

Karen Messas Cicuto

**QUANDO OCIDENTE E ORIENTE SE ENCONTRAM: APROXIMAÇÕES
ENTRE A PSICOLOGIA ANALÍTICA DE CARL GUSTAV JUNG E A
MEDICINA TRADICIONAL CHINESA**

Curso de Psicologia
Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo
2011

Karen Messas Cicuto

QUANDO OCIDENTE E ORIENTE SE ENCONTRAM: APROXIMAÇÕES
ENTRE A PSICOLOGIA ANALÍTICA DE CARL GUSTAV JUNG E A
MEDICINA TRADICIONAL CHINESA

Trabalho de conclusão de curso como
exigência parcial para a graduação no
curso de Psicologia, sob orientação da
Profa. Dra. Ida Kublikowski

Curso de Psicologia
Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo
2011

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao meu namorado, melhor amigo e companheiro Francisco, por compartilhar comigo o sonho de uma nova era e por ser a força que me impulsionou ao objetivo.

A minha querida mãe Marilís, pela força e amor que sempre permearam minha vida.

A meu pai Airton, pelo carinho e confiança.

A meu irmão Erick pela fé e amor depositados em mim.

Finalmente, dedico este trabalho ao futuro, única razão por ele ter sido feito, e a todos que lutam por um novo mundo, unido e em paz.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha orientadora Ida Kublikoswki por ter alimentado meu desejo por conhecimento e ter me incentivado a dar o melhor de mim;

A Fumie Kurebayashi pelo carinho e inesgotável paciência ao discutir os conceitos de MTC, e por compreender minhas deficiências e excessos ao longo desses anos de estudo;

A meu querido Paco, pela paciência e amor, tão necessários ao longo deste trabalho;

A minha família, Marilís, Airton e Erick por me alimentarem, física, espiritual e emocionalmente;

A Luciana, por ser minha querida amiga, presente em todas as horas;

A Silvia, pelas ricas conversas e querida amizade;

A Rafaela, simplesmente, por ser minha amiga;

A Valen e Isabel, pelo carinho e incentivo ao longo de tantos anos;

A Isabela, pela amizade e gostosos momentos;

As minhas queridas mestras Gentila e Íris, pelo amor e ensinamentos;

As minhas queridas Vera Siqueira e Vavi, por me manterem no eixo, para alcançar meus objetivos;

Ao Giggo, pelos beijos carinhosos, e Bobby, pelas tardes de soneca;

A Deus, amigos e guias espirituais, por sempre me indicarem o caminho; e a todos que indiretamente me ajudaram nesse trabalho, que Deus os abençoe!

CICUTO, Karen Messas. Quando Oriente e Ocidente se encontram: aproximações entre a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung e a Medicina Tradicional Chinesa. 2011, 63f. Orientadora: Profa. Dra. Ida Kublikowski.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, São Paulo, 2011.

RESUMO

Trata-se de um trabalho teórico que busca construir pontes entre a Psicologia Analítica de Jung, a Psicossomática Junguiana e a Medicina Tradicional Chinesa, com vistas a ampliar nossas concepções de homem, psique e princípios terapêuticos. O trabalho apresenta os principais conceitos de ambas as abordagens, uma análise comparativa entre seus principais conceitos, e a análise, segundo a visão da MTC, de um caso de Ramos (2006) já analisado segundo a abordagem junguiana, a fim de exercitar uma nova maneira de enxergar um caso clínico e encontrar alternativas complementares à Psicologia.

Palavras chave: Medicina Tradicional Chinesa, Psicologia Analítica, tratamento psicoterápico, acupuntura.

SUMÁRIO

	Página
1. Introdução	6
2. No Oriente – A Medicina Tradicional Chinesa (MTC)	11
2.1 Breve Histórico	11
2.2 <i>Qi</i>	12
2.3 <i>Yin e Yang</i>	13
2.4 Os Cinco Elementos	17
2.5 Patologia pela MTC	21
2.6 A Psique na MTC	21
3. No Ocidente	24
3.1 A Psicologia Analítica	24
3.2 A Psicossomática Junguiana	30
4. Quando o Oriente e Ocidente se encontram	34
5. Análise do caso – uma nova visão	40
5.1 O caso	41
5.2 Análise	44
5.3 Possível tratamento	53
6. Considerações finais	57
7. Referências Bibliográficas	61

1. INTRODUÇÃO

“O Oriente penetra implacavelmente por todos os poros, atingindo a Europa em seu ponto mais vulnerável. Poderia ser uma perigosa infecção, mas talvez seja um remédio” (JUNG, 1996, p. 9).

Vivemos um momento de crise no mundo, na economia, na saúde, com as famosas “doenças da modernidade”, no meio ambiente e na ciência. Estamos nos deparando com a necessidade do novo, do diferente. É sobre isso que trata este trabalho. Mesmo que falando de apenas uma nova possibilidade (“nova” para nós ocidentais), ele tem como objetivo incentivar a busca por conhecimento em lugares distintos, como em outras culturas e modelos.

Capra (2006) fala sobre a crise atual em seu livro *O Ponto de Mutação*, analisando seus significados e outras crises por quais outras sociedades já passaram. Conta-nos que os chineses usam um termo específico para a palavra “crise”, que é *wei-ji*, composto pelos caracteres “perigo” e “oportunidade”, que apontam a dinâmica visão chinesa de mundo e de sua consciência da profunda conexão entre crise e mudança. O autor analisa, assim, o momento de crise usando como base os conceitos de movimento natural de transformação do livro chinês *I Ching*, ressaltando que quando o antigo é desconstruído, o novo é introduzido de forma natural e espontânea, já que esse é um ciclo natural.

Capra (2006) analisa a crise do paradigma de ciência, nos contando a trajetória de nossa ciência atual, trazendo propostas para uma nova forma de se produzir conhecimento, através do holismo e do diálogo entre as diferentes ciências. Segundo o autor vivemos:

uma situação tão paradoxal que beira a insanidade. (...) São esses os resultados da exagerada ênfase dada ao nosso lado *yang*, ou masculino – conhecimento racional, análise, expansão -, e da negligência a que ficou sujeito nosso lado *yin*, ou feminino – sabedoria intuitiva, síntese e consciência ecológica (CAPRA, 2006, p. 39).

O autor faz essa afirmação já que, apesar de podermos controlar coisas como o pouso de uma espaçonave, não conseguimos controlar a fumaça expelida por nossos carros e fábricas.

Outro autor que nos fala sobre a crise do paradigma atual da ciência é Santos (2010), que em seu livro *Um Discurso Sobre as Ciências*, aponta a necessidade de pensarmos uma nova forma de produzir conhecimento e de pensar qual é o papel desse conhecimento científico produzido por nós.

Estamos de novo regressados à necessidade de perguntar pelas relações entre ciência e a virtude, pelo valor do conhecimento dito ordinário ou vulgar que nós, sujeitos individuais ou coletivos, criamos e usamos para dar sentido às nossas práticas e que a ciência teima em considerar irrelevante, ilusório e falso; e temos finalmente de perguntar pelo papel de todo o conhecimento científico acumulado no enriquecimento ou no empobrecimento prático das nossas vidas, ou seja, pelo contributo positivo ou negativo da ciência para a nossa felicidade (SANTOS, 2010, p. 18).

Segundo Santos (2010) o modelo do paradigma dominante é totalitário na medida que “nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas” (p. 21). Devido as heranças da matemática, nesse modelo “conhecer significa quantificar” (p. 27), e “o que não é quantificável é cientificamente irrelevante. (...) Conhecer significa dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou” (p. 28).

Neste sentido, Penna (2006, p. 17) afirma:

a partir do século XIX, a ciência adquire estatuto de promotora exclusiva de conhecimento sério, confiável e verdadeiro na cultura ocidental. (...) Desta forma, uma ampla gama de expressões culturais – produção de conhecimento – foi classificada como artística e pejorativamente qualificada como especulativa ou fantasiosa pelo fato de não se adequar aos princípios epistemológicos e metodológicos prescritos pela ciência moderna.

A autora, da perspectiva do paradigma junguiano, observa que a ciência moderna vem sendo orientada pelas funções cognitivas e sensórias e por um ponto de vista extrovertido ao abordar os fenômenos.

Santos (2010) afirma que a busca por uma causa e pela formulação de uma lei, que preveja o comportamento de futuros fenômenos é também uma característica importante desse modelo. No entanto as coisas estão mudando pois, segundo ele:

(...) a noção de lei tem vindo a ser parcial e sucessivamente substituída pelas noções de sistema, de estrutura, de modelo e, por último, pela noção de processo. O declínio da hegemonia da legalidade é concomitante do declínio da hegemonia da causalidade (SANTOS, p. 52).

Santos (2010) afirma então, que a causalidade, enquanto categoria de inteligibilidade do real, já em algumas áreas vem perdendo terreno para o finalismo.

A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia (SANTOS, 2010, p. 83).

O autor, na mesma obra se refere ao paradigma emergente como um “paradigma para uma vida decente”, já que “hoje não se trata tanto de sobreviver como de saber viver” (2010, p. 85), considerando que a produção científica deve visar a se tornar, sim, senso comum, um conhecimento que alcance a todos. Ele descreve esse novo paradigma da seguinte forma: “a ciência pós-moderna não segue um estilo unidimensional, facilmente identificável; o seu estilo é uma configuração de estilos construída segundo o critério e a imaginação pessoal do cientista” (SANTOS, 2010, p. 79).

Para Penna (2006, p. 19) o paradigma junguiano pode ser abordado com a mesma visão de ciência:

A relatividade do conhecimento humano diante da infinitude do inconsciente coletivo, a busca de integração e harmonização dos opostos sem anular as diferenças, a aceitação de paradoxos e contradições inerentes à diversidade e complexidade da natureza

humana são alguns dos aspectos do paradigma junguiano, afinados com as características da ciência pós-moderna.

Segundo Penna (2006) Jung é considerado um dos formadores da mentalidade pós-moderna, e um dos pioneiros da abordagem “holística” do ser humano.

Com relação a essa nova forma de se produzir conhecimento, Capra (2006) também propõe uma forma diferente de enxergarmos a saúde, nos mostrando o que a física moderna tem a nos oferecer para essa nova abordagem da vida, como o conceito de equilíbrio dinâmico, a concepção sistêmica dos organismos vivos e, também, a necessidade e o benefício de aprendermos com outras culturas e modelos.

Para desenvolvermos uma abordagem holística da saúde que seja compatível com a nova física e com a concepção sistêmica dos organismos vivos, não precisamos abrir novos caminhos, mas podemos aprender com os modelos médicos existentes em outras culturas (CAPRA, 2006, p. 299).

O autor nos alerta para o fato de que as comparações entre sistemas médicos de diferentes culturas devem ser feitas com todo o cuidado, já que cada um desses sistemas é um produto da história do lugar e existe dentro de um certo contexto cultural e ambiental. No entanto:

(...) será útil estudar sistemas médicos tradicionais; não tanto porque podem servir como modelo para nossa sociedade, mas porque os estudos transculturais ampliarão nossa perspectiva e nos ajudarão a ver sob nova luz as idéias atuais acerca da saúde e dos métodos de cura (CAPRA, 2006, p. 29).

Com relação à busca conhecimento em outros lugares Santos (2010, p. 76) afirma:

Ao contrário do que sucede no paradigma atual, o conhecimento avança à medida que o seu objeto se amplia, ampliação que, como a da árvore, precede pela diferenciação e pelo alastramento das raízes em busca de novas e mais variadas interfaces.

Esta emergência de uma nova forma de se fazer ciência possibilita a busca por conhecimento em outros lugares e, queremos, com este trabalho utilizar esta visão de mundo, tendo como objetivo a construção de pontes entre o conhecimento produzido na psicologia ocidental por Carl Gustav Jung, e o conhecimento milenar produzido em uma cultura oriental, que é a Medicina Tradicional Chinesa (MTC).

Desta forma, buscamos com este trabalho abordar o processo saúde-doença por uma nova perspectiva, com vista a refletir sobre a eficácia de diferentes estratégias terapêuticas. Para tanto, fizemos uso de conceitos gerais da MTC e os aproximamos de alguns dos principais conceitos da Psicologia Analítica por meio de diferentes autores e da Psicossomática Junguiana, conforme compreendida por Ramos (2006).

Utilizamos, portanto, um caso descrito por Ramos (2006) em seu livro *A Psique do Corpo*, e o analisamos segundo a visão da Medicina Tradicional Chinesa. Usamos como dados para a análise sintomas físicos e comportamentais descritos pela autora, buscando entender como eles se conectam com a visão da MTC. A Medicina Tradicional Chinesa faz seu diagnóstico com base em diversos aspectos. Primeiramente, pelos sintomas físicos e psíquicos apresentados pelo paciente, depois, pelos sinais (alterações observáveis em seu corpo) apresentados, como observação da língua e pulsologia. Apesar de não termos algumas informações importantes da perspectiva da MTC no caso apresentado por Ramos (2006), temos dados sintomáticos valiosos para levantar uma hipótese diagnóstica. Desta forma, nossa análise foi apenas um exercício a fim de ampliarmos nossa concepção de tratamento e de homem. Para tanto, levantamos hipóteses sobre os principais elementos que estão alterados no caso, a que sintomas estão ligados, e como seria um tratamento feito pela MTC.

2. NO ORIENTE - A MEDICINA TRADICIONAL CHINESA

2.1. Breve histórico

A medicina na China, da mesma forma que em outros lugares do mundo, começou ligada à religião. Ela se estabeleceu dentro de um sistema de crenças mágicas e demonológicas. Por volta de 480 a. C., durante a Dinastia Zhou, isso começou a mudar. As teorias do *Yin* e *Yang* e dos Cinco Elementos começaram a ser aplicadas na medicina e marcaram o início do que podemos chamar de medicina “científica”. Os médicos pararam de buscar a razão das doenças no sobrenatural e, ao observarem a natureza, combinando os métodos indutivo e dedutivo, começaram a achar padrões e aplicá-los à interpretação das doenças. Além disso, o surgimento do confucianismo e taoísmo, na mesma época, muito influenciou a MTC (BIRSH & FELT, 2004; MACIOCIA, 2007).

Durante a Dinastia *Han* (de 206 a.C. a 220) a cultura chinesa floresceu. Na medicina foram publicados importantes textos, o *Nei Jing* e o *Nan Jing*. De 590 a 617, na Dinastia *Sui*, a MTC e a acupuntura se aperfeiçoaram nos detalhes clínicos, e se espalharam por toda a Ásia. No período entre 1264 a 1368 foi fundada na China a primeira faculdade de Medicina independente (BIRSH & FELT, 2004).

A MTC difundiu-se pelo mundo principalmente através da técnica da acupuntura, sendo que muitas pessoas até confundem a Medicina Chinesa com a técnica acreditando que a medicina baseia-se apenas na acupuntura. No entanto:

A acupuntura e a moxibustão formam apenas uma área especializada dentro do programa de medicina tradicional que engloba remédios de ervas (incluindo também o uso de minerais e produtos animais), massagem e manipulação, terapia dietética e exercícios terapêuticos (incluindo *gigong* ou terapia da respiração) (MAO-LIANG, 2001, p. XIV).

Hoje grande parte dos ocidentais utiliza-se da MTC e da acupuntura de forma mecanicista e reducionista, apenas traduzindo conceitos chineses para conceitos ocidentais cartesianos, utilizando-os de forma que não

abrangem sua concepção fundante como a integração entre o organismo e o mundo em que vive.

2.2. *Qi*

O termo *Qi* não pode ser traduzido em apenas uma palavra. Seu conceito é básico na MTC embora seja muito profundo. Podemos falar que o *Qi* está em tudo, em nosso corpo, na natureza, em tudo o que podemos tocar ou não. Tudo é feito de *Qi*.

Qi é a energia que circula nos meridianos, é a chama que mantém a vida e põe os seres em movimento. *Qi* é o próprio movimento, é a força vital, é um fio condutor (CAMPIGLIA, 2004, p. 17).

Alguns autores como Birsch & Felt (2004, p. 111) abordam o tema utilizando o termo “paradigma do *Qi*” pois “a noção de *Qi* está mais próxima de ser um modelo do que de ser uma entidade estável”. Segundo eles a noção de *Qi* é tão antiga que é quase impossível conceber a cultura asiática sem ela.

As traduções atuais para o termo são: gás, ar, alento, tempo, maneira, espírito, disposição de ânimo, energia vital, energia da vida, entre outros. A idéia mais aceita sobre *Qi* é que o termo está ligado aos conceitos de vapor, respiração e fumaça. O caractere de *Qi* evoluiu a partir das “imagens dos vapores que subiam durante o cozimento do arroz”. “(...) A imagem é acessível a todos; é só imaginar o arroz cozinhando em um caldeirão. Sinta o cheiro agradável! O aroma não dá pra ser visto, só tendo a experiência de senti-lo” (BIRSCH & FELT, 2004, p. 113).

O *Qi* é associado ao mundo invisível, pode ser comparado às partículas subatômicas, pois é um princípio básico de todo universo, que rege seu funcionamento. O *Qi* penetra em todas as dimensões da existência e participa de todas as funções do ser vivo. É responsável pela formação e transformação de toda a vida (CAMPIGLIA, 2004, p. 7).

Na MTC o *Qi* se apresenta de diversas formas e tem diversos nomes. Existe o *Qi* dos alimentos, o *Qi* ancestral (ou energia herdada dos pais, ou ainda nosso DNA), o *Qi* de defesa (que podemos identificar como nosso

sistema imune), o *Qi* do ar (que adquirimos através de nossa respiração) entre outros. No entanto, todos estes são aspectos do mesmo *Qi*.

Qi é o material (ou quem sabe o imaterial) com que trabalha a acupuntura. Na técnica, tudo se baseia em *Qi*. Em sua ausência ou estase, o *Qi* é sempre a primeira coisa a se trabalhar.

O conceito de *Qi* é a base para toda a teoria da MTC. Não podemos compreender nenhum outro conceito se não tivermos o conceito de *Qi* entendido.

2.3. *Yin e Yang*

O conceito de *Yin e Yang* é mais próximo de nossa cultura ocidental. É comum vermos seu símbolo (*Tao*) em muitos lugares, como em pinturas e tatuagens. Seu significado é bastante simples, ainda que profundo.

Yin e Yang são polaridades do universo, que é o conjunto de tudo que existe. A origem da palavra universo está em um, unir, tornando um. Todavia, o universo dividiu-se em dois e depois em milhões e bilhões de partes, originando a diversidade. A primeira divisão: *Yin e Yang*, segundo a tradição chinesa, encerra os princípios opostos e complementares do universo (CAMPIGLIA, 2004, p. 8).

Tudo pode ser dividido entre *yin* e *yang*. Não saberíamos o que é a noite se não soubéssemos o que é o dia, não conheceríamos o bom se não conhecessemos o mau, e não saberíamos o que é claro se não fosse o escuro. Assim, todos os fenômenos podem ser classificados como *yin* ou *yang* quando comparados (já que nada é *yin* em essência ou *yang* em essência, mas sim em comparação a outra coisa).

Alguns exemplos de oposição entre *Yin* e *Yang* são estes (CAMPIGLIA, 2004, p. 10):

Yin

Feminino
Terra
Lua
Quietude

Yang

Masculino
Céu
Sol
Movimento

Frio	Calor
Contração	Expansão
Soma (corpo)	Psique
Matéria	Energia

Além disso, também podemos dividir nosso corpo entre *yin* e *yang*, por exemplo: a parte anterior de nosso corpo é *yin* se comparada com a posterior, que é *yang*. A parte de dentro de nosso corpo é *yin* se comparada com a parte de fora, que é *yang*. As partes mais altas do nosso corpo, como nossa cabeça, são consideradas mais *yang*, se comparadas com as partes mais baixas, como nossos pés, que são considerados *yin*.

Assim, uma das principais propriedades de *yin* e *yang* é a oposição entre eles, ou seja, “o *yin* é oposto ao *yang* e vice-versa, mas apenas relativamente, pois nada é completamente *yin* ou completamente *yang*” (CAMPIGLIA, 2004, pág. 10).

Além disso, vemos também a interdependência entre eles já que não é possível conhecer o *yin* se não conhecermos o *yang*. Podemos dizer que um não existe sem o outro.

O consumo entre *yin* e *yang* também é uma de suas propriedades. *Yin* e *yang* estão em estado constante de equilíbrio dinâmico, se ajustando continuamente. Quando ambos estão em desequilíbrio, eles afetam-se mutuamente modificando sua proporção e encontrando um novo equilíbrio.

Além do estado normal de equilíbrio entre *yin* e *yang*, existem outras quatro possibilidades de desequilíbrio: preponderância do *yin* (quando o *yin* está em excesso consumindo o *yang*), preponderância do *yang* (quando o *yang* está em excesso consumindo o *yin*), debilidade do *yin* (quando aparentemente o *yang* está em excesso) e debilidade do *yang* (quando aparentemente o *yin* está em excesso). O desequilíbrio energético durante longo período é o grande causador de doenças (MACIOCIA, 2007).

Yin e *yang* também se relacionam de outra forma, além destas, que é a intertransformação. Como não são estáticos, mas estão constantemente em movimento, um realmente se transforma no outro, *yin* transforma-se em *yang* e *yang* transforma-se em *yin*. Tal mudança ocorre em determinados estágios de desenvolvimento de algo. “O verão transforma-se em inverno, o

dia, em noite, a vida, em morte, a felicidade, em tristeza, o calor em frio, e vice-versa” (MACIOCIA, 2007, p. 7).

Wang (2001, p. 49), no livro *Princípios de Medicina do Imperador Amarelo* descreve *yin* e *yang*:

O Yin corresponde à falta de movimento e sua energia simboliza a terra; o Yang corresponde ao movimento e sua energia simboliza o céu, portanto, o Yin e o Yang são caminhos da terra e do céu. Como o nascimento, crescimento, desenvolvimento, colheita e armazenamento de todas as coisas são levados a efeito de acordo com a regra de crescimento e declínio de Yin e do Yang, então o Yin e o Yang são os princípios que norteiam todas as coisas. Na mútua vitória ou queda do Yin e do Yang, a situação será de variações inúmeras, portanto o yin e o yang são pais das variações. O Yin cresce enquanto o Yang está vigoroso o Yin se torna deficiente enquanto o Yin está enfraquecido. Do nascimento à morte, todas as coisas seguem o princípio do Yin e do Yang, por isso, o Yin e o Yang são o fundamento do nascimento e da morte. Quando o Yin e o Yang estão em harmonia, o espírito desabrocha, portanto o Yin e o Yang são as moradas do espírito.

Yin e *yang*, juntos, formam o símbolo do Tao, que tem como um de seus significados o termo “caminho”:

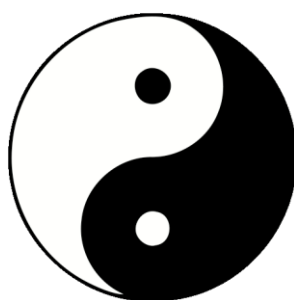


Figura 1: Tao

O *Tao* contém yin e yang em equilíbrio. No símbolo, a parte preta representa o *yin*, e a branca o *yang*. Os pontos preto e branco dentro da outra cor representam a semente *yang* que existe em *yin*, e a semente *yin* que existe em *yang*. Além disso, vemos que no ápice de um deles, o outro já está nascendo.

Para o taoísta, o *Tao* é o todo. Ele está além da mente racional. É o Não-Manifesto, é algo que sempre existiu por toda a eternidade (COOPER,

1999). Não temos um termo ideal para traduzir o *Tao*. Em chinês ele é representado por dois sinais: “cabeça” e “caminhar”, podendo ser entendido como “caminho consciente”. Wilhelm o traduz como “sentido” (JUNG & WILHELM, 1996).

O termo *Tao* pode ser também traduzido por caminho, trilha ou estrada. Ele é um caminho que veio de um passado, que não teve início e se estenderá para um futuro infinito. Ele abrange todas as coisas, desde as menores, quantos as maiores, desde as mais nobres, às mais desprezíveis. Ele é tão grande que apreende todas as coisas e tão pequeno que pode caber dentro de um grão de poeira. O *Tao* está em todas as coisas que podemos imaginar, nomear, sentir, olhar, tudo o que possui uma forma ou uma imagem. O *Tao* está em tudo. Tanto as coisas concretas como as abstratas são suas manifestações (CHERNG, 2000).

Antes do Céu e da terra,
Já havia um ser indeterminado em sua Perfeição.
Silencioso! Imaterial!
Permanece só, imutável, onipresente e imperecível.
Pode ser considerado a Mãe dos dez mil seres.
Não conhecendo seu nome, designo-o pela palavra
Tao.
Esforçando-me para dar-lhe nome, chamo-o Grande.
Sendo Grande, escapa.
Escapando, afasta-se.
Afastando-se, retorna.
O *Tao* é grande, o Céu é grande, a terra é grande,
E o rei também é grande.
Essas são as quatro Grandezas do Universo, e o rei é
uma delas.

O homem segue a lei da terra.
A terra segue a lei do Céu.
O Céu segue a lei do *Tao*.
O *Tao* segue a si mesmo (LAO TSÉ, 2001, p. 25).

O *Tao* é absoluto; assim é a Verdade. Se é algo que está em toda parte, se pode abranger tanto o manifestado quanto o não manifestado, o *Tao* poderia ser compreendido como a consciência que está em todas as partículas, em todas as coisas. Quem encontra o *Tao* descobre a ligação de todas as coisas

e, assim, pode ter a visão verdadeira e real da totalidade. Consegue enxergar a realidade simplesmente como ela é. Por isso o Tao é a verdade (CHERNG, 2000, p. 21).

Esses são conceitos importantes da MTC. Existem crenças de que podemos tratar de alguém só com o conhecimento sobre *yin* e *yang*, já que todos os fenômenos, inclusive o funcionamento de nosso organismo, acontecem através do equilíbrio entre essas duas forças.

Por isso, quando tratar uma doença, deve-se ter como base o Yin e o Yang, isto é, buscar a orientação e o desenvolvimento da doença a partir da variação do Yin e do Yang, a fim de determinar os princípios que norteiam o tratamento (WANG, 2001, p. 49).

2.4. Os Cinco Elementos

Desenvolvida pela mesma escola filosófica que desenvolveu a teoria do *Yin* e *Yang*, a teoria dos Cinco Elementos foi marcante na cultura e medicina chinesas. Alguns autores discutem sobre a tradução do termo em chinês *Wu Xing* para “Cinco Elementos” já que *Xing* significa “movimento”, “processo”, acreditando que o termo não pode indicar “elemento” como constituinte básico da Natureza (MACIOCIA, 2007).

Os Cinco Elementos, ou Cinco Movimentos são Madeira, Fogo, Terra, Metal e Água. Eles “simbolizam cinco qualidades inerentes diversas e expressam o fenômeno natural. (...) Os Cinco elementos não são cinco tipos de material fundamental, mas cinco tipos de processos”. Eles também correspondem a cinco direções diferentes de fenômenos naturais, como a Madeira que representa o movimento expansivo e exterior, o Metal representa o movimento contraído e interior, a Água o movimento para baixo, o Fogo corresponde ao movimento para o alto, e a Terra representa a estabilidade (MACIOCIA, 2007, p. 17).

Os Cinco Elementos estão dentro de um ciclo de geração e dominância e suas correspondências podem ser vistas em muitos lugares, como ao longo da vida de um indivíduo ou nas mudanças das estações de um ano. O elemento Madeira é considerado o início do ciclo, quando o *yang*

está em crescimento, assim como na infância ou na primavera. O elemento Fogo já corresponde ao ápice do *yang*, como quando é verão ou quando um jovem adulto está no auge de seu desenvolvimento, já podendo se reproduzir. O próximo elemento, a Terra, corresponde a um equilíbrio entre *yin* e *yang*, que é considerado pelos chineses um período que existe entre as mudanças de estação e relacionado a metade da vida. O elemento Metal, início do *yin*, corresponde ao outono e a maturidade, e o elemento Água é o mais *yin* deles, correspondendo ao inverno e a velhice.



Figura 2: Os 5 elementos

Vemos na figura os ciclos de geração e controle. A madeira dá energia ao fogo, sendo considerada sua mãe, o fogo dá energia à terra, e esta, por sua vez, gera o metal, que dá energia à água, que recomeça o ciclo doando energia à madeira. Este é o ciclo de geração (setas em volta do desenho).

Além disso, podemos ver como a água domina o fogo, que domina o metal que, por sua vez, domina a madeira, que domina a terra, que domina a água. Este é o ciclo de dominância (setas centrais que formam uma estrela), que pode se inverter no ciclo de contra-dominância, onde os elementos dominados contra-dominam seus dominantes, desta forma, o fogo dominaria a água e assim por diante.

Toda esta explicação é dada de forma mais simples e também filosófica na linguagem do chinês:

Madeira queima, produzindo fogo, de cujas cinzas se forma a terra, e dentro dela se condensa o metal que expulsa de si a água, da qual brota a Madeira. Ou seja: Madeira nutre fogo, que gera Terra, que engendra Metal, que gera Água, que nutre Madeira, ou seja ainda: uma ponta dá energia para outra, permite que a outra aconteça. Este é o ciclo de geração de energia. Mas a Água apaga o Fogo, que funde o Metal, e Metal corta a Madeira, que esgota a Terra, e Terra absorve Água, não é? Pois então, herói, este é o ciclo de dominação da energia. Significa que Madeira controla Terra, Terra controla Água, Água controla Fogo, Fogo controla Metal, Metal controla Madeira (HIRSCH, 2008, p. 15).

Há entre os Cinco Elementos um sistema de correspondência que é típico do pensamento chinês, que une o micro e o macrocosmo conectando fenômenos e qualidades a um elemento. Com relação a isso Maciocia (2007, pág. 20) diz:

Os antigos chineses encontraram uma relação entre fenômenos aparentemente não conectados, como um tipo de “ressonância” entre eles. Vários tipos de fenômenos estariam unificados por uma qualidade comum indefinida, assim como dois fios vibrariam em uníssono.

No sistema de correspondências os elementos estão ligados a muitas outras coisas, como órgãos e vísceras, cores, sabores, sentimentos etc. Na tabela abaixo podemos ver algumas dessas relações (HIRSCH, 2008):

	Madeira	Fogo	Terra	Metal	Água
Cor	Verde	Vermelho	Amarelo	Branco	Azul e Preto
Órgão	Fígado	Coração	Baço Pâncreas	Pulmão	Rim
Víscera	Vesícula Biliar	Intestino Delgado	Estômago	Intestino Grosso	Bexiga
Meridianos	Fígado e Vesícula	Coração, Intestino	Baço Pâncreas	Pulmão e Intestino	Rim e Bexiga

	Biliar	Delgado, Pericárdio e Triplo Aquecedor	e Estômago	Grosso	
Sabor	Ácido	Amargo	Doce	Picante	Salgado
Sentimentos principais	Raiva, Irritação, Impaciência	Alegria, euforia, hiperexcitação	Preocupação	Melancolia, Depressão	Medo
Órgão Sensível	Olhos	Língua	Boca	Nariz	Orelhas
Horário Privilegiado	23 as 3 horas	11 as 15 horas e 19 as 23 horas	7 as 11 horas	3 as 7 horas	15 as 19 horas
Partes Governadas	Tendões, Ligamentos e Músculos	Vasos Sangüíneos	Lábios	Pele	Osso, Medula e Cérebro

Desta forma, cada um desses elementos tem diversas correspondências. Para a MTC os órgãos e as vísceras são as correspondências mais importantes, já que o desequilíbrio energético acontecerá em seus meridianos (canais de energia espalhados ao longo de todo o corpo com pontos de maior energia), e através deles a energia será reequilibrada.

Wang (2001, p. 147) no *Princípios de Medicina Interna do Imperador Amarelo* descreve as relações e as funções dos cinco órgão sólidos:

As diversas funções dos órgãos sólidos são: o coração promove a circulação do sangue, portanto, o coração se encarrega dos vasos; o pulmão espalha a energia pela superfície da pele, por isso o pulmão se encarrega da pele; o fígado armazena o sangue e dispersa sua essência para nutrir os tendões, por isso o fígado se encarrega dos tendões; o baço transporta e converte a água e os cereais para nutrir os músculos, por isso o

baço se encarrega dos músculos; o rim armazena a essência e gera a medula para nutrir os ossos, por isso o rim se encarrega dos ossos. Estas são as cinco funções dos órgãos sólidos.

2.5. Patologia pela MTC

A MTC tem como essencial para a saúde o equilíbrio da vida. Segundo a visão chinesa, devemos ter equilibrados nossa alimentação, atividades físicas, esforço mental, atividades sexuais e também nossas emoções. Este equilíbrio não é rígido, já que cada pessoa é um ser diferente, e o que é muita comida para uma, por exemplo, é pouca para outra. No entanto, há um equilíbrio que deve ser mantido, e assim, evitam-se as doenças, já que estas surgem após um longo período de desequilíbrio.

As doenças podem ter diversas causas, pelo olhar da MTC. Elas são causadas por desarmonias energéticas que podem ter vindo geneticamente (através da energia recebida dos pais), ou terem sido causadas por excessos ou faltas durante a vida do indivíduo. De qualquer forma, para se tratar o doente em MTC é preciso que se descubra qual é a desarmonia energética que está acontecendo e que desequilíbrio está causando essa desarmonia. Deve-se investigar seus hábitos de vida, sua alimentação e sentimentos predominantes a fim de se descobrir seus desequilíbrios, e assim orientá-la a melhorá-los. “Se dermos tratamento sem explicar a causa da doença, estaremos simplesmente como vertendo água em um recipiente com vazamento no fundo” (MACIOCIA, 2007, pág. 195).

2.6. A psique na MTC

Não existe na MTC um conceito de psique parecido com o nosso. Para os chineses, a psique e o corpo são indissociáveis, não podendo ser concebidos de forma separada. Segundo Maciocia (2007, pág. 82):

O mesmo Qi que é a base de todos os processos fisiológicos, também o é para os processos mental e emocional, uma vez que o Qi, como já vimos, existe em diversos estados de agregação e refinamento. Ao passo que no ocidente a fisiologia emocional e os processos mentais são atribuídos ao cérebro, na medicina chinesa eles são parte da esfera de ação dos Órgãos Internos.

Existe uma relação entre cada órgão interno com uma emoção, e esta relação é mutua, ou seja, um afeta o outro. Desta forma, um acesso de raiva (emoção ligada ao fígado), por exemplo, afeta diretamente a energia do fígado. O contrário também acontece, quando um desequilíbrio da energia do fígado afeta o emocional aumentando o sentimento da raiva. As emoções se tornam prejudiciais e causadoras de desequilíbrios e doenças quando são excessivas e prolongadas. Quando esse é o caso Maciocia (2007, pág. 83) diz: “Por meio do tratamento de um órgão específico, podemos influenciar determinada emoção relacionada ao órgão em questão e auxiliar a pessoa a alcançar um estado de equilíbrio emocional”.

Na MTC existe o conceito de mente, que também está ligado aos órgãos internos. Para eles *Shen* é a mente, e esta reside no Coração. Isto significa que o estado do coração e também do sangue (*xue*) estarão diretamente afetando as atividades mentais e o estado emocional (MACIOCIA, 2007).

Se o coração estiver forte e o Sangue for abundante, haverá uma atividade mental normal, uma vida emocional equilibrada, uma consciência clara, boa memória, pensamento aguçado, e bom sono. Se o coração estiver fraco e o Sangue deficiente, podem ocorrer problemas mentais-emocionais (tais como depressão), memória pobre, pensamento obscuro, insônia ou sonolência e, em casos extremos, inconsciência (MACIOCIA, 2007, p. 91).

O coração, além das suas outras funções fisiológicas, também tem a grande função de governar a mente, assim, é um órgão muito importante para o que poderíamos considerar uma “psique chinesa”.

Além desse, *Shen* também pode ter outro significado, representando todos os aspectos mentais e espirituais do ser humano e, nesse caso, não está apenas ligado ao coração, mas também aos fenômenos mentais e espirituais de todos os outros órgãos. Neste caso, nos referimos aos cinco aspectos espirituais dos órgãos: a mente (*Shen*) relacionada ao coração, a alma etérea (*Hum*) relacionada ao fígado, a alma corpórea (*Po*) relacionada ao pulmão, a força de vontade (*Zhi*) relacionada ao rim e o pensamento (*Yi*) relacionado ao baço.

Muitos outros conceitos estão ligados ao conceito de mente. Poderíamos dizer que todos os outros órgãos estão, já que para a MTC todos eles estão profundamente relacionados. Podemos ver, como exemplo desta interrelação, o exemplo da visão da MTC do sono e dos sonhos. Para ela, como a mente está relacionada ao coração e ao sangue, que por sua vez, também estão relacionados ao fígado, que ainda, por sua vez é considerado a morada da alma etérea, o sono e os sonhos dependem de todos esses para terem boa qualidade. Além disso, para a MTC o conteúdo do sonho é importante e está relacionado a um possível desequilíbrio de algum elemento. Por exemplo, uma pessoa que está com o elemento terra desequilibrado pode sonhar que está com fome ou sede, que seu corpo está pesado, ou sonhar com a imagem de ruínas ou ainda sonhar com música (HIRSCH, 2008).

Vemos, então, que não existe um conceito estreito de psique para a MTC, mas que seu conceito de mente está relacionada aos órgãos internos, principalmente ao coração, mas também ligado ao sangue (*xue*) e outros.

3. NO OCIDENTE

3.1. Psicologia Analítica

Neste capítulo voltamo-nos a alguns conceitos da Psicologia Analítica e da Psicossomática Junguiana que são importantes para nosso trabalho, não só porque se assemelham a muitos conceitos da MTC, mas também porque serão relevantes para fazermos a análise do caso segundo o olhar das duas abordagens.

Jung foi discípulo de Freud, chegando a ser o presidente da Sociedade Psicanalítica da época. Rompeu com Freud ao discordar de sua teoria, desenvolvendo a partir daí sua própria teoria, a qual chamou de Psicologia Analítica. Ele discordou de Freud, por exemplo, com relação à concepção de energia psíquica, que segundo Freud era sexual, e para Jung poderia ser de qualquer natureza. Ou ainda, ao enxergar uma *finalidade* nos sintomas de seus pacientes, ao invés de apenas uma causa, como fazia Freud. Jung adquiriu essa concepção de Adler, para quem tudo caminhava para um fim (JUNG, 2007, OC v VII/1).

Para Jung (2007, OC v XVIII/1) a consciência é como se fosse uma película cobrindo a vasta área do inconsciente, cuja extensão é desconhecida. A consciência é estreita e é sobretudo produto da percepção e orientação no mundo externo. A consciência é tudo o que conhecemos, o restante é inconsciente. No centro dela está o ego que é:

(...) um dado complexo formado primeiramente por uma percepção geral de nosso corpo e existência e, a seguir, pelos registros de nossa memória. (...) É sempre o centro de nossas atenções e de nossos desejos, sendo o cerne indispensável da consciência (JUNG, 2007, OC v XVIII/1, p. 7).

O ego possui raízes no inconsciente, e assim, é responsável por permitir ou não a conscientização de conteúdos do inconsciente, escolhendo o que deve ou não ir à consciência.

Para Jung o inconsciente está teoricamente dividido em camadas mais ou menos profundas (por questões didáticas, já que na realidade eles estão em movimento e diálogo contínuo). Nas camadas mais superficiais se encontram conteúdos adquiridos ao longo de nossas vidas que, por terem sido reprimidos ou esquecidos pelo ego, se encontram inconscientes. Há outra camada mais profunda que não possui conteúdo pessoal algum, onde existem conteúdos pertencentes a humanidade no geral. Jung explica essas camadas do inconsciente da seguinte forma:

Uma camada mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos *inconsciente pessoal*. Este porém repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo inata. Esta camada mais profunda é o que chamamos *inconsciente coletivo*. Eu optei pelo termo “coletivo” pelo fato de o inconsciente não ser de natureza individual, mas universal; isto é, contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são ‘cum grano salis’ os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo portanto um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo (JUNG, 2008, OC v. IX/1, p. 15).

Os conteúdos do inconsciente pessoal já foram conscientes e foram reprimidos ou esquecidos, já os conteúdos do inconsciente coletivo nunca foram conscientes, e portanto não foram adquiridos individualmente, mas “devem sua existência apenas a hereditariedade. Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de *complexos*, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de *arquétipos*” (JUNG, 2008, OC v. IX/1, p. 53).

Os *arquétipos* são conteúdos do inconsciente coletivo. Eles são padrões ou forças universalmente predominantes. Todos nós, seres humanos, temos os mesmo arquétipos, ou seja, os mesmos padrões e potencialidades (STEIN, 2006). “Temos os mesmos arquétipos, bem como todos possuímos fígado, olhos e coração” (JUNG, 2007, OC v. XVIII/1, par. 93, p. 42).

Determinados arquétipos são ativados ao longo de nossas vidas de acordo com cada momento. Uma mulher que está grávida, por exemplo, tem seu arquétipo da Grande Mãe ativado. “Este é a configuração da maternidade, ou seja, representa a maneira típica como as experiências da maternidade foram acumuladas na psique humana desde tempos imemoriais” (GRINBERG, 2003, p. 139).

Já os *complexos* são conteúdos do inconsciente pessoal. Eles têm em seu centro um núcleo arquetípico, composto por uma rede de imagens, lembranças reprimidas, associadas a uma emoção. Um exemplo de complexo que todos nós temos é o complexo materno, que tem como núcleo o arquétipo da mãe (do inconsciente coletivo), no entanto, todas as associações feitas a ele vêm da nossa experiência individual (inconsciente pessoal) com nossas mães ou figura materna. Dependendo de nossa relação com nossas mães, o complexo pode se configurar positivamente ou negativamente.

Quando um complexo é tocado, ele aparece sempre acompanhado de uma emoção, e também de alterações fisiológicas. Os complexos podem ser vistos também como fragmentos de personalidade, já que quando vêm à tona, podem tomar o lugar do ego por alguns momentos.

Na teoria de Jung, todos os sintomas, físicos ou psíquicos, estão associados aos complexos.

Além de o inconsciente pessoal ter como conteúdos os complexos, ele também contém nossa *sombra*. Existe para Jung dois conceitos importantes que são *sombra* e *persona*, estruturas opostas e complementares que existem em toda a psique humana.

O termo *persona* foi trazido do grego e representava a máscara que era usada pelos atores para interpretar um papel. “A *persona* diz respeito principalmente ao que é esperado socialmente de uma pessoa e à maneira como ela acredita que deva parecer ser. Trata-se de um compromisso entre o indivíduo e a sociedade” (GRINBERG, 2003, p. 142). O desenvolvimento da *persona* se dá simultaneamente ao desenvolvimento do ego, que escolhe quais conteúdos ficam na consciência e quais conteúdos vão para o inconsciente pessoal. Podemos dizer que a *persona* é a forma que nossa

psique encontrou de melhor se adaptar ao mundo externo, ao que é exigido pela sociedade, no entanto, nem tudo o que fazemos para sermos aceitos é consciente.

No outro pólo existe a sombra, que é formada por conteúdos dolorosos que o ego manteve no inconsciente. Ela pode ser vista como uma subpersonalidade que quer tudo o que a persona não permite, sendo completamente oposta a ela.

De modo geral, a sombra possui uma qualidade imoral ou, pelo menos, pouco recomendável, contendo características da natureza de uma pessoa que são contrários aos costumes e convenções morais da sociedade (STEIN, 2006, p. 98).

Por mais que o ego tenha escolhido esconder esses conteúdos dolorosos e imorais no inconsciente, eles ainda aparecem em forma de projeções, ou seja, uma transferência para o outro de um conteúdo inconsciente. Desta forma, uma pessoa que, por exemplo, vê em outra algo que a incomoda muito, como egoísmo, provavelmente tem em sua sombra a mesma característica. A projeção é o primeiro passo para tornar um conteúdo consciente.

Jung também fala de outros conteúdos do inconsciente que são *anima* e *animus*, outras polaridades complementares que existem na psique humana. Como já disse Jung em 1916, “Não há homem algum tão exclusivamente masculino que não possua em si algo de feminino.” (JUNG, 2006, O.C. VII/2, par. 297, p. 65). O contrário também é verdade, não existe uma mulher que seja exclusivamente feminina, já que ela sempre possui aspectos masculinos.

Algumas características físicas e hormônios do homem estão presentes no corpo da mulher e vice-versa. Esse fato biológico expressa-se também psicologicamente: ambos os sexos contém elementos um do outro. Assim, no inconsciente de cada homem encontra-se uma personalidade feminina, e no de cada mulher, uma personalidade masculina (GRINBERG, 2003, p. 150).

Segundo STEIN (2006) *anima* e *animus* são personalidades subjetivas, que assim como a sombra, não combinam com a representação de si e a identidade de si refletidas pela *persona*. Eles também representam um nível do inconsciente mais profundo do que a sombra. Da mesma forma que a *persona* é um complexo funcional que tem como objetivo a adaptação ao mundo externo, *anima* e *animus* é um complexo funcional, cujo objetivo é a adaptação ao mundo interno.

Como *anima* e *animus* têm como função principal ficar entre o inconsciente coletivo e o pessoal, atuando como uma ponte, que conduz imagens do inconsciente coletivo, eles permitem que o ego penetre e tenha experiência das profundidades da psique (STEIN, 2006). *Anima* e *animus* têm também uma função compensatória:

A *anima*, sendo feminina, é a figura que compensa a consciência masculina. Na mulher, a figura compensadora é de caráter masculino e pode ser designada pelo nome de *animus* (JUNG, 2006, VII/2, par. 328, p. 81).

O *Animus* é a personificação dos aspectos masculinos nos inconsciente da mulher. Do mesmo modo que a *Anima*, condensa experiências vivenciadas ao longo dos milênios, tratando-se, porém, das experiências da mulher na sua relação com o homem. Esse arquétipo corresponde ao modelo de homem que a mulher almeja encontrar (GRINBERG, 2003, p. 151).

O Processo de individuação

Segundo Jung o caminho a ser seguido na vida é o caminho da individuação, em direção ao Self ou Si-mesmo. O conceito de Self (ou Si-mesmo) é o centro da teoria de Jung. O arquétipo do Self representa a totalidade do sistema psíquico, a unidade entre consciente e inconsciente, funcionando ao mesmo tempo como centro regulador e totalidade da psique. É para o Self que caminhamos ao longo de nossas vidas, ele é o objetivo do Processo de Individuação, o processo de tornar-se o si-mesmo, tornar-se o

que já é, de tornar-se um “indivíduo”, ou seja, aquele que não se divide (GRINBERG, 2003).

Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por “individualidade” entendemos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que *nos tornamos o nosso próprio si-mesmo*. Podemos traduzir “individuação” como “tornar-se si-mesmo” ou “o realizar-se de si-mesmo” (JUNG, 2006, OC v. VII/2, par. 266, p. 49).

A individuação acontece ao longo de todo ciclo vital, no entanto, o processo de individuação se concentra na segunda metade da vida, quando o indivíduo passa a olhar para si mesmo e tenta encontrar um significado para sua vida.

Quando nascemos somos uma totalidade indiferenciada, ou seja, todas as nossas estruturas psíquicas se misturam. Ao longo da infância e juventude, nosso ego, consciência e *persona* se formam. Nessa primeira metade da vida acontece uma adaptação do ego ao mundo externo, ou seja, a formação da *persona* e a sua posição no mundo. A partir da segunda metade da vida, o ego volta-se para ele mesmo, e a partir daí passa a se adaptar ao meio interno, e isto é mais propriamente chamado de processo de individuação. Com o processo de individuação, então, nos tornaríamos uma totalidade diferenciada e organizada (GRINBERG, 2003).

O processo de individuação acontece através da compensação. O ego tende a ter atitudes unilaterais e a ficar excessivamente confiante em si mesmo. O mecanismo de compensação através dos símbolos (função transcendente) promove então um reequilíbrio da psique (STEIN, 2006).

Os símbolos, são muito importantes na teoria de Jung já que é através deles que consciente e inconsciente conversam. O símbolo tem um caráter dual, já que é formado através da tensão entre opostos, como consciência e inconsciente por exemplo, e possui parte dos dois, ou seja, há no símbolo uma parte que conhecemos, e outra parte inconsciente, que não conhecemos. Através de sonhos, atos falhos, o inconsciente dialoga com o ego e consciência, e a partir dele existe a possibilidade de conscientização de conteúdos.

O símbolo é a forma mais clara de o inconsciente dialogar com a consciência. Se compreendêssemos o símbolo totalmente não poderíamos chamá-lo de símbolo, já que não haveria o aspecto desconhecido e inconsciente. Ele aparece ao longo da vida empurrando o ego no sentido da individuação, através de imagens unificadoras, como por exemplo a mandala e imagens do si-mesmo (*Self*).

O si-mesmo aparece empiricamente em sonhos, mitos e contos de fadas, na figura de “personalidades superiores” como reis, heróis, profetas, salvadores etc. ou na figura de símbolos de totalidade como o círculo, o quadrilátero, a *quadratura circuli* (quadratura do círculo), a cruz etc. Enquanto representa uma *complexio oppositorum*, uma união dos opostos, também pode manifestar-se como dualidade unificada, como, por exemplo, no tao, onde concorrem o yang e o yin, como irmãos em litígio, ou como herói e seu rival (dragão, irmão inimigo, arquí-inimigo, Fausto e Mefisto etc.). Empiricamente, pois, o si-mesmo aparece como um jogo de luz e sombra, ainda que seja entendido como totalidade e, por isso, como unidade em que se unem os opostos (JUNG, 2008, OC v. VI, par. 902, p. 443).

Desta forma, o processo de individuação é, basicamente, a conscientização de conteúdos inconscientes em busca da plena consciência. “A meta da individuação não é outra senão a de despojar o si-mesmo dos invólucros falsos da persona (...)” (JUNG, 2008, OC v. VI, par. 269, p. 50). Ela acontece através da função compensatória, e a formação de símbolos pela função transcendente. No entanto, Jung diz que é praticamente impossível chegarmos ao último estágio de individuação, quando o ego se dissolve e todo o inconsciente (pessoal e coletivo) é conscientizado.

“A individuação não é algo que ocorre passivamente. Exige a colaboração ativa do ego consciente, que deve buscá-la e conquistá-la com empenho, engajamento, paciência e coragem” (GRINBERG, 2003, p. 177).

3.2. A Psicossomática Junguiana

Jung se utiliza do conceito de *sincronicidade* para falar da relação entre mente e corpo:

Corpo e psique são os dois aspectos do ser vivo, e isso é tudo o que sabemos. Assim prefiro afirmar que os dois

elementos agem simultaneamente, de forma milagrosa, e é melhor deixarmos as coisas assim, pois não podemos imaginá-las juntas. Para meu próprio uso cunhei um termo que ilustra essa existência simultânea; penso que existe um princípio particular de *sincronicidade* ativa no mundo, fazendo com que fatos de certa maneira aconteçam juntos como se fossem um só, apesar de não captarmos essa integração (JUNG, O.C. XVIII/1, par. 70, 2007, p. 29).

Ramos (2006) diz o mesmo ao falar da doença como uma expressão simbólica. Para ela, a partir do momento em que psique e corpo formam um par de opostos, sua relação não pode ser mais percebida apenas como de causa e efeito. A autora acredita que não devemos falar que um determinado comportamento “causa” uma doença física, mas que isso ocorreria sincronicamente, ou seja, que existe uma relação de significado entre a psique e a doença.

A autora nos fala da relação entre psique e corpo através da *Teoria dos Complexos* desenvolvida por Jung com base em seu teste de associação de palavras, através do qual descobriu que quando um complexo é tocado existem alterações corpóreas, por exemplo na respiração, e outras que podem ser medidas por um aparelho chamado psicogalvanômetro. Assim, Jung determinou que o corpo é a base tanto do ego quanto dos complexos secundários, e que o ego, que é originário do *Self*, tem tanto uma base psíquica quanto uma somática. Desta forma pode-se dizer que:

Os sintomas somáticos ou psíquicos têm origem nos complexos. A constelação de um complexo provoca alterações no nível fisiológico e psicológico sincronicamente, tenha o indivíduo ou não percepção dessas alterações (RAMOS, 2006, p. 76).

Ramos (1990, p. 44) ao invés de entender a doença como um “efeito” físico para uma “causa” psicológica, enxerga a doença orgânica como uma expressão simbólica com uma finalidade, a compensação:

A doença poderia também ser vista como uma compensação a uma atitude unilateral da consciência. Ela seria uma reação do organismo, uma compensação,

com a finalidade de levar o indivíduo a integrar o reprimido na consciência.

A autora fala, ainda, da Teoria da Transdução, que “trata da conversão ou transformação de energia ou informação de uma forma em outra” (RAMOS, 2006, p. 69). Segundo esta teoria o corpo seria uma rede de sistemas informativos, em que cada um desses sistemas tem seu código e que, para a transmissão de informações de um sistema para outro haveria a necessidade de um tipo de transdutor que possibilite a conversão de códigos de um sistema para outro. O elemento transdutor, então, traduziria uma mensagem para diferentes sistemas. Como exemplo de transdução temos a seguinte situação: uma garota escuta um som e olha em direção a ele. Descobre que é seu amado e seus batimentos cardíacos se aceleram. Vemos aí uma corrente de transduções: o som, recebido pelo sistema auditivo da garota faz com que ela olhe em direção ao barulho, seu sistema visual recebendo a imagem de seu amado, manda uma mensagem para seu sistema nervoso central, que por sua vez manda uma mensagem para seu sistema cardiovascular, aumentando seus batimentos cardíacos. Existe aí o diálogo entre os diversos sistemas da garota. Outro exemplo de transdução seria o caso de uma mãe que fala para o filho o que ele está sentindo, por exemplo fome. Ela atua como o elemento transdutor, transduzindo algo do nível físico (fome da criança) para o nível psíquico (criança tendo consciência da fome).

Desta forma, o símbolo, considerado por Jung como “uma máquina transformadora de energia” (JUNG apud RAMOS, 2006, p.69), pode ser compreendido como “a máquina transdutora pela qual a informação de um sistema (por exemplo, imunológico) pode ser transduzida para o sistema consciente, e vice-versa” (RAMOS, 2006, pg. 70).

Assim, a doença orgânica é uma simbolização que acontece no plano somático e que tem a finalidade de compensar uma atitude unilateral da consciência e possibilitar a conscientização de algum conteúdo reprimido ou um de-integrado. Esta transformação de energia da psique para soma é feita através do elemento transdutor que é o símbolo, e também pode ser feita de

soma para consciência através da significação e conscientização desse símbolo. Desta forma, “a compreensão e a integração do símbolo na consciência levam a uma melhora no quadro de saúde geral do paciente” (RAMOS, 2006, p. 79).

4. QUANDO ORIENTE E OCIDENTE SE ENCONTRAM

Jung, diferentemente de outros cientistas de sua época, buscou conhecimento em áreas distintas das usuais, como em outras culturas e religiões. Devido a isso, foi até desacreditado como cientista e acusado de ser um “místico disfarçado”, já que esses conhecimentos com os quais entrou em contato não eram considerados “científicos” pela maioria. Sem dúvida podemos dizer que grande parte de sua teoria, senão ela por inteiro, existe da forma que é devido a essa sua curiosidade pelo diferente e sua busca incessante por uma explicação sobre o inconsciente coletivo (PEREIRA, 2004).

A cultura chinesa foi um entre os muitos lugares onde Jung buscou conhecimento e na qual encontrou muitas explicações. Entrando em contato com os textos do *I Ching* e *O Segredo da Flor de Ouro*, e por meio de sua amizade com Richard Wilhelm, grande conhecedor da cultura chinesa, Jung confirmou muitas de suas teorias acerca do inconsciente coletivo, e destacou grandes contribuições que o Oriente teria para o Ocidente: “O Oriente nos ensina outra forma de compreensão, mais ampla, mais alta e profunda – a compreensão mediante a vida” (JUNG & WHILHELM, 1996, p. 17).

São evidentes na teoria de Jung alguns conceitos semelhantes aos da cultura chinesa, como os conceitos de polaridades e totalidade. Esses conceitos estão presentes nas bases das duas teorias, e mesmo que em uma análise mais profunda essa comparação não seja possível, uma vez que eles são conceitos de duas teorias diferentes, é um interessante e enriquecedor exercício compará-los de forma generalizada, encontrando suas semelhanças.

Na cultura chinesa há uma totalidade principal que é o *Tao*. Ele é considerado a base e a finalidade de tudo, alcançar o *Tao*, que é o equilíbrio entre as polaridades *yin* e *yang*, é o objetivo de vida do chinês. Jung (2008, OC v. VI, par. 401, p. 210) define *Tao* da seguinte forma:

Tao pode ser entendido como: caminho, método, princípio, força da natureza ou força vital, processos

naturais regidos por leis, idéia do mundo, causa de todos os fenômenos, o justo, o bom, o ordenamento moral do mundo. Alguns traduzem o tao até mesmo por Deus e não sem razão, pois o tao tem a mesma conotação de substancialidade concreta, assim como rita (conceito hindu que significa o sagrado, lei divina e verdade).

Encontramos semelhanças ao conceito de *Tao* em alguns conceitos descritos por Jung. A totalidade do *Tao* aparece no conceito de *Self* ou Si-mesmo. O *Self* é o centro regulador da psique, a totalidade de nossa psique, e também o objetivo a ser alcançado pelo ego. Ele é uma totalidade para onde caminhamos ao longo de nossa vida através do processo de individuação, e equilibra dois opostos que são inconsciente e consciente. Podemos compará-lo ao conceito de *Tao* a partir do momento em que este é uma totalidade de equilíbrio entre opostos, e também o objetivo a ser alcançado pelos chineses. Alcançar o *Tao* seria transcender as polaridades *yin-yang*. Da mesma forma, alcançar o Si-mesmo pela individuação seria integrar as polaridades (consciente e inconsciente), alcançando-se uma unidade.

Jung diz:

Se compreendermos o Tao como método ou caminho consciente, que deve unir o separado, estaremos bem próximos do conteúdo psicológico do conceito. De qualquer modo, a separação de consciência e vida poderá ser perfeitamente compreendida segundo o que descrevi acima: como extravio ou desenraizamento da consciência. Trata-se também, sem dúvida, da questão de conscientizar os opostos da “conversão” para uma reunificação com as leis inconscientes da vida. A meta dessa unificação é obtenção da vida consciente, ou, como dizem os chineses: a realização do Tao (JUNG, 1996, p. 29).

Além desse, vemos também semelhanças ao *Tao* no conceito de símbolo, que une duas polaridades, assim como o *Tao* une *yin* e *yang*. “Tao é claramente uma união irracional dos opostos, um *símbolo*, portanto, que é e não é” (Jung, 2008, OC v. VI, par. 410, pg. 211).

Junto a esses, podemos enxergar também que o conceito de *Tao* se assemelha ao conceito de *sincronicidade*. Jung explica o conceito de

sincronicidade, utilizando o exemplo do livro *I Ching* e analisa o que foi escrito sobre o *Tao* por *Lao Tse* (JUNG, 2007, OC VIII/3).

Tao pode ser tudo. Uso outra palavra para designá-lo, mas é muito pobre. Chamo-a *sincronicidade*. A mente oriental, quando considera um conjunto de coisas, aceita-o como ele é, mas o ocidental divide-o em pequenas porções, em entidades separadas. Vemos, por exemplo, esta reunião de pessoas, e pensamos: “De onde elas vêm?” “Por que elas estão juntas?” O oriental não tem o mínimo interesse por essas coisas. Ele se interroga: “O que significa o fato de essas pessoas estarem juntas?” problema que nem ocorre à mente ocidental; o homem do Ocidente está interessado em estar junto (JUNG, 2007, OC XVIII/1, par. 143 e 144, p. 64).

No que se refere ao conceito de *sincronicidade*, Jung demonstra como ele se assemelha a forma oriental de se entender os fenômenos. Quanto a isso Von Franz (2008, p. 281) afirma:

Assim que percebeu que certos tipos de acontecimentos “gostam” de acontecer simultaneamente em determinados momentos, começamos a entender a atitude dos chineses, cujas teorias a respeito da medicina, filosofia e mesmo de construção são baseadas em uma “ciência” de coincidências significativas. Os textos clássicos chineses não perguntam o que *causa* alguma coisa, mas sim que fato “gosta” de *ocorrer juntamente com* o outro.

Reconhecemos a *sincronicidade* na ligação dos órgãos e das partes do corpo entendida pela MTC, onde o Rim se liga aos ossos, e o Fígado aos olhos. Não enxergamos aí uma relação de causa e efeito, mas sim uma relação de *sincronicidade*, ou seja, de significado. Na linguagem do oriental poderíamos falar que “eles gostam de funcionar juntos”.

Vemos portanto que, como já disse o próprio Jung, “*Tao* pode ser tudo”, e por isso, pode ser aplicado a vários conceitos junguianos, como símbolo, *Self* e *sincronicidade*.

O conceito de polaridades complementares *yin* e *yang* também pode ser visto na teoria de Jung em muitos conceitos. Inicialmente pode ser visto nos opostos consciente e inconsciente, que não existiriam um sem o outro.

Pode ser visto também nas polaridades sombra e persona, que se desenvolvem simultaneamente e se complementam. Assim como em *yin* e *yang*, tendemos a classificar uma delas como boa (*persona*) e a outra como ruim (sombra). No entanto, assim como em *yin* e *yang* não existem um bom e outro ruim, eles são simplesmente opostos.

Na MTC também vemos o conceito de *enantiodromia* entre os opostos, que significa “correr em sentido contrário” (JUNG, 2008, O.C. VI, par. 790, p. 405). Vemos na MTC por exemplo um sintoma físico *yin*, que ao chegar ao seu extremo de *yin*, se transforma em um sintoma *yang*. Por exemplo um vento frio (*yin*) se transformando numa febre (*yang*). Na psicologia vemos a enantiodromia na inversão entre sombra e persona. A história literária de *Dr. Jekyll e de Mr. Hyde* do conto de R. L. Stevenson é o melhor exemplo disso, nos mostrando essa transformação entre *yin* e *yang*. Dr. Jekyll era um médico bondoso e respeitável, que tinha dupla personalidade e se transformava em Mr. Hyde, que era capaz de todo tipo de maldade. A excessiva bondade de Dr. Jekyll (unilateralidade da consciência) foi compensada pela tomada do ego pela sombra e sua excessiva maldade. Assim, o *yin* excessivo se transformou em *yang*.

Outro exemplo das polaridades *yin* e *yang* na teoria de Jung é nos conceitos de *anima* e *animus*. Podemos ver em seu comentário no livro *O Segredo da Flor de Ouro*, que Richard Wilhelm traduziu dois termos chineses por *anima* e *animus*. No entanto, Jung não concorda plenamente com a tradução do amigo, já que para ele *anima* e *animus* são mais tangíveis do que os conceitos traduzidos. Wilhelm traduziu a palavra “*Hun*” por “*Animus*” - aspecto *yang* e masculino - e “*Po*” por “*Anima*” – aspecto *yin* e feminino. Segundo Maciocia (2007), o *Hun* corresponde à Alma Etérea (mais imaterial) e *Po* traduz-se por Alma Corpórea (mais material). Eles são expressões das almas dos *Zang Fu*, em especial comandadas pelo *Gan* (Fígado) e *Fei* (Pulmão) respectivamente. Para Jung a *anima* não seria um ser transcendental, mas algo que se pode experimentar, tais como os estados afetivos femininos que são depósitos de experiências que o homem já teve da mulher. A imagem da *anima* é projetada numa mulher. Por outro lado para

melhor definir o sentido de Animus como *Hun*, Jung preferiu o termo *Logos*, que considerou mais adequada à visão da Psicologia Analítica (JUNG, 1996).

Podemos ainda, no entanto, ver em *anima* e *animus* a mesma relação existente entre *yin* e *yang*, de oposição e complementaridade. Nada é tão *yin* que não possa conter o *yang*, nem nada é tão *yang* que não possa conter o *yin*. Desta forma, nada é tão exclusivamente masculino que não possa conter o feminino, nem nada é tão exclusivamente feminino que não possa conter o masculino. Além disso, como são opostos e proporcionais, a masculinidade na consciência de um homem é proporcional à feminilidade em seu inconsciente. E a feminilidade na consciência de uma mulher é proporcional à masculinidade do animus em seu inconsciente. “Assim, um homem muito masculino na *persona* terá que ser igualmente feminino na *anima*” (STEIN, 2006, p. 125). E quanto mais feminina for a mulher em sua *persona*, mais masculina ela será em seu *animus*.

Desta forma, os conceitos de *anima* e *animus* se assemelham ao conceito de *yin* e *yang* quando comparamos o *masculino* do animus que se *opõe* ao *feminino* da consciência na mulher, e o *feminino* da *anima* que se *opõe* ao *masculino* consciência no homem, às polaridades *yin* e *yang*, e não os conceitos em sua totalidade.

A interessante relação entre os órgãos e as partes do corpo para o chinês nos lembra do conceito de transdução descrito por Ramos (2006). Podemos pensar em uma *sincronicidade* (ou seja, existem alterações tanto no órgão quanto em partes relacionadas a ele, como língua, sincronicamente), mas também conseguimos enxergar o diálogo de um sistema com outro, por exemplo um determinado órgão e a pele, ou ainda um órgão e os músculos.

Não estamos aqui afirmando que a relação dos órgãos e partes do corpo para a MTC funcionam exatamente como a transdução descrita por Ramos (2006), embora, aparentemente, ambas aconteçam de forma semelhante.

Veremos no próximo capítulo como as duas abordagens podem se aproximar de forma mais prática, por meio da análise de um caso pelo olhar

das duas teorias. Entretanto, já fica para nós que existem, mesmo que de forma generalizada e superficial, algumas semelhanças teóricas entre as duas abordagens, e que talvez o diálogo entre elas seja bastante interessante.

5. ANÁLISE DO CASO – UMA NOVA VISÃO

Vamos, neste capítulo, estudar o caso de Artur, apresentado no livro de Ramos (2006), *A Psique do Corpo*. Artur é um grande executivo que sofre um infarto agudo do miocárdio, seu caso já foi analisado pela autora segundo a abordagem junguiana, e nós iremos agora analisá-lo segundo a visão da MTC.

É importante salientarmos que nosso objetivo com este trabalho não é criticar a visão ocidental de homem, ou os princípios de tratamento da psicologia ocidental. Também não é nosso objetivo propor a substituição de uma teoria por outra, mas sim pensar outras possibilidades por meio da MTC para enxergarmos e tratarmos nossos pacientes, assim como pensar de que maneira a psicologia ocidental junguiana poderia acrescentar à forma de pensar da medicina chinesa.

Além disso, também é imprescindível lembrarmos que nossa análise do caso de Ramos (2006) será hipotética, já que nos faltam muitas informações sobre o paciente, informações estas importantes para um diagnóstico em medicina chinesa. No entanto, embora faltem essas informações, com os dados já apresentados pela autora sobre o caso, como alguns de seus sintomas e estilo de vida, já nos foi possível levantar uma hipótese diagnóstica possível para o caso de Artur.

O caso foi escolhido devido a sua importância epidemiológica, já que casos como este crescem cada vez mais no mundo e no Brasil. Hoje o infarto agudo do miocárdio (IAM) é a principal causa de morte no país. No período de 1995 a 2003 houve aumento de 45,7% no número de internações por infarto do miocárdio em nosso país (AVEZUM et al., 2005). Desta forma, se faz necessário pensarmos outras formas de tratamento para esses casos tão recorrentes.

Narraremos o caso de forma sucinta, apenas destacando os pontos que consideramos essenciais para a análise segundo a MTC. Entretanto, o caso completo será anexado ao final do trabalho.

5.1. O Caso

Artur é um engenheiro de 57 anos, alto executivo de uma multinacional. Dedica-se ao seu trabalho por cerca de catorze horas por dia, quando não trabalha também aos finais de semana. Tendo alcançado o topo da carreira, sente-se pouco motivado por já não encontrar tantos desafios.

Ele é filho único, diz nunca ter dado problemas aos pais, sendo sempre um bom aluno, e relata nunca haver sofrido nenhum trauma ou situação conflitiva. Vive bem com sua esposa e três filhos, tem um bom padrão de vida e relata não ter nenhuma preocupação além da doença recente. Não teve doenças anteriores exceto as de infância. Artur faz ginástica diariamente e disputa campeonatos de tênis no clube nos finais de semana. Viaja com frequência a trabalho, quando participa de negociações difíceis, mas diz gostar dessa atividade pois aí “pode provar como é bom na competição”.

Artur referiu ter sentido “umas pontadas no peito” há cerca de três meses, mas procurou o médico apenas quando as dores aumentaram. Logo foi internado, já com o infarto. Descobriu, então, que sofria de hipertensão arterial, o que provavelmente provocou o infarto.

Toma remédios para controlar a pressão arterial, não fuma e bebe moderadamente. Não há histórico de doenças cardiovasculares em sua família. Foi encaminhado para psicoterapia por não seguir as recomendações médicas de diminuir o ritmo de trabalho e de mudar seu estilo de vida. Foi-lhe recomendado que tivesse mais horas de lazer, o que foi entendido pelo paciente como praticar mais esporte. Entrou, então, em um torneio esportivo, o que agravou seu quadro de hipertensão.

Qualquer descrição de Artur encaixa-se claramente na personalidade Tipo A sugerida por Friedman e Rosenman (apud RAMOS, 2006): traços agressivos, sempre envolvido em uma luta competitiva crônica, sofrendo de hostilidade e pressa excessivas.

“É um homem altamente competitivo, anda e fala rapidamente, usando palavras agressivas e hostis para se referir a seus funcionários e colegas. Exige deles o máximo, como se estivessem sempre em um campeonato” (RAMOS, 2006, p. 113).

Quando não está trabalhando ou praticando esporte, Artur está em casa estudando. Ele sofre de insônia, acorda sempre às 4 horas da manhã, e fica estudando os relatórios da empresa. Às 7 horas já está no escritório. “Diz não ter amigos porque não tem tempo “para conversa mole”. Da esposa e dos filhos exige disciplina e que cumpram seus deveres, afirmando que é obedecido nessa exigência” (RAMOS, 2006, p. 114).

Tem a mesma atitude na terapia, após relatar um fato, usualmente já escrito em detalhes em sua agenda, pergunta a terapeuta ansiosamente o que ela acha daquilo. Como ela não corresponde a suas expectativas, apesar de ele “se esforçar ao máximo para ser o melhor paciente” que ela jamais teve, Artur fica frustrado.

“A relação entre nós é intermediada por sua agenda, na qual anota as interpretações. O contato empático é difícil, pois Artur se esforça para não estabelecer qualquer contato afetivo. Senta-se na beira na poltrona como se estivesse pronto para se levantar a qualquer momento, e assim o faz pontualmente no horário de termino da sessão” (RAMOS, 2006, p. 114).

Artur tem a filha de 11 anos como predileta, é a única pessoa que ele consegue beijar, já que ela não tem medo dele e se aproxima mais espontaneamente. Quando ele tinha 11 anos sua avó materna faleceu. Ela era muito carinhosa e era a única que o protegia de seu pai, um homem “muito correto e honesto”, porém distante, severo, exigente e explosivo. Sua mãe, descendente de alemães, passava o tempo todo cumprindo tarefas domésticas, falava pouco e nunca expressava suas emoções. Artur aprendeu com ela como é “vulgar” a expressão da afetividade.

Em um determinado momento da terapia, na 11ª sessão, Artur relatou que apesar do controle medicamentoso, sua pressão arterial ainda estava perigosamente alta. Foi proposto pela terapeuta, então, trabalharem com seu sintoma através da imaginação ativa.

“Solicitei que Artur tentasse “enxergar”, de olhos fechados, aquilo que estava acontecendo dentro de seu corpo e em que lugar provavelmente se originaria a pressão alta. Após cerca de trinta segundos ele descreve a seguinte imagem: “Há um homem correndo por ruas estreitas. Parecem canais, tudo é muito vermelho. Acho que são minhas veias. O homem corre

muito e tem uma granada na mão. Ele não pode parar, precisa fugir sempre. Se parar, a granada explode”
Com essa imagem fica claro que Artur tinha que estar sempre correndo. Se diminuísse a pressão externa (a pressa), a pressão interna se tornaria insuportável. (...) O homem com a granada na mão foi associado ao pai severo e “explosivo” que punia (agora ele se lembrava) pelas menores imperfeições” (RAMOS, 2006, p. 116).

Nesse momento houve, de certo modo, uma piora de seu sintoma cardiovascular, já que ao tocar nesse complexo carregado de energia e afetividade, houve uma conscientização de seu conflito e de seu medo, fazendo com que sua pressão arterial aumentasse. “(...) isto é sem dúvida uma reação de luta ou fuga diante de um perigo qualquer” (RAMOS, 2006, p. 116).

A terapeuta continuou utilizando a técnica de imaginação ativa para lidar com o “homem-granada” (HG), e propôs ao paciente que iniciasse um diálogo com ele:

“A: O que você quer? O que você está fazendo?
HG: Estou aqui para explodir você. Acabar com você.
A: Mas por quê?
HG: Porque tenho ódio, muito ódio, não agüento de tanto ódio; quero mais é explodir tudo.
A: Ódio de quem?
HG: Estou com medo. Medo de que ele me pegue. Não tenho tempo para conversar. Sai da frente.
A (ansioso e ofegante): Pare um pouco. Converse comigo.
HG: Estou cansado, muito cansado. Queria parar, mas não sei como.
A: O que te assusta?
HG: Ele. Ele que exige tudo de mim, que me obrigou a ficar como ele, prestes a explodir.
A: O pai?
HG: Ele mesmo.
A: Você é o pai?
HG: Não seu estúpido, não está vendo, idiota? É ele e não eu. Eu sou a vítima que ele tortura.
A: Mas onde ele está?
HG: Não vê idiota? Na porta de seu coração!” (RAMOS, 2006, pg. 118).

Nesse momento, o paciente, emocionado, conta do medo que sentia de contrariar seu pai e de suas explosões agressivas. A autora interpreta que podemos entender o “homem-granada” como um aspecto da *sombra* do paciente, que emergia na vida diária do paciente como hostilidade contida e impulsos competitivos incontroláveis.

Nas sessões seguintes a técnica da imaginação ativa continuou sendo usada para trabalhar as imagens que apareciam espontaneamente. No decorrer deste período, o paciente apresentou episódios de arritmia e elevação da pressão arterial.

Seu último sonho em análise apresentou imagens diferentes:

“Eu passeava em um enorme barco dourado por um longo canal. O barco movia-se de modo harmonioso, seguindo o movimento das águas. E, ao mesmo tempo, as margens do canal se alargavam e se estreitavam, ajudando o barco a passar “ (RAMOS, 2006, p. 119).

As associações feitas foram de que o barco dourado trazia uma sensação de prazer que não havia sido sentida antes, e o canal que se movimentava ajudando o barco a passar lembrava o movimento vaginal durante o parto, e era assim que ele se sentia, nascendo.

Assim, esse sonho revela o nascimento de uma nova consciência e de um novo ritmo na vida psíquica. “Os canais (veias e artérias) agora estão livres para dar passagem a um ego renovado (barco)” (RAMOS, 2006, p. 119).

Após esse sonho, aconteceram mais três sessões, nas quais o processo de Artur foi revisto e confirmado, e o paciente teve alta. Passados dezessete meses a terapeuta soube pelo médico de Artur que ele não tinha apresentado mais nenhum outro sintoma e que sua pressão arterial estava normalizada.

5.2. Análise

Um diagnóstico em MTC é feito de acordo com várias informações. Primeiramente, de acordo com os sinais e sintomas apresentados pelo paciente, ou seja, o que ele sente e o que podemos observar em seu corpo. Na medicina oriental são utilizados métodos de observação diferentes dos ocidentais, já que para o chinês o corpo é um grande sistema composto de

vários outros pequenos sistemas. Desta forma, pode-se examinar os órgãos e fazer seu diagnóstico de diversas formas. As mais utilizadas pelo médico chinês são: observação da face e sua complexão, observação dos olhos, por meio da compressão de determinados pontos no corpo (pontos *Shu* e *Mo*), mas principalmente pela observação da língua e pela pulsologia. A língua para o médico chinês é um pequeno sistema que apresenta todos os nossos órgãos. Pela observação da língua ele consegue diagnosticar o estado energético e físico do paciente. O mesmo acontece com nosso pulso, pegando-se nossa artéria radial, o médico chinês consegue sentir pelo seu pulsar em determinados pontos como está nosso estado energético.

Nós não temos todas essas informações sobre Artur, desta forma, salientamos novamente que nosso diagnóstico será hipotético. No entanto, no caso descrito por Ramos (2006) já conseguimos informações sintomáticas valiosas para levantarmos uma hipótese diagnóstica, e esses já são o bastante para desenvolvermos nosso raciocínio.

Hipótese diagnóstica:

Vamos nos lembrar inicialmente que para a MTC os nossos diversos sistemas não se separam, ou seja, o sistema digestório está ligado ao sistema cardiovascular diretamente, assim como ao sistema respiratório etc. Claro que sabemos que a medicina ocidental também compreende que um sistema influencia o outro, entretanto para a MTC isso acontece de forma mais direta, já que para o chinês um órgão gera energia para o outro e depende, ainda, de outro. Assim, quando um órgão está com um problema, já tem-se como princípio que algum outro órgão também está em desequilíbrio (ainda que energético).

Assim, vamos tentar observar o caso de Artur como um complexo sistema de influências de geração e dominância energética entre os órgãos, pois é assim que na verdade acontece.

O sintoma do infarto, hipertensão arterial e arritmia:

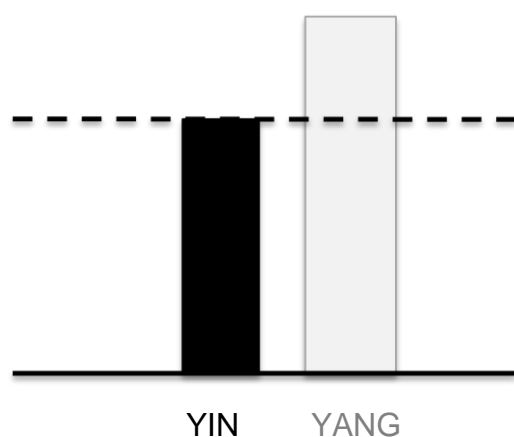
O chinês entende o infarto como um colapso do yang do coração (MACIOCIA, 1996). Para a bomba do coração funcionar de forma correta, as energias yin e yang do órgão coração devem estar em harmonia. Dizemos

que o yang do coração está ligado a sua função de bombear o sangue, ou seja, o movimento de bombear, enquanto o yin está ligado mais diretamente ao órgão físico e concreto. Assim, quando alguma dessas energias está mais alta, aparece algum sintoma, sinal do desequilíbrio.

No caso de Artur, podemos imaginar que, antes de seu estado de colapso do yang do coração, ou seja, um yang máximo do coração provocando um infarto, houve alguns estágios anteriores de calor do coração e fogo do coração (estados em que o yang do coração está alto e o yin está baixo comparativamente, embora o yang ainda não tenha alcançado o máximo). Estes provavelmente estavam presentes quando Artur apresentava apenas a hipertensão. Para Artur ter chegado ao ápice do yang (angina, infarto), ele trilhou um longo caminho de subida de yang do coração.

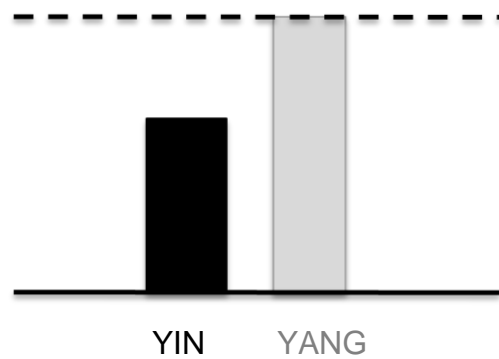
Devemos lembrar que, assim como em todos os fenômenos da natureza, no corpo as energias yin (lembrando: associado a frio, calma, pequeno) e yang (associada a calor, excesso, quente, grande) se complementam e dependem uma da outra. No caso de Artur, se a energia yang de seu coração está alta (veremos mais a frente as razões), a energia yin está comparativamente baixa, assim o yin não pode diminuir o yang.

Quando falamos que o yin do coração de Artur está comparativamente baixo ao yang, queremos dizer que os dois estão alterados apenas em comparação. Existem na MTC diversas síndromes relacionando yin e yang. Podemos ver um calor de coração de diversas maneiras, já que os mesmos sintomas de calor podem ter surgido de muitas formas, há a possibilidade de uma subida do yang do coração, sem nenhuma deficiência no yin, desta forma:



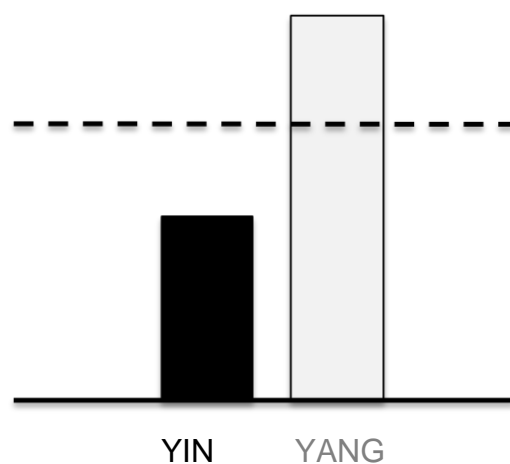
Neste caso o yin se mantém normal, mas está comparativamente menor do que o yang, que está alto, gerando sintomas de calor. Chamamos esse caso de “calor-cheio”.

Podemos ver também o caso do “calor-vazio”, quando o yang está alto comparativamente a yin, que está baixo:



Neste caso o yin está baixo, produzindo um “calor-falso”, gerando, assim, os mesmo sintomas de calor.

Existe ainda outro caso, em que há uma deficiência de yin e também um excesso de yang, quando as duas energias estão desequilibradas, desta forma:



Esse já poderia ser considerado um fogo de coração ou colapso do yang.

Imaginamos que o caso de Artur tenha sido o segundo tipo durante algum tempo, o de “calor-vazio”, e próximo ao seu infarto tenha se tornado o

último caso, de fogo de coração (com yin muito baixo e yang muito alto). Mais adiante entenderemos o porque desta hipótese.

Os sintomas de estresse, irritabilidade e insônia:

Para o médico chinês os sintomas mais yang como irritação, raiva, ódio, estresse, indignação, frustração, fúria, entre outros, estão ligado ao Fígado (segundo órgão mais yang depois do coração). A emoção ligada a esse órgão é a raiva, que em sentido mais amplo abrange a todos esses citados a cima.

O Fígado é filho do Rim e mãe do Coração, isso significa que ele recebe sua energia do Rim (elemento água) e gera energia para o Coração (elemento fogo). Desta forma um depende diretamente do outro. Nos lembremos através da imagem:

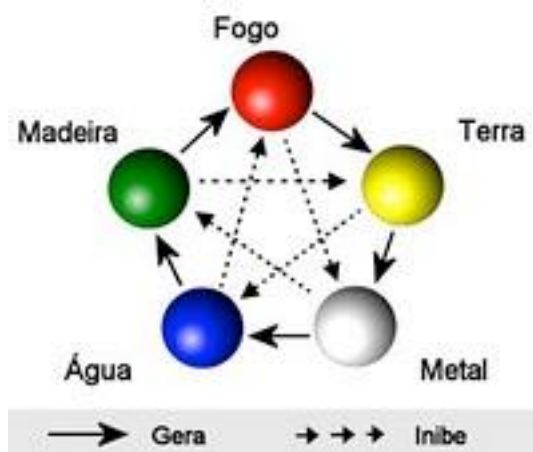


Figura 3: Os 5 elementos

A energia yang do Fígado tem a tendência natural de subir, já que ele é um órgão de natureza yang. Quando uma pessoa apresenta esses sintomas de raiva e irritabilidade, ou ainda, quando ela reprime muito estes sentimentos, não os deixando aparecer, dizemos que ela sofre um calor de fígado, ou ainda uma ascensão do yang do fígado.

O caso de Artur é o primeiro, de quem externaliza sua raiva. “É um homem altamente competitivo, anda e fala rapidamente, usando palavras agressivas e hostis para se referir a seus funcionários e colegas. Exige deles o máximo, como se estivessem sempre em um campeonato”.

Podemos falar que o comportamento de Artur é bastante yang, expansivo. As características apresentados por ele, de falar alto e andar rápido, usar palavras agressivas, ser exigente, são típicas de alguém com calor de Fígado. Uma pessoa com esses sintomas tem, provavelmente, um pulso em corda (pulso forte e superficial) em todas as posições, além de ter uma língua vermelha e sem saburra (camada fina e esbranquiçada que fica superficialmente na língua). Como não temos essas informações sobre Artur, nos limitaremos às suas características comportamentais.

Artur apresenta, então, alguns indícios comportamentais de um forte calor de fígado. Não foi usado pela autora a palavra “estresse”, típica de alguém com essa síndrome, no entanto, podemos imaginar Artur como sendo uma pessoa estressada devido a todo o seu comportamento e suas atitudes (tanto em terapia, como no trabalho).

Além desses, existem vários outros sintomas relacionados a ascensão do yang do Fígado que não nos foram apresentados no caso, como dores de cabeça, tontura, face vermelha, sede, zumbido (MACIOCIA, 1996). Talvez Artur os apresente, mas não levaremos isso em conta, já que não temos essa informação. Artur, entretanto apresenta um sintoma importante de calor de fígado, a insônia.

A insônia pode acontecer por diversos motivos, como por deficiência de sangue (*Xue*), que é a morada da mente. Ou por deficiência de sangue e de yin de Fígado, já que esses estão ligados a Alma Etérea (*Hum*) que sem uma base adequada para se ligar, vagueia durante a noite, e ainda por deficiência de yin de Coração.

Acreditamos que Artur sofra de insônia devido a sua deficiência de yin de Fígado e de Coração, ou seja, um calor-vazio (no caso do fígado as energias yin e yang se movimentam da mesma forma que a explicada acima, no caso do coração, existe o calor-cheio e o calor-vazio, ou seja, os sintomas yang do fígado podem estar acontecendo devido a uma deficiência de yin, a um aumento do yang, ou aos dois).

Até o momento, entendemos que Artur sofre de um calor de coração e um calor de fígado. Vamos agora entender de que tipo de calor ele sofre e como todos esse elementos se conectam.

O excesso de trabalho:

Para o médico chinês o excesso de trabalho é um grande causador de doenças, já que ele não dá o tempo necessário para o corpo recuperar a energia gasta. Se o corpo não recuperar essa energia, ele começa a gastar suas reservas, que é, para a MTC, a energia yin do Rim.

O Rim é visto pelo chinês como um dos órgãos mais importantes, já que ele é sede de toda nossa energia. Ele gera energia para o Fígado e para todos os outros órgãos, e se ele não estiver equilibrado, grandes problemas podem surgir.

O Rim gera tanto a energia yang quanto a energia yin para o Fígado. Além disso, o Rim também domina as energias yin e yang do coração (lembremo-nos do desenho dos 5 elementos do capítulo de MTC). Se o Rim, por algum motivo, como excesso de trabalho ou excesso de atividades sexuais, ficar deficiente de yin, não pode gerar uma energia yin para o fígado, que acaba recebendo apenas energia yang. Da mesma forma, se o Rim não tem uma energia yin para dominar o fogo yang do coração e “apagá-lo” (elemento água apagando elemento fogo), o yang do coração aumenta. O coração, neste caso, sofre duplamente, já que não recebe energia yin nem de seu gerador, o Fígado, que está deficiente de yin, nem de seu elemento dominante, o Rim.

Desta forma acontece o “calor-vazio” visto anteriormente, ou seja, devido a uma deficiência de yin, o yang fica aparentemente alto, gerando sintomas de calor.

Existe a possibilidade de Artur já ter em sua constituição a tendência de aumento do yang do fígado, já que seu pai também apresentava algumas dessas características, sendo um homem “explosivo”. Para a MTC nós herdamos de nossos pais algumas características constitucionais, já que recebemos toda nossa energia primordial (*Jing Qi*) deles.

Vemos, então, o que acontece com Artur. De natureza já, provavelmente, yang, ele gasta com o excesso de trabalho qualquer energia yin que ele teria para se equilibrar. Desta forma, com a energia yang tão alta, o coração é afetado, ficando, também, acalorado.

“Trabalho mental excessivo, trabalhar longas horas sem o adequado repouso, trabalhar sob condições de

estresse intenso (...) enfraquecem o Yin do Rim. Quando o Yin do Rim é deficiente durante longo período, falha ao nutrir o Yin do Coração, de tal forma que se desenvolve Calor-Vazio no Coração. Tal situação acontece especialmente quando o indivíduo se preocupa muito. Este padrão é também chamado de “Coração e Rins não harmônicos” (MACIOCIA, 1996, p. 288).

É importante salientarmos que quando dizemos que Artur tem um desequilíbrio do Rim ou Fígado, não queremos dizer Rim e Fígado os órgãos físicos e concretos, mas sim na energia relacionada a eles.

O Coração de Artur, então, sofreu com um excesso de yang gerado pelo Fígado, e uma deficiência de yin gerada pelo Rim.

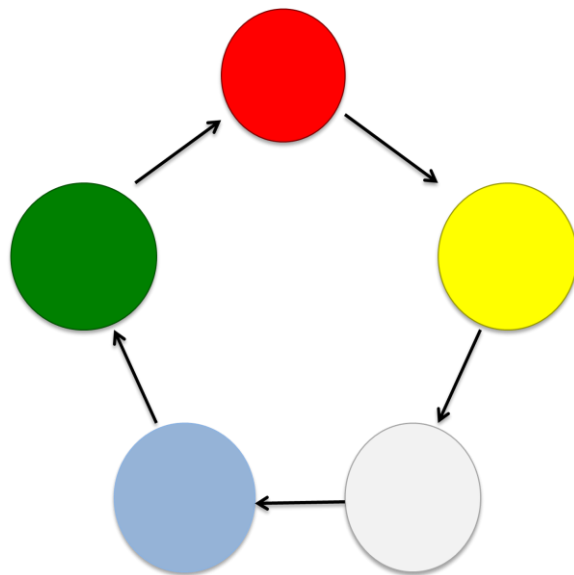
Uma das indicações para quem sofre de calor de Fígado é o exercício físico. Como o Fígado está ligado também aos tendões e músculos, acredita-se que movimentando-se os músculos se movimentaria também a energia estagnada e excessiva do Fígado, no entanto, no caso de Artur esse exercício físico foi exagerado, o que piorou seus sintomas de calor. Vemos, então, que Artur apresentava diversos comportamentos, como raiva (em seu sentido amplo), excesso de trabalho e exercícios físicos, que prejudicava ainda mais seu estado.

“O Coração é particularmente propenso a ser afetado pela raiva, pois, a partir da perspectiva dos Cinco Elementos, o Fígado é a mãe do Coração e muitas vezes o Fogo do Fígado é transmitido para o Coração, gerando Fogo no Coração. A raiva faz o coração encher-se de sangue. Com o tempo isso gera calor no sangue que afeta o Coração e conseqüentemente, a Mente. A raiva tende a afetar o Coração, particularmente quando o indivíduo pratica excesso de esportes como salto, corrida ou exercício” (MACIOCIA, 1996, p. 216).

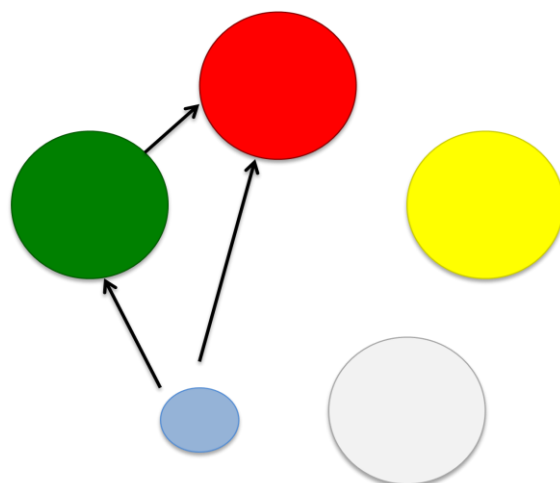
A hipótese diagnóstica do caso de Artur, portanto, é um calor-vazio de coração, gerado por um calor-vazio de Fígado e deficiência de yin de Rim, Coração e Fígado. Isso significa que o excesso de trabalho e exercícios físicos fizeram com que Artur esgotasse a energia yin de seu Rim, gerando um calor em seu Fígado (que talvez já fosse presente de forma

constitucional) e em seu Coração. Esse calor foi aumentando na medida que Artur não cedia às recomendações médicas e não mudava seu estilo de vida, chegando a um ápice, ao colapso do yang do coração, o infarto.

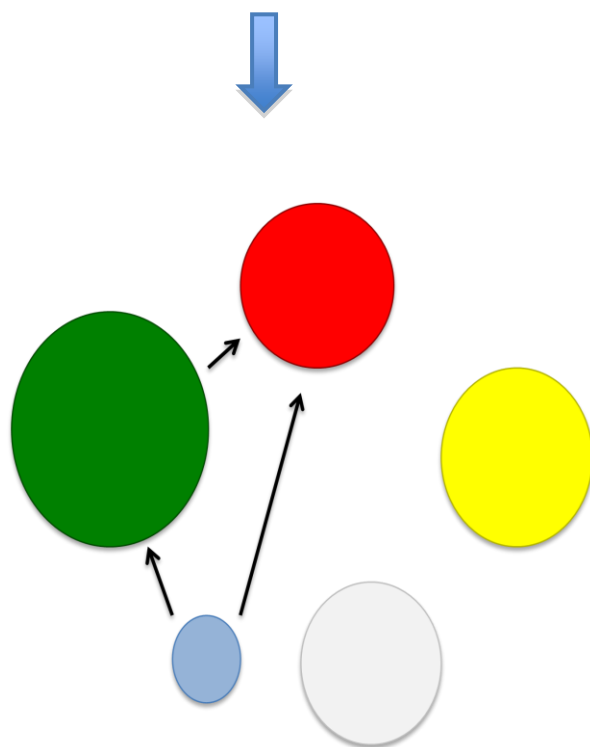
O caso de Artur poderia ser representado da seguinte forma:



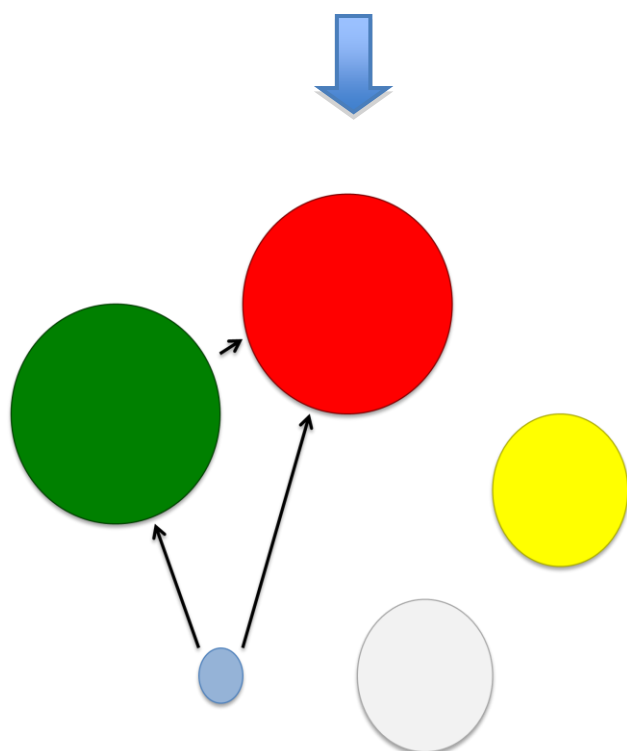
Funcionamento
normal dos
5 elementos



Com o excesso de
trabalho, o Yin do
Rim começa a ficar
deficiente



Com a deficiência do Yin do Rim, o Fígado não recebe energia Yin, ficando muito Yang



O mesmo acontece com o Coração. Ele fica Yang por receber energia Yang do Fígado e do Rim. Esse é o quadro de Calor de Coração e Fígado, com deficiência de Yin de Rim, Fígado e Coração.

Podemos entender o infarto como uma compensação também pela MTC, já que a morte do tecido cardíaco é o yin extremo. Desta forma, Artur

passou de um yang extremo (angina, pontadas, calor) para o yin extremo (a morte do tecido). Aconteceu aqui uma enantiodromia.

Essa foi nossa hipótese diagnóstica para o caso de Artur com as informações que tínhamos. Podemos agora, fazer o exercício de pensar como seria um tratamento para Artur na MTC.

5.3. Possível tratamento:

O objetivo do médico chinês em um tratamento é devolver ao organismo do paciente o equilíbrio. Para tanto, ele se utiliza de exercícios físicos, dieta alimentar, fitoterapia, massagens e acupuntura.

No caso de Artur os princípios de tratamento deveriam ser: diminuir o calor de Coração e Fígado e aumentar a energia yin do Rim, Fígado e Coração. Para tanto, o tratamento indicado para Artur poderia ser o seguinte:

Dieta

Na dieta alimentar, o médico poderia recomendar que Artur evitasse comidas picantes, gordurosas e bebidas alcoólicas (outro fator que pode ter aumentado ainda mais seu calor) já que todas elas aumentam a energia yang do fígado. Pediria também que ele evitasse o consumo de carnes vermelhas já que essas são tóxicas para o Fígado. Além disso, recomendaria o consumo de alimentos frescos, como frutas e verduras, ou seja, alimentos de natureza neutra ou natureza yin, para equilibrar com seu yang excessivo.

Seria recomendado para Artur que diminuísse a quantidade de exercícios físicos, e/ou sua substituição por exercícios mais leves, como caminhadas e alongamentos.

Acupuntura:

Para o tratamento em acupuntura, nos basearemos no tratamento apresentado por Maciocia (1996) para a mesma síndrome de Artur.

Na acupuntura são utilizadas agulhas (ou laser, moxa e ainda ventosa) em determinados pontos dos meridianos com o objetivo de se aumentar (tonificar) ou diminuir (sedar) sua energia. Os pontos de acupuntura estão ligados ao órgão de seu meridiano (como os pontos do meridiano do Fígado

que estão ligados ao órgão e energia do fígado), mas também a outros órgãos e estruturas. Desta maneira, podemos utilizar um ponto do meridiano da Bexiga (localizado na parte posterior do corpo, costas e pernas) para tratarmos o Fígado. Assim, no tratamento de Artur nós não utilizaríamos apenas os pontos dos meridianos em que ele tem desequilíbrios (Fígado, Coração e Rim), mas também em outros pontos de outros meridianos ligados a eles.

Portanto, de acordo com Maciocia (1996), um possível tratamento para o caso de Artur utilizaria os seguintes pontos:

C7 (Coração 7) - acalma a mente e promove o sono;

C6 (Coração 6) - clareia o calor vazio do coração;

PC7 (Pericárdio 7) - acalma a mente;

VC4 (Vaso Conceção 4) - nutre o yin do Rim e do Fígado, e acalma a mente;

BP6 (Baço Pâncreas 6), R3 (Rim 3), R6 (Rim 6) - nutrem o yin do Rim;

VC15 (Vaso Conceção 15) - nutre o Coração e acalma a mente;

B15 (Bexiga 15), B23 (Bexiga 23) - harmonizam o Coração e os Rins;

B18 (Bexiga 18) – regula o Fígado e clareia o fogo de Fígado;

B44 (Bexiga 44), B52 (Bexiga 52) - harmonizam a mente e a força de vontade;

B47 (Bexiga 47) – enraíza a Alma Etérea para dentro do yin do Fígado à noite, promovendo, portanto, sono;

F2 (Fígado 2) - ponto principal para drenar o calor de Fígado;

F3 (Fígado 3) – possui efeito calmante na mente melhor que F2;

F8 (Fígado 8)- nutre o sangue e o yin do Fígado.

Cada um desses pontos vai receber uma sedação ou uma tonificação, aumentando ou diminuindo a energia do meridiano, alcançando-se, assim, um equilíbrio.

É evidente no tratamento apresentado por Maciocia (1996) que a MTC trata o paciente em seus diversos aspectos através dos pontos de acupuntura no corpo, tratando tanto o físico, como o psíquico (como por

exemplo o PC7, que acalma a mente), não propondo um tratamento para cada aspecto. Para o médico chinês, então, o tratamento de acupuntura, ou qualquer outro tratamento da MTC, abrange todas as dimensões do homem.

Tentamos com essa análise mostrar outras possibilidades de enxergar a dinâmica psique-corpo, ampliando nossa compreensão de homem. A visão da MTC, então, pode ser considerada um complemento a concepção de homem e interação mente-corpo da psicologia ocidental, ou ainda como uma ampliação dela. Assim como o tratamento proposto poderia ser utilizado em casos refratários à psicoterapia, ou como terapia complementar a ela.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como objetivo construir pontes entre a Medicina Tradicional Chinesa e a Psicologia Ocidental de Carl Gustav Jung, afim de ampliarmos nossa concepção de homem e de abordagens terapêuticas possíveis.

Nós escolhemos estudar a Psicologia Analítica devido a suas semelhanças à MTC e também devido ao evidente interesse de Jung pela cultura Oriental. No entanto, outras pontes podem ser feitas, não só entre a MTC e a Psicologia Analítica, mas também entre a MTC e outras abordagens. A visão da MTC seria também um interessante complemento para outras linhas de pensamento além da Junguiana, e sem dúvida se enriqueceria também com essas comparações.

São evidentes algumas semelhanças conceituais entre as abordagens, MTC e Psicologia Analítica, o que nos indica uma valiosa possibilidade de diálogo entre elas. Vimos como os conceitos de yin e yang se assemelham aos conceitos de inconsciente e consciência, sombra e *persona* e ainda de *anima* e *animus*. Vimos, ainda, semelhanças entre o conceito de totalidade chamado pelo chinês de Tao, e os conceitos de totalidades elaborados por Jung de Self e símbolo.

Entendemos também a relação se sincronicidade existente entre mente e corpo para a Psicossomática Junguiana e também de forma semelhante para a MTC.

Com a análise do caso de Artur nos foi possível exercitar outra forma de enxergar uma doença física e seus aspectos psicológicos. Desta forma, ampliamos nossa concepção de homem, e também de abordagem terapêutica. A partir de agora, sabemos que existem outras formas de se diagnosticar e tratar um paciente, além da já conhecida por nós.

A Medicina Tradicional Chinesa é entendida como um complemento à Medicina Tradicional Ocidental e à Psicologia Ocidental aqui no ocidente. De forma alguma ela deve ser considerada uma medicina “alternativa”, ou seja, uma medicina que substitua a medicina tradicional ocidental e formas

tradicionais ocidentais de tratamento. Assim, a Medicina Tradicional Chinesa é válida quando enriquece nossa concepção de homem e amplia nossas possibilidades terapêuticas, não devendo ser simplesmente traduzida e aplicada de forma mecânica aos tratamentos ocidentais.

A Medicina Tradicional Chinesa é um complexo composto de conhecimentos milenares acerca do homem que devem ser respeitados como tal, não devendo ser utilizados de forma reducionista pelo ocidental. Devemos estudá-la com cautela para não traduzirmos de forma simplificada as relações estabelecidas por ela. Para tanto devemos compreendê-la em sua totalidade, abrangendo seus aspectos científicos e filosóficos, compreendendo sua linguagem profunda, abstrata e poética.

A boa compreensão da MTC pode nos trazer muitos benefícios, enriquecendo nossos conhecimentos sobre nós mesmos e sobre o outro, estendendo nossos conhecimentos sobre o homem. O conceito de interação entre os órgãos, as emoções e as partes do corpo, por exemplo, podem nos ajudar a enxergar além dos sintomas óbvios, nos ajudando a melhor compreender os problemas que nos são trazidos. A Medicina Chinesa, além de ser remediadora, é inicialmente preventiva, assim, o chinês, já conhecendo suas deficiências e excessos constitucionais, procura ter hábitos de vida que previnam seu adoecimento. Essa é uma visão que nos beneficiaria se a adotássemos, já que vivemos em uma cultura em que quase não existem tratamentos preventivos.

Não só a MTC acrescentaria conhecimentos à Psicologia Ocidental, mas também a Psicologia Ocidental, mais precisamente a Psicologia Analítica, e sua Psicossomática, poderiam enriquecer os conhecimentos do médico chinês, ao não enxergar na doença uma causa psíquica e/ou comportamental. A partir do momento que se enxerga uma “causa” psíquica para a doença, uma “causa” interna, o paciente tende a, além de sofrer com a doença, sofrer com a culpa por ter “causado” sua doença. Assim, quando se compreende a sincronicidade ao invés da causalidade no processo de adoecimento, a culpa passa a não existir, e o prognóstico do paciente é melhor, já que ele pode se ater a sua doença, ao invés de ter que, também, lidar com a culpa. A concepção que a Psicossomática Junguiana oferece

sobre o processo de adoecimento ampliaria a visão do médico chinês no que se refere ao tratamento e prognóstico de seus pacientes.

Com relação às técnicas de tratamento da Medicina Chinesa, é difícil compreender (sob nossos moldes de ciência) como a acupuntura atua sobre a psique. Conhecemos seus efeitos no sistema nervoso, já que a acupuntura libera serotonina e outros neurotransmissores relacionados a anestesia e prazer. Mas a partir deste trabalho, imaginamos que ela possa atingir nossa estrutura psíquica (da forma que a conhecemos segundo a Psicologia Analítica). Quais seriam, então, seus efeitos na nossa psique?

Essas são perguntas interessantes que merecem nossa atenção. Nós levantamos a hipótese de que a acupuntura, de alguma forma, possa atingir os complexos, não os dissolvendo, mas talvez diminuindo a energia ligada a eles, diminuindo, assim, o sofrimento do paciente. Portanto, ao sedarmos a energia yang do fígado, por exemplo, estamos “sedando” a energia envolvida em um determinado complexo, diminuindo, assim, seu poder sobre o ego. Desta forma o paciente sofreria menos com explosões de ira, que segundo a Psicologia Analítica, acontecem pela tomada do ego por um complexo, e segundo a MTC, acontecem devido ao excesso de yang de fígado. Assim, a MTC, e sua forma de tratar, poderia ser vista como uma facilitadora do processo psicoterápico, já que atinge a psique de forma efetiva por outras vias.

Essas são apenas hipóteses, entretanto, levantar hipóteses sobre este tema é essencial, já que é o primeiro passo para ampliarmos nossos conhecimentos, já que esse trabalho teve também por objetivo incitar novas investigações sobre o tema de construir pontes entre as culturas oriental e ocidental.

Desta forma, este trabalho não se trata da questão de um “ou” outro, mas sim de um “e” outro. Entendemos que ambas as formas de enxergar e tratar o homem são efetivas separadamente, no entanto, acreditamos que a ampliação de nossos conhecimentos com uma visão unificadora do conhecimento é muito válida já que nos possibilita enxergar além do que sempre vimos. Não queremos dizer que a única forma de tratamento

completo e adequado seja unindo as duas abordagens, no entanto, a possibilidade de o psicólogo conhecer as duas visões pode ser muito benéfica pelos motivos já apontados no trabalho. Além disso, desde 2002 a acupuntura se tornou oficialmente uma técnica utilizada pelo psicólogo através da publicação da Portaria número 397, de 09/10/2002 no Código Brasileiro de Ocupações (CBO 2002), pelo Ministério do Trabalho e Emprego, o que acrescentou à ocupação do psicólogo, o psicólogo acupunturista (SILVA, 2007). Assim, as portas para os conhecimentos da Medicina Oriental já estão abertas oficialmente para o psicólogo brasileiro, cabe a nós passar por elas ou não.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AVEZUM, Álvaro. et al. **Aspectos epidemiológicos do infarto agudo do miocárdio no Brasil**. 2005. Disponível em:
<http://www.moreirajr.com.br/revistas.asp?id_materia=2972&fase=imprime> .
Acessado em: 04/05/2011.
- BIRSCH, Stephen J., FELT, Robert L. **Entendendo a acupuntura**. São Paulo: Roca, 2004.
- CAMPIGLIA, Helena. **Psique e Medicina Tradicional Chinesa**. São Paulo: Roca, 2004.
- CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CHERNG, Wu Jyh. **Iniciação ao taoísmo**. Rio de Janeiro: Mauad, 2000.
- COOPER, J.C. **Yin e Yang: a harmonia taoísta dos opostos**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GRINBERG, L. P.; **Jung, O homem criativo**. São Paulo: FTD, 2003
- HIRSCH, Sonia. **Manual do herói ou a filosofia chinesa na cozinha**. Petrópolis: CorreCotia, 2008.
- JUNG, Carl Gustav. **Fundamentos da psicologia analítica**. OC v. XVIII/1 Petrópolis: Vozes, 2007.
- JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente**. OC v. VII/2 Petrópolis: Vozes, 2006.
- JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. OC v. IX/1 Petrópolis: Vozes, 2008.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia do inconsciente**. OC v. VII/1 Petrópolis: Vozes, 2007.

JUNG, Carl Gustav. **Sincronicidade**. OC v. VIII/3. Petrópolis: Vozes, 2007.

JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. OC v. VI. Petrópolis: Vozes, 2008.

JUNG, Carl Gustav, WHILHELM, Richard. **O segredo da flor de ouro**: um livro de vida chinês. Petrópolis: Vozes, 1996.

TSE, Lao. **Tao Te King**: o livro do Tao e sua virtude: versão integrada e comentários. Tradução Marcos Martinho dos Santos. São Paulo: Attar, 2001.

MACIOCIA, Giovanni. **Os fundamentos da medicina chinesa**: um texto abrangente para acupunturistas e fitoterapeutas. São Paulo: Roca, 2007.

MACIOCIA, Giovanni. **A prática da medicina chinesa**: tratamento de doenças com acupuntura e ervas chinesas. São Paulo: Roca, 1996.

MAO-LIANG, Qiu. **Acupuntura Chinesa e Moxibustão**. São Paulo: Rocca, 2001.

PENNA, Eloisa. Jung e a pós modernidade. **Junguiana**, n. 24, p. 15-24. São Paulo, 2006.

PEREIRA, Eduardo Barbosa L. **O percurso de Jung e o Oriente**. São Paulo, 2004. Trabalho de conclusão de curso (graduação) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

RAMOS, Denise Gimenez. **A psique do Corpo**: a dimensão simbólica da doença. 3 ed. rev. e ampl. São Paulo: Summus, 2006.

RAMOS, Denise Gimenez. **A Psique do Coração**: uma leitura analítica do seu simbolismo. São Paulo: Cultrix, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, Delvo Ferraz. Psicologia e acupuntura: aspectos históricos, políticos e teóricos. **Psicologia Ciência e Profissão**, v. 27, n.3, p. 418-429, 2007.

STEIN, M. **Jung: o mapa da alma, uma introdução**. 5 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

VON FRAZ, M. L. O processo de individuação. In: JUNG, Carl Gustav (org.) **O homem e seus símbolos**. 2 ed. Especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

WANG, Bing. **Princípios de medicina interna do Imperador Amarelo**. São Paulo: Ícone, 2001.

Figura 1: Tao. Disponível em: <<http://taoism.about.com>>. Acessado em: 26/03/2011.

Figura 2: Os 5 elementos. Disponível em: <<http://www.innatia.com/s/c-feng-shui-gratis/a-cinco-elementos.html>>. Acessado em: 26/03/2011.

Figura 3: Os 5 elementos. Disponível em: <<http://calendariun.blogspot.com/2010/08/os-cinco-elementos-e-personalidade.html>>. Acessado em: 04/05/2011.