

Tal és la cadència de la seva escriptura com ho era la cadència de la seva veu. Quedarà en tots els qui el vam tractar o sentir personalment la memòria del seu rostre auster i alhora delicat, com també la seva veu pausada i greu. Rostre i veu d'una existència que va ser icònica, on l'experiència personal de Déu, la reflexió sobre els canvis epocals i col·lectius d'aquesta experiència i la comunicació i compromís amb el temps que va viure configuren la substància d'una fèrtil existència viscuda amb fidelitat i rigor fins al final. Escriu ell mateix:

Para quien ha hecho de la vida un empresa de autoafirmación, de posesión, la muerte es el supremo despojo que pone de manifiesto su fracaso. En cambio, quien ha hecho de la vida una entrega, para quien ha vivido descentrado, la muerte puede ser vívida como la culminación de esa entrega y definitiva.²²

La suprema passivitat que va viure en el darrer tram de la vida el va fer experimentar aquell *estat teopàtic* sobre el qual tan curiosament i encertadament havia escrit:

Padeciendo, es decir, recibiendo de Dios la luz y el impulso indispensables para entrar en contacto con él e, incluso, *sufriendo* su peso, su mano, el deslumbramiento de su luz que ciega, es decir, el vaciamiento y la purificación indispensables para que su Presencia –origen de todo posible conocimiento y contacto con él– brille en quienes hacen, o mejor, padecen su experiencia.²³

Així va fer realitat el poema de sant Joan de la Creu que tantes vegades havia citat, un verset dels quals diu:

Para venir a lo que no eres
has de ir por donde no eres.²⁴

²² Ibid., p. 202.

²³ J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, p. 409.

²⁴ *Subida al Monte Carmelo*, capítulo 13, 11.

EL CONEIXEMENT POLIÈDRIC DE DÉU

Ramon Maria Nogués
Universitat Autònoma de Barcelona
ramonmaria.nogues@uab.cat

RESUM: El coneixement és un procés biològic evolutiu de base cerebral orientat a què l'animal es pugui fer càrrec del món per sobreviure-hi. Aquest procés va incorporant diversitat de recursos neurològics per conèixer el món. En els humans apareix la consciència i el raonament com una singularitat que neurològicament no expliquem. Quan parlem del coneixement de Déu, realitat més enllà de les realitats perceptibles, aquest coneixement es presenta com a molt complex i divers. En aquesta perspectiva es descriu el coneixement de Déu vist com des de les facetes d'un poliedre que condicionen l'obtenció de imatges simbòliques d'una realitat misteriosa.

PARAULES CLAU: cervell; coneixement; evolució; consciència; complexitat; religions.

ABSTRACT: Knowledge is a biological evolutionary process setting up on the brain, and oriented in the animal to take over the world and survive. This process incorporates many cerebral resources to know the world. In the humankind appears consciousness and reason, singularities not explained by the science. Regarding to knowledge of God, reality beyond the perceptible realities, this knowledge is more and more complex. In this perspective are described like facets of polyhedric conditioning images symbolizing the deep Mystery of God.

KEYWORDS: brain; knowledge; evolution; consciousness; complexity; religions.

El pretès coneixement de Déu constitueix una immensa aventura cultural que cal situar entre les més importants de la Humanitat. Biològicament, parlar de coneixement és un tema obert, no solament perquè en el món animal apareixen una immensitat de formes de coneixement variades, sinó també perquè en el món vegetal o en el món dels microorganismes es pot parlar de relacions amb altres vivents i amb el medi, que encara que no se'ls pot atribuir aspectes mentals de coneixement, sí que constitueixen canals de comunicació que garanteixen l'eficàcia del viure, és a dir el mateix que intenta garantir el que podríem considerar coneixement «superior».

1. Coneixement

Quan diem que un gos «ens coneix» ens referim a un fet mental que en certs aspectes és molt similar a certs aspectes del coneixement entre humans, encara que sent rigorosos, no és el mateix. Per això quan veiem que l'amo d'un gos li dirigeix certs raonaments, sabem que el gos no entén els raonaments, tot i que pel to de la veu o altres circumstàncies el gos «entengui» què li diu l'amo. Conèixer, doncs, biològicament és una funció molt variada, i aquesta varietat és molt més àmplia, posem per cas, que l'exemple que acabo d'indicar.

1.1. Conèixer per a sobreviure

La «feina» principal d'un vivent és viure. Aquesta obvietat és important perquè, en funció d'aquesta «feina», el vivent ha de fer-se càrrec de tot allò present en el medi que li permeti i no li impedeixi la possibilitat de seguir vivint. Això és coneixement. Saber què li és bo o dolent per a la seva alimentació, identificar la parella reproductora, prevenir el risc de ser depredat, reduir les aleatorietats ambientals que poden afectar la seva supervivència (temperatura, escassetat de recursos, cicles estacionals...). La filosofia i la teologia tenen uns interessants reptes per trobar i justificar finalitats afegides a les de sobreviure. N'hi ha de més fàcils (p. ex. gaudir del viure) i d'altres de més qualitatives i difícils de justificar (p. ex. acompanyar els altres individus de la pròpia espècie o d'altres espècies, és a dir finalitats que podríem qualificar com a ètiques), i algunes, precisament amb certa relació al tema que encapçala l'article, com seria per exemple «donar glòria a Déu».

Funcionalment, sobreviure en condicions acceptables és el més concret. I les visions reduccionistes de l'espècie humana quasi bé limiten de forma pessimista a aquest paper l'itinerari humà (néixer, créixer, reproduir-se i morir, com fan tots els vivents...). Certs textos de to escèptic, fins i tot recollits en grans tradicions literàries de caire religiós, ho plantegen així. En la tradició bíblica és tributari d'aquesta visió el conegut text de Cohèlet 3, 19-22, en el qual la sort dels homes i les bèsties és més o menys reduïda a fruit de la realitat com es pugui, perquè no hi ha garantia d'altres finalitats.

1.2. Conèixer vol dir «fer propi el món»

En termes generals, doncs, conèixer significa captar el món i fer-ne una reproducció a dins amb finalitats de supervivència. I això té moltíssimes versions en les quals els humans també ens hi comptem. Però iniciem les consideracions amb les versions més senzilles, atès que la simplicitat ens pot fer adonar d'alguns aspectes que la complexitat no deixa veure. Posem el cas de com «veu el món» (és a dir, com el coneix) un animal simple.

Es tracta d'un cuc molt cèlebre en la neurobiologia que s'anomena tècnicament *Caenorhabditis elegans*. Es tracta d'un animal molt petit (pocs mil·límetres) i que d'alguna manera podríem anomenar «simple», si aquesta paraula no fos radicalment incorrecta per anomenar qualsevol ésser vivent. La versió hermafrodita del cuc té 302 neurones i el mascle en té 385. Totes dues versions tenen al voltant de 6.000 o 7.000 sinapsis. D'aquest animal, i concretament del seu sistema nerviós, se sap gairebé tot. L'interès d'aquest coneixement es basa en el fet que amb aquest reduït nombre de neurones (els humans en tenim prop d'un centenar de milers de milions) i de sinapsis (els humans en tenim qui sap quantes, si pensem que a cada neurona li podríem atribuir centenars o milers de sinapsis), aquest cuc «coneix» tot allò del món que l'envolta i que és necessari per a la seva supervivència. Sap, doncs, cercar aliment, unir-se sexualment, es desplaça etc. La pregunta seria si el *C. elegans* «coneix». Caldria dir que sí, però la resposta entra dins d'una àmplia i interessant ambigüitat. Aquest animal «fa seu» el món en la mesura que necessita una informació bàsica per sobreviure i per això en té prou amb un equipament «senzill». A l'altre extrem de l'escala animal hi trobaríem els humans, que també disposem dels sistemes necessaris per captar allò del món que necessitem per sobreviure, però mai no en tenim prou i estem equipats amb una complexíssima estructura cerebral i mental (i potser amb algun element transcendent més, i això és objecte de consideracions filosòfiques i teològiques) que fa que poques vegades quedem satisfets del coneixement que tenim de la realitat. Per això un representant tan eximi de la dimensió que tenim per més seriosa de coneixement de la realitat (la ciència) com fou Albert Einstein afirmava que en darrer terme, allò de més radicalment profund de la realitat és un Misteri.

2. Formes de coneixement

A mesura que l'evolució ha anat enriquint el planeta, han anat apareixent models diversos i formes de captació de les vibracions o molècules de la naturalesa que poden informar les diferents espècies d'allò que s'esdevé en el món en què es desenvolupen. Allò que anomenem sentits són estructures a través de les quals les vibracions del món són detectades i interpretades. I res en els humans arriba a l'intel·lecte (tal com ja deien els filòsofs antics), que primer no hagi estat captat pels sentits.

2.1. Elements sensorials

Els vivents vivim envoltats d'elements i vibracions a partir de les quals ens podem fer una idea del món en què vivim. Posem el cas de l'espectre electromagnètic. Es tracta del conjunt d'ones electromagnètiques que es classifiquen (segons la freqüència i longitud d'ona) des de rajos gamma, rajos x i ultraviolats fins a infrarojos, microones i ones de ràdio, deixant al centre l'espectre visible per als nostres ulls. Dins d'aquest impressionant món de variacions, els ulls humans i els de molts animals detecten bé el que anomenem espectre visible. Hi ha, però, animals que «hi veuen» en zones de l'espectre en els quals nosaltres no ho fem. El món de la llum és, doncs, un món relativament relatiu (i valgui la redundància). Per als humans, aquest món visible és molt important. Les varietats de la visió en el món animal són espectaculars. En blanc i negre o en color, amb precisió o sense, amb espectaculars variacions d'imatges i sensibilitats cromàtiques... Crida, per exemple, l'atenció que uns insectes com les libèl·lules tinguin un angle de visió de 360 graus i un nivell de captació de varietats de llum espectacular.

Hi ha vivents per als quals és més important la discriminació de molècules químiques ambientals que els informen del món que els envolta. Per exemple, els gossos identifiquen molt millor els congèneres a través de l'olfacte que no pas a través de la vista. Alguns mamífers, per exemple els rats penats s'orienten molt específicament a través de l'ecolocació, és a dir emetent i captant ones vibratòries a través de l'aire. En altres ocasions són els gradients tèrmics els que ens informen sobre els contactes que establim.

A partir del conjunt de sensacions en les quals cada espècie és competent, es produeix una imatge del món. Aquesta imatge és un coneixement, més o menys adequat de la realitat que l'envolta. Sempre es tracta d'una visió limitada, i això és important perquè val per als humans, tot i que tenim certa tendència a considerar-nos totipotents.

2.2. El ressò emocional

Amb l'aparició dels vertebrats i els mamífers en particular, els vivents adquireixen una capacitat emocional que té importants conseqüències cognitives. Les emocions són ressonàncies predominantment viscerals que fan ressonar tot l'organisme i fixen la importància subjectiva de sensacions, experiències, etc., i esdevenen com una forma adjectiva molt important del coneixement. Fins i tot, en algunes cultures es parla d'un «conèixer amb les vísceres» quan es parla d'aspectes cognitius fortament emocionals. Aquesta dimensió emocional esdevé una important guia conductual. Per exemple, en el que coneixem com a domesticació, els animals «aprenen» certes conductes que els queden fixades a través de reforçaments agradables o desagradables. I els humans també. Així les emocions es converteixen en una potent indicació per al coneixement i la conducta. A vegades, en els humans, els factors emocionals acaben dominant sobre cap altre, com a guia de l'experiència i la conducta, i tenyeixen de forma definitiva el coneixement subjectiu.

Els aspectes emocionals del coneixement, pel seu ressò visceral, ens recorden que el món mental no és únicament un afer exclusivament cerebral que es juga «allà dalt», al cap, sinó que és tot l'organisme que sent, pensa, decideix, frueix, pateix, espera o desespera. Això és molt important per al coneixement i per a qualsevol consideració que es faci en relació a la ment. La versió clínica d'aquesta consideració té una específica i àmplia aplicació en l'especialitat mèdica que anomenem psicosomàtica, precisament perquè estudia com el cervell i el conjunt de l'organisme funcionen a l'uníson i explica les influències que es produeixen bidireccionalment entre el cervell i tot l'organisme. Això ho retrobarem espectacularment quan parlem de com els grans «coneixements» humans (entre ells el «coneixement de Déu») estan pregonament arrelats en allò que alguns profetes hebreus anomenaren «seducció», bellíssima expressió que es pot aplicar a les opcions de més qualitat que pot efectuar una persona humana.

3. El coneixement en els humans

Arribats als humans, el món del coneixement s'enriqueix d'una forma alarmant. Dic alarmant perquè resulta excessiva simplement per sobreviure, que és el criteri que sembla que la naturalesa empra en la generació evolutiva dels vivents. En els humans hi ha una ment de luxe desconcertant per la seva riquesa, profunditat i variabilitat.

3.1. La innegable singularitat humana

Biològicament, és clar que l'espècie humana prové evolutivament del grup dels primats a través d'algun procés selectiu que la biologia s'esforça a precisar i que té relativament establert. Fa alguns centenars de milers d'anys, els humans s'independitzaven dels primats més evolucionats i engegaven un procés evolutiu amb unes característiques culturals inèdites en la història del planeta. Avui s'insisteix molt en la continuïtat biològica dels humans respecte del grup dels primats, aspecte que queda clar. Però això no permet ignorar la singularitat evident que l'espècie humana presenta en relació amb qualsevol altra espècie animal. Diversos autors han assenyalat aquesta singularitat, ja sigui fixant-se en la genètica (Taylor, 2009), o en alguna funció particular, com és notablement la del llenguatge (Berwick i Chomsky, 2016). Aquesta singularitat és una dada estrictament científica objectivable en nombrosos paràmetres. Assenyalen-ne dos de fonamentals que precisament fan referència al coneixement.

El primer és la sorprenent aparició d'un jo conscient que esdevé subjecte pensant. L'aparició del jo humà ha estat i és objecte de tota mena d'anàlisi. Una de molt coneguda és la que ha proposat en diverses ocasions Damasio (2010). Aquest autor proposa una anàlisi progressiva de la constitució del jo conscient a partir d'una primera etapa constitutiva de caràcter bàsicament sensorial i elementalment emocional, una segona etapa de construcció d'un jo central que esdevé referència de missatges rebuts de l'ambient i estructurats sobre una referència unitària, i una tercera situació en la qual apareix un jo biogràfic, amb passat i previsió de futur. Les tres etapes s'integren en una subjectivitat reflexiva, centre de la vida mental i condició de l'equilibri psíquic. Aquest jo potent és una singularitat estrictament humana.

L'altre és la capacitat de raonar. Algun tipus de procés mental que suposa una certa previsió raonada és perceptible en animals. Per exemple, els còrvids, aus de ment molt evolucionada, emmagatzemen l'aliment amb previsió de futur; si veuen que altres congèneres ho observen, quant aquests congèneres han marxat, modifiquen el lloc on han posat les reserves amb previsió que no els siguin «robades» pels qui han contemplat l'amagatall. Això no hi ha dubte que suposa un cert

«raonament». Però el raonament humà és espectacularment diferent. De fet, aquesta diferència ha portat els humans a desenvolupar en pocs milers d'anys un progrés cultural que no té parí en cap altra espècie animal. El raonament ha permès un desenvolupament crític del coneixement i unes aplicacions tècniques espectaculars, que fins i tot han portat a oblidar que el sòcol de tot el procés continua sent el cervell en què es basa tot el funcionament de l'organisme.

3.2. L'«explicació» de la singularitat

Sorpren que unes característiques tan cridaneres del cervell humà, com són l'existència d'un potent jo reflexiu i la capacitat de raonar, no tinguin fins al moment una explicació satisfactòria ni des del punt de vista científic ni des de les reflexions o propostes filosòfiques o teològiques.

Des de la perspectiva científica, els intents per aclarir neurobiològicament el tema de la consciència són impressionants, i tan impressionants com frustrants. En aquest moment no hi ha cap proposta satisfactòria per explicar la qüestió. Alguns consideren que és un problema que cal resoldre i uns altres, que és irresoluble. En un article de Meijer i Geesink en una revista de l'àrea de la neurologia i la física quàntica publicat el 2017, els autors recollen 46 teories que intentaven explicar la consciència humana (Meijer i Geesink, 2017). Ja es comprèn que quan sobre un tema es poden citar quasi mig centenar de teories vol dir que no n'hi ha cap de mitjanament satisfactòria. D'entre aquestes teories alguna ha gaudit d'atenció particular per l'abundor i profunditat de les seves anàlisis. És el cas de la coneguda com a Espai Global Neuronal de Treball, referenciada recentment en un article firmat per dos eminents referents del tema com són Changeux i Dehaene. (Mashour i altres, 2020). L'article parla explícitament d'hipòtesi, deixant clar així que el seu valor probatori queda en suspens, com el de totes les altres teories sobre el tema.

L'altra perspectiva des de la qual es proposa una explicació a l'enigma o misteri de la consciència, és la clàssica invocació d'una entitat no «material» que d'alguna manera seria la responsable de la singularitat evident de la ment humana. Es tracta, com és ben sabut, de la noció d'«ànima» que d'una forma o altra ha planat sobre gairebé totes les cultures. La seva verificació és tan difícil com la que pretén la via científica. La història del tema és, però, molt més llarga. Fa anys, Claude Tresmontant publicava un molt ben resumit estat de la qüestió sobre l'ànima enfocant-lo tant des de les consideracions històriques com des de les filosòfiques i teològiques (Tresmontant, 1971). Des del punt de vista de la que podríem anomenar «història natural», Bossi publicava més modernament una visió del tema des de l'antropologia biològica (Bossi, 2008.). Des del punt de vista teològic, Mancuso va escriure un interessant estudi sobre el tema publicat amb un prefaci del Cardenal Martini, en el qual fa un recorregut sobre el plantejament que la teologia cristiana ha fet sobre l'ànima i el que li toca de fer en relació al pensament modern (Mancuso, 2009). Naturalment els citats són només una mínima part entre els nombrosos estudis referents al tema de l'ànima, tan abundosos i poc verificables com els que citàvem des de la perspectiva científica.

En definitiva, i amb totes les dades avui disponibles, manifestar-se en favor d'una explicació purament neurològica de la consciència reflexiva, o bé fer-ho a favor de l'existència d'una entitat «espiritual», continua sent un posicionament fonamentalment filosòfic o ideològic.

3.3. Alta complexitat en el coneixement humà

Quan parlem de coneixement humà, sovint sembla que suposem una imatge com la que podria suggerir una fotografia de la realitat en plena profunditat d'aquesta realitat. I això és una fantasia. Com

la filosofia ha recordat periòdicament i avui confirma la ciència, el coneixement humà és la «nostra» forma de intentar entendre la realitat, però no representa una comprensió absoluta d'allò real. Conèixer, doncs, des del punt de vista humà comporta posar en marxa tots els recursos cerebrals conjuntament fins a obtenir una imatge de la realitat d'acord amb les possibilitats que aquests recursos faciliten. Culturalment, i sobretot a partir de l'època cultural coneguda com a Il·lustració, es va tendir a intentar subsumir totes les facultats cerebro-mentals en el raonament com si aquesta forma de conèixer significués l'anorreament de la història evolutiva i competencial de milions d'anys d'evolució cerebral. Aquest error cultural avui el corregeix la neurobiologia evolutiva. Quan un humà «coneix», està posant en acció totes les dimensions cerebro-mentals, cada una d'elles amb les seves funcions activades de formes diferents segons els mateixos interessos del subjecte. Així conèixer no és només registrar la realitat, sinó captar-la d'acord amb els interessos del coneixedor. Coneixem allò que hi ha, però també en la mesura que ens interessa i adequadament modificat de cara a allò que cerquem. Aquella frase d'arrel agustiniana i que evoca Pascal, que diu « No em cercaries si no m'haguessis trobat », expressa perfectament en l'àmbit de les relacions humanes allò que es podria generalitzar, fins a cert punt, en relació amb qualsevol forma de coneixement humà. Recordem els principals estrats cerebrals que expliquen les dimensions mentals del coneixement humà.

En primer lloc hi ha l'immens món cerebral no conscient mentalment que controla el funcionament biològic de l'organisme. No hi «pensem», però en depèn el nostre viure. Ens n'adonem, per exemple quan fa fallida la regulació respiratòria o cardiocirculatòria o el sistema vestibular de l'equilibri, etcètera, etcètera. En aquesta dimensió figura el sistema reticular activant que ens permet «estar atents», funció elemental i fonamental per poder conèixer. Tot això té ben poc a veure amb raonar, i quan fallen aquests sistemes els raonaments més ben fets se'n van en orris. Tots coneixem i hem viscut etapes o situacions en què plantejaments impecables de la raó queden absolutament irrellevants davant d'una pena o depressió emocional, o d'un patiment orgànic.

Encara a un nivell bàsic, hi ha la immensa infraestructura del sistema hipotalàmic-hipofisiari que organitza les pulsions de vida, precisament aquelles que ordenen la finalitat central de supervivència que presideix en primera instància la vida de qualsevol vivent i n'organitza el desplegament adequat i que assenyalàvem com a base de tot coneixement animal. Entre aquestes pulsions destaquen l'alimentació, l'impuls sexual, l'agressivitat defensiva, l'ordenament de jerarquizació del grup i la seva distribució territorial. Tot coneixement privilegia el respecte previ a aquestes dimensions adequadament articulades però no ignorades. El pensament 358 de Pascal ja recordava que «l'home no és ni àngel ni bèstia, i el pitjor és que qui vol fer l'àngel fa la bèstia». El pensament humà no està «per damunt» de les pulsions bàsiques. Està «amb elles» i ha d'aprendre a conviure-hi i acompanyar-les de forma raonable.

Unes estructures centrals del cervell sostenen les funcions emocionals, formidables recursos per al coneixement i la conducta desplegats espectacularment pels mamífers. Corresponen a l'anomenat «sistema límbic». En els animals, pulsions i sistema emocional expliquen gairebé tots els aspectes de la conducta. En els humans, l'adveniment de la raó provoca una novetat inèdita en la ment animal, però habitualment aquesta capacitat raonadora no anorrea la força de pulsions i emocions. De fet, la recerca del benestar o la felicitat és un objectiu essencialment emocional en funció del qual la raó actua. Però ningú no és feliç per fer funcionar bé el raonament neutral aïllat de les emocions.

Per damunt de tot, i com a nouvinguda del coneixement, la capacitat de raonar serveix d'orientació central i recurs crític del món mental humà. He dit «per damunt» perquè acostumem a considerar, ateses les dades de la neurologia, que el pensament abstracte «resideix» sobretot en zones dels lòbuls frontals, encara que sempre mobilitzi tot el cervell. Pel que fa al coneixement,

la raó instrumental és d'una eficàcia impressionant i li devem el progrés científic i les aplicacions tècniques que de forma tan important ens han millorat la vida.

La frontera raó-emoció resulta especialment interessant pel que fa al coneixement. En aquest punt també és la neurologia la que rebutja una pretesa neutralitat absoluta de la raó. La solemnitat amb què la raó es va voler constituir com a única referència fiable de l'experiència mental humana s'ha vist relativitzada per la convicció de la neurologia que troba que l'experiència emocional i l'experiència raonadora en la ment humana no es poden separar en l'estructura cerebral com dues realitats independents. Estan connectades de forma que no es poden aïllar, excepte en algunes condicions molt concretes. Això ha quedat registrat en diverses revisions científiques (Okon-Singer i altres, 2015). El tema adquireix gran importància en el que fa referència al coneixement de realitats no susceptibles de ser sotmeses a anàlisis objectivables i quantitatives com és el cas del coneixement religiós, però no solament aquest, sinó altres importantíssims coneixements humans com són els ètics, els estètics, els amorosos, tots ells no reduïbles a una anàlisi raonadora que presumiblement hauria de ser l'única que validaria la fiabilitat de l'experiència corresponent. En parlar de coneixement humà és, doncs, adequat parlar d'experiència polièdrica.

3.4. Un coneixement limitat

Podria semblar ocios, per obvi, debatre el caràcter contingent del coneixement humà, però no és inútil de fer-ho, atès que sovint la pròpia veritat se'n imposa com a irrefutable d'una forma subtil i fins i tot imperceptible per a cadascú. Tenim una certa impressió d'omnipotència cognitiva. En realitat, el coneixement humà és senzillament limitat. Recollim algunes consideracions al respecte.

Una raó limitant ve del propi darwinisme. Sent coherents amb els plantejaments generals de l'evolució, seria absurd pensar que els humans hem arribat a una situació cerebral insuperable que ens permetria d'entendre-ho tot. Alguns autors, amb una certa raó darwiniana comenten que, com que entendre la mecànica quàntica no té cap aplicació concreta per a la supervivència de l'espècie, és normal que no siguem capaços d'entendre-la. Això és aplicable a moltes altres dimensions del coneixement, entre elles la mateixa dimensió religiosa, àmbit que amb raó anomenem «transcendent», és a dir, que ens supera a nivell radical. La ciència ens convida a ser humils.

També limita el fet que el món mental de cadascú és viscut en el que anomenem cervell social, és a dir, depèn d'estructures culturals col·lectives que assumim per conviure. Això és molt útil però també condiona de manera important i explica que històricament hàgim compartit com a adequades conviccions que avui ens semblen absolutament errònies (posem el cas de la justificació de l'esclavatge). Les conviccions compartides, doncs, són confortables però això no les justifica. Saber quina part del nostre món mental és creació pròpia i quina és simplement manllevada acríticament no resulta senzill. Pensem en la importància que té la moda intel·lectual substituïnt un pensament genuïnament original.

La limitació del coneixement i la consciència creixent de la complexitat del món fan que la cultura actual llisqui cap a l'agnosticisme. Hi ha un agnosticisme respectuós obert al Misteri que no és cap mala posició personal. Naturalment aquest agnosticisme davant de la complexitat i la profunditat és especialment agut quan el Misteri es refereix a Déu. Per altra banda hi ha un agnosticisme que és purament escèptic i que pot resultar empobridor.

I en relació a les limitacions encara cal citar aquelles que poden derivar de la debilitat de cadascú, i que es manifesten en autoenganys que són tributaris de causes múltiples, des de les

patològiques (p. ex. errors visionaris derivats d'estimulacions endògenes que simulen percepcions) fins a les que tenen a veure amb credibilitats a bon preu que entretenen la curiositat, la por o expectatives diverses.

Tot plegat ens ha de fer estar molt atents a evitar qualsevol tipus de dictadura intel·lectual, vingui de la ciència o de la religió (o millor dit de les males versions de la ciència i la religió) i que tan sovint s'imposen en la cultura pública. L'anàlisi de la història ens hauria de fer savis en la interpretació d'aquestes deformacions.

3.5. Realitat misteriosa i coneixement limitat: sistemes simbòlics

L'enfrontament entre una realitat misteriosa i una capacitat de coneixement limitat deixa un bretxa que se salva amb la construcció de sistemes simbòlics que facin possible superar la dificultat amb ponts en els quals s'intenti establir connexions significatives encara que no siguin inqüestionables.

Que la realitat és misteriosa avui ja ho diu descaradament la ciència. No aquella realitat tècnica que resol problemes pràctics, però sí la realitat amb majúscula. Fa poc llegia un article d'un físic en una revista d'alta divulgació científica que feia broma profunda en passar de l'Univers, al Plurivers i al Fuzzy-verse, és a dir una realitat difusa i amb esquerdes «òntiques» degudes a les incerteses fonamentals de la realitat i a la limitació constitutiva de qualsevol sistema de mesura per tenir presents sense exclusió totes les variables. Deia que l'ordre objectiu de l'Univers no és assolible per a cap sistema matemàtic.

El que fem, doncs, és construir sistemes simbòlics que ens permetin d'interpretar el que captem d'aquesta realitat ònticament difusa. Entre aquests sistemes figuren: les ciències que procuren fer models del món que siguin «practicables»; les filosofies que, amb la seva multiplicitat, ofereixen plantejaments que permeten posar un cert ordre en el món des de diversos punts de vista; els sistemes ètics que proposen utopies que permetin avançar en les formes de convivència humanitzadores; les escoles estètiques que s'esforcen a descobrir la bellesa amagada que la visió simple no ens dona del món, i les espiritualitats i les religions que treballen especialment els relats orientadors del sentit dels orígens o dels horitzons envers els qual ens dirigim... Aquests sistemes ens permeten mantenir ordenada la ment i ofereixen coneixements parcials que és bo que no s'enfrontin perquè cobreixen àrees complementàries del pensar i del viure. Evitar que el caos amenaci la ment i la convivència, és obra de la col·laboració de tots, no d'un cop de força particular que aspiri a assumir el monopoli del coneixement i la interpretació del món.

Les religions, concretament, constitueixen un espectacular sistema simbòlic de coneixement parcial, que personalitzen el misteri, sense fer-lo víctima de l'antropomorfisme, i l'anomenen amb el venerable nom genèric de Déu. Ja es veu que la tasca de les religions pel que fa al coneixement és tan atractiva com impossible, si entenguéssim que es tracta de salvar la bretxa de la transcendència, però que poden ser extremadament importants per orientar, també i encara avui, els eixos centrals del viure si són profundament respectuoses de la qualitat i la llibertat de la persona.

4. El coneixement de Déu

Si parlar de coneixement del món és complicat tant per la limitació del subjecte com de l'enigma o misteri de la realitat, quan el coneixement es refereix a Déu s'encenen totes les alarmes, no solament per part d'aquell sector de la cultura que per ignorància filosòfica o antropològica creu que aquest és un tema superat, sinó també per part del pensament seriós i específic sobre el tema.

4.1. La difícil teodicea

Una proposta religiosa que es negués a una anàlisi racional no és digna de consideració cultural. En aquest sentit, la història del pensament ens ofereix amplíssimes incursions en l'esforç de justificar les vies d'accés al coneixement de Déu. La diversitat d'aquestes vies fa bona la noció de poliedre que utilitzo per encapçalar aquest escrit. Les clàssiques vies de Tomàs d'Aquino manifesten ben clarament aquest caràcter complementari, com si exhibissin la consciència que cap d'elles independentment no tingués un pes específic satisfactori. Moltes altres reflexions de tots els segles i de múltiples autors han incidit en el tema.

Penso que, en la cultura actual i enmig del to agnòstic que la caracteritza, en relació amb el coneixement de Déu, gairebé pesa més el tema del mal que qualsevol altra consideració. Des del punt de vista de la concepció de la Naturalesa, la idea d'un procés evolutiu sense disseny finalista ben dissenyat s'obre pas fàcilment i això perjudica una peça clau del coneixement de Déu, que és el seu reconeixement com a Creador. La Naturalesa està presidida per la depredació que canalitza els fluxos de matèria i energia, i aquesta depredació generalitzada que produeix dolor, enfosqueix la imatge espectacular que la mateixa naturalesa ofereix i el caràcter idíl·lic que a voltes li atribuïm. D'una banda sorprèn la «saviesa» de la creació i planeja la sospita que només la llei evolutiva simple l'expliqui. Però, d'altra banda, el mal, tan present arreu i en tot, no deixa argumentar a gust en favor d'un dissenyador intel·ligent si a més és totpoderós i bo. El pensament en un procés evolutiu «cec» i sense disseny en què el mal apareix com a lògica elemental, és molt més confortable intel·lectualment que no pas la d'un enginyer dissenyador (Déu) omnipotent i bo, que és el que defensen les religions monoteistes (les politeistes poden descarregar el mal en un principi dolent competidor del bo). Dit de manera vulgar i una mica barroera, si nosaltres fóssim enginyers-directors de l'Univers i fóssim bons i omnipotents, en fariem un disseny millor. Ja som a Epicur amb el seu clàssic argument: «O Déu vol suprimir el mal del món, però no pot; o pot però no el vol suprimir; o no pot ni vol; o pot i vol. Si vol i no pot, és impotent; si pot i no vol, no ens estima; si no vol ni pot, no és el Déu bo i, a més, és impotent; si pot i vol –i això és el més segur– aleshores, d'on ve el mal real, i perquè no l'elimina?». En Epicur l'argument queda en taules, i en aquesta situació va planant sobre el pensament occidental sobre Déu. De fet, com sovint es comenta, la dificultat per conciliar el mal amb un Déu omnipotent i bo deixa la càrrega de la prova en mans dels creients.

Molts autors senten en aquest tipus de consideracions que no és possible una teodicea satisfactòria i ho han expressat així de moltes maneres. Torres Queiruga ha intervingut clàssicament en el tema. En una obra específica en relació a la qüestió, en fa una anàlisi molt personal en la qual defensa la possibilitat de fer una teodicea satisfactòria si hi ha una idea adequada d'una realitat, contingent per definició, en la qual és impossible que no hi hagi mal (Torres Queiruga, 2011). Aleshores Déu crea per amor bondadosos l'única realitat creable que és limitada. Val a dir que la proposta de Torres Queiruga, racional i rigorosa, continua sent només una faceta d'un poliedre molt complicat. Pel que fa als interessants avatars del pensament filosòfic sobre Déu, Pere Lluís Font hi ha pensat, explicat i escrit en moltes formes, algunes d'elles recollides en una publicació recent (Lluís, 2017).

4.2. La sorpresa reveladora

El coneixement de Déu sempre s'ha referit, a banda del que es pot obtenir pel pensament filosòfic, a una revelació que constaria en relats de gran abast cultural. Aquests relats ens revelarien Déu. No es tracta d'entendre aquesta revelació com una forma automàtica i autenticada, sinó com insistint en el canvi que produeixen en nosaltres. Deixeu-me seguir en la pista de Torres Queiruga quan evoca per a la noció de revelació allò que en expressió castellana en diu «caer en la cuenta», expressió

segurament insatisfactòria per a una anàlisi teològica estricta, però significativa per evocar aquelles expressions que en moltes tradicions espirituals se'n diu «il·luminació», i que generen una «saviesa» interior que inclou molts aspectes mentals emocionals, racionals, intuïtius... El mateix Torres Queiruga en el capítol 6 d'un llibret molt personal i viu (Torres Queiruga, 2013) fa una aportació interessant al tema. Naturalment en la pista de Pascal, l'autor tracta el tema de la «doble veritat» (la filosòfica i la teològica) i en fa una síntesi viva i viscuda convocant grans figures com Descartes, Spinoza (*amor dei intellectualis*), Schelling, Fichte, Jaspers, Marcel, Unamuno, Lévinas... En el text es manifesta la coherència de dues facetes del coneixement de Déu, la filosòfica i la mística, i la convicció que les dues –i d'altres, com la mateixa estètica– són formes de veritat. Negar el potencial valor de la revelació equivaldria a negar, per exemple, el de la poesia. Caldria en paral·lel que les teologies sistemàtiques sabessin més freqüentment manifestar-se com a poemes, sense tenir por de perdre el caràcter formal dels seus plantejaments.

4.3. Conèixer i creure, rumiar i pregar

Seguint la reflexió i distinció entre les dues formes d'accés a Déu, la filosòfica i la reveladora, es pot fer una consideració sobre la diferència entre conèixer i creure. En el que podríem considerar l'àmbit de les religions, espiritualitats i transcendències, en la cultura europea actual, hi ha un estil de preocupació i interès sobre el tema centrat a saber i analitzar, tenint com a centre d'interès el propi jo. Hi pesa un cert ambient de budisme no del tot ben digerit que ha substituït la creença cristiana. L'interès central és la indagació sobre el propi jo i molt específicament a través de mètodes d'interiorització i meditació a propòsit dels quals hem assistit a una espectacular proliferació de temes, escoles etc. Una bona mostra d'entre moltes pot ser el llibre que correspon al n. 244 de la revista *Progress in Brain Research* amb 16 densos capítols escrits per més de 50 especialistes, dedicats exclusivament a la neurologia de la meditació (Srinivasan, 2019). D'una forma més senzilla consten les innumbrables propostes que en tota mena de publicacions es fan sobre *mindfulness* hàbilment patrocinades per Jon Kabat-Zinn (2016). Les conclusions dels estudis són tremendament favorables a les bones conseqüències de les pràctiques espirituals, fonamentalment les tècniques de meditació. Això es molt diferent de creure. L'espiritualitat en la nostra cultura gairebé es proposa com una teràpia, i una bona espiritualitat és terapèutica però l'espiritualitat no és una teràpia.

Creure implica ser seduït (Jer, 20,7) per una saviesa del viure centrada en el lliurament a una persona, projecte, dinàmica mobilitzadora no centrada en el jo sinó en l'Altre (amb majúscula i minúscula). No voldria indicar amb això que les savieses orientals, tan riques en interiorització, no estiguin orientades a la sortida de l'egocentrisme. Precisament el comentari que acabo de fer sobre una extensió d'un budisme no ben digerit es referia a això. El budisme zen, per exemple, ben aprofundit orienta cap a la superació del jo, com ho deixen clar els seus coneixedors, alguns d'ells des de la neurologia com J. H. Austin (2009), però això no sempre és ben percebut. De tota manera, tot i amb una espiritualitat d'interiorització ben portada, segueix viva la diferència entre el coneixement i la fe. El creient religiós no té com a objectiu el progrés personal sinó l'amor a Déu i al proïsme. Per això les pràctiques bàsiques de les espiritualitats centrades en la interiorització són més aviat rumiaments, mentre que les de les religions són pregàries, és a dir, allò que Teresa d'Àvila descrivia com: «Ell em parla i jo li parlo». Aquest «Ell em parla» són bàsicament els relats reveladors característics de les religions.

El coneixement habitualment es considera presidit per la raó, i la creença per «altres» dimensions del món mental. La divisió de competències no és tan clara però sí que és justificada aquesta distinció. L'error consistiria a atribuir només fiabilitat al coneixement presidit per la raó instrumental. Creure està

dins de la dimensió que Wittgenstein anomenava «mística». Aquest autor, referència obligada de la filosofia del llenguatge, és important. La Paraula és el sistema simbòlic més ric, i Wittgenstein assigna a la mística un paper similar a l'estètica o l'ètica. Diu molt encertadament en forma comentada per P. Hadot, bon estudiós dels aspectes espirituals de la filosofia (Hadot, P. 2007): «Allò místic és precisament que es tracta d'una sensació, una emoció, una experiència efectiva... que no es pot expressar perquè es tracta d'allò aliè a la descripció científica dels fets, cosa que se situa aleshores en el pla existencial o ètic o estètic». A ningú se li acudiria que l'ètica i l'estètica siguin enganys. De fet aquest comentari recorda allò que Wittgenstein escriu en els *Carnets*: «La tendència cap a allò Místic ve del fet que la ciència deixa els nostres desitjos insatisfets. Sentim que fins i tot resoltes totes les qüestions científiques, el nostre problema ni tan sols ha estat plantejat». I el gran filòsof vienès parla de l'experiència mística dient: « Jo crec que la millor forma de descriure-la consisteix a dir que quan la tinc quedo astorat per l'existència del món». Si es menyspreen aquestes experiències fonamentals humanes, els coneixements científics resten amb plena validesa, però queden sense satisfer grans i poderosos desitjos del cor humà.

5. Religions i normalització de la diversitat en el coneixement de Déu

Les religions són un dels patrimonis més importants de la cultura humana. Les grans tradicions religioses de la humanitat es presenten en alguns corrents fonamentals que s'han estès ecumènicament, acompanyats de fenòmens menys generalitzats i més locals o dispersos que no han quallat en manifestacions de gran envergadura cultural.

5.1. La llarga marxa de les religions

No és aquest el lloc de fer una anàlisi de la història de les religions, sinó simplement de citar aquelles realitzacions religioses històriques que han acabat afectant, i continuen fent-ho, la cultura universal. Assumint el risc d'intentar classificar aquest gran fenomen, Karen Armstrong, especialista britànica en història de les religions, va publicar un treball que s'ha convertit en una referència útil i aclaridora (Armstrong, 2007). Distingeix i analitza aquesta autora quatre grans corrents universals religiosos iniciats fa més de tres mil anys i que inspiren encara avui en les seves versions actuals una gran majoria de la humanitat. En aquests corrents inclou tant les religions estrictes (que parlen explícitament de Déu), com les que podríem considerar espirituals no religioses (p. ex, el budisme, encara que tingui un origen en la religió hindú, o el confucianisme i el taoisme, que no són pròpiament religions). En conjunt, però, aquests corrents enfoquen la transcendència, i espiritualitats i religions presenten molts punts d'intersecció. Des del punt de vista antropològic, per exemple, el budisme «funciona» sovint com una religió en àmbits populars, i també d'alguna manera el xinto japonès. Aquestes tradicions haurien provocat conjuntament entre els segles VI i IV abans de Crist una maduració de la consciència humana que Armstrong relaciona amb el que Jaspers qualificava de «temps axial». Una de les tradicions és la Vèdica, originada a l'Índia i que en el seu desenvolupament inclou realitats tan importants com el ioga, textos de tanta envergadura com els Upanixads, el Mahabharata i el Bhagavad-Gita i figures de la talla de Buda. De fet, el budisme inspira avui espiritualment persones de totes les cultures. Una altra tradició és la xinesa lligada al Dao o camí, i al Ying-Yang, i que inspira personatges com Confuci o Lao Tse o Menci i escrits com el Tao Te King. El tercer gran corrent espiritual està representat pels profetes d'Israel amb les importants referències d'Abraham i Moisès. Grans figures com Elies, Isaïes, Osees, Jeremies... van acompanyant el camí d'Israel, i la figura que li donarà universalitat amplíssima és Jesús amb la tradició cristiana. Els textos de referència són els bíblics. D'aquesta tradició beaurà parcialment Mahoma el gran profeta de l'islam. La quarta tradició és representada pel pensament grec i la seva valuosa aportació a la reflexió religiosa. Homer, Sòcrates, Plató, Aristòtil... són grans referents d'aquesta tradició

de pensament que juntament amb la bíblica informarà la religiositat occidental en què, com diem, Atenes i Jerusalem són les dues grans arrels d'aquesta religiositat.

Al costat d'aquests gegants religiosos consten fenòmens més localitzats que no han sobreviscut històricament o que ho han fet de forma molt fraccionada, com són les religions de les grans cultures americanes, les religions animistes més primitives, etc.

5.2. La inèdita homologació de la diferència religiosa

Les relacions entre els grans corrents espirituals i religiosos s'enfronten a un fenomen cultural nou que condiona molt la «veritat» religiosa: per primera vegada en la història humana, d'una forma generalitzada, les religions i espiritualitats «acorden» respectar-se en tant que camins correctes per conèixer Déu o el Misteri transcendent. Tradicionalment el coneixement de Déu passava per la lectura literal dels textos «revelats» que s'identificaven amb la veritat completa i exclouent d'altres plantejaments. Encara això és així en cercles considerats integristes del cristianisme, l'islam o l'hinduisme.

Tant per la consciència creixent de les limitacions del coneixement humà del transcendent d'una banda, com per la dificultat de conèixer el fons de la realitat de l'altre, la convicció que el coneixement de Déu era «adequat» a través dels recursos de cada tradició ha fet crisi. A més, la globalització cultural imposa de fet el coneixement i comparació de les diverses tradicions que passen a conviure de forma generalitzada. Això relativitza inevitablement la pròpia creença i les formes de conèixer Déu, sobretot en comprovar que formes diverses de plantejar el coneixement de Déu donen lloc a comportaments humans de qualitat comparable. Tot plegat acaba en la consideració de què els diverses formes de coneixement de Déu es consideren elements complementaris i no necessàriament oposats.

Això no ha de fer oblidar que no tot és igual. Els plantejaments de les formes religioses i espirituals no són iguals i en alguns casos són oposats. Per exemple, i per citar-ne un cas concret, l'Evangeli declara caducada la llei del talió (Mt,5, 38-42) que apareix des d'Hammurabi al Pentateuc, mentre que l'Alcorà la recupera i proclama vigent (sura II, 178 i altres). Per tant, la benvinguda concòrdia religiosa i una bona entesa de la complementarietat de les diverses propostes no ens ha de fer negar les diferències i les seves valoracions justes.

6. Les facetes del poliedre del coneixement de Déu

Les consideracions fetes ens permeten recollir algunes fonts de varietat que il·lustren el polièdric coneixement de Déu assequible als humans. Aquest poliedre presenta diverses facetes complementàries que expliquen peculiaritats personals del complex, difícil i ric accés al transcendent que anomenem Déu per part dels humans. Són, doncs, elements condicionants del nostre coneixement al respecte. Presentem-ne algunes.

Formes de raonament aplicades

No hi ha una forma indiscutible del raonament. Ni la matemàtica es deslliura de la dependència d'axiomes bàsics als quals hom s'adhereix. Per exemple, el conegut teorema de incompletesa de Gödel adverteix sobre les construccions no demostrables ni refutables. Molt més incompleta es presenta qualsevol pretensió de demostrar Déu o negar-lo des de la raó pura.

Pulsions bàsiques o arcaiques dominants

Les experiències o imatges més primordials de la vida poden quedar registrades inconscientment de forma que ens donin una tinció general dels fets. Catastrofismes o persecutorietats poden enfosquir la mirada sobre les relacions o el món, de la mateixa manera que una confiança bàsica ben establerta ens la poden presentar esperançadora. I costa ser-ne suficientment conscients. Naturalment la imatge de Déu pot quedar profundament marcada per aquests matisos sense que el subjecte ho adverteixi, però explicant aspectes molt fonamentals de la seva visió de les imatges de Déu.

Acolliment emocional

Les emocions, potents directores i acompanyants de tot els fets vitals, donen color a aquelles experiències que ens aporten benestar o amenacen amb generar ansietat, culpa o altres sentiments desagradables. L'eventual associació d'aquestes emocions a qualsevol coneixement o experiència té importància. S'expressa sovint quan es recomana tenir pensaments positius que en realitat vol dir associar emocions positives a les perspectives vitals. Cal recordar que sovint les emocions són directives de la ment, encara que la seva acció sigui dissimulada sota la imatge d'un raonament que sovint és una racionalització estratègica.

Preferència per sistemes simbòlics de referència

Hem parlat més amunt de com els sistemes simbòlics de referència permeten salvar la bretxa entre la limitació darwiniana de la capacitat cognoscitiva humana i el Misteri que envolta la realitat. Quin sistema simbòlic és el preferit ens dona com un perfil de la postura que la ment adoptarà en relació a l'eventual tasca de conèixer Déu o un transcendent a qui no s'assigni aquest nom. Pot ser que domini la filosofia, o la seducció estètica o la preocupació ètica, o l'experiència espiritual, la convicció religiosa, o la relació amorosa concreta sense aparent transcendència, etc. Segons si domina un sistema o un altre, el resultat de la interpretació que es doni al nom genèric de Déu és diferent.

Atenció al canvi evolutiu

Vivim en cultures molt accelerades, de manera que una mateixa generació assisteix avui a que segles enrere es distribuïa en dos o tres generacions. Aquesta situació participa també del procés de relativització de la forma concreta d'expressar el coneixement sobre Déu. L'habitual estabilitat característica dels elements religiosos percebuda per una generació és avui contemplada com a il·lusòria perquè una mateixa persona ha assistit a canvis molt importants.

Context cultural vigent

Una vella evidència que conscienciava que cadascú religiosament acostumava a pertànyer a una tradició religiosa concreta perquè havia nascut en una determinada societat, avui es fa particularment òbvia, i genera les oportunes relativitzacions. Ja els antics teòlegs havien intentat donar solucions a aquesta situació evident per salvar la possibilitat d'accedir a la «veritable» tradició. Avui, l'evident dependència de la ment de cadascú respecte de la situació cultural en la qual ha nascut i ha estat educat, es contempla sota la imatge de l'anomenat «cervell social», que accepta que les idees i

conviccions de cadascun de nosaltres depenen en gran part de l'ambient en el que vivim. La nostra ment « és pensada » en dimensions importants, des de fora. Això naturalment explica que la convicció de certesa dels membres de les diferents tradicions siguin perfectament comparables i invalidin les velles pretensions de monopoli de la veritat que cada tradició esgrimeix. El fenomen s'aplica també a la no-creença, en progressió a Europa, per exemple, i en molts casos, no a causa d'una millor comprensió de les raons per creure o no, sinó al fet de « la moda » de no creure, avui en creixent prestigi en la nostra societat, i el poder que aquesta moda presenta en totes les situacions socials.

Tradició espiritual o religiosa d'origen

El cristianisme s'estengué bàsicament cap a l'occident d'Israel i aquest és el fet històric que es traduí en la romanització de la fe cristiana. Però això és evidentment contingent. Si l'expansió de la fe cristiana s'hagués fet cap a l'Àsia de forma prioritària, hauríem tingut una fe cristiana molt diferent. I aquest fenomen és comparable al que pot comentar-se de l'expansió del budisme cap a la Xina o el Japó, o de la distribució de sunnites o xiïtes en el món islàmic. Tot plegat obliga a mirar-se amb distància les diferències esgrimides per defensar cada posició teològica, disciplinària, etc. Això és inevitable en una cultura generalitzada, informada i crítica. Conseqüentment, els responsables de les diverses institucions de cada tradició haurien d'estar molt atents a la dificultat d'argumentar sobre temes que la relativització ha fet inevitablement caducs. La solidesa de les tradicions es basa en la genialitat dels seus orígens i no en les desplegaments històrics que s'han produït, avui clarament relativitzables.

Aquestes facetes del poliedre, i d'altres que s'hi podrien afegir demanen avui al coneixement de Déu centrar-se en els elements essencials, avaluar-los bé i saber-los proposar i defensar amb humilitat i qualitat. El coneixement de Déu continua sent un desafiament impressionant per a la cultura humana, i proposar-lo en la cultura actual, a més de totes les impressionants aventures que ha suposat durant tants segles i de part de tantes persones, implica avui poder integrar els elements d'una civilització de comunicació espectacular, de crítica general i difícil, i d'inevitable relativització de moltes i velles «evidències». És com la descoberta de la impremta per a la Bíblia, però amb mil nous elements en joc.

Bibliografia

- ARMSTRONG, K. *La gran transformació*. Paidós. Barcelona 2017.
- AUSTIN, J. H. *Selfless Insight. Zen and the Meditative Transformations of Consciousness*. Cambridge (MA): MIT Press 2009.
- BERWICK, R. C.; CHOMSKY, N. *Why only us. Language and evolution*. Cambridge (MA): MIT Press 2016.
- BOSSI, L. *Historia natural del alma*. Madrid: La balsa de la Medusa 2008.
- DAMASIO, A. *I el cervell va crear l'home*. Barcelona: Destino 2010.
- HADOT, P. *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. València: Pre-Textos 2007.
- KABAT-ZINN, J. *Vivir con plenitud las crisis*. Barcelona: Kairós 2016.
- LLUÍS, P. *Filosofia de la religió*. Barcelona: Fragmenta 2017.
- MANCUSO, V. *De l'âme et de son destin*. París: Albin Michel 2009.

MASHOUR, G. A. i altres. «Conscious Processing and the Global Neuronal Workspace Hypothesis». *Neuron*, 105, 2020, pp. 776-798.

MEIJER, D. F. K.; GEESINK, H. K. H. «Consciousness in the Universe is Scale Invariant and implies an Event Horizon of the Human Brain». *NeuroQuantology*, 15, 2017, pp. 41-79.

OKON-SINGER i altres. «The neurobiology of emotion-cognition interaction: fundamental questions and strategies for future research». *Frontiers in Human Neuroscience*, 9, 2015, pp. 1-14.

SRINIVASAN, N. (ed). «*Meditation*». Progress in Brain Research, 244. Cambridge (MA): Elsevier 2019.

TAYLOR, J. *Not a chimp*. Nova York: Oxford U. Press 2009.

TORRES QUEIRUGA, A. *Repensar el mal*. Madrid: Trotta 2011.

TORRES QUEIRUGA, A. *Alguien así es el Dios en quien yo creo*. Madrid: Trotta 2013.

TRESMONTANT, C. *Le problème de l'âme*. París: Seuil 1971.