

Enlluernament «oriental», neoconformisme i consum

(Sobre)vivint a la societat terapèutica

VISTA PRÈVIA

En el viatge a la recerca de la felicitat, Occident ha mirat moltes vegades Orient. Una cultura llunyana i desconeguda on sembla que alguns troben les respostes als dubtes que el seu món els planteja. Neix així un mercat de valors no borsari on es venen idees i formes d'entendre el món. Un joc molt lucratiu, però molt poc transformador.

Vivint en el món material

George Harrison (1943-2001), conegut integrant de *The Beatles* i virtuós de la guitarra i la composició, publicà a la dècada de 1970 dos discos, *All things must pass* [Totes les coses han de passar] (1970) i *Living in the material world* [Vivint en el món material] (1973). Aquestes obres reflecteixen a la música popular la pulsio paradoxal de la dècada, entre la conservació i renovació d'estructures i actituds que es diuen arrelades a les societats euro-nord-americanes. Moltes cançons de Harrison de llavors simbolitzen el desig de canvi nascut amb els moviments de la dècada de 1960 i la seva aspiració d'arribar a nous horitzons artístics i espirituals de la mà de la «il·luminació» asiàtica que, aleshores, ja era un fenomen cultural de consum difós arreu.

El guitarrista sempre havia mostrat una personalitat internament contradictòria, similar a la de molts altres individus del seu temps —i del nostre—, que expressen la baralla entre la vida interna i la vida dins el món material, que té regles i mecanismes propis, en ocasions, en clar col·lapse amb aquesta existència de la ciutadella interior. Certament, hi ha un sentit de vida prenyat de transitorietat, cosa que fa que gairebé tothom, en un moment o altre, reaccioni amb rebuig, angoixa o amb una resignada acceptació de les lleis de la natura humana que es resumeixen en naixement i extinció, fi. Algunes personalitats creatives, com la del compositor, troben la solució en corrents espirituals diversos. En el seu cas, ell va trobar una via d'escapament a aquest fet existencial abraçant



Montserrat Crespin
Professora associada a la Facultat de Traducció, Interpretació
i Estudis Asiàtics de la UAB i a la Facultat de Filosofia de la UB
montse.crespin@gmail.com

» Cada consciència de fi de segle va associada a crisis ideològiques que plantegen «refundacions» i a una nova forma d'ésser humà i una societat i moralitat renovades

el nou moviment religiós conegut com Hare Krixna.¹

Un altre sentit de la vida és aquell que roman encadenat als grillons de les societats modernes que se sostenen normalment sobre estructures fèrries —econòmiques, familiars, polítiques, d'identitat... Aquestes estructures poden sobreviure més enllà dels individus mateixos. Això també disgustava a algú com Harrison, a qui li semblava que «viure en el món material» embrutava el sentit profund i conscientment espiritual de la seva interioritat.

Els individus i les societats a les quals pertanyen formen part d'una dialèctica constant que no arriba, gairebé mai, a síntesis definitives. Així, no hi ha res d'estrany en el fet que Harrison o altres del cercle artístic del moment, cantessin i lloessin a Krixna i a la vegada, sense contradicció, donessin per bo no desvestir-se del tot dels embolcalls de les necessitats corporals i els interessos, lícitament egoïstes i amb

un preu. Ell, sense anar més lluny, va queixar-se amargament del sistema tributari anglès que, com tot sistema d'aportació comuna, idealment ha de conformar la redistribució social de la riquesa. Podia compondre la coneguda cançó «My Sweet Lord» [El meu dolç senyor] ascètica i mística, però també «Taxman» [Cobrador d'impostos] on denunciava el sistema de taxes britànic que demanava a les grans rendes, com la seva, elevats nivells de pagament de tributs. El missatge de «Taxman» no és espiritual. De fet, representa quelcom com una protohistòria de les avui conegudes trampes d'esportistes, músics o polítics que canvien de domicili fiscal per evadir la seva contribució a la renda comuna.

Aquest prolegomen buscava ser útil per exposar amb un senzill tòpic, suficientment conegut, un fenomen genealògicament històric: la constatació de la decadència de valors i la recerca d'altres, substituïts d'aquests, mirant cap a fonts ètiques o religioses més enllà del sòl cultural del que hom és hereu. Aquesta espècie de desarrelament ètic cíclic s'aguditzava cada vegada que circulava el diagnòstic de la fi d'un discurs hegemònic i es produïa una reacció a l'enèsima crisi cultural i de valors al món dit occidental.²

Cada consciència de fi de segle, sigui la del pas del segle XIX al XX, sigui l'actual, del XX al XXI, experimenta una espècie de patiment que agafa la forma d'epidèmies ideològiques i espirituals i, en conseqüència, emprèn el camí de la recerca de medicines o planteja «refundacions».³ Aquesta sensació és viscuda com una angoixa o neguit amorf que empenya a demanar una nova forma d'ésser humà i unes renovades societat i moralitat.

Tant el canvi de segle passat com l'actual context, es podrien explicar històricament resseguint cadascuna de les crisis existencials, culturals, de valors o espirituals viscudes. Un estudi tal aportaria quelcom semblant a una

de ser una fal·làcia conceptual, útil a efectes comprensius, però que cal veure només com a pura utilitat explicativa, sense caure en creure que darrera la nomenclatura hi ha constatacions o continguts essencials sobre la diferència que és, merament, representativa i, per tant, creada, en ocasions, amb finalitats clarament ideològiques. També cal dir que els períodes de crisi i de replantejament sobre els que s'ha parlat no són quelcom que només aparegui a aquest dit món occidental. Cada comunitat social determinada ha viscut, viu o pot viure períodes dins els quals reflexiona críticament la seva raó de ser. Això no és connatural a l'espai euro-nord-americà ni privatiu de la consciència europea en sentit hegel·lià, per així dir.

3 Com quan en iniciar-se la crisi econòmica mundial actual, al voltant del 2008, es parlava continuadament de «repensar» o «refundar» el capitalisme. Ja ningú en parla.

1 La International Society for Krishna Consciousness (ISKCON), moviment religiós conegut habitualment com Hare Krixna, va ser fundat per Swami Prabhupada (1896-1977) que, com passa amb la història d'altres gurús asiàtics a Europa i EUA, va rebre el mandat transcendent de portar a Occident la consciència «Krixna», és a dir, la seva veneració com encarnació de la deïtat Vixnú. La primera parada del seu periple va ser Nova York el 1965. Veure SIEGLER, *Nuevos movimientos religiosos*, p. 63.

2 Parlar d'«occidental» i «oriental» no deixa

Els discursos filosòfics o religiosos universals emergeixen com a eina crítica o revolucionària per superar contextos, reals o percebuts, de desfeta o declivi



cartografia on resseguir els espais de la malaltia i aquells altres, imaginaris o reals, on els individus i les comunitats han anat a buscar l'antídot a les cares- ties ètiques, espirituals, polítiques o econòmiques. No sobtarà que hi hagi un lloc, en ocasions utòpic, en altres distòpic, que es relaciona amb un continent, Àsia, que ha esdevingut al llarg de la història el lloc comú on alguns han buscat l'horitzó en situacions d'alienació profunda. En diversos moments de la història social i intel·lectual europea moderna, Àsia ha jugat el paper d'una idea que sobresurt dins aquesta recerca col·lectiva del sentit perdut.⁴

En el que segueix i amb l'objectiu de plantejar una lectura crítica sobre el sentit del dret a la felicitat, ressenyarem alguns dels factors que, a tenor de qui escriu, busquen servir per descriure alguns elements que componen la fascinació actual per tradicions de pensament d'origen asiàtic o amb ressonància o aires de família asiàtica. Aquestes notes i apreciacions haurien de servir, al final, per potenciar el debat comú i començar a calibrar en què consisteixen els fonaments teòrics i pràctics que alimenten l'interès renovat per aquesta enlluernadora sortida d'emergència

que, amb el neó de la felicitat, l'autorealització personal o un naturalisme benestant, potser amaga lliçons humanes, massa humanes i, en conseqüència, materials, massa materials.

Una història repetida i global d'imperis de la decadència

La (Gran) Història i les (petites) històries, trossos temporals extrets de la unitat dels mons del món, responen molt bé a aquella idea, d'arrel platònica, de la *symploké* o filada comunament teixida d'idees.⁵ La Història/històries permeten, d'una banda, distingir una única forma de desenvolupament —de societats, comunitats, organitzacions polítiques, filosòfiques, religioses, científiques...— que apareix arreu i és extensiva globalment a la xarxa humana. De l'altra, permeten contemplar moltes formes distintes, múltiples, diferenciades, en ocasions separades i incomunicades o fins i tot, no susceptibles de ser traslladades o trasplantades. Tant el teixit comú com les puntades diferents sorgeixen per la necessitat de respondre a problemes concrets i comparats per tot ésser humà a les diferents etapes de la seva presència temporal. També algunes respostes són, com no

pot ser d'altra manera, fruit de l'error o de malentesos. Sempre és bo recordar el que deia el filòsof George Berkley (1685-1753) al respecte: és més habitual del que creiem que allò que veiem com dificultats no siguin altra cosa que fruit de la nostra acció, doncs primer aixequem la polseguera i després ens queixem de no poder veure amb claredat.⁶

Així les coses, si revisem momentàniament el temps que ens remunta i encara connecta amb el naixement de les civilitzacions antigues, la dimensió reflexiva de l'ésser humà ha anat de la mà de la necessitat de superar diversos moments transicionals. La dimensió filosòfica, científica i espiritual es projecta sobre l'ombra d'aquests períodes de pas on una forma deixa espai a una altra o mira de substituir-ne unes bases, abans sòlides, per unes altres, cimentades, però, a les runes de l'anterior.

Si atenem a les religions dites «universals», com explica Kojin Karatani (1941) sigui el judaisme, el cristianisme o l'islamisme, són característiques d'aquestes etapes de crisi i transició. És a dir, es corresponen amb períodes d'extinció i desitjada renaixença: el període en el qual les ciutats-estat començaren a barallar-se entre si i en

4 Per la Xina i el Japó de finals del segle XIX, era «Europa» aquest horitzó de la modernitat, el progrés i l'avenc.

5 PLATÓ, «El sofista».

6 BERKELEY, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, pp. 27-29.

» Actualment, s'ha convertit en un lloc lingüístic comú el judici que parla de l'occidental com una forma de vida dominada per la nuesa de valors o en lamenten la seva pèrdua

el qual van emergir els estats supranacionals alhora que, en paral·lel, es pronunciava el temps de penetració de l'economia monetària i el declivi del sentit comunal o el pur intercanvi de productes. En definitiva, aquestes religions i els seus acompanyants corpus filosòfics projecten la crítica pronunciada al sentit comunal i a les filosofies/religions que les van precedir.⁷

L'aparició de grans corrents de pensament i religiositat es basen molt especialment en les personalitats que les representen: els profetes. Com menciona Max Weber (1864-1920), els profetes poden ser ètics —individus intermediaris de la veu de la divinitat, com Jesús, Mahoma o Moisès— o ser arquetips de l'exemplaritat, això és, individus que mostren, amb el seu exemple personal, quina és la via de la perfecció —Sòcrates, Buda, Confuci o Laozi.

En definitiva, cada època i cada situació o moment temporal demostraria que aquests discursos filosòfics o religiosos universals —o amb aspiracions de ser-ho—, emergeixen com eina crítica o revolucionària per superar contextos, reals o percebuts, de desfeta o declivi. Trobem aproximadament el mateix patró a la nostra vida actual

que, de fet, ha convertit en una espècie de lloc lingüístic comú judicis que parlen de l'occidental com una forma de vida dominada per la nuesa de valors o en lamenten la seva pèrdua. Aquestes frases, tant de la *intelligentzia*, com pròpies de la conversa habitual fora de l'academicisme, apunten a una espiral continuada de cíclics crisis i decadències. Però dins d'aquest clixé mai queda aclarit o prou clar quins són o eren els valors perduts.

En aquest punt, no sembla fàcil delimitar-ne l'estructura definida de què o què no té la categoria de valor o què trobem a faltar —nostàlgia d'un passat on algunes coses tenien valor preponderant per sobre d'unes altres. Al nostre context cultural europeu podem estar parlant de valors prestats o rebuts, d'altres arrelats a la visió del món cristià però avui secularitzats, alguns que apunten a la salvació o altres que formen part dels béns culturals immaterials. Tenim valors amb una clara línia de parentesc amb el seu origen cristià però modificats sensiblement. També en posseïm alguns de caràcter plurivalent, és a dir, adaptables als temps i per tant, mal·leables, relatius. Malgrat la vaguetat irreductible de l'ús corrent del mot «valor/s», és possible sostenir que allò que gairebé tothom té al cap són qualitats, personals i col·lectives, amb càrrega positiva com ara generositat,

compassió, amabilitat, rectitud, integritat, pacifisme, justícia...

Malgrat que el món material és indestruïble del món de les idees, aquesta estructura de qualitats individuals i col·lectives anhelada potser apunta a la idea de dignitat a la qual es referia Immanuel Kant (1724-1804) a la *Metafísica dels Costums* (1785). Allà, el filòsof explicava que al regne dels fins tot té un preu o una dignitat. Segons exposa, allò que té un preu pot ser substituït per alguna altra cosa equivalent. En canvi, el que es troba més enllà de tot preu i no admet equivalent, té dignitat. Ser digne d'un mateix i dels altres és ser generós, compassiu, amable, equitatiu, recte, íntegre, pacífic, just...

Sigui que ho resumim tot en un únic fi, sigui que en fem un llistat més ampli, qualsevol de nosaltres, independentment de seguir o no una ideologia, credo o religió —més o menys institucionalitzada, més o menys popular—, creu desitjable que els altres reconeixin en nosaltres aquesta personificació —ètica i exemplificant— de valors i, a la vegada, desitja reconèixer en aquells que ens envolten aquests mateixos valors. Això ens passa perquè entenem que actuant nosaltres conforme a uns principis i a la vegada, formant part d'una comunitat social de persones que també actuen en conseqüència al sentit d'aquestes qualitats, podem aspirar al

7 KARATANI, *The Structure of World History. From Modes of Production to Modes of Exchange*, p. 135

Dins del clixé de la pèrdua de valors en el món occidental,
mai queda aclarit o prou clar quins són o eren
els valors que desapareixen



bé que, comunament, els recull tots: la felicitat.

La felicitat és seductora però esquiva. De fet, cal reconèixer sincerament que hi ha motius per dubtar que sigui pròpiament un dret. Per als antics i, particularment, per Aristòtil (384 aC-322 aC),⁸ el mot «felicitat» feia referència a una sensació o si es prefereix, a un sentiment de felicitat (*eudaimonia*), indefinible en una única direcció tancada. Per tant, la felicitat seria un bé indiferenciat ja que, segons la genealogia grega, és un estat de satisfacció que s'assoleix a través de les accions i que es manifesta amb la conjunció de l'actuació i la conducta virtuosa o amb la saviesa teòrica i/o pràctica. No era, en sentit estricte, res semblant a un dret, sinó, més aviat, un concepte buit capaç de recollir dins seu diferents béns que el satisfan o s'advenen. Tot sembla apuntar al fet que no tenim dret a la felicitat, però sí posseïm la facultat de fer allò que legítimament ens condueixi als fins de la nostra vida. I potser, a sentir-ne, simultàniament, aquesta satisfacció fruit de la coherència de les nostres accions i aspiracions legítimes. Per això la felicitat, com estat de satisfacció, sembla que ens tracta amb displicència, és passatgera, temporal i fugaç. Com passa amb el ciclisme, metafòricament, la

felicitat seria com un seguit de metes volants situades al llarg d'un recorregut amb inici i fi absoluts intransferibles —naixement i mort—, privativament personals, tot i que dins un espai compartit —social.

Amb tot, ens neguem a acceptar la continuada fugacitat de la felicitat, sempre mostrant el contrast pronunciat entre la realitat i el desig. Insistim, com fem avui dia, en diagnosticar que la societat contemporània i, pel nostre propòsit d'anàlisi, l'occidental, viu una crisi de valors. I d'aquí derivem una subsegüent conseqüència.

Ja que la imatge que tenim de nosaltres mateixos i de la societat ens sembla que es projecta descarnada de les desitjades actituds i compromisos que pensem necessaris per obtenir la satisfacció de la felicitat, vivim en un abisme dilemàtic. Per superar aquest dilema, habitualment s'han agafat dos camins. O bé s'ha mirat de tornar a valors del passat —passat que, per si mateix, ja és un país estranger on es fan les coses de manera diferent—⁹ o s'ha buscat la superació d'aquest nihilisme més enllà del nostre passat i més enllà de les seves fronteres. Més enllà d'Occident.

El boom de les filosofies, les religions i el messianisme cultural asiàtic a partir de 1965

Ens podríem remuntar a finals del segle XIX per trobar l'encreuament entre cultures, religiositats, ciència i el predicament d'una espiritualitat mundial o unificada escenificada al Parlament Mundial de les Religions a Chicago (1893) o a la Societat Teosòfica americana abans.¹⁰ Però, cenyint-nos a la història més recent, sembla que és des de la dècada de 1960 quan s'accentua i es popularitza aquesta superació que mira més enllà d'Occident. És llavors quan, a Europa i als EUA, es succeeixen els moviments de contracultura i les protestes socials de diferent signe: el Maig del 68 francès o el moviment hippie reaccionant a la guerra del Vietnam en són dos coneguts exemples.

Alguns d'aquests moviments de protesta s'originaren des de l'àmbit de la política, però, ràpidament, van orientar les seves accions i manifestacions a un espai molt més ampli i difós, en part, gràcies als mitjans de comunicació de masses. Com comenta el professor Bart Van Steenberghe (1940) «un bon nombre d'aquells manifestants culturals

8 ARISTÒTIL, *Ètica a Nicòmac*. Llibres I, VI i X.

9 Parafraçant la línia amb la que Leslie Poles Hartley (1895-1972) comença la novel·la *The Go-Between*: «The past is a foreign country: they do things differently there».

10 La Societat Teosòfica va ser un grup, clarament esotèric, fundat el 1875 a Nova York per Henry S. Olcott (1832-1907) i Helena P. Blavatsky (1831-1891).

» En diversos moments de la història social i intel·lectual europea moderna, Àsia ha jugat el paper d'una idea que sobresurt dins la recerca col·lectiva del sentit perdut

van fixar la vista a l'Orient. En alguns casos es van traslladar a viure a països asiàtics i en altres, va ser "Àsia la que va venir a Occident" en forma de guru o líder espiritual».¹¹

Per entendre la proliferació d'aquestes missions asiàtiques a Occident, dirigides per figures carismàtiques, gurus o líders espirituals, cal entendre que la difusió d'aquests nous moviments religiosos i espirituals es produí, en gran part, gràcies a la mediació de figures sorgides a la cultura *underground*. Molts dels intel·lectuals que es convertiren en representants dels nous moviments religiosos vinguts d'Àsia havien crescut als anys posteriors a la depressió de 1929 i a l'ambient de postguerra dels anys 1950 havien experimentat amb vies alternatives d'expressió artística que, d'alguna manera, responien a la societat grisa que recordaven de nens.

La literatura de l'anomenada generació *beat*, representada per escriptors com Jack Kerouac (1922-1969) o Allen Ginsberg (1926-1997), va passar de mirar d'emular la música jazz a la literatura, a fixar-se en les propietats de les corrents filosòfiques i les religions asiàtiques, infiltrant a les pàgines de les seves obres, aquí i allà, teories i

conceptes relacionats. Aquestes pinzellades asiàtiques funcionen com mitjà expressiu semblant a la tècnica del *Cut-up* —o retalls— que emprà meravellosament un altre il·lustre escriptor de la constel·lació *beatnik*, William S. Burroughs (1914-1997).

La diferència entre imitar la prosa i la poesia seguint les qualitats sonores del jazz i la inclusió al·lusiva a filosofies i religiositats asiàtiques és interessant com a fenomen cultural i ajuda a esclarir com es produeix i què es buscà amb la difusió popular d'aquest «asianisme» creatiu. Observant els gurus, líders espirituals i intel·lectuals convençuts de la revolució de les idees i convertits en altaveu de les noves corrents d'espiritualitat, sobresurten un parell de qüestions. D'una banda, es pot constatar que aquests agents culturals neo-orientalistes —gurus i intel·lectuals— sorgiren majoritàriament de les capes socials de classe mitjana o alta amb un nivell mig o alt d'estudis. De l'altra, l'inconformisme social i polític eren part de les motivacions primàries d'aquests col·lectius seduïts per les expressions culturals «orientals» i per principis ètics i religiosos amb aires de família «asiàtic».

Aquests dos aspectes entrelaçats —alt o mitjà nivell social i formatiu més inconformisme— es tradueixen, per exemple, en les manifestacions siste-

màticament protagonitzades per col·lectius integrats per estudiants universitaris. Era la forma d'expressar la seva reacció contrària a tot allò establert políticament i socialment. Una rebel·lió contrària a determinades accions governamentals coactives o violentes —guerres, discriminació i segregació racial i de gènere...—, accions conseqüència d'un aparell de valors que era jutjat pels joves com caduc i esgotat.

En un moment donat, alguns d'aquells joves —i no tan joves— van passar de demostrar activament el seu inconformisme, defensant-se de les càrregues de la policia amb una reacció igualment forta o violenta, a fer-ho d'un mode completament diferent: usant pregàries i *mantras*. Les cròniques de l'època de la periodista italiana Fernanda Pivano (1917-2009) descriuen amb claredat aquesta conversió col·lectiva cap a la resistència passiva que mirava cap a Àsia com a paradigma: «El renovat interès per les filosofies, les religions i en general, la cultura oriental que en la darrera dècada s'ha convertit a Amèrica en gairebé una "moda", lluny de disminuir, ha atret als EUA pensadors, líders religiosos i representants de l'art indi [...] Als EUA s'obren centres, cada vegada més concorreguts, de meditació Zen, monestirs budistes o escoles de cultura oriental amb monges i mestres vinguts d'Orient [...] Sota la lluna o

11 STEENBERGEN, «Influence of the East on the cultural renewal of the West», p. 372.

Entenem que, actuant conforme a uns principis i formant part d'una societat que també actua en conseqüència al sentit d'aquestes qualitats, podem aspirar a la felicitat



sota la pluja suau, sobre les grades de pedra o sobre la flonja herba fresca que un segle va servir d'esperança als pioners que arribaven amb carros des de les roges muntanyes sembrades de roques, els pacifistes aviat van començar a recitar el nou mantra. A, AH, SHA, SA, MA, HA, cantaven amb [Allen] Ginsberg, mentre el poeta deia que allò no era un espectacle nocturn sinó un estudi del comportament de masses [...] Sobre aquelles grades hi regnava un clima de gran tranquil·litat, un clima de gran saviesa, de compromís sense exhibicionisme i sense avidesa de poder. Potser sigui aquesta la nova joventut d'Amèrica; si ho és, és una joventut que, en lloc de còctels Molotov, ha escollit l'antiga proposta de la comunicació i la no violència».¹²

Les salmòdies de Ginsberg i els mantres, la imatge icònica del «sitarista» Ravi Shankar (1920-2012), la pau i l'amor com a lemes de Woodstock,... referents de la cultura pop, barrejaren convenientment aquesta «moda», en paraules de Pivano, per convertir-la en una proposta política alternativa que buscà el fonament per les seves «expectatives» de canvi més enllà d'Occident i dins l'embolcall de les filosofies i religions asiàtiques.

Amb aquest recorregut ja es poden indicar algunes apreciacions. A partir dels anys 1960, determinats col·lectius socials que volien expressar el seu inconformisme, dirigiren la mirada cap a allò que entenien com «l'altre radical» de la cultura euro-nord-americana. Fascinats pel paper de colors orientalista personificat per gurus i líders espirituals, de fet, icones pop, buscaven trobar a les filosofies i religions asiàtiques una renovada estructura de valors substituïda de la pròpia:

- Una nova concepció social: anhelaven pertànyer a una comunitat unida per llaços d'amistat i no per relacions «contractuals» o utilitàries.
- Un nou sentit de l'absolut: al contrari del que semblaria, el procés irreligiós no havia guanyat tants «adeptes» com la necessitat de religions. Aquest col·lectiu inconformista volia trobar una realitat absoluta més enllà de la realitat «aparent». Ara bé, la recerca de l'absolut no es podia estructurar amb els mateixos elements dogmàtics, jeràrquics i institucionals de les religions habitualment dominants. Si l'absolut del cristianisme o el judaisme havien estat l'eix de la societat impersonal —materialista, individualista i violenta— de la que aquests grups volien desmarcar-se, les filosofies i religions asiàtiques oferien la pos-



¹² PIVANO, «Allen Ginsberg: "Mantra" en Denver», p. 67 i pp. 70-71.



La imatge que tenim de nosaltres mateixos i de la societat ens sembla buida de les actituds i compromisos que pensem necessaris per obtenir la satisfacció de la felicitat

sibilitat d'entrar en contacte amb aquest anhelat absolut i experimentar-lo sense haver de seguir una ortodòxia de conceptes i/o institucions. Les pràctiques meditatives, el ioga, la recitació de *mantras* o les reunions per conversar amb els gurus, prometien un espai de religiositat més lliure per compensar la carestia de déu i espiritualitat.

- Una necessitat de líders no autoritaris: la figura del guru o líder espiritual constituïa, com a mínim sobre el paper, una figura antinòmica de les autoritats occidentals. Si davant els ulls d'aquests inconformistes, la figura de l'autoritat a Occident imposava per la força la seva veu i, així, exercia el poder, el guru o líder espiritual asiàtic, —aparentment— no imposava una estructura autoritària vertical. Compartia, lliure i gratuïtament, aquest poder amb el col·lectiu, oferint-li la possibilitat de dirigir i controlar el comportament i les accions des del consens i una anàrquica democràcia.
- La necessitat d'un nou contacte o retrobament amb el propi cos i amb la idea de naturalesa: l'ecologia, un nou enteniment del cos en sintonia amb la ment, com a desitjats valors antinòmics envers l'explotació de la natura, els tabús sexuals i mentals....

Centres com el Francisco Zen Center, fundat el 1962 per Shunryu Suzuki (1905-1971), la meditació introspectiva *vipassana* de la Western Buddhist Order (1967), la meditació transcendental de Maharishi Mahesh Yogi (1917-2008), o els Hare Krixna, conformaren ràpidament un teixit de grups religiosos on semblava possible trobar aquest moviment espiritual successor dels paradigmes occidentals —científics, mèdics, filosòfics o religiosos.¹³

A partir dels anys 1970, aquesta amalgama de corrents i moviments emparentats amb una religió mare asiàtica —taoisme, budisme, hinduisme...— de la que agafen part de la seva terminologia i principis, arribà a ser coneguda i aglutinada sota la rúbrica d'un moviment que va reunir —i encara ho fa— molt d'aquell desig de canvi: el moviment *New Age* [Nova Era]. El moviment de la Nova Era —ja no tan nova— es defineix per la seva indefinició i el seu inherent eclecticisme. Dins aquest moviment tenen cabuda canvis de paradigma científic i filosòfic, noves teràpies mèdiques que persegueixen un model curatiu allunyat del dualisme occidental —aquí la paraula clau és «holisme»—, la utilització de piràmides i cristalls per sanar, els moviments

UFO,¹⁴ la psicologia transpersonal... En definitiva, múltiples vehicles, valuosos tots ells per la consecució d'una veritat «sagrada» de tipus «universal». Però quina veritat? La seva —de fet, la que, en moltes ocasions, en el seu regne de fins ofereixen a canvi de preu.

«Filoreligiàsia» com producte. Pseudofilosofies i religions a l'hipermercat

Per analitzar com es presenta el fenomen cultural i de consum d'algunes pseudofilosofies i pràctiques religioses marcades pel caràcter híbrid de la seva arrel asiàtica, és necessari delimitar les causes que propicien aquesta deliberada mixtura i que, en part, l'expliquen.

En relació a la utilitat de la filosofia o de les filosofies i la seva capacitat «salvífica», Justin Lee (1975) assenyala que alguns estudiosos consideren que ens trobem davant un fenomen que pretén respondre a la manca de sentit i de coherència propis del subjecte modern: «En aquesta era, el risc creixent i la incertesa es produeixen a causa de les condicions contínuament en canvi que escapen al control i la predicció humanes. La conseqüència psicològica

¹³ SIEGLER, *Nuevos movimientos religiosos*, pp. 59-64.

¹⁴ Acrònim en anglès de *Unidentified Flying Object* [Objecte Volador No Identificat (OVNI)].

L'arribada d'idees asiàtiques és una reacció contra tot allò establert políticament i socialment d'una generació que considera els valors occidentals com a caducs i esgotats



ca de la hiperdiferenciació [la divisió del treball i la seva especialització] és la fragmentació —la pèrdua de sentit i coherència».¹⁵

Aquesta fragmentació de la subjectivitat, que caldria repensar en profunditat, es presenta com una de les causes que ajuden a explicar el triomf de tot allò que sigui terapèutic. Alguns sociòlegs han entès que buscar espais terapèutics no és més que el mecanisme de resposta que els individus troben per posar «ordre» a la seva vida escindida. Necessitat d'arribar a una nova auto-afirmació i desenvolupament personal coherent. Però el que és propi d'aquestes pràctiques tan difoses és que confonen conscientment els límits entre allò estrictament terapèutic i allò pròpiament religiós. O, dit d'una altra manera, es busca una cosa als marges de l'altra: «[...] el clima contemporani és terapèutic, no religiós. Avui dia, la gent no està ansiosa per la salvació personal, allunyats dins la recerca de la restauració d'una passada edat daurada, sinó que busquen la sensació, la il·lusió momentània, del benestar personal, la salut i la seguretat psíquica».¹⁶

15 LEE, *Investigating the Hybridity of «Wellness» Practices*, p. 10.

16 LASCH, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, p. 7. Citat a LEE, *Investigating the Hybridity of «Wellness»*

La confusió de límits entre allò terapèutic i allò religiós propicia que, dins aquest buscar incessant de la sensació de benestar personal i equilibri, certes tradicions de pensament i religió asiàtiques cridin l'atenció perquè, en part, es fonamenten en el principi de correlació¹⁷ de pràctiques espirituals i mèdiques. I representen, així, una bona font d'inspiració dels moderns mercants de la felicitat. Aquests mercants han trobat una lucrativa utilitat a la invenció de múltiples religions filosòfiques, per així dir, posant a disposició del subjecte fragmentat —sempre suposadament—, les seves assessories, consultoris o gabinets i els seus productes —classes, cursets, llibres...

Aquests prodigiosos mercants de la felicitat busquen legitimar el que no és sinó un evident «frankensteinsianisme» patent a les seves teories i pràctiques curatives que venen com a respostes efectives per fer front als desequilibris, anomalies, malestars, psicopatologies i desordres personals. Els remeis estan teixits amb un argot plàstic i relativista que és capaç de conjugar qualsevol discurs filosòfic o religiós per satisfer el que les orelles del subjecte —i client— desorientat volen escoltar.

17 Normalment, fent referència a la relació recíproca o mútua entre cos i ment. Sobre pensament correlatiu i filosofia xinesa, veure HALL i AMES, «Chinese philosophy».

El triomf de tot el que sigui terapèutic i dels seus productes comercials —en ocasions, ratllant la il·legalitat— és actualment un bon negoci per a nombrosos impostors intel·lectuals, experts que saben presentar els seus productes al mercat prometent satisfer la fam de benestar. Productes que, per ser atractius, tenen noms intel·ligibles, que semblen profunds a la seva vacuïtat de sentit: mètodes vivencials o «felicitaris» (sic), psicodiàlisi,¹⁸ o coachings ontològics que tenen com a objectiu: «[...] ajudar a subjectes que o bé tenen problemes “adaptatius” atribuïbles a concepcions o associacions errònies [...] o bé amb sentiments de “malestar subjectiu” expressat en la “manca de sentit” de la pròpia vida, dilemes sobre quines decisions prendre, etc.».¹⁹

No val a dir que tant els mètodes com els remeis i tractaments estan molt a prop de l'intrusisme professional, particularment de la tasca dels metges, els psiquiatres i fins i tot, dels pocs psicòlegs seriosos que, ara per ara, encara no han caigut fascinats per la «lògia del coaching»²⁰ que els reporta una font

18 CAMPRUBÍ BUENO, «Filosofia y terapia», p. 3.

19 CAMPRUBÍ BUENO, «Filosofia y terapia», p. 5.

20 Veure una descripció de la pugna entre els psiquiatres americans i Lou Marinoff (1951) defensant el seu dret a usar la filosofia com a teràpia a DUANE, «The Socratic Shrink».

» El que és propi de les pràctiques pseudofilosòfiques d'arrel asiàtica tan difoses és que confonen conscientment els límits entre allò estrictament terapèutic i allò pròpiament religiós

d'elevats ingressos i la publicitat a la premsa, la televisió o les ràdios.

El diàleg socràtic i la maièutica barrejats amb el *fengshui*; la lògica de Hegel i la crítica marxista convivint amb els *haiku*; els espais en blanc i en silenci, la respiració i les pràctiques de *Txi-kung* i *Tai-xi*..., la mescla es presenta al client intencionalment descontextualitzada i emmaranyada per poder aplicar, així, elucubracions i cites de pensadors de qualsevol tradició, però, especialment, asiàtica. Mescla comercialitzable i adaptable a les necessitats del client. Per part d'aquest tipus de terapeutes, el client sempre rebrà una resposta de pur «sentit comú» —o, fins i tot, pura ximpleria— engalanada de logos, tao, harmonia o energia a les que no els faltà el bocí i l'aura esotèrica i misteriosa.²¹

Una més completa familiaritat i coneixement, seriós i rigorós, de la història intel·lectual i religiosa asiàtica, trencaria aquest misteriós esoterisme del que es serveixen els filòsofs pràctics o els «mestres» d'aquestes tècniques orientalistes. És la ignorància la que manté, a ulls del client, les seves corones lluminoses de sanadors. Perquè, de fet, una de les finalitats d'aquests tipus

de discursos i pràctiques és aconseguir l'autoengany d'un subjecte que es creu malalt i es veu pacient. I, també, la finalitat d'aquesta il·lusió és que acabi pensant que està sent reconduït o sanat, gràcies a la suggestió que li produeix la retòrica del practicant de l'art de la saviesa del guirigall. Potser el retorn constant i l'èxit actual d'aquests moviments sigui degut, en part, a aquesta suggestió retòrica i l'ús particular d'un tipus de verborrea on el taoisme o el Zen apareixen mastegats juntament a Sòcrates o Epicur.

Una anàlisi freda i crítica d'aquests moviments que usen de vocables i «marques» asiàtiques per seduir amb fins terapèutics porta a veure que no són res més que un lucratiu *trompe-l'oeil*. Una trampa davant l'ull que consisteix a extreure vocables i principis inintel·ligibles però «asiatitzats», que s'envolta d'aforismes senzills de recordar, lemes vagament basats a les doctrines originàries asiàtiques i barrejats convenientment amb teories i escoles modernes o postmodernes. Llencen tautologies quimèricament profundes que, o bé no diuen res amb sentit o diuen quelcom obvi però amagat en una exòtica «X» asiàtica.

En parlar d'autorealització o consciència, no en parlen de voluntat o responsabilitat, sinó d'holisme o pensament correlatiu. No ven massa bé

parlar i reflexionar sobre la facultat que tot ésser humà té de decidir i ordenar la seva pròpia conducta i respondre d'ella. Aquest és un rostre d'allò humà que els sembla àrid i fred comparat amb els rostres seductors que acompanyen la producció i consum de les teràpies orientalistes.

Neonconformisme o patir la malaltia de l'ànima del no-patiment

A una ressenya de l'obra d'Alan Sokal (1955) i Jean Bricmont (1952), *Impositions intellectuelles* (1997)²², l'etòleg Richard Dawkins (1941) descrivia així els suplantadors: «Suposa que ets un impostor intel·lectual que no té res a dir però que ambiciona tenir èxit a la vida acadèmica, col·leccionar un selecte grup de deixebles reverents i tenir estudiants a tot el món acadèmic que anotin les teves pàgines amb el respectuós groc del retolador. Quin tipus d'estil literari cultivaries? Segurament, no un que fos lúcid, doncs la claredat mostraria la teva insubstancialitat».²³

Sokal, Bricmont, Dawkins i per sort, molts altres filòsofs i científics, han volgut potenciar el dubte i l'escepticisme per protegir el pensament verita-

21 LAHAV, «Philosophical counseling and Taoism: Wisdom and lived philosophical understanding».

22 SOKAL i BRICMONT, *Imposiciones intelectuales*.

23 DAWKINS, «Postmodernism disrobed», p. 141.

El triomf de tot el que sigui terapèutic i dels seus productes —en ocasions, ratllant la il·legalitat— és un bon negoci per nombrosos impostors intel·lectuals



blement científic d'aquesta inundació continuada d'impostors. No només lluiten per demostrar la inconsistència de moltes teories i dels seus teòrics sinó que a més, en relació a la corrent postmoderna que tan bon maridatge ha fet amb els nous gurus orientalistes, han mostrat com de fàcil és reproduir i multiplicar totes aquestes teories sense cap tipus d'esforç intel·lectual, maquiinalment.²⁴

Aquells de nosaltres que estem relacionats amb el món de la docència i la investigació universitària al camp filosòfic i que a més, ens vinculem amb els estudis d'Àsia Oriental, tenim la responsabilitat de començar a mostrar a l'espai públic els «enginyers» que formen part dels mecanismes emprats per la legió actual de generadors d'orientalismes terapèutics. És una responsabilitat que hauria de formar part del nostre personal codi ètic, primer, per no acceptar el descarrilament del raonament quan circulen i es perpetuen teoritzacions, pràctiques i discursos absolutament propis del pensament màgic. I també —i molt particularment— és

responsabilitat d'aquells que dediquem esforços a la reflexió filosòfica i que estudiem l'obra o les idees de pensadors/es no nascuts a l'arc euro-nord-americà que, per culpa d'aquest perpetuat discurs orientalista, romanen tancats i, al menys en part per aquest motiu, les seves idees, excloses de les converses o discussions filosòfiques i científiques actuals. Tots tenim una responsabilitat en el cercle acadèmic. El silenci mantindrà intactes els malentesos i la càrrega pejorativa que aquests farsants li han adherit a la tan desconeguda història intel·lectual i científica asiàtica. Avui dia, en un món cada dia més interdependent, hauria de ser inconcebible continuar desconeixent la potencialitat al nostre abast amb la riquesa de la pluralitat d'expressions filosòfiques així com absurd deixar-les tancades dins els llibres en forma d'apèndix testimonials.

D'altra banda, també és part de la tasca, en aquest cas de tothom, propiciar el pensament crític, l'únic que capacita per analitzar quin substrat ideològic s'amaga darrera el repunt d'aquestes pseudofilosofies i religions camuflades amb bambú. Després d'haver reflexionat una mica sobre aquest «enlluernament oriental» i les seves implicacions a una societat terapèutica, potser es pot concloure que estem davant un fenomen darrera el qual hi ha

quelcom més que la simple fascinació per allò exòtic i la seva aplicabilitat als problemes comuns propis de qui té, en major o menor mesura, una vida còmoda.

Evidentment, cal investigar-hi molt més a fons, però avançant una hipòtesi, caldria preguntar-se si no és el cas que estem contemplant una de les múltiples manifestacions d'un beneficiós conformisme personal i social. Com s'ha vist, algunes de les raons que van moure a la generació dels anys 1960 a apropar-se als, ja llavors, succedanis asiàtics, consistien en trobar una via factible per expressar el seu inconformisme. En contrast, l'actual mecanisme de producció i consum de tesis o pràctiques orientals sembla oferir un panorama d'intencions molt diferent.

Reflexionant sobre la qüestió per llençar aquí una conjectura, no sembla gens estrany sospitar que potser una part del fonament insubstancial i premeditadament opac d'aquestes pràctiques funciona en paral·lel a una corrent ideològica cultural i socialment determinista. I, això, a dos nivells.

En un primer nivell, hom es troba amb una espècie de determinisme cultural que afirma repetidament que Orient (Àsia) i Occident només poden comunicar-se si, entre ells, hi ha pel mig un mur dicotòmic. A saber, l'esquema consisteix en mantenir una clara dife-

²⁴ Es pot posar com a exemple el «Postmodernism Generator», sistema generat per Andrew C. Bulhak amb el programa *Dada Engine*, que crea textos a l'estil postmodern i que, des de la seva posada en marxa, ja ha generat més d'onze milions d'assajos. Veure «The Postmodernism Generator» a www.elsewhere.org.

» Els remeis estan teixits amb un argot plàstic i relativista capaç de conjugar qualsevol discurs filosòfic o religiós per satisfer el que el subjecte —i client— vol escoltar

renciació i divisió en dues parts, on Àsia funciona com l'altre radical. Aquesta intencionada divisió porta a caure en una profunda paradoxa: si la situació és una de completa heterogeneïtat, no hi ha possibilitat de comunicació; si, per contra, la situació és la de la completa homogeneïtat o dissolució de la pluralitat, tampoc.

D'aquesta manera, el determinisme cultural, aquesta divisió conscient i ideològicament organitzada entre conceptes, Orient i Occident, al seu torn, ficticis, es desdobra en una sèrie de nocions que pretenen ordenar les diferències entre aquestes esferes imaginades i atomitzades. Per posar un exemple: és un tòpic escoltar parlar de pensament holístic, quan es vol descriure el pensament asiàtic, i de pensament analític quan es vol caracteritzar l'euro-nord-americà. Caracteritzant les formes de pensar asiàtiques i les europees d'aquesta manera radicalment escindida, la presentació fossilitzada deriva en el fet que asiàtics i europeus tenim diferents perspectives sobre el món, entre altres coses perquè el «pensem» diferent. Aquesta classificació es sosté gràcies a un dogma de la diferència excloent —que no pluralista—, per la qual cosa, el determinisme cultural fa impossible veure a l'altre com algú amb el que comparteixes trets però també del que et diferencies. El diàleg és el del

parell «Jo/Allò» i no el de «Jo/Tu». En conseqüència, es multipliquen diferències generals, estèrils i fonamentalistes en comptes de defensar, per exemple, que tots, per igual, podem emprar i beneficiar-nos de les múltiples capacitats que la nostra facultat per pensar i enraonar ens permet segons ho requereixen les circumstàncies. És a dir, que tots som cognitivament flexibles i no estem encadenats o determinats per la condició del nostre origen o circumstàncies.²⁵

Aquestes pseudofilosofies i religiositats amb aires asiàtics exploten la seva capacitat de camaleó i gràcies a això, poden amagar aquest marcat determinisme i fer sòlid el segon nivell implicat: el determinisme social i el seu germà, el conformisme, promogut pels nous gurus i assumit, conscient o inconscientment, per molts seguidors d'aquests falsos projectes.

25 YONG, «East meets West», p. 35: «What is clear is that the minds of East Asians, Americans or any other group are not wired differently. We are all capable of both analytic and holistic thought. "Different societies make one option seem to make the most sense at any given moment", says Oyserman. But instead of dividing the world along cultural lines, we might be better off recognising and cultivating our flexibility. "There are a lot of advantages of both holistic and analytic perception", says Nisbett. In our multicultural world it would benefit us all if we could learn to adopt the most appropriate mode of thought for the situation in which we find ourselves».

Amb la recerca obstinada de la correcció i la modificació del comportament, que bé pot ressenyar una gran part dels objectius d'aquestes corrents i col·lectius, s'assumeix aquest doble determinisme, cultural i social, de tal manera que ajuda a paralitzar tota rebel·lió i/o mostra de disconformitat de l'individu davant circumstàncies, tant públiques com privades, contra les que podria —i en ocasions, hauria de— mostrar el seu disgust.

A l'obra conjunta de Richard C. Lewontin (1929), Steven Rose (1938) i Leon J. Kamin (1927), *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, pensada per ajudar a desmuntar les pretensions del determinisme biològic i les seves funestes conseqüències a diferents nivells socials —igualtat, classe, raça, sexe i desordre mental—, trobem el següent argument que pot servir per acabar d'il·lustrar aquesta darrera idea: «La modificació del comportament té el seu origen en una teoria cultural determinista. A la pràctica, o com a mínim en l'experiència dels que s'han sotmès a aquesta tècnica i malgrat les intencions declarades dels seus defensors, és bastant difícil distingir-la de la teoria més explícita dels programes terapèutics biològicament deterministes. Ambdues són essencialment individualitzadores, localitzen l'anomalia en l'individu, el qual ha de ser obligat a ade-

Un millor coneixement, seriós i rigorós, de la història intel·lectual i religiosa asiàtica, trencaria el misteriós esoterisme del que es serveixen els «mestres» de les tècniques orientalistes



quar-se a l'ordre social del qual d'una forma tan evident s'ha apartat. Són la contrapartida a l'eslògan de 1968 "No intentis ajustar la teva ment, qui falla és la realitat".²⁶

Potser és possible aventurar que aquests moviments orientalistes del benestar i la felicitat també són fenòmens essencialment reductius, en tant que localitzen en l'individu i només sobre ell, el sentiment de culpa per les seves —suposades— «anomalies». És sobre l'individu on recau l'obligació de corregir el que altres designen com les seves «zones errònies»²⁷ per, així, empènyer a que s'acomodi a la realitat que l'envolta, per sentir-se, feliçment, acceptat sota les seves normes. El subjecte no es replanteja, d'una manera positivament escèptica i lúcida, quines són les condicions dins les quals viu. En caure en aquest conformisme induït, al subjecte se li demana que s'ajusti a les normes, que encaixi dins el motlle de les mateixes.

És ben cert que aquestes doctrines orientalistes dissimulen excel·lentment aquest ajustament de la ment i conducta de l'individu a la realitat, abande-

rant retòricament el malestar davant el temps i situació que ens ha tocat viure i que necessita un canvi. Això es pot veure a les exposicions de motius de moltes organitzacions que sustenten pràctiques d'aquest tipus i que es mostren públicament com a projectes de canvi social. No obstant, no és menys cert que és raonable pensar que això és un més dels trucs que amaguen el determinisme social, fomentant l'adaptació resignada d'una part de la societat, generalment, l'acomodada, que és la que sempre té més por a perdre. Molta personalitat que encaixa a aquest, diguem, tipus neoconformista potser només pateix la malaltia del no-patiment que necessiten expressar d'alguna manera per adquirir protagonisme. Ho fan amb aquesta cerca de la tranquil·litat i la felicitat sempiternes.

Els pseudofilòsofs, psicòlegs o *coachs* amb les seves pràctiques amb maquillatge asiàtic satisfan el desig de la recerca de la felicitat i tranquil·litat i en treuen profit. Dissenyen i venen un producte on el neoconformista troba aquell camí sense fi que el portarà a la satisfacció personal, a l'autorealització. Mentrestant el va recurrent, concentrat com està en si mateix, roman al marge de la realitat, es resigna a les limitacions i falles de les estructures del món que l'envolten i queda sotmès, es conforma, accepta les errades

o les desigualtats contra les que cada generació hauria de lluitar. Té massa problemes personals, privatis. I té massa centrada l'atenció en aprendre la manera com ha de caminar per no sortir fora del rail del seu benestar, èxit i alegria. El que les pràctiques i els seus discursos semblen potenciar és el desenvolupament d'individus conformats, apagats, que en comptes de ser crítics, parlar i posar la resistència deguda de cada generació que troba davant seu injustícies objectives, es construeixen una falsa necessitat sostinguda sobre una idea impossible o només sensitiva i regulativament present: la felicitat.

Les comunitats de ciutadans acomodaticis i aquells que promouen aquest estoïcisme de la resignació autocomplaent, no entenen —o entenen massa bé però ometen intencionalment— que el descontentament i la infelicitat són forces necessàries per promoure els canvis. Sense aquestes, no seria possible lluitar i superar els reptes de tota vida viscuda veritablement de manera conscient. Pretendre eliminar les decepcions i les dificultats evitant-les o creure a aquells que diuen ajudar-nos amb teràpies, incitant a que encaixem la silueta de les nostres apetències segons la moda del moment, no és res més que viure a «l'escapisme».

Tots som una suma dispar entre egoisme i altruisme. Així, fomentar aquest

26 LEWONTIN, ROSE i KAMIN, *No está en los genes, Racismo, genética e ideología*, p. 244.

27 Segons la famosa terminologia de l'escriptor de best sellers d'autoajuda Wayne W. Dyer (1940). DYER, *Tus zones errònies*.



Els discursos pseudofilosòfics creen individus apagats que en lloc de resistir-se a les injustícies, construeixen una falsa necessitat sostinguda sobre una idea impossible o només sensitiva: la felicitat

tipus de discursos i basar-los, a la vegada, en una invenció que passa per alt l'estudi de la complexa història intel·lectual asiàtica, sense que alcem veus crítiques, no és res més que acceptar l'increment de subjectes acrítics, amb un altruisme desviat que consisteix en procurar el bé propi encara que sigui a costa del propi i aliè bé. En definitiva, atendre desmesuradament el propi interès i la quimera d'un gelat somriure. ◀

MÉS INFORMACIÓ

ARISTÒTIL. *Ètica a Nicòmac. Llibres I, VI i X*. València: Publicacions de la Universitat de València, 1995.

BERKELEY, George. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Madrid: Gredos, 2003.

CAMPRUBÍ BUENO, Lino. «Filosofía y terapia». A *El Catoblepas*, vol. 27, núm. 11, 2004.

DAWKINS, Richard. «Postmodernism disrobed». A *Nature*, vol. 394, de 9 de juliol 1998.

DYER, Wayne W. *Tus zones errònees*. Barcelona: DeBolsillo, 2010.

DUANE, Daniel. «The Socratic Shrink» [en línia]. A *The New York Times* de 21 de març de 2004. Disponible a: <www.nytimes.com>.

HALL, David L. i AMES, Roger T. «Chinese philosophy» [en línia]. A CRAIG, Edward (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Londres: Routledge, 1998. Disponible a: <www.rep.routledge.com>

HARTLEY, Leslie P. *The Go-Between*. Londres: Penguin, 1953.

KARATANI, Kojin. *The Structure of World History. From Modes of Production to Modes of Exchange*. Londres: Duke University Press, 2014.

LAHAV, Ran. «Philosophical counseling and Taoism: Wisdom and lived philosophical understanding». A *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 23, núm. 3, 1996.

LASCH, Christopher. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. Nova York: Norton, 1979.

LEE, Justin. *Investigating the Hybridity of «Wellness» Practices* [en línia]. Los Angeles: UCLA – Department of Sociology, 2005. Disponible a: <www.escholarship.org>.

LEWONTIN, Richard C., ROSE, Steven i KAMIN, Leon J. *No está en los genes, Racismo, genética e ideología*. Barcelona: Drakontos Bolsillo, 2009.

PIVANO, Fernanda. «Allen Ginsberg: "Mantra" en Denver». A *Beat, Hippie, Yippie*. Madrid: Ediciones Júcar, 1975.

PLATÓ. «El sofista». A *Diàlegs*, vol. XV. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1996.

SIEGLER, Elijah. *Nuevos movimientos religiosos*. Madrid: Ediciones Akal, 2008.

SOKAL, Alan i BRICMONT, Jean. *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós, 1999.

STEENBERGEN, Bart Van. «Influence of the East on the cultural renewal of the West». A *Futures*, vol. 21, núm. 4, agost de 1989.

YONG, Ed. «East meets West». A *New Scientist*; vol. 201, núm. 2698, del 3 de juliol de 2009.



Casa Irla

Sant Feliu de Guíxols

Algavira, 65-69
Telèfon 972 11 74 39
casa@irla.cat
www.irla.cat



HORARI D'ESTIU

De dimarts a diumenge, de 18 a 21 h
Dissabte i diumenge, de 10 a 13 h
Dilluns tancat

HORARI D'HIVERN

Divendres i dissabte, de 17 a 20 h
Dissabte i diumenge, de 10 a 13 h

FUNDACIÓ



JOSEP IRLA

