉDICOS CHINOS

La terminología usada en este libro sigue generalmente la utilizada en la segunda edición de *Fundamentos de la medicina china, Obstetricia y Ginecología en la medicina china y Diagnóstico en la medicina china*. Como en estos libros, he optado por traducir todos los términos chinos, con la excepción de Yin, Yang, Qi y *cun* (una unidad de medida).

También he seguido utilizando mayúsculas en la letra inicial de los términos que son específicos para la medicina china. Por ejemplo, «Sangre» indica una de las sustancias vitales de la medicina china, mientras que «sangre» denota el líquido que circula en los vasos sanguíneos (p. ej., «En deficiencia de Sangre, la sangre menstrual puede ser clara.»). Uso mayúsculas a principio de palabra también para todas las cualidades del pulso y para colores y formas patológicos del cuerpo de la lengua.

Este sistema ha sido de utilidad para los lectores de mis libros anteriores. Como la mayoría de los profesores (entre los que me incluyo) usan términos chinos cuando imparten sus clases (p. ej., *Yuan Qi* en vez de Qi Original), incluyo cada término en pinyin al presentarlo por primera vez. Un cambio que he introducido en este libro (al igual que en la segunda edición de *Fundamentos de la medicina china*) es el uso de términos pinyin más a menudo en el texto y al menos una vez en cada capítulo cuando se introduce por primera vez el término chino. He elegido esta opción para reducir la frecuencia con que el lector puede tener que consultar el glosario.

He optado por traducir todos los términos chinos (con las excepciones indicadas más arriba) principalmente por razones de estilo: en mi opinión, un texto bien escrito en el idioma del lector se lee mejor que uno salpicado de términos chinos en pinyin. Dejar los términos chinos en pinyin es probablemente la opción más sencilla, pero no la ideal también porque una misma palabra en pinyin puede tener con frecuencia más de un significado; por ejemplo, *jing* puede querer decir «meridianos», «períodos», «Esencia» o «shock», mientras que *shen* puede significar «Riñones», «Mente» o «Espíritu».

Soy consciente del hecho de que no existe nada que pueda considerarse una traducción «correcta» de un

término de medicina china, y mi terminología no se propone con este espíritu; en realidad, los términos de medicina china son esencialmente imposibles de traducir. La mayor dificultad al traducir términos chinos es probablemente el hecho de que un término tiene muchas facetas y diferentes significados en distintos contextos, y así sería imposible una traducción que fuera la «correcta» en cada situación y en cada contexto. Por ejemplo, el término *Jue* (厥) tiene muchos significados diferentes; una traducción puede ilustrar sólo un aspecto de un término con múltiples facetas. De hecho, *Jue* puede referirse a un estado de colapso con inconsciencia, a frío en las manos y los pies o a una situación crítica de retención de orina. En otros contextos, tiene significados diferentes, por ejemplo *Jue qi* (厥气), una situación de Qi caótico; *Jue Xin Tong* (厥心痛), un estado de dolor violento en el pecho con manos frías; y *Jue Yin Zheng* (厥阴证), el síndrome de Yin Terminal dentro la identificación de síndromes en Seis Fases caracterizada por Calor arriba y Frío debajo.

Muchos sinólogos coinciden en que los términos filosóficos chinos son esencialmente imposibles de traducir y en que, en el momento en que los traducimos, los distorsionamos con una visión del mundo que no es china. Ames es especialmente claro cuando habla de la distorsión intrínseca de los conceptos chinos cuando se traducen. Ofrece ejemplos de términos chinos que se distorsionan al traducirlos, como sucede con *Tian* 天 («Cielo»), *You-Wu* 有无 («Ser» y «No ser»), *Dao* 道 («Camino»), *Xing* 性 («naturaleza humana»), *Ren* 仁 («benevolencia»), *Li* 理 («Principio») y *Qi* 气 («sustancia primordial»).¹

Ames es especialmente enérgico en su rechazo de una única traducción unidireccional de un término chino en uno occidental en la introducción de su libro *Focusing the Familiar* (traducción del texto confucionista *Zhong Yong*).² Ames afirma lo siguiente:³

Nuestras lenguas occidentales están orientadas a la sustancia y son, por tanto, más relevantes para las descripciones de

un mundo definido por lo discreto, la objetividad y la permanencia. Estas lenguas están pobremente dispuestas para describir e interpretar un mundo, como el de los chinos, que se caracteriza principalmente por la continuidad, el proceso y el devenir.

Ames ofrece a continuación algunos ejemplos de lo que considera graves errores de traducción de términos filosóficos chinos. Lo importante es que no se trata de «malas traducciones» porque los términos sean «erróneos» sino por la diferencia intrínseca entre el pensamiento chino y el occidental y, por tanto, por la incapacidad inherente de los términos occidentales para traducir ideas filosóficas chinas. Ames afirma:⁴

Por ejemplo, You 有 y Wu 無 se han reproducido a menudo acriticamente como «Ser» y «No ser». Los traductores influyentes, hasta tiempos bastante recientes, han vertido wu xing 五行 como «Cinco Elementos». Xing 性 sigue traduciendo muy a menudo como «naturaleza». Todas estas traducciones promueven las caracterizaciones fijas y unívocas de objetos o esencias emergentes de una lengua enraizada en una perspectiva sustancialista [nuestras lenguas occidentales].

Ames continúa diciendo que el uso de una «lengua de sustancias» (es decir, un idioma occidental) para traducir introspecciones chinas en un mundo de proceso y cambio ha conducido a interpretaciones gravemente inapropiadas de la sensibilidad china. Ames sostiene que la gran diferencia entre la filosofía china y la occidental es la que hace la traducción de términos chinos virtualmente imposible. Indica que:⁵

En las tradiciones clásicas de Occidente, el ser tiene precedencia sobre el devenir y, así, el devenir es finalmente irreal. Todo lo que sucede se realiza alcanzando su fin—es decir, convirtiéndose en ser—. En el mundo chino, el devenir antecede al ser. El «Ser» se interpreta como un estado transitorio marcado por una transición ulterior.

A continuación Ames dice:⁶

El mundo chino es un mundo fenomenológico de continuidad, devenir y cambio. En dicho mundo no existe lo discreto final. Las cosas no pueden entenderse como objetos. Sin esta noción de objetividad, sólo puede existir el flujo de circunstancias que pasan en las que las cosas se disuelven en el flujo y el fluir. Una lengua procesadora excluye la suposición de que los objetos sirven como referencias de expresiones lingüísticas. El lenguaje referencial preciso de denotación y descripción debe sustituirse por un lenguaje de «remisión»

en el que los significados aluden y remiten a otros en un campo cambiante de significado. Un lenguaje referencial [lenguaje occidental] caracteriza un suceso, objeto o estado de las cosas a través de un acto de denominación que quiere indicar una cosa en particular. Por otra parte, el lenguaje de remisión [chino] no emplea nombres propios simplemente como indicadores de personas o cosas en particular; sino que evoca pistas, sugerencias o alusiones para iniciar focos en un campo de significados.

Como ejemplo de esta imposibilidad intrínseca de traducir un término filosófico chino en un lenguaje occidental, Ames cita a continuación la resistencia de Steve Owen a traducir *shi* 诗 como «poema». Owen afirma que:⁷

Si traducimos «shi» como «poema», es meramente en aras de la conveniencia. «Shi» no es un «poema»: «shi» no es una cosa hecha del mismo modo que se hace la cama, se pinta un cuadro o se fabrica un zapato. Un «shi» puede trabajarse, pulirse y fabricarse; pero eso no tiene nada que ver con lo que «es» fundamentalmente un «shi»... «Shi» no es el «objeto» de su escritor: es el escritor, el exterior de un interior.

Ames indica que en los textos filosóficos clásicos chinos, un lenguaje alusivo y connotativamente rico se valora más que la claridad, la precisión y el rigor argumentativo. Este contraste más bien radical entre las lenguas china y occidentales con respecto a la cuestión de la claridad plantea al traductor de textos filosóficos chinos una carga peculiar.

Para los chinos, lo opuesto de claridad no es confusión sino algo semejante a *vaguedad*. Las ideas vagas son realmente determinables en el sentido de que a ellas se les asocia una *variedad* de significados. Cada término chino constituye un campo de significados que puede concentrarse por medio de una serie de sus significados. Ames dice que en la traducción de textos chinos debemos evitar lo que Whitehead llamó «la falacia del diccionario perfecto». Por este concepto indica la suposición de que existe un repositorio semántico completo de términos con los que podemos caracterizar adecuadamente la variedad y profundidad de nuestra experiencia y en el que, idealmente, es posible buscar una correspondencia unívoca entre palabra y significado.

Estas ideas no podrían ser más aptas para ilustrar los problemas en la traducción de los términos de medicina china. Naturalmente, debemos esforzarnos por la precisión y la consistencia, pero pensar que existe una correspondencia unitaria «correcta» entre una idea de la medicina china y un término occidental es un error de comprensión de la esencia verdadera de la medicina china.

Por ejemplo, decir que la única traducción «correcta» de *Chong Mai* es «Vaso Vital» nos hace caer en la trampa de lo que Whitehead llama la «falacia del diccionario perfecto». Naturalmente, *Chong Mai* puede traducirse como «Vaso Vital», pero ese es sólo uno de sus significados y es absolutamente imposible que un único término occidental contenga la riqueza de ideas que subyace a la palabra *Chong Mai* (que yo traduzco por «Vaso Penetrante»); pensar que podemos reducir una rica idea de la medicina china a un único y unívoco término en una lengua occidental revela, en mi opinión, una mala comprensión de la esencia verdadera de la medicina china.

Ames subraya esta cuestión con gran energía. Afirma:⁸

La Falacia del Diccionario Perfecto es en gran medida una consecuencia de nuestro sesgo analítico hacia la univocidad. Sugeriríamos que este sesgo no nos sirve bien cuando nos acercamos a los textos chinos. No sólo existe la continua posibilidad de nuevas experiencias que requieran apelar a nuevas terminologías, sino también rara vez, si es que existe, una traducción única y sencilla de los términos chinos a idiomas occidentales. La alusividad del lenguaje chino clásico difícilmente conduce a traducciones unívocas. Podríamos afirmar que, al traducir textos chinos a lenguas occidentales, es muy improductivo buscar un único equivalente para un carácter chino. De hecho, en lugar de intentar evitar la ambigüedad por un uso obstinado de términos estipulados formalmente, el traductor puede tener que admitir que los caracteres a menudo requieren un grupo de palabras para hacer justicia a su abanico de significados, todos los cuales se sugieren en cualquier reproducción dada del carácter. De hecho, cualquier intento de emplear traducciones unívocas de términos chinos justificado mediante apelación a los criterios de claridad o univocidad a menudo reduce la penetración filosófica de sinsentido y poesía a versos vulgares. Dicho planteamiento para la traducción sirve sólo para insensibilizar a los lectores occidentales ante el significado provocador alojado dentro del ricamente vago y alusivo lenguaje de los textos chinos.

Como ejemplo de la multiplicidad de significados de un término chino y, por tanto, del hecho de que es perfectamente legítimo traducir una misma idea china por más de un término según diferentes contextos, Ames afirma que él traduce el término *zhong* («centro» o «central») en el título del texto confucianista a veces como «foco», otras como «enfoque» y otras más como «equilibrio». En otras ocasiones, lo traduce incluso como «centro» o «imparcialidad». Afirma con firmeza:⁹

El lenguaje chino no es logocéntrico. Las palabras no nombran esencias. Al contrario, indican procesos y acontecimientos siempre en tránsito. Es importante, por tanto, subrayar el carácter de gerundio del lenguaje. El lenguaje del proceso es vago, alusivo y sugerente.

Según Ames, en el campo de la filosofía, se alzan dos términos especialmente influidos por un pensamiento occidental cuando se traducen, que son *Tian* («Cielo») y *Ren* («benevolencia»). Ames dice que:¹⁰

Cuando traducimos Tian como «Cielo», nos guste o no, invocamos en el lector occidental una noción de deidad creadora trascendente, junto con el lenguaje de alma, pecado y más allá... Cuando traducimos Ren como «benevolencia», dotamos de connotación psicológica y altruista a un término que originalmente tenía una gama radicalmente diferente de connotaciones sociológicas. Ser altruista implica, por ejemplo, ser egoísta al servicio de los demás. Pero este «autosacrificio» comprende implícitamente una noción de «yo» que existe independientemente de los otros y que puede entregarse—una noción de yo que en nuestra opinión es ajena al mundo de las Analectas [de Confucio]—: de hecho, una lectura semejante [del término ren] transforma lo que es fundamentalmente una estrategia para la autorrealización en una de autoabnegación.¹⁰

Con respecto a la medicina china, el término *Xue* 血 («Sangre») es un buen ejemplo del problema mencionado y comunicado por Ames. Cuando traducimos la palabra *Xue* como «Sangre», inmediatamente alteramos su carácter esencial y le damos una connotación médica occidental; de hecho, en la medicina china, *Xue* es en realidad una forma de Qi y en particular la que está relacionada estrechamente con el Qi nutriente (*Ying Qi*). De hecho, el término *mai* 脉 que aparece en el *Canon de Medicina Interna del Emperador Amarillo* es a menudo ambiguo, ya que en ocasiones se refiere claramente a los meridianos de acupuntura y otras veces a los vasos sanguíneos.

Después de destacar los problemas en la traducción de los términos chinos, Ames confirma que un mismo término chino puede tener diferente significado en distintos contextos. Por ejemplo, el término *shen* 神 significa en algunos casos «espiritualidad humana», y en otros indica «divinidad».¹¹ Como considera sólo los significados filosóficos de la palabra *shen*, en realidad podría añadir otros en el contexto de la medicina china, por ejemplo «mente», «espíritu» y «lustre» (en el contexto del diagnóstico).

Ames estudia a continuación las opciones que se le presentan a un traductor y parece preferir simplemente

la transliteración de los términos chinos dejándolos sin traducir. Dice al respecto:¹²

Para algunos, este planteamiento puede parecer simplemente la salida más cómoda para un problema difícil. Pero «ritual» tiene un conjunto de significados estrechamente circunscrito en nuestro idioma, y Li, un conjunto claramente diferente y menos circunscrito. Del mismo modo que ningún erudito en indología buscaría un equivalente en inglés para «karma», «dharma» y otros, tal vez ha llegado el momento de hacer lo mismo para el chino clásico, no obstante la homonimia del lenguaje.

Hall confirma que un mismo término chino puede tener una pluralidad de significados. Indica lo siguiente:¹³

Los chinos han afirmado tradicionalmente como base de su armonía intelectual e institucional el reconocimiento de la copresencia de una pluralidad de significados con los que cualquier término dado podría resonar fácilmente.

Finalmente, otro sinólogo, Yung Sik Kim, expone la dificultad que presenta la pluralidad de significados de un mismo término chino. Dice que:¹⁴

He adoptado la política de ajustar a una traducción inglesa una palabra en chino determinada siempre que ha sido posible... Naturalmente, no pueden evitarse las excepciones. He tenido que recurrir a diferentes traducciones para caracteres como «xin» 心 que significa «corazón» y «mente»; «tian» 天, que es «cielos» y «cielo».

En otro pasaje, Yung Sik Kim afirma que la transliteración de un término chino con una pluralidad de significados es la única alternativa:¹⁵

El término «li» 理 es difícil de definir. Es difícil incluso traducirlo porque no existe una única palabra en las lenguas occidentales que cubra todas las facetas de lo que significa «li» para la mente china tradicional. La existencia de numerosas traducciones para el término, que a menudo deja la transliteración como la única opción viable, indica la dificultad.

Aunque una diversidad de traducción de términos chinos puede presentar sus problemas, se superan fácilmente si el autor explica la traducción en un glosario y, lo que es más importante, explica el significado de un término chino dado en su contexto (en nuestro caso, la medicina china).

En mis libros, he optado por traducir todos los términos de medicina china en lugar de usar el pinyin pura-

mente por razones de estilo, ya que una frase escrita medio en pinyin y medio en la lengua europea resulta extraña. Por otra parte, si usamos términos en pinyin al escribir, podría sostenerse que deberíamos ser coherentes y utilizar también términos en pinyin para todos los términos de la medicina china, y ello redundaría en una lectura no demasiado clara. Piénsese en la frase siguiente: «Para tratar Pi-Yang Xu, adoptamos el zhi fa de bu pi y el wen Yang» («Para tratar la deficiencia de Yang en el Bazo, adoptamos el principio de tratamiento de tonificación del Bazo y calentamiento de Yang»).

Por otra parte, el problema surge sólo en la forma escrita ya que, en mi experiencia, la mayoría de los profesores en los colegios de todo el mundo occidental normalmente prefieren usar términos en pinyin en vez de su contrapartida en inglés (o cualquier otro idioma occidental). Así, un profesor se referirá al *Jing* del Riñón en vez de a la Esencia de Riñón. De hecho, cuando yo mismo imparto mis clases, en general uso los términos en pinyin con preferencia a su traducción inglesa. Nuevamente, la mayor parte de los profesores recurren a un planteamiento pragmático, al traducir algunos términos en inglés (como «principio de tratamiento» en vez de *zhi fa*) y dejar otros en pinyin como *Yuan Qi* o *Chong Mai*.

Cuando doy mis clases, siempre intento transmitir a los participantes una idea del significado de un carácter chino en particular y su importancia y aplicación en la medicina china. De hecho, el uso de pinyin cuando se imparten charlas hace la medicina china verdaderamente internacional, ya que es posible hablar en la República Checa y mencionar *Jing*, *Yang Qiao Mai*, *Wei Qi*, etc., sabiendo que todo el mundo lo entenderá. Una diversidad de traducción de los términos chinos puede tener incluso un aspecto positivo, ya que cada autor puede subrayar una faceta particular de un término chino de manera que la diversidad enriquezca en realidad nuestra comprensión de la medicina china. Si alguien traduce *Zong Qi* 宗气 como «Qi Inicial», por ejemplo, aprendemos algo sobre la visión y comprensión del autor de *Zong Qi*; la traducción no puede tildarse de «errónea» (yo traduzco el término como «Qi de Reunión»). Otro ejemplo: si alguien traduce *yang qiao mai* como «Vaso de la Motilidad de Yang», la traducción aprehende un aspecto de esta naturaleza del vaso; de nuevo, no puede definirse como equivocado (yo traduzco el nombre de este vaso como «Vaso de Refuerzo del Yang»).

Intentar imponer una traducción «correcta» estándar de términos de medicina china puede conducir a la supresión del debate sobre salud; por tanto, confío en que los lectores seguirán beneficiándose de la diversidad de traducción de los términos médicos chinos y

extraerán inspiración de la rica herencia que representa la medicina china.

Creo firmemente que el futuro reside en no intentar establecer una terminología «correcta» rígida, embalsamada, fosilizada, basada en traducciones únicas y unívocas de las ideas chinas. De hecho, creo que esta es una tendencia potencialmente peligrosa, ya que, en mi opinión, aleja a los estudiantes y a los profesionales de la riqueza de la lengua china y de la de los significados de las ideas de la medicina china. La adopción de una terminología «aprobada» y normalizada de términos médicos chinos puede en realidad, con el tiempo, separar a los estudiantes y profesionales de la esencia de la medicina china. Si se sostiene una traducción «oficial» normalizada de los términos chinos, entonces los estudiantes se sentirán menos inclinados a estudiar los términos chinos para explorar su significado.

Por otra parte, imponer una terminología «aprobada» en inglés delata una visión anglocéntrica del mundo; para ser coherentes, deberíamos tener una terminología «aprobada» en todas las grandes lenguas del planeta. Parece mucho mejor intentar comprender el espíritu y la esencia de la medicina china estudiando sus caracteres y su significación *clínica* y usando la transliteración del pinyin cuando resulte apropiado.

Intentar fosilizar los términos de medicina china en una terminología impuesta va contra la esencia verdadera de la lengua china que, como dice Ames, no es logocéntrica y en la que las palabras no denominan esencias; al contrario, indican procesos y acontecimientos siempre en tránsito. El lenguaje del proceso es vago, alusivo y sugerente.

Como la lengua china es una lengua de *proceso*, surge la pregunta de si la práctica de la medicina china ayuda realmente a la comprensión de la terminología médica china; en mi opinión, en muchos casos lo hace. Por ejemplo, creo que la experiencia clínica nos ayuda a comprender la naturaleza del *Chong Mai* (Vaso Penetrante) y, por tanto, nos ayuda a comprender el término *Chong* en un modo de «práctica del saber» (como lo define Farquhar)¹⁶ y no de manera teórica.

Naturalmente, un traductor de libros chinos se esforzará por la precisión y la coherencia, pero debemos aceptar que existe una rica multiplicidad de significados para cualquier idea dada de medicina china. El *Chong Mai* es un buen ejemplo de esta multiplicidad, ya que el término *chong* podría traducirse como «vital», «cruces estratégicos», «penetrar», «irrumper», «irrumper hacia arriba», «cargar», «actividad», «movimiento» y «paso libre». ¿Cuál de estas traducciones es la «correcta»? Todas lo son, ya que trasladan una idea de la naturaleza y la función del *Chong Mai*.

Por tanto, pienso que el futuro de la enseñanza de la medicina china reside no en intentar imponer la camisa de fuerza de una terminología rígida de las ricas ideas de la medicina china, sino en enseñar a los estudiantes cada vez más caracteres chinos, explicándoles la riqueza de significados asociados con ellos en el contexto de la medicina china. A mí no me gustaría que mi terminología propia fuera «adoptada» como la «correcta» o la «oficial»; preferiría que mis colegas enseñaran cada vez más chino a sus estudiantes ilustrándolos en los ricos significados de los términos de medicina china. Tal como mencionaba antes, mi motivo principal para traducir todos los términos responde puramente a razones de estilo en el lenguaje propio de un libro de texto; cuando imparto mis clases, en general uso términos pinyin pero, por encima de todo, muestro a los estudiantes los caracteres chinos e intento trasladar su significado al contexto de la medicina china.

Finalmente, me gustaría explicar por qué sigo traduciendo *Wu Xing* como «Cinco Elementos». El término «Cinco Elementos» ha sido utilizado por la mayoría de los profesionales occidentales de la medicina china durante largo tiempo (también en francés y otras lenguas europeas). Algunos autores consideran que responde a una mala comprensión del significado del término chino *Wu Xing* perpetuada con los años. *Wu* significa «cinco» y *Xing* quiere decir «movimiento», «proceso», «ir a», «conducta» o «comportamiento». La mayoría de los autores piensa, por tanto, que la palabra *Xing* no puede indicar «elemento» como un constituyente básico de la Naturaleza, como supuestamente se pretendía en la antigua filosofía griega.

En mi opinión, sólo es cierto en parte, ya que los elementos, tal como son concebidos por varios filósofos griegos con el paso de los siglos, no siempre se consideraron «constituyentes básicos» de la Naturaleza o «sustancias fundamentales inmóviles pasivas».¹⁷ Algunos filósofos griegos concibieron los elementos como cualidades dinámicas de la Naturaleza de un modo muy similar a la filosofía china.

Por ejemplo, Aristóteles dio una interpretación dinámica definida a los cuatro elementos y los llamó «forma primaria» (*prota somata*). Afirmó que:¹⁸

Tierra y Fuego son opuestos también debido a la oposición de las cualidades respectivas con las que se revelan a nuestros sentidos: el Fuego es caliente, la Tierra, fría. Además de la oposición fundamental de caliente y frío, existe otra, que es la de lo seco y lo húmedo: de ahí las cuatro combinaciones posibles caliente-seco [Fuego], caliente-húmedo [Aire], frío-seco [Tierra] y frío-húmedo [Agua] ... los elementos pueden mezclarse entre sí y pueden incluso transformarse en

cada uno de los otros ... así, la Tierra, que es fría y seca, puede generar Agua si la humedad sustituye a la sequedad.

Para Aristóteles, por tanto, los cuatro elementos se convirtieron en las cuatro cualidades básicas de los fenómenos naturales, clasificados como combinaciones de cuatro cualidades: caliente, frío, seco y húmedo. Como es manifiesto a partir de la afirmación anterior, los elementos aristotélicos podrían incluso transformarse unos en otros y generar a los demás.

Esta interpretación es muy similar a la china, en que los elementos son *cualidades* de la Naturaleza. Además, es interesante observar la semejanza con la teoría china de Yin-Yang: los cuatro elementos aristotélicos proceden de la interacción de las cualidades básicas Yin-Yang de frío-caliente y seco-húmedo.

Así, no es completamente cierto decir que los elementos griegos se concibieron sólo como los constituyentes básicos de la materia, los «bloques elementales» de la Naturaleza, que harían erróneo el uso de la palabra «elemento» para indicar *xing*. Además, la palabra «elemento» no implica necesariamente eso; lo hace sólo en su interpretación química moderna.

En conclusión, por los motivos anteriores he conservado la palabra «elemento» como una traducción del vocablo chino *xing*. Según Wang, el término «Cinco Elementos» podría traducirse de diversas formas como, por ejemplo, «agentes», «entidades», «acciones», «conducta», «hechos», «fuerzas», «actividades» y «estados de cambio».¹⁹

Recientemente, el término «Cinco Fases» está ganando aceptación, pero algunos sinólogos muestran su disconformidad con esta traducción y proponen recuperar «Cinco Elementos». Friedrich y Lackner, por ejemplo, sugieren restaurar el término «elementos».²⁰ Graham usa el término «Cinco Procesos».²¹ Probablemente coincidiría en que «procesos» es la mejor traducción de *Wu Xing*. De hecho, el libro *Shang Shu*, escrito durante la dinastía Zhou occidental (1000-771 d. C.) dice que:²²

Los Cinco Elementos son Agua, Fuego, Madera, Metal y Tierra. El Agua moja hacia abajo; el Fuego asciende y quema hacia arriba; la Madera puede doblarse y enderezarse; el Metal puede moldearse y endurecerse; la Tierra permite la siembra, el cultivo y la recolección.

Algunos sinólogos (p. ej., Needham y Fung Yu Lan) siguen usando el término «elemento». Fung Yu Lan sugiere que una posible traducción de *wu xing* podría ser la de «Cinco Actividades» o «Cinco Agentes».²³ Aunque el término «cinco fases» ha ganado cierta aceptación como traducción de «*wu xing*», considero este término restrictivo, porque claramente se refiere a un solo aspecto de los Cinco Elementos, es decir, las fases de un ciclo (estacional).

Al final del libro aparece un glosario con términos en pinyin, con caracteres chinos y traducción española. Se incluye un glosario pinyin-español y español-pinyin.

NOTAS FINALES

1. Ames RT, Rosemont H 1998 *The Analects of Confucius – a Philosophical Translation*. Ballantine Publishing Group, New York, p. 311.
2. Ames RT, Hall DL 2001 *Focusing the Familiar – a Translation and Philosophical Interpretation of the Zhong Yong*. University of Hawai'i Press, Honolulu, pp. 6–16.
3. *Ibid.*, p. 6.
4. *Ibid.*, p. 6.
5. *Ibid.*, p. 10.
6. *Ibid.*, p. 10.
7. *Ibid.*, p. 13.
8. *Ibid.*, p. 16.
9. *Ibid.*, p. 16.
10. Ames RT. *The Analects of Confucius*, p. 312.
11. *Ibid.*, p. 313.
12. *Ibid.*, p. 314.
13. Hall DL, Ames RT 1998 *Thinking from the Han*. State University of New York Press, New York, p. 4.
14. Yung Sik Kim 2000 *The Natural Philosophy of Chu Hsi*. American Philosophical Society, Philadelphia, p. 11.
15. *Ibid.*, p. 19.
16. Farquhar J 1994 *Knowing Practice – the Clinical Encounter of Chinese Medicine*. Westview Press, Boulder, USA.
17. Needham J 1977 *Science and Civilization in China*, vol. 2. Cambridge University Press, Cambridge, p. 244.
18. Lamanna EP 1967 *Storia della Filosofia [History of Philosophy]*, vol. 1. Le Monnier, Florence, pp. 220–221.
19. Wang Ai He 1999 *Cosmology and Political Culture in Early China*. Cambridge University Press, Cambridge, p. 3.
20. Friedrich M, Lackner M 1983–1985. *Once again: the concept of Wu Xing*. *Early China* 9–10: 218–219.
21. Graham AC 1986 *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Institute of East Asian Philosophies, Singapore, pp. 42–66 and 70–92.
22. Shang Shu (c.659 BC) cited in 1975 Shi Yong *Zhong Yi Xue 实用中医学 [Practical Chinese Medicine]*. Beijing Publishing House, Beijing, p. 32. The book *Shang Shu* is placed by some in the early Zhou dynasty (hence c.1000 BC), but the prevalent opinion is that it was written sometime between 659 BC and 627 BC.
23. Fung Yu Lan 1966 *A Short History of Chinese Philosophy*. Free Press, New York, p. 131.