

## Biografia intel·lectual de Joan Baptista Manyà (1884-1976). Veritat i llibertat

Ramon Ernesto Rosales Sebastià

<http://hdl.handle.net/10803/692841>

Data de defensa: 04-12-2024

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

**WARNING.** The access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

## TESI DOCTORAL

Títol	Biografia intel·lectual de Joan Baptista Manyà (1884-1976). Veritat i llibertat.
Realitzada per	Ramon Ernesto Rosales Sebastià
en el Centre	Facultat de Filosofia
i en el Departament	Filosofia i Humanitats
Dirigida per	Dr. Ignasi Roviró Alemany

**Resum:**

L'obra i el pensament de Joan Baptista Manyà i Alcoverro resten ignorats en la marginació de les cites col·lectives i dels clixés acadèmics d'escola. Es dona una contradicció entre la importància del personatge i l'oblit del seu pensament, al qual només s'al·ludeix amb obvietats i repeticions de manual. Aquest desconeixement no s'adiu amb la valoració, positiva o negativa, que després es fa del seu ideari filosòfic i teològic. En aquest sentit, Gil i Ribas considera Manyà —juntament amb Maragall, Cardó i Xiberta— com l'exponent més clar del pensament cristià de començaments del segle XX a casa nostra. El propòsit de la nostra tesi és oferir les bigues mestres de la filosofia i teologia de Manyà per llegir adequadament i contextualitzada la seva obra. Considerem que només així es pot fer un judici valoratiu acurat de l'obra manyanista, més enllà de les etiquetes empobridores i simplificadores.

**Paraules clau:** Pensament cristià a Catalunya segle XX, teologia catalana, filosofia catalana, sacerdots catalanistes del primer terç del segle XX.

**Abstract:**

*The work and thought of Joan Baptista Manyà i Alcoverro remain ignored in the marginalization of collective quotes and school academic clichés. There is a contradiction between the importance of the author and the oblivion of his thought, which is only alluded to with obvious and textbook repetitions. This lack of knowledge is not in keeping with the positive or negative evaluation later given to his philosophical and theological ideas. In this sense, Gil i Ribas considers Manyà —together with Maragall, Cardó and Xiberta— as the clearest exponent of the early 20th century Christian thought in our country. The purpose of this thesis is to offer the master mainstays of Manyà's philosophy and theology to read his work properly contextualized. We believe that this is the only way to make an accurate assessment of Manyà's work, beyond impoverishing and simplifying labels.*

**Keywords:** *Christian thought in Catalonia in the 20th century, Catalan theology, Catalan philosophy, Catalanist priests of the first third of the 20th century.*

**Resumen:**

*La obra y el pensamiento de Joan Baptista Manyà i Alcoverro permanecen ignorados en la marginación de las citas colectivas y los clichés académicos. Se da una contradicción entre la importancia del personaje y el olvido de su pensamiento, al cual solo se alude con obviedades y repeticiones de manual. Este desconocimiento no se aviene con la valoración, positiva o negativa, que después se hace de su ideario filosófico y teológico. En este sentido, Gil i Ribas considera Manyà —junto con Maragall, Cardón y Xiberta— como el exponente más claro del pensamiento cristiano de comienzos del siglo XX en Cataluña. El propósito de nuestra tesis es ofrecer las vigas maestras de la*

*filosofía y teología de Manyà para leer adecuada y contextualizadamente su obra. Consideramos que solo así se puede hacer un juicio valorativo adecuado de la obra de Manyà, más allá de las etiquetas empobrecedoras y simplificadoras.*

**Palabras clave:** *Pensamiento cristiano en Catalunya siglo XX, teología catalana, filosofía catalana, sacerdotes catalanistas del primer tercio del siglo XX.*

# ÍNDIX

<b>1. INTRODUCCIÓ</b>	<b>1</b>
1.1. PROPÒSIT I PREGUNTES INICIALS	1
1.2. CLAUS DE LECTURA	4
1.3. ACLARIMENTS	12
<b>2. ELS PRIMERS ANYS: ARREPLEGANT MATERIALS</b>	<b>14</b>
2.1. GANDESA: LA CASA, LA FAMÍLIA I LA REGIÓ	14
2.2. LA DECEPCIÓ DEL SEMINARI: LA FORMACIÓ D'UN MÈTODE (1895-1905)	27
2.3. EL MESTRATGE DE BALMES	37
2.3.1. <i>La lògica de la invenció i la lògica de l'exposició</i>	37
2.3.2. <i>El pensar en vertical. El regueró d'El Criterio de Balmes en Manyà</i>	45
2.3.3. <i>De la maledicció del geni a la responsabilitat del sacerdot</i>	53
2.3.4. <i>Balmes i Manyà: ¿una mateixa pedagogia?</i>	57
2.3.5. <i>Un punt de partida diferent sobre el coneixement i una d'arribada semblant: l'eliminació de l'enteniment agent</i>	60
2.4. LA FORMACIÓ ROMANA DE MANYÀ (1905-1909)	62
2.4.1. <i>L'ambient antimodernista: el caràcter deductiu del pensament</i>	62
2.4.2. <i>La lectura de La tradició catalana: la forma dels materials</i>	67
<b>3. MANYÀ PUBLICISTA I FILÒSOF (1919-1936)</b>	<b>75</b>
3.1. MANYÀ, UN DELS NOSTRES: LA PLÈIADE DE CAPELLANS INTEL·LECTUALS D'AVANTGUERRA	75
3.2. LES MOTIVACIONS I ELS MOTORS DE LA GENERACIÓ DE MANYÀ	78
3.3. L'INTERVENCIONISME DE MANYÀ: LA LLIGA ESPIRITUAL (1919-1921)	81
3.4. L'EXPULSIÓ DEL SEMINARI (1921)	87
3.5. L'ALTAVEU DE LES REVISTES CRISTIANES D'AVANTGUERRA	95
3.6. L'AUTORITAT I LA LLIBERTAT EN L'ESGLÉSIA: UNA FE CONSCIENT I IL·LUSTRADA.	99
3.7. ELS DRETS DE LA VERITAT EN L'ARENA POLÍTICA	104
3.8. EL PRINCIPAT DE LA CONSCIÈNCIA	117
3.9. EL CAS DEL FEJOCISME A TORTOSA O LA INVIABILITAT DEL POSSIBILISME	126
3.10. ENTRE EL REALISME I L'ESPERANÇA	131
3.11. LA TRADICIÓ INTERPEL·LADA DES DE LA INJUSTÍCIA	139
3.12. EL CATALÀ: UNA ANOMALIA D'AQUEST MÓN I UNA TRIVIALITAT EN L'ALTRE	143
<b>4. LA TRILOGIA MANYANISTA SOBRE EL CONEIXEMENT</b>	<b>148</b>
4.1. «QÜESTIONS DE GNOSEOLOGIA» (1930)	149
4.1.1. <i>¿Per què Manyà s'ocupa de l'enteniment agent?</i>	149
4.1.2. <i>¿Què és l'enteniment agent?</i>	152
4.1.3. <i>Principis escolàstics que Manyà accepta</i>	155
4.1.4. <i>L'impugnació de l'enteniment agent en «Qüestions de Gnoseologia»</i>	156
4.1.5. <i>Els arguments de Manyà contra l'enteniment agent</i>	157
4.1.6. <i>El coneixement del singular sensible</i>	160
4.1.7. <i>L'estela de Suárez i Balmes</i>	163
4.1.8. <i>Més enllà de Suárez i Balmes: la intel·ligibilitat de la matèria</i>	168
4.1.9. <i>L'hilemorfisme no es pot entendre de forma unívoca</i>	169
4.2. EL PENSAMENT I LA IMATGE (1935)	172
4.2.1. <i>Els resultats de la investigació de la psicologia experimental des de l'horitzó de l'escolàstica</i>	173
4.2.2. <i>La connexió del pensament i la imatge des del diàleg amb la psicologia experimental</i>	177
4.2.3. <i>La confrontació amb la proposta tomista i la naturalesa de la connexió del pensament i la imatge</i>	

4.2.4. Derivacions filosòfiques i teològiques de la relació pensament i imatge	182
4.3. EL TALENT	188
4.3.1. El talent I	191
4.3.2. Ni inicial ni adquirit: el talent és un resultat	193
4.3.3. Definició de talent	196
4.3.4. ¿Què s'entén per atenció?	199
4.3.5. ¿D'on sorgeixen les diferències de talent?	203
4.3.6. Conclusions d'El talent I	208
4.3.7. El talent II. ¿Què és la intel·ligència?	212
4.3.8. La intel·ligència com a potència preeminentment lògica	214
4.3.9. Espiritualitat de la intel·ligència	218
4.4. LA CONCEPCIÓ DE LA FILOSOFIA EN MANYÀ	220
<b>5. LA GUERRA CIVIL: LA VIDA VERITABLE DE L'ESPERIT.</b>	<b>226</b>
<b>6. LA POSTGUERRA: LLUITA INTERIOR</b>	<b>240</b>
6.1. <i>SIGNUM CUI CONTRADICETUR</i>	240
6.2. L'«ORACIÓ FÚNEBRE»: TESTIMONI DELS NOUS TEMPS	250
<b>7. LA TEOLOGIA DE MANYÀ</b>	<b>261</b>
7.1. ELS <i>THEOLOGUMENA</i> I EL SEU TEMPS	261
7.2. LA TEOLOGIA ÉS UNA FILOSOFIA SOBRE EL DOGMA	269
7.3. UNA TEOLOGIA DEDUCTIVA	270
7.4. L'ANCORATGE EXPERIENCIAL DE LA TEOLOGIA	273
7.5. REBUIG DE L'ANTROPOLATRIA I, A LA VEGADA, NECESSITAT D'UN IMMANENTISME DIALÈCTIC	279
7.6. LA NECESSITAT D'UN VESTIT METAFÍSIC PER A LA TEOLOGIA	285
7.7. LA PREVENCIÓ ENVERS UNA TEOLOGIA POLÍTICA	297
7.8. LA LLENGUA DE LA TEOLOGIA	303
<b>8. ELS <i>THEOLOGUMENA</i>: LA PROPOSTA TEOLÒGICA MANYANISTA</b>	<b>312</b>
8.1. <i>DE DEO COOPERANTE</i> : LA LLIBERTAT HUMANA	312
8.2. <i>DE RATIONE PECCATI POENAM AETERNAM INDUCENTIS</i> : LA RAÓ DEL PECAT	322
8.3. <i>DE VISIONE DEI</i> : EL CEL MANYANISTA	334
8.4. <i>DE CHRISTO BEATO SIMULQUE PATIENTE</i> : LA SÍNTESI DE L'ENCARNACIÓ	343
<b>9. REFLEXIÓ FINAL: LA LLIÇÓ DE MANYÀ</b>	<b>356</b>
9.1. UNA VEU QUE ENS PARLA ARA	356
9.2. A LA RIBA DE LA REALITAT	365
9.3. MÉS ENLLÀ DE LA IMATGE: LA SIMPLICITAT DE LA IDEA	368
9.4. L'ESPIRITUALITAT DE LA INTEL·LIGÈNCIA	371
9.5. LA UNITAT DE LA PERSONA	379
9.6. VERITAT I LLIBERTAT: LA COHERÈNCIA EN LA VIDA POLÍTICA	382
<b>10. BIBLIOGRAFIA</b>	<b>388</b>
10.1. OBRES DE MANYÀ	388
10.2. OBRES SOBRE EL PENSAMENT DE MANYÀ	394
10.3. OBRES QUE MARCAREN LA FORMACIÓ MANYANISTA	395
10.4. BIBLIOGRAFIA CITADA SOBRE ELS SACERDOTS CATALANISTES D'AVANTGUERRA	397
10.5. BIBLIOGRAFIA SECUNDÀRIA	398

# 1. INTRODUCCIÓ

## 1.1. PROPÒSIT I PREGUNTES INICIALS

L'obra i el pensament de Joan Baptista Manyà i Alcoverro resten ignorats en la marginació de les cites col·lectives i dels clixés acadèmics d'escola. Es dona una contradicció entre la importància del personatge i l'oblit del seu pensament, al qual només s'al·ludeix amb obvietats i repeticions de manual. Aquest desconeixement no s'adiu amb la valoració, positiva o negativa, que després es fa del seu ideari.

El propòsit de la nostra tesi és oferir les bigues mestres del pensament de Manyà per llegir adequadament i contextualitzada la seva obra. No ens referim al nostre context, sinó al context de Manyà. Considerem que només així es pot fer un judici valoratiu acurat de l'obra manyanista, més enllà de les etiquetes empobridores i simplificadores. Per aconseguir aquest objectiu cal escriure la biografia intel·lectual de Manyà, posant a l'abast del lector els elements axials del seu pensament, per tal de fer un judici valoratiu acurat de l'obra manyanista i situar-la en la història del pensament cristià de començaments del segle XX.

El nostre objectiu inicial era abordar els escrits filosòfics. No ens vàiem amb cor d'endinsar-nos en la seva producció apologètica i teològica. Si més no, ens vam adonar que no hi havia més remei, ja que si bé la fragmentació ens serveix per orientar-nos en la complexitat de l'obra d'un autor que toca tants de pals, no es podia deixar de banda l'evidència que unes certes notes, acords, fins i tot una certa melodia, impregnava totes les composicions manyanistes.

La lectura de Manyà planteja uns interrogants que caldrà anar responent:

i) En Manyà hi trobem un pensar que cerca la claredat, la concisió, les distincions en la recepció d'una tradició, alguns l'anomenen filosofia perenne, que el nostre autor mai no s'amaga de seguir i que pensa que no es troba esgotada, que encara pot respondre als embats dels problemes actuals. Manyà no considera que en el pensar hom hagi de començar amb la crítica, ans al contrari, aquesta comprensió crítica només pot esdevenir quan un ja es troba instal·lat en una tradició de pensament. És a partir d'aquí que Manyà afirma que un ha de pensar per compte propi. En aquest punt es planteja la següent qüestió: *¿fins a quin punt Manyà és fidel a aquesta tradició que afirma que acull? O, vist des d'una altra perspectiva:*

*¿no serà que Manyà, de tant pensar per compte propi, retorça la tradició per justificar el seu pensament?*

ii) L'estil d'expressió, la fesomia del pensament de Manyà té els trets de l'escolàstica: *respondo, distingo, nego*, premisses, conclusions, sil·logismes, *ergo* amunt i avall. El mateix Manyà respecte de l'escolàstica afirmarà que apreciava més que el contingut de la doctrina, el mètode i l'estil de pensament filosòfic. La qüestió que es planteja és la següent: *¿el vestit, l'estil que adopta Manyà li barra el pas a les festes de moda del pensament?* I la segona pregunta, al meu entendre més important: *¿el vestit de Manyà fou una limitació, una peça sargida que ja no el protegia de la intempèrie del món que li va tocar viure?*

iii) Les seves primeres produccions filosòfiques i els seus resultats són claus decisives de comprensió de la resta d'obres dels altres àmbits que conreà, sobretot pedagògiques i teològiques. La triada d'obres «Qüestions de gnoseologia», *El pensament i la imatge* i *El talent* construiran el que Manyà anomena una psicologia racional o psicologia de la intel·ligència que s'estendrà com una taca d'oli a la quasi exclusiva producció teològica de postguerra. La pregunta que aquest tercer punt posa sobre la taula és: *¿aquests resultats de la seva reflexió gnoseològica i psicològica efectivament tenyeixen com el blavet tota la bugada de les idees de Manyà o trobem contradiccions i reformulacions ad hoc?*

iv) Manyà és un home de fe i, com afirmen alguns dels seus crítics, se situa, nosaltres matisaríem que anhela situar-se, *sub specie aeternitatis* quan ha d'afrontar els problemes existencials de l'ésser humà. Manyà, pel que fa a l'antropologia, no mira l'home solament des de la necessitat i el desig, encara que aquestes dimensions són molt presents quan reconeix la importància de l'estudi experimental de la psicologia humana, els resultats de la qual ni tan sols pot negligir la teologia i que tant té en compte en la seua gnoseologia. No obstant això, en la reflexió sobre l'ésser humà és present un anhel que és suscitat per una donació que sobrepassa la satisfacció simplement de les necessitats i desitjos humans i que, per tant, implica una irrupció en el temps d'allò que ni tan sols seríem capaços de desitjar. En aquests sentit és xocant per a la nostra mentalitat que en les obres sobre la mort, *Enllà de la mort* i *La vida que passa*, i enfront de l'angoixa tràgica de l'ésser-per-a-la-mort que anem repetint com un mantra inqüestionable, Manyà, per exemple, afirma que «La teologia cristiana, sense dissimular ni camuflar allò que la mort té d'opriment per a la natura, li contraposa la partida d'uns resultats netament favorables, gloriosos, triomfals».<sup>1</sup> No només

---

<sup>1</sup> MANYÀ, *Enllà de la mort*, 45.



són paraules d'una retòrica buida. En *Les meves confessions*, recordant la seva estada a la txeca durant la Guerra Civil, afirma el següent: «Parlo amb el cor a la mà, d'una realitat viscuda i recordada i... enyorada! Allò d'encomanar-se a Déu al matí pensant, tan probable!, d'ésser desvetllat a mitjanit pels emissaris de la mort! [...] La certesa d'aconseguir el cel en uns moments amb la velocitat de les bales assassines!».<sup>2</sup>

La pregunta que es deriva de tot aquest plantejament és ben previsible: *¿quina és la relació entre fe i raó, entre la teologia i la filosofia en Manyà, entre la revelació i la racionalitat?*

vi) Pel que fa al posicionament catalanista de Manyà, que tantes polèmiques civils i ostracisme eclesiàstic li van ocasionar, la majoria dels coneixedors de l'obra del canonge el situen en l'òrbita i la influència de *La tradició catalana* de Torras i Bages. No es pot negar aquesta influència quan el mateix Manyà recorda com un regal de Déu haver conegut el prelat vigatà a Roma durant els seus anys de formació. Tampoc es pot passar per alt que Manyà fora l'ànima *mater* de la Lliga de la Mare de Déu de la Cinta com a rèplica tortosina a la Lliga de la Mare de Déu de Montserrat i el promotor del moviment fejocista a Tortosa. Ara bé, tenim la impressió que no solament hem de valorar aquesta influència pel que fa al seu ideari polític. En els seus anys de formació a Roma va tenir de professors a Billot, Van Laack... L'ambient antimodernista romà que es respirava configurarà d'alguna manera la visió social i política pel que fa a la defensa de les institucions naturals enfront de l'absorció i estructuració omnímoda de l'Estat de tota institució que proposava el liberalisme. Billot marca no solament la seva formació teològica —per exemple, l'entusiasme amb què va llegir i discutir el seu *De incarnatione Verbi*—, sinó també l'oposició al monopoli de l'Estat com l'únic horitzó vital de l'home (*L'error del liberalisme* del mateix Billot)), i, per tant, l'expulsió de qualsevol altra instància justificadora de l'existència humana. Comptat i debatut: parlar i escriure la llengua materna és un dret natural que cap Estat pot ignorar.

L'orientació en aquest punt de la nostra recerca respondria a aquesta qüestió: *¿quina és la matriu ideològica de la qual beu l'ideari polític catalanista de Manyà?*

Respondre aquestes preguntes ens ha conduït a escriure, com hem anunciat més amunt, la biografia intel·lectual que des d'un punt de vista genètic permeti conèixer les idees de Manyà, com es va forjant el seu ideari connectat amb el context històric i cultural. No es

---

<sup>2</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 29.

parteix de zero per aconseguir aquest objectiu. Tenim fixades d'una forma precisa l'especificitat (filosòfica, teològica, apologètica, etc.) i la quantitat de la producció al llarg dels anys realitzada per Josep Perarnau. També podem afirmar que les diferents etapes intel·lectuals de Manyà es troben establertes. Per altra banda, Àngel Monlleó ha realitzat una guia de lectura imprescindible de Manyà en la seva *Obra Compendiada del Dr. Joan Baptista Manyà i Alcoverro*. El seu treball ens ha guiat i ens ha ajudat.

## 1.2 CLAUS DE LECTURA

Al costat de la gènesi de les idees de Manyà hi ha una altra lectura sistemàtica de la seva obra que es fa imprescindible i que ha centrat la nostra atenció. El més important del nostre treball s'ha esmerçat en realitzar una lectura unitària i axial de la producció manyanista. Evidentment, aquesta mirada només és possible si disposem d'unes claus o eixos que guien la comprensió de la lletra de Manyà. Aquí convé fer una distinció, que tant valora Balmes i que Manyà accepta: la distinció en el coneixement entre l'ordre de la invenció i el de l'exposició. De fet, la redacció de la biografia intel·lectual ve fixada per una guia de lectura que seguirà en l'exposició allò que en la lectura primera fou l'últim a aconseguir: els besllums de comprensió.

Les claus que obren les portes de la nostra lectura de la producció manyanista els hem hagut de fixar, encara que voldríem matisar que ens exposem a ser desmentits per noves hipòtesis, noves intuïcions que afectin la coherència de la nostra lectura. Volem significar, simplement, que la lectura de Manyà, com qualsevol altra lectura, resta oberta i no clausurada. Fet i fet, les claus de comprensió que ens han orientat són les següents:

1. Els posicionaments filosòfics sobre psicologia i gnoseologia que Manyà va formular abans de la Guerra Civil (en la que anomenarem l'etapa filosòfica) es convertiran en pressupòsits que guiaran l'abordatge de la temàtica pedagògica i teològica. Les propostes que formula sobre el coneixement i l'activitat psicològica de l'intel·lecte a «Qüestions de gnoseologia», *El pensament i la imatge* i *El talent* (a aquestes tres obres ens referirem com a trilogia filosòfica) són, al nostre entendre, la pedra d'ancoratge que li permetrà donar solucions a qüestions clàssiques de l'epistemologia, la pedagogia i la teologia. Per posar un exemple, el concepte d'atenció, que segons Manyà és l'essència de la intel·ligència, permet donar resposta a la qüestió del coneixement humà i diví de Crist i en quin sentit podem afirmar que Crist pateix, o la conciliació entre la moció divina i la llibertat humana, és a dir, allò que es coneix com la qüestió dels *auxilis*.

2. La formalitat a què Manyà sotmet les qüestions tractades, sigui quina sigui la seva classificació segons l'objecte d'estudi, és la d'una dialèctica racional presidida per principis lògics l'absència del quals destruirien la mateixa racionalitat, coronada pel principi de no contradicció. Aquesta exigència de coherència racional marcarà indubtablement el seu estil d'escriptura. Tothom que llegeixi els escrits de Manyà hi notará les qualitats d'un estil auster i poc donat a les vel·leïtats de les metàfores. Manyà segueix estrictament els diferents passos de l'activitat de la raó que, des del punt de vista lògic, s'exercita com a percepció, judici i raciocini. A aquesta caracterització de l'estil de Manyà cal afegir-hi una matisació: la utilització d'exemples que pedagògicament esclareixen el significat de l'entreverat abstracte dels raonaments. En aquest sentit, la petjada de l'estil de Balmes, del qual no amaga el seu mestratge, és ben notòria.

3. Manyà és un neoescolàstic que pensa per compte propi. Cal ser molt curosos a l'hora d'encasellar Manyà com a tomista, escotista, suarista o sota la tutela d'altres prohoms de l'Escola.<sup>3</sup> No podem negar que moltes de les qüestions de la filosofia perenne són l'objecte de reflexió del pensament manyanista, si més no, les solucions d'aquests autors són sotmeses al judici de coherència racional i no s'escapen del cribratge per raons d'autoritat. Només cal recordar la gosadia i les crítiques que la negació manyanista de l'intel·lecte agent li va ocasionar des de les files neotomistes. En aquest sentit, el procedir de Manyà, quan ha d'oposar-se a les grans patums del pensament neoescolàstic, és un pèl desconcertant en tant que arriba a retorçar la interpretació d'un autor perquè les peces encaixin encara que sigui llimant-les radicalment. ¿Per què aquest procedir? Al nostre entendre, Manyà aprecia la tradició escolàstica com la millor escola per aprendre a pensar i de sant Tomàs, sobretot, l'ordre, l'harmonia d'una arquitectura de pensament que reflecteix la racionalitat de la creació. D'aquí aquesta recança que li produeix soscar Sant Tomàs i els intents de conciliació amb el pensament propi quan no són coincidents. Ara bé, si s'ha de triar entre sant Tomàs i la coherència racional, Manyà opta per aquesta segona.

4. Manyà rep una formació romana antimodernista, però ¿quina petjada deixa aquesta en el seu pensament? L'antimodernisme de Manyà, que modula la seva formació romana, és ben evident en no acceptar la concepció d'una fe al marge de la racionalitat, refugiada en la

---

<sup>3</sup> Colomer defineix l'Escolàstica de la següent manera: «En un esbós de definició integral potser es podria definir l'Escolàstica com aquell conjunt de coneixements filosòfocoteològics que neixen i es desenvolupen en les escoles medievals i que estan determinats, en la vessant formal, pel mètode exegetic i logicosil·lògic, i en el material, per una relació de dependència respecte de la fe cristiana i de la tradició filosòfica grega» (*El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*, 12).

subjectivitat i el sentiment i que, per tant, perdria la forma d'universalitat amb què la coherència racional revesteix el seu objecte o contingut. Però més enllà d'aquest aspecte, la petjada de l'antimodernisme en Manyà s'ha de situar en l'aspecte polític. Contradient certes afirmacions que s'han fet sobre Manyà com un pensador que no viu la sotragada del modernisme, en una Església peninsular que no s'hi veu afectada, s'ha d'afirmar que Manyà es veu involucrat en la batalla política no tant defensant l'Església com a institució, sinó, sobretot, combatent l'Estat com l'única institució a l'hora de justificar l'ordre social.

Els arguments de l'antimodernisme tenen un doble tall depenent de qui els sostingui. Passa, en aquest punt, allò mateix que afirma l'Alicia de Lewis Carroll: "La qüestió és si es pot fer que les paraules signifiquen tantes coses diferents". I Gep Boterut li contesta: "La qüestió és qui mana i amb això n'hi ha prou." Cal, doncs, matisar com l'argumentació de Manyà al voltant de la pervivència de l'opció cristiana en el marc d'un Estat omnipotent rep un alenada de l'ambient antimodernista sense lliscar cap a l'integrisme. Manyà es troba, des de quasi els inicis del seu sacerdoci, marginat i condemnat a l'ostracisme pels bisbes tortosins, enfrontat a la jerarquia. És a dir, des d'una posició *intra ecclesiam*, Manyà no és la d'una veu nostàlgica que només malda per una instància eclesial que perd privilegis, oposada reactivament contra la modernitat que s'instal·la en la mera secularitat. Per altra banda, *extra ecclesiam*, Manyà es veu abocat a un món que ell veu tancant-se en la immanència i que obvia la possibilitat de qualsevol altra legitimitat política més enllà de l'Estat. La majoria dels articles apològics publicats a *La Paraula* intenten argumentar que l'Estat no pot exercir el monopoli de l'educació, dels costums, de l'economia, etc., o sia, que una llibertat que no pogués contemplar un horitzó existencial enllà de l'Estat no s'atendria a la veritat. És en aquesta oposició al fet que allò social —el que Manyà anomena institucions naturals— sigui absorbit per l'Estat on s'ha de situar la defensa de la llengua catalana i el deure que té l'Església a Catalunya d'emprar el català en la seva acció pastoral. És ben evident que la teorització de Torras i Bages és la influència principal d'aquesta defensa de Manyà de la catalanitat, però ens sembla que cal explorar aquest camí de l'antimodernisme, sovint obviat, per tenir un marc explicatiu més complet.

5. L'escriptura de Manyà reflecteix el procés del pensar, la connexió de raonaments, judicis i raciocinis. El despullament de tot aparell bibliogràfic fa difícil esbrinar les fonts de les quals beu Manyà. Els autors amb els quals hi estableix un diàleg solament apareixen com a llançats enmig del text i molts cops sense citar l'obra de la qual ha tret les seves idees. Els crítics de Manyà han assenyalat com un defecte aquesta manera de procedir. No hi ha dubte que això és

un inconvenient per a l'estudiós de la seva obra en tant que es fa difícil, de vegades, fixar allò que és propi de l'autor d'allò que podria ser manllevat d'altri. Sense voler justificar aquesta mancança, el mateix Manyà explica que des de jove arrossega un pensar en vertical, és a dir, posa una atenció exclusiva al desenvolupament de les pròpies idees sense obrir-se a l'horitzontalitat del pensar que visibilitza la comparació amb altres autors. El procés del pensar manyanista s'inicia amb una qüestió que absorbeix absolutament la seva atenció. Després de molt de temps donant-li voltes s'atansa a aquells que considera els mestres de la seva tradició i hi estableix un diàleg. La verticalitat sobre la horitzontalitat comparativa s'ha d'entendre com una confrontació de la pròpia consciència amb el ritme del diapasó que dicten els principis de la raó, demanant-li obediència i exigència en el desenvolupament dels compassos del seu pensament. No és una feina fàcil, ja que no estan en joc solament la producció d'uns continguts coherents i aliens a la vida personal, sinó també la mateixa coherència i formació de la persona, com intentarem fer veure. Sí que apareixen autors en l'exposició de Manyà amb els quals confronta la seva posició, si més no, en fugir de l'eruditisme que tant menysprea, la traçabilitat de les idees originals de Manyà sofreix interrupcions en la cadena de transmissió i cal un gran esforç de reconstrucció dels anells de la cadena.

6. El pensament de Manyà dona resposta als problemes que ell considera essencials perquè els cristians puguin dur una vida coherent enmig de la temporalitat del món, però la seva proposta es veu intel·ligible i distant de les preocupacions de l'home contemporani, segons alguns dels seus crítics. Tota la crosta de la construcció conceptual neoescolàstica és present en Manyà, i cal preguntar-nos si aquesta emmotlladura servia encara per respondre als reptes del món en que vivien els seus contemporanis, és a dir, si hi ha un problema de manca d'intel·ligibilitat en el llenguatge emprat que fa insuperable que qualsevol proposta feta des d'aital llenguatge satisfaci els anhels dels homes del seu temps. Evangelista Vilanova assenyala que

La teologia neotomista -com es mostra en la crisi modernista- corre el perill de viure de grans principis, interpretats per un magisteri vist com un valor autònom respecte als altres elements de la vida eclesial, per un magisteri representat en darrer terme com a «fons fidei», segons l'expressió usada per alguns teòlegs de l'època. En aquest cas, la tasca del teòleg consistiria a aplicar els textos del magisteri, secundar-los i divulgar-los.<sup>4</sup>

Ara bé, el mateix Vilanova afirma de Cardó, Carreras i Manyà:

---

<sup>4</sup> VILANOVA, «Intent de síntesi», 495.

L'anèmia, a que podia conduir aquella teologia, ells no la sofriren. I es degué a la seva sensibilitat apostòlica, pastoral en terminologia d'avui, molt atenta al concret de la vida cristiana dels fidels. La seva aportació en aquest àmbit contribuirà a perfilar la mateixa imatge de l'Església catalana: només cal pensar, per posar un exemple, en el que els devem en allò que Salvador Pié anomena «la contextualització eclesial i litúrgica» de la teologia a Catalunya.<sup>5</sup>

Cal confirmar que de sensibilitat pastoral, Manyà, en va tenir i molta, com es podrà comprovar amb la gran quantitat d'iniciatives que endegà. Ara bé, una cosa és la seva sensibilitat pastoral i l'altra és si el seu pensament filosoficoteològic troba ancoratge en la necessitat de sentit que cercaven els seus contemporanis. Hom es pot preguntar si el distanciament de la proposta de Manyà de «l'home concret» és producte del seu encimbellament abstracte, de la formalitat tècnica del seu llenguatge o de l'ús d'unes fórmules antiquades. No només això, perquè si així fora a la majoria de la plèiade dels filòsofs que considerem influents contemporanis se'ls hauria de fer el mateix retret. Tal vegada hauríem de considerar que l'aparent manca de connexió de la producció manyanista es troba en el fet que les qüestions tractades no sacsegen les consciències dels homes contemporanis, perquè l'horitzó de sentit d'aquests homes ha quedat reduït a la immanència del món i a la història humana. No és només que Manyà escrigui en llatí o amb un argot filosòfic hermètic (torno a repetir que això es podria aplicar, desgraciadament, a la majoria dels filòsofs influents contemporanis), sinó que semblaria que l'oferta de Manyà no lliga amb els desitjos o les condicions de possibilitat d'una experiència vital contemporània que en el món occidental no sent la necessitat de Déu. Manyà, segons aquest punt de vista, encara sembla filosofar com si l'home occidental contemporani tingués set i fam de Déu, quan possiblement Manyà s'hagués hagut de preguntar com desvetllar aquesta set i fam com a pas previ a una filosofia i una teologia que donaven per pressuposada aquesta necessitat. Però, per altra banda, els camins del pensar manyanista ens traslladen a un lloc premodern que ens ofereix un paisatge que se sustenta en la possibilitat de la veritat, més enllà de simulacres, d'interpretacions que substitueixen la mateixa realitat i que la fan doblegar a conveniència. Un paisatge amb un horitzó de transcendència que ens obre a perseguir la veritat (i a raonar-la), a no renunciar a la seva possibilitat. El pensar de Manyà és una lluita contra la immanència que tot ho fia a l'última paraula de la història i que pot evadir-se de la responsabilitat del mal excusant-se en les circumstàncies hodiernes.

Aquesta qüestió té la seva importància perquè Manyà no fa història de la filosofia, no

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*, 495.

escriu per fer la recensió d'un pensament passat i publicar-ho com un article d'historiografia en una revista. Manyà pensa des de problemes que sent com a presents o com a injustament oblidats, la resposta dels quals considera que s'ha de donar si els éssers humans volen aclarir amb honestat la seva situació existencial. Manyà reflexiona mogut per problemes de pensament, no per fer mèrits acadèmics o guanyar crèdits a les passarel·les de les modes filosòfiques. La situació del nostre autor al marge de qualsevol institució ens perfila un pensament absolutament independent i insubornable davant d'allò que ell considera com a motiu de reflexió. No obstant això, ¿el llenguatge amb què abordà els problemes, i aquests mateixos problemes, eren compartits pels seus contemporanis? El risc d'un pensament fet des de l'aïllament de la seva *muntanya*, ¿li va fer perdre de vista el món que l'envoltava? Caldrà esbrinar-ho perquè, paradoxalment, aquesta independència el va convertir, segons els seus seguidors, en la consciència catalana de Tortosa (M. Pérez Bonfill) amb la qual cosa allò que escrivia i allò que testimoniava pot semblar que no seguiren el mateix camí. ¿Amb quin Manyà ens quedem? Segurament no cal escollir entre una o altra possibilitat: el pensar des d'un altre lloc, que no era el freqüentat pels seus contemporanis, els quals dominaven l'escena del pensament, impactava críticament sobre l'adotzenament de les respostes que en cap cas contemplaven el problema de la veritat. I és que ben mirat, si s'elimina la veritat de l'horitzó de problematització humana, tota proposta justificativa d'una situació és legítima i, per tant, no té cap sentit qualificar-la d'injusta. ¿És possible una *consciència crítica* en una conjuntura semblant? L'única opció, en aquest cas, és la literatura argumentativa *a posteriori* que justifica la posició de conveniència adoptada. El coneixement no és mesurat per la veritat, aquesta és el producte, la fabricació, la construcció, del primer. L'home, en expressió de Manyà, està malalt d'*antropolatria*. Com assenyala Pérez Bonfill en el seu article a la *Miscel·lània Manyà*, ens podem preguntar per aquesta dicotomia entre el personatge i el seu pensament. La resposta de Bonfill, d'algú que el conegué i el llegí, resumeix amb claredat una síntesi que defuig tal oposició:

Mossèn Manyà o la soledat creadora? L'aïllaren, però fou una llum indestructible. No buscava els altres, els altres el buscaven a ell i ell mai no els defugia. I la seva soledat fou una soledat de molts en companyia. La soledat de la reflexió de la mort, de la reflexió de Déu, de la reflexió de la pàtria. Beneït sia!<sup>6</sup>

7. Al llarg de la nostra tesi apareixeran uns personatges amb els quals Manyà comparteix el fet de pensar en català i la ferma convicció que la llengua d'expressió del pensament ha de

---

<sup>6</sup> PÉREZ BONFILL, «Mossèn Manyà, la consciència catalana de Tortosa», en *Miscel·lània Manyà*, 105.

ser el català. Els més grans d'aquell grup d'homenots, dels quals Manyà se sent continuador d'una mateixa tradició de filosofia catalana, seran Balmes i Torras i Bages. Més a prop li queda el lideratge de Miquel d'Esplugues i Ignasi Casanovas. Amb d'Esplugues establirà una relació molt fructífera a través de la revista *Criterion*<sup>7</sup> on publicarà la majoria dels seus articles filosòfics sobre gnoseologia. Casanovas, el biògraf de Balmes, serà l'impulsor dels estudis de Manyà sobre la intel·ligència i l'editor de la primera part del llibre d'*El talent*. D'Esplugues, en el pòrtic del primer número de *Criterion*, fa una enumeració d'aquells que pensa que compartiran la mateixa empresa de fer filosofia en català i als quals convida a sumar-s'hi:

Ultra els membres de la "Societat Catalana de Filosofia" que a partir del Dr. Turró, son Degà venerable, u per u es poden donar com a citats expressament, ens cal esmentar els següents conreadors de la filosofia més o menys connotada de catalanitat: Sr. Bisbe de Lleida, Sr. Bisbe d'Avila, P. Ignasi Casanovas, (darrerament amb el mèrit, que Catalunya mai no li agrairà prou. de publicar les obres completes de Balmes) Mossèn Frederic Clascar, P. Rupert de Manresa. P. Ferran Maria Palmes. P. Francesc de Barbens, Mn. Carles Cardó, P. Josep M. Dalmau, Joan Creixells. Carles Riba. J. Carreras Artau, Miquel Masriera. P. Antoni de Barcelona. Ramon Rucabado, Dr. Pau Rosselló, Cristòfor de Domènech. Eugeni d'Ors, J. Parran i Mayoral. Modest Bargalló. Voldrien els fundadors que es donessin per invitats a col·laborar, a més dels al·ludits, vivents, tots aquells qui, com J. M. Junoy i Tomàs Garcés, esperits desperts i agudíssims, presten a la filosofia, nostra o universal, una atenció afectuosa.<sup>8</sup>

Malgrat que la majoria dels citats no van respondre a la crida d'Esplugues, Manyà s'hi suma decididament. La colla de Manyà van ser un grup sobretot de sacerdots catòlics que en els anys 20 i 30 del segle XX van apostar per la utilització de la llengua catalana com a expressió del pensament filosòfic i teològic. Manyà, quan recorda els seus col·legues sacerdots que formaren part d'aquell grup,<sup>9</sup> cita Cardó, Ll. Carreras, Bellpuig, Llovera, Higini Anglès. Aquests serien el seus compantys de quinta, i, d'entre els de més galons, també recorda d'Esplugues, Casanovas, Eudald Serra, el P. Ubach i el P. Albareda. Podríem

---

<sup>7</sup> D'Esplugues fixa, al pòrtic del primer número de *Criterion*, l'objectiu de la revista amb aquestes paraules: «Cert que sempre es donaren entre nosaltres conreadors meritíssims de les disciplines filosòfiques. Però no ha existit apenes, era natural que no existís sinó en estat rudimentari, una filosofia que, ultra ésser més o menys nostrada, tornés a emprar com a verb tramissor el nostre bell parlar» («Pòrtic», *Criterion* 1 (1925), 6).

<sup>8</sup> D'Esplugues, «Pòrtic», *Criterion* 1 (1925), 8. La crida a la participació d'aquests personatges, com indica Antoni Mora, no va tenir èxit: «Cal dir que ningú de la llista, tret de Tusquets —implícitament esmentat, per haver estat en la directiva de la Societat Catalana de Filosofia—, no va respondre a la crida i no col·laborà mai en la revista. En el quart número, Miquel d'Esplugues reconeixia aquesta resistència i tornava a la càrrega per intentar convèncer el lector del caràcter obert d'aquella crida generalitzada a la col·laboració, però a la vegada tancava una mica més l'argumentació a favor del tomisme —«El tomisme de *Criterion*», era el títol de l'article—, per la qual cosa, evidentment, cap filòsof, tret dels sacerdots, no hi envià articles» («*Criterion*. Una revista de filosofia catòlica i catalana», 41).

<sup>9</sup> MANYÀ, «Records entorn de la teologia a Catalunya (1925-1936)».



esmentar altres integrants, que sense forma part del cercle més proper de Manyà, també s'apuntaren a aquell Noucentisme catòlic que intentà renovar l'Església catalana.<sup>10</sup> Als fulls de la nostra tesi apareixeran negre sobre blanc els noms de Xavier Xiberta, Albert Bonet, Vidal i Barraquer... Tots ells formen part d'una cadena de tradició filosòfica que es declara tomista en el seu origen, que recalca en la baula de Balmes i té com argolla més propera la lectura que en fa Torras i Bages del pensament en llengua catalana com a expressió ètnica de la mesura tomista.

Manyà se sent formar part d'aquesta tradició filosòfica. I és ben curiós que aquesta tradició hagi sofert un oblit desconsiderat, tal com ho mostra el desinterès historiogràfic quan s'aborda el tomisme contemporani peninsular,<sup>11</sup> malgrat la qualitat de la reflexió gnoseològica i psicològica de Manyà, per exemple, o la vàlua de la revista *Criterion*. En qualsevol cas, Manyà, en la línia d'un pensament normalitzat en llengua catalana, es preguntarà el que hauria assolit l'obra d'un Balmes en català: «Allò que féu més endavant Verdaguier amb els companys d'esbart vigatà, ho hauria fet Balmes amb escriure en el camp de la filosofia: hauria muntat una vera escola catalana de filosofia».<sup>12</sup> Manyà sosté la convicció que mentre la filosofia a Catalunya no prengui el ferm determini d'expressar-se en català restarà provinciana i colonitzada. A partir d'aquesta clau de lectura haurem d'esbrinar quina és la posició de Manyà sobre la llengua en la producció filosòfica i teològica, ja que les seves consideracions sobre la llengua s'han de situar en un marc de comprensió més ampli que intentarem fixar.

---

<sup>10</sup> Vegeu VILANOÜ, Conrad i COLL-VINENT, Sílvia, «Jaume Balmes en el segle xx: entre el Noucentisme i el franquisme».

<sup>11</sup> En aquesta línia, Antoni Mora fa aquest retret al llibre d'Eudaldo Forment, *Historia de la filosofia tomista en la España contemporánea*: «Així és com van les coses: un es pot presentar com a membre d'una escola tomista de Barcelona, escriure un llibre i buscar-ne les arrels i els antecedents, però silenciar, sens dubte que per desconeixement, el conreu d'una peça de filosofia cent per cent neotomista (*es refereix Mora al moviment filosòfic en què s'inscriu Manyà*) que existí entre Torras i Bages i Orlandis-Bofill-Canals. I aquesta és la part catalana d'una història del tomisme a l'Espanya contemporània: s'endú la major part de l'espai de l'estudi, però s'oblida d'algunes peces prou grosses com aquesta que m'ocupa» (*Criterion*. Una revista de filosofia catòlica i catalana», 34). Una mostra d'aquesta peça clau obviada en l'escola tomista de Barcelona, és, per exemple, la relació de Manyà amb Bofill, la qual és cordial i de respecte intel·lectual. Per exemple, Antoni Arrufat menciona com el mateix Manyà dirigirà la seva tesina, *El conocimiento intelectual de Dios en Theologumena*, a petició de Bofill. Si més no, la insubornable posició de Manyà sobre la llengua farà que en un article de resposta a Canals publicat a *Convivium*, «El lumen intellectus agentis en la ontologia del conocimiento de santo Tomás», insisteixi, en una carta del 1957 a Bofill, en què el seu escrit ha de ser publicat en català: «Una dificultat que no hauria de ser-ho, però em temo que ho sigui. [...] Em refereixo a la llengua del meu escrit, que és, com ja suposareu, la catalana. Jo no sento cap fòbia contra la castellana que he usat i uso en més d'una ocasió, però em rebel·lo contra les imposicions tan absurdes i tan irritants. [...] Però l'amor de les coses nostres, i més fonament, l'amor a la justícia, opino que deuriem pesar més en la consciència dels qui tenim per lema de la nostra vida, la religió i la filosofia. Parlo contra l'ambient imperant entre els nostres intel·lectuals, sense referir-me a ningú i molt menys amb sentit de censura. Cadascú, si és pensador, sap el que es fa i respondrà un dia o altre de la seva actitud en la present hora crucial» (Biblioteca Fundació Manyà).

<sup>12</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 67.

És important descriure els eixos que vertebraren el moviment en la qual s'integra Manyà perquè la seva obra no és un bolet isolat al mig del bosc. Manyà, a desgrat d'unes lectures que el dibuixen com un pensador aïllat, és un autor que respon amb la seva obra a unes inquietuds generacionals catalanes i europees. Hem intentat, per satisfer aquest objectiu, fer que els textos manyanistes parlin, cosa que no vol dir endomassar-los amb dèries contemporànies, sinó esforçar-se per comprendre'ls des del seu propi món històric i copsar-hi el significat o el valor d'actualitat que tenen o poden tenir.

### 1.3. ACLARIMENTS

*Molt important:* la nostra tesi no és una biografia de la vida de Manyà, altrament, n'és una biografia intel·lectual. Anotem aquest punt perquè els fets de l'existència de Manyà només són consignats si ens serveixen per a fixar el seu itinerari intel·lectual. Si algú espera trobar els meandres del riu vital de Manyà en aquest escrit, no el podrem satisfer en la seva legítima curiositat. El nostre propòsit és presentar al lector les idees de Manyà en un marc significatiu que afavoreixi la seva comprensió. Oimés, la nostra tesi s'ha centrat en l'ideari filosòfic i teològic. I encara així, hi trobareu mancances.

És indubtable que Manyà té vida més enllà de la data en què nosaltres considerem que fineix l'aportació de les seves idees filosòfiques i teològiques. Durant la dictadura de Franco serien d'interès biogràfic les discrepàncies ideològiques i topades institucionals amb els bisbes Moll i Modrego, i, a l'altra banda, la seva sintonia amb els bisbes Pont i Gol i Tarancon, només per citar alguns representants de la jerarquia eclesial. L'episodi de la publicació de *Les meves confessions* mereixeria un capítol sucós de qualsevol biografia de Manyà. I així, tant altres moments de la seva vida que no es podrien obviar si la nostra intenció hagués estat redactar una biografia. Però les vivències seleccionades en aquesta tesi són portades al paper com a context que ajuden a una millor comprensió de la formació de les idees, ja siguin com a influència o com a revulsiu. Pel que fa a les idees filosòfiques, el període de redacció acaba amb la Guerra Civil i, després no hi ha aportacions novedoses, amb l'excepció, tal vegada, del concepte d'entitats inexistencials. Quant a les idees teològiques, que puen de l'ideari filosòfic prebèlic moltes de les solucions metafísiques i psicològiques als atzucacs de la problemàtica teològica, es fonamenten en una teologia que dialoga amb els autors de l'Escolàstica amb els quals va començar a establir coneixença durant la seva formació al seminari tortosí i a Roma, i que finalitza amb la redacció, als anys 50 del segle XX, dels *Theologumena*. ¿Això vol dir que Manyà no continua estant al dia de les

aportacions dels teòlegs contemporanis? I tant que sí. L'exemple el tenim amb dos llibres publicats a finals del 60 i començament dels 70, *Per una nova teologia?* i *La crisi teològica*. Aquest dos llibres són interessants perquè caracteritzen la pròpia teologia i la confronten amb els corrents teològics conciliars. Si més no, no hi ha idees novedoses que es puguin afegir a les seves solucions proposades en l'obra teològica.

Per últim, l'accés al fons documental de la Fundació Manyà ens ha possibilitat la lectura de primera mà de l'obra manyanista. El catàleg de la seva producció, així com d'altra documentació (llibres, epistolari, notes manuscrites, treballs escolars, documentació oficial, etc.) ha estat elaborat per Àngel Monlleó. No cal dir que poder disposar d'aquest fons ens assegura l'objectivitat i exactitud de les nostres referències i de les nostres citacions. Per altra banda, poder disposar del fons de llibres de la biblioteca de Manyà ens il·lustra sobre quines eren les fonts bibliogràfiques a les quals recorria, encara que de forma limitada ja que no tot allò que ha llegit un autor ha de formar part de la seva biblioteca.

Les referències als papers de Manyà conservats a la Fundació Manyà i no publicats han estat consignats seguint la paginació que el mateix autor va fer. Així mateix, alguns dels articles de Manyà són referenciats segons la numeració de la separata dipositada a la Fundació Manyà.

## 2. ELS PRIMERS ANYS: ARREPLEGANT MATERIALS

### 2.1. GANDESA: LA CASA, LA FAMÍLIA I LA REGIÓ

Manyà nasqué el dia 30 d'octubre de 1884 a Gandesa. Arrencà el seu primer plor a la casa Molles, situada davant del Cimbori i xamfrà als carrers de Miravet i de Carnisseries. La casa pairal dels Molles, antiga casa aristocràtica dels Liori,<sup>13</sup> era habitada pels esposos Joaquim Manyà Soldrà i Maria Alcoverro Benaiges. Manyà, fou batejat a l'església parroquial l'1 de novembre amb el nom de Joan Baptista. Era el primer fill. Després en vingueren tres més: Salvador, que es casà i continuà la descendència dels Manyà-Alcoverro i el treball de les terres familiars; Isabel o Elisabet, que professà de religiosa a la Consolació amb el nom de Maria del Carme; i Joaquim, també capellà com Manyà.

Ja ho veieu: el quadre és el d'una família profundament religiosa i pagesa arrelada a la terra aspra i de secà de la Terra Alta<sup>14</sup> de finals del segle XIX. Tinc a les mans dos fotografies dels pares de Manyà: el pare, vestit de pagès i amb barretina de teula, la cara bruna i colrada per arrugues que semblen solcs, les mans venoses i amples, una d'elles agafant un gaiato; la mare, amb el pèl recollit en un monyo, de les orelles pengen unes arracades catalanes d'arengada, un senzill collar amb una creu al coll i un xal llis cobrint-li les espatlles. Al peu de la fotografia, llegim aquesta anotació sobre la mare: «personificació del seny i de fe».<sup>15</sup> Família i imatges ens parlen d'una forma de vida torrasiana, escarransant-se a llaurar la terra, fent la casa gran i donant gràcies a Déu, en una mena d'empelt simbiòtic de matèria i esperit. La terra, la casa, la família demanen seny en l'administració i creixement del patrimoni; l'esperit, en el seu conreu, la fe que lliga la terra amb la providència que tot ho dona i tot ho

<sup>13</sup> «La casa pairal dels nostres Liori és encara recordada per la tradició del poble de Gandesa i identificada amb la que fou possessió dels meus pares en la qual vaig nàixer jo mateix, i hi he habitat tota la meua infància. La veu de la tradició és, en aquest cas, corroborada definitivament per l'escut autèntic dels Liori, que com he dit, existeix en relleu sobre la pedra, al cantó de la mateixa casa, davant del cimbori de l'església parroquial» (MANYÀ, *Notes d'història de Gandesa*, 338).

<sup>14</sup> Manyà no era partidari d'aquest nom per a la seva comarca. Ell preferia la denominació Castellania, referència històrica a l'antiga Castellania d'Amposta o "d'Emposta", com segons ell s'havia d'escriure. La seva crítica irònica sobre el nom de Terra Alta és demolidora: «Eren dies de fervor romàntic pel drama de Guimerà titolat *Terra baixa*. Aquest títol feia referència per oposició a una *Terra alta*, i el simplisme ignorant de la nostra història comarcal, ja en tingué prou: havia trobat el nom apropiat a la moda catalanesca, romàntica, guimeraniana. No cal insistir sobre la impropietat d'aquest nom. Podria tenir algun sentit racional des del punt de vista limitat dels riberencs de l'Ebre, però esdevé anodí i ridícul instal·lat en la geografia general de les terres catalanes. Una comarca situada a uns 400 m sobre el nivell del mar, mereix ésser anomenada la terra alta en el mapa general de Catalunya?»

Peca, a més, de vaguetat. Per a donar-li sentit d'expressió geogràfica concreta i segura caldria dir *Terra alta de la banda dreta de l'Ebre baix*. Trobeu massa llarg el títol? Segons la moda actual podeu reduir-lo a sigla (T. A. B. D. E. B.); però sempre resultaria impropri, car a la banda dreta del baix Ebre hi ha d'altres comarques afluent més altes que la nostra» (MANYÀ, *Notes d'història de Gandesa*, 84).

<sup>15</sup> *Miscel·lània Manyà*.

pot prendre. Qui oblidi una d'aquestes dos dimensions pot esdevenir un ingrati o un panxacontent, aquell tipus humà que fa dir a sant Pau que «Qui no vulgui treballar, que no mengi». Salvador, el segon fill dels Manyà-Alcoverro, es casarà i s'encarregarà de plantar i sembrar cada collita perquè la terra alimenti el cos, assegurant el futur dels seus descendents que perllongaran l'arrelament a la terra, la memòria de la nissaga de generació en generació. Els altres tres fills seran destinats a la institució eclesial que vetlla per la memòria de l'esperit.

El quadre que acabem de pintar és volgudament bucòlic i amarat de pols de purpurina romàntica, de nostàlgia d'una edat d'or. Amb un paisatge molt diferent, molt més aigua que terra al tram final de l'Ebre, trobem també l'esforç extenuant de braços enfangats i esquenes acotxades dels pagesos del Delta. Arbó descriu amb exactitud el sentiment de pèrdua d'aquell passat:

Tot això o gairebé tot ha passat: les riberes han estat inundades en un ritme creixent per les màquines modernes, per les meravelloses segadores i batedores mecàniques, pels tractors; i que amb el seu sorollam omplen a l'època dels treballs les soledats de la ribera; les màquines modernes s'han endut, amb els segadors, amb la cançó de la sega i de la batuda, usos i costums, creences i diversions que eren la gràcia de les nostres, l'encant principal i la poesia.<sup>16</sup>

Aquesta melangia dolça no hauria d'amagar la duresa d'una existència exposada a la freda intempèrie dels cicles naturals i a la misèria de les relacions humanes d'aquella època. El mateix Arbó, espolsant-se l'enyor, ens assenyala lúcidament:

Potser sí que el fet comportava una pau més gran; potser sí que amb això la gent era fins i tot més feliç que no pas avui; a penes en dubtem, i és aquí on la gent s'enganya. Hi havia un endarreriment evident, hi regnava una total ignorància, una brutalitat igual en els costums, i el poble vivia lliurat a les supersticions més increïbles; socialment, l'avantatge no pot ser més evident; no hi havia, és veritat, gaires diferències entre els estats –mai no n'hi va haver, als nostres pobles-, però hi havia una submissió en els de baix –i això era el pitjor- molt semblant a la servitud, i un orgull i abús en els de dalt molt proper al despotisme; la qual cosa quedava ben ofegada amb les festes, amb les diversions innocents i també amb les tristes diversions, com la taverna, si n'era.<sup>17</sup>

Tanmateix, allò que hem d'emfatitzar en la nostra redacció és la visió de Manyà sobre la seva infantesa, la seva família, el seu poble i no la nostra. A fi de comptes, de fredors i misèries en tenim per a donar i per a vendre en totes les èpoques, també en la nostra. Ens trobem, doncs, en els primers anys de la vida de Manyà, amb un ambient agrícola on la

---

<sup>16</sup> ARBÓ, *Obra catalana completa*, v. III, 218.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 219.

família, la casa i el patrimoni conflueixen formant una identitat: vinyes, oliveres, blat i ametllers, els camps a la Cendrosa,<sup>18</sup> la Serra, amb la sènia i la bassa, el Pinar de Molles, la Fontcalda; la casa Molles a Gandesa, antiga casa nobiliària dels Liori, presència i reconeixement de la família, de la *gens*, a la ciutat. Aquests elements afermen l'esperit i la visió del món en una estabilitat, en un pedregar immemorial, com l'escut aristocràtic dels Liori a la façana de la casa paterna, que suporta els canvis i les transformacions.<sup>19</sup> Els artificis, siguin de domini de la naturalesa o d'ordre social, han estat produïts per durar. Un món en què la tradició ho era tot<sup>20</sup> i la innovació s'havia de dissimular. Els pagesos sempre sembraven quan s'havia sembrat i els mariners calaven les xarxes on els seus pares sempre ho havien fet.

El món quan s'enyora, es canta, es fa poesia, s'entonen les seves grandeses com el ser del poble català, és perquè ja s'encamina cap a la tomba. És l'elegia funebre d'un pairalisme que Torras i Bages definia en els seus trets principals a finals del segle XIX:

L'organització de la família catalana és la verdadera organització cristiana, perquè és l'eterna, la natural, la que des del principi inspirà el Summo Legislador de l'humana naturalesa. També és admirable en nostre país l'organització del domini de la terra; no nega el principi de la propietat individual, i no obstant, satisfà el dogma que la terra ha sigut creada per a tots els homes, i que aqueixos l'han de dominar. Els drets del domini, repartits entre molts, fan que tots siguin senyors, ennoblint així amb la qualitat senyorial fins als més humils pagesos que reguen la terra amb la suor de llurs fronts.<sup>21</sup>

I si la pràctica social era natural i cristiana, el pensament català també ha de ser-ho. Aquesta serà la hipòtesi que Torras i Bages quan intenta mostrar que tots els pensadors catalans són cristians. L'entorn vital infantil de Manyà, sigui o no del tot coincident amb les característiques del regionalisme del bisbe de Vic, s'adiu amb aquesta idealització i, el que és

---

<sup>18</sup> «La Cendrosa és una finca rústica pairal de la meva família, on entre ceps i sota oliveres i ametllers i pins, de cara a la roca de Puig Cavalier, he passat no poques hores d'estudi emotiu.

La Fontcalda és una ermita mariana de paisatge feréstec i bellíssim, «simfonia d'aigua i roques», la tinc definida. Allí, en un racó solitari, de cara al riu, sobre uns trenta metres i sota d'altres tants d'abrupte roquissar a l'espatlla, hi ha una plaqueta que diu: "Lloc d'estudi de Mn. Joan B. Manyà"» (MANYÀ, *Per una nova teologia*, 121).

<sup>19</sup> Aquesta soca familiar, empelt de naturalesa i cristianisme, fortament arrelada a la terra, aguantarà els embats de les desfetes del temps: «Les variacions del temps poden minvar aquesta magnífica florescència de nostra terra; més mentre el ric caudal de l'esperit persevera, l'arbre de la pàtria serà com el d'Horaci que, variant les estacions, perd la fulla, més és per quedar-se'n vestit d'altra de nova, igual, però més hermosa» (TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, 31).

<sup>20</sup>«La tradició és una condició de progrés, tant en l'ordre moral com en el físic, i la família agrícola o industrial qui posseeix la tradició dels coneixements pràctics, el natural afecte a un ram de treball que passa de generació en generació, i fins el sentiment de glòria de que la seva casa avanci a les demés del mateix ofici, no sols pels majors guanys, sinó també per l'avenç en l'art que professa, és indubtable que constitueix el més fort element de progrés per un país» (TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, 71).

<sup>21</sup>TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, 29.

més important, quan Manyà faci els seus primers passos per apropiari-se del món la farà seva i es declararà regionalista.

Ens trobarem una vegada i una altra vegada amb el terme «tradicció» en l'obra de Manyà i intentarem aclarir-lo més endavant amb la precisió necessària per a entendre el seu significat. Ara, però, és hora de fer-nos la següent pregunta: ¿Qui fa la transmissió d'aquella herència material i espiritual? Pel que fa a les condicions materials de l'herència, la comunicació de la tradició és un mimetisme basat en l'observació de les conductes i rutines de la convivència familiar, escolar, al treball, al carrer, al poble. La regulació de la vida i les seves hores al toc de les campanes marca la forma de respondre a què cal fer en cada moment. Ara bé, això no és prou: la tradició necessita ser relatada, posada en paraules i contada, si es vol ser-ne conscient. Manyà, com la majoria dels seus contemporanis, fa coneixement de l'ànima que vivifica la seva herència a través de la mare. Si bé és cert que els protagonistes, els amos d'aquell món, eren els homes, són les dones qui donen cohesió i coherència al món infantil, perquè són elles les que amb els seus contes i romanços donen fe notarial d'aquell univers, són elles que el narren, són els ulls a través dels quals el xiquet s'apropa al món:

Fou la meua mare qui delicadament i eficaç plantà en la meua ànima infantil les preferències, que sempre he sentit per l'estudi, pel treball de la intel·ligència, sobre el treball material; malgrat que mai no he sentit aversió (tot el contrari!) pel conreu del camp i la vida de pagès, que era la de la meua família. Fou ella també qui, amb les seves explicacions casolanes i instruccions freqüents, il·lustra la meua ment tendra amb una cultura religiosa, que després he reconegut que era notable i que, sens dubte, influí a orientar la meua intel·ligència en el sentit preferent dels estudis teològics i filosòfics.<sup>22</sup>

La narració, el relat dels esdeveniments del poble, del seu passat, cantat a cau d'orella del xiquet per la mare, no és simplement una transmissió d'informació neutra, és, ben mirat, l'assentament d'una relació afectiva i cordial amb un entorn d'objectes i una comunitat de persones que comparteixen el mateix passat. Aquesta dimensió narrativa, com no podria ser d'altra manera, va lligada a la llengua. En diem llengua materna perquè és la mare la que transmet les paraules que arrelen en la ment del xiquet i, com àncores a l'arena, la fan fondejar en una costa de sentit que anomenem tradició. Manyà sent la llengua espanyola, que utilitza a l'escola, com una impostació, com una manera de dir estranya a la naturalesa genuïna de les coses que habiten el seu món.<sup>23</sup> La mare de Manyà representa, molt més que el

---

<sup>22</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 71.

<sup>23</sup> «Recordo confusament la sensació de plaer que trobava en identificar els noms escolars amb els familiars, v.g., quan em vaig adonar que *gorrión* volia dir *pardal*. Un dels *cartels* escolars era dedicat al *gorrión*. No sé per

pare, la casa, perquè ella fou casa. Aquesta no és només un edifici material, és una metàfora del recer on es troba seguretat, l'abrigall que dona escalfor, el refugi del món. La mare és la porta d'un passat en què fill i mare eren un de sol, en l'espai uterí. La maternitat és la traça d'un paradís perdut que orienta i modela la possibilitat d'un món habitable, que hauria de ser la casa de tots, com la mare dels seus fills. Manyà, en les seves confessions, no parla del pare. La mare és l'exemplar d'humanitat, la dona que és mare i mestressa de la casa:

Una vida pastada tota d'amor i de sacrifici, d'abnegació contínua i sol·licitud incansable, sempre orientada vers l'ideal suprem, l'educació dels fills. Ànima de sentiments religiosos sincers i fonaments arrelats, però amb la sobrietat i les restriccions que li imposava el compliment de les seves obligacions de mestressa de casa i mare de família. En poques paraules: un exemplar magnífic d'aquell tipus social de mare cristiana, que constitueix, dins la seva modèstia i per la mateixa modèstia i naturalitat amb què arriba fins a l'heroisme moral, una de les glòries més indiscutibles de la civilització humana.<sup>24</sup>

Aquest model d'humanitat, herència d'una tradició mil·lenària, amb els nostres ulls es fa difícil de comprendre en allò que té de reduccionisme de la funció social de la dona, la qual ve fixada, en aquell moment històric, per la seva naturalesa gestant i de cura de la família i la casa. No es tracta de fer un judici sobre aquell model,<sup>25</sup> la nostra feina és exposar-lo, fer veure com el magma d'experiències vitals pot alimentar les idees del nostre autor. Aquest paradigma de tradició, que explica el món del xiquet Manyà, inclou un altre aspecte: la dependència natural, la vida que ha de comptar amb les servituds de les limitacions del ser natural. Quan Manyà col·labora activament en l'obra del diccionari de mossèn Alcover,<sup>26</sup> dels refranys que lliura, que són referenciats com a gandesans, la majoria giren al voltant de la bondat de la repetició de les estacions, i com cal que plantes, animals i humans s'adeqüin a la seva roda. Per exemple: "Lo cucut, si a tres d'abril no és vingut, o bé és mort, o bé és perdut", "Si vols collir vi i pa, sembla primerenc i poda tardà". Hi ha d'altres, que arraiats en aquesta regularitat natural, ens donen la pauta de com actuar en la nostra vida: "La regla manté el cos i la casa" o "Tot pot ser i tot diu, mes la rata no fa el niu a la coa

---

què em feia poca gràcia allò que s'hi deia relatiu al *gorrión*. Fins el nom em resultava antipàtic, lleig. Però un dia vaig saber que aquell indesitjable *gorrión* era ni més ni menys que el *pardal*, aquell ocellet que jo havia vist volar pel camp i per les teulades, que jo havia empaitat inútilment a cops de pedra, que n'havia afollat nius i n'havia engabiat i empapussat, etc., etc. Des d'aquella hora no em cansava de llegir el *cartel* del *gorrión* i fins la figureta de l'ocell que hi havia dibuixada a sobre em semblava animada i cridadora com la dels pardals veritables» (MANYÀ, *Les meves confessions*, 75.)

<sup>24</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 71.

<sup>25</sup> La supressió d'aquest model, per altra banda, ha tingut alguns efectes: «En la nostra societat, hom ha intentat remeiar el "déficit narratiu" per mitjà d'una sobreabundància informativa com mai no s'havia conegut en la història passada de la humanitat. La informació, però no aconsegueix de socialitzar els individus en profunditat, com ho fa l'autèntica comunicació, sinó tan sols superficialment» (DUCH, *Les dimensions religioses de la comunitat*, 140).

<sup>26</sup> LLUÍS I PALLARÉS, "L'aportació gandesana al Diccionari català-valencià-balear".



d'un gat viu". L'apel·lació a la moderació és conseqüència d'una experiència de vida passada pel sedàs de la tradició que defuig els excessos en el parlar i en el fer. Si bé s'és conscient de la contingència i la possibilitat de qualsevol cosa, la naturalesa imposa unes condicions que cal respectar ja que "Llaurar de rucs i batre de bous, merda a l'era". No podem estar de recordar a propòsit d'aquestes reflexions les paraules de Torras i Bages:

El procés de la vida enclou per necessitat intrínseca el procés de la història. Per això tota edificació social o política reclama per basa la tradició, i fins els enemics d'ella senten la seva suggestió, no poden retraure's de sa influència que envaeix l'esperit amb una finura irresistible, constituint un dels casos continguts en aquell tant sabut vers: "chassez le naturel, il revient au galop". El qual no és altra cosa que la manifestació d'una llei de la naturalesa, constant i indestructible, segons l'expressió del major filòsof dels convencionalismes socials i polítics, i de consegüent testimoni de major excepció, en J. J. Rousseau: "Si le législateur, se trompant dans son objet, établit un principe différent de celui qui naît de la nature des choses, l'État ne cessera d'être agité jusqu'à ce qu'il soit détruit". [...] És una proclamació significativa de l'essencial relació entre la naturalesa dels homes i la tradició.<sup>27</sup>

La història és un procés inclòs en el desenvolupament vital i aquest té per basament la tradició que és expressió d'una llei natural. Amb la qual cosa, el mateix Rousseau, ha de reconèixer que malgrat l'ocultació de la naturalesa per la força del convencionalismes socials, si aquests volen reeixir cal que se sotmetin a la naturalesa de les coses. Si la naturalesa sempre torna al galop, ¿no seria millor establir les formes socials al dictat de les formes i regularitats que ens ensenya la naturalesa?<sup>28</sup> El bisbe de Vic respondrà que «l'organització social de Catalunya és la recta interpretació de la naturalesa, ateses les condicions peculiars en que vivim». Aquesta sentència aferma la primacia indestructible de la constitució necessària i natural sobre l'absurd intent de l'home de «constituir-les» obviant els fonaments de la història i la tradició, l'arrelament a la vida. La naturalesa cal que sigui respectada com aquell principi immanent que explica la manera d'obrar pròpia d'alguna cosa. Totes les coses es comporten segons la seva naturalesa. Això val tant per a les pedres, els rierols, els moixons, com per als éssers humans.<sup>29</sup> Si un tros de fusta recte el calentes, li pots donar una

---

<sup>27</sup> TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, 8.

<sup>28</sup> El mateix Rousseau afirma: «La constitució d'un Estat només esdevé veritablement sòlida i duradora si es vetlla per la conformitat entre les circumstàncies naturals i les lleis de tal manera que vagin sempre de concert en els mateixos punts i que aquestes no facin, per dir-ho així, sinó assegurar, acompanyar, rectificar les altres. Però si el legislador s'equivoca en l'objectiu i pren un principi diferent del que neix de la natura de les coses, de manera que l'un tendeixi a l'esclavitud i l'altre a la llibertat; l'un a les riqueses i l'altre a la població; l'un a la pau i l'altre a les conquestes, es veurà que les lleis imperceptiblement s'afebleixen, que la constitució es deteriora i que l'Estat no deixarà d'agitar-se fins que sigui destruït o canviï i que la invencible natura haurà recuperat el seu imperi» (*Del contracte social*, 92). La divergència de Rousseau amb Torras i el tradicionalisme és què s'entén per naturalesa.

<sup>29</sup> Plató expressa aquest ordre de la següent manera: «Però la qualitat de cada cosa, d'un atuell, del cos, de l'ànima, de qualsevol vivent no és present per un atzar, sinó per un ordre, una rectitud, una art que ha estat

curvatura com fan els calafats quan armen una barca. Si més no, aquest tros de fusta corbat tornarà a la seva forma inicial, si el deixes sense cap subjecció. En l'ésser humà, la seva naturalesa social genera unes formes (la família, la casa, el municipi, la regió...) que és preferible de respectar en qualsevol tipus d'organització política. És per aquest motiu que es fa necessària «la recta interpretació de la naturalesa», ara bé, aquesta interpretació no implica una immutabilitat en les formes socials, sinó una adequació «a les condicions peculiars que vivim»:

La tradició de què ara parlem, social i política, consta principalment de coses contingents i variables, i que, per consegüent, deuen conformar-se amb les transformacions socials; no obstant, la mateixa naturalesa la modifica d'una manera admirable i suavíssima com no sabria fer-ho un home particular per savi que fos. Tradició i estancament són dos termes antitètics fins en sa significació gramatical; perquè el mot tradició, i de consegüent el concepte que expressa, enclou l'idea de moviment, de curs, de transmissió, oposat, com es veu, a la significació de quietud del segon terme; per lo que en lo cabal de la tradició hi treballen totes les generacions, fins tots els homes, modificant-se contínuament i essent sempre el mateix.<sup>30</sup>

La clau de volta d'aquesta interpretació és la conciliació, l'equilibri, aparentment impossible, en una mena d'oscil·lació pendular entre estabilitat i canvi, naturalesa (essència) i la variabilitat del flux temporal. Així, la tradició és i no és la mateixa («modificant-se contínuament i essent sempre el mateix»), renovada generació rere generació per a continuar sent la mateixa. Paraules que ens recorden aquelles que afirmaven que si alguna cosa canviava era perquè tot continuï igual o pitjor. Fabrizio Corbera, Príncep de Salina, ho expressava de la següent manera, quan s'acomiada del seu hoste, el gentilhome Aimone Chevalley de Monterzuolo: «Tot això no hauria de durar, però durarà sempre; el sempre dels homes, és clar, un segle, un parell...; i després serà diferent: serà pitjor». L'essència que és l'ànima del poble, el seu esperit, és invariable, ja que sense ella no existiria el poble, la seva identitat, de la mateixa manera que el creixement d'una persona no destrueix la seva identitat, no implica un deixar de ser absolut. Respectada l'essència podem parlar de renovament de formes, l'adopció d'unes maneres de ser adequades a les circumstàncies del temps present. El límit del canvi, el topall de la modificació de formes, és la justícia que s'encarna en unes formes socials concretes considerades essencials i intocables, sense les quals Catalunya deixaria d'existir. No hi ha dubte que per afirmar la naturalesa (en el sentit de l'essència) d'un

---

concedit a cadascun d'aquests éssers. No és així? – Jo dic que sí. – De manera que la qualitat de cada cosa és quelcom ordenat i arranjat per l'ordre. – Jo diria que sí. – Aleshores, és algun arranjament connatural a cada objecte i propi d'ell el que el fa bo?» (*Gòrgias*, 506 d-e).

<sup>30</sup> TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, 134.

poble cal fer-ho sobre trets identitaris diferenciables de la resta de pobles. La dificultat rau en que aquesta identitat es fixa en una tradició que és un moviment, un corrent de transmissió en canvi continu. ¿Un riu que constament renova les seves aigües és el mateix riu?

Cal, per altra banda, un esforç de comprensió per a entendre què representa la naturalesa en Manyà i la seva tradició. Cal saber i aprendre, per tant, de l'ordre natural en primer lloc. La naturalesa tendim a entendre-la, des de la visió actual, com un espai verge on no trobem la petjada de l'home o com un magma indiscernible divinitzat.<sup>31</sup> En canvi, els camps de la Terra Alta o del delta de l'Ebre, si els observem atentament, estan transformats per una geometria racional de bancals i cordons que cerca el màxim aprofitament. Si entenem la naturalesa com a presència immaculada i virginal, aquesta concepció no compta en el món de la pagesia, el que tenim és, diferentment, un paisatge. La naturalesa és entesa com aquell principi que fa que l'aigua sigui aigua i la terra, terra, alguna cosa cosa a la qual ens hem de sotmetre i, a la vegada, i aquesta és la diferència fonamental amb un cert naturalisme animista, sotmetre. Un pagès no farà una séquia des del seu tros per portar aigua a la muntanya; altrament ho farà per baixar l'aigua des de la muntanya i regar els seus camps; un pagès no fa solc al cel. Però, en segon lloc, aquest ordre intrínsec en el seu desenvolupament comporta un cert desordre, almenys, un cert desbaratament dels objectius humans. La naturalesa és una força impetuosa que cal contenir perquè de la mateixa manera que fa créixer la collita, és capaç d'arrassar els camps. La naturalesa cal respectar-la i controlar-la coneixent el seus principis. Des d'aquest cantó, no és estrany que la naturalesa sigui vista com a destrucció i el quefer de l'home com a conservació. Josep Pla, a l'article «Per què sóc conservador», en fa una descripció precisa d'aquesta naturalesa destructora amb l'exemple precisament de la casa:

Aquí teniu aquesta casa. És gran i esgavellada. Està voltada de camps i de boscos. Uns arbres creixen tocant a les seves parets. És una casa antiga que es manté més o menys. Es manté, simplement, perquè és habitada per unes quantes persones que fan els possibles per sostenir un modestíssim to de vida –però un to de vida cert. Si la casa quedés durant dos o tres anys tancada i deshabitada, quedaria ràpidament destruïda. L'anomenat regne vegetal –malgrat trobar-se la casa en un país de secà– cobriria les seves parets, l'estrangularia, la devoraria. Les herbes, les plantes, creixerien en els intersticis dels rajols i de les pedres. Els mussols alçarien les teules; la pluja hi penetraria, els teulats caurien. L'estàtica

---

<sup>31</sup> Manyà apunta aquesta divinització de la naturalesa com un contrasentit ateu: «Val a dir però, que per una felicitat de principi palesa, no són pocs els ateus que la concedeixen i l'exalcen: rebutgen el Déu transcendent i personal, però divinitzen una natura vaga, fosca, enigmàtica. I per això aquests arguments deficients de lògica objectiva, poden servir, més que altres de més sòlids, per impressionar i emmenar algunes consciències previngudes, deslliurant-les de certes prevencions i antipaties, que són el gran obstacle en el camí de la fe religiosa» (*La crisi teològica*, 67).

de l'edifici quedaria somoguda. Les parets s'esquerdarien. El corc convertiria en pals els cairats, les portes i les finestres. Els ocells, els dolços ocellets de la poesia, farien els seus nius i les seves deposicions en els armaris i les orenetes sota de les bigues. Pel mer fet d'existir tot decauria. Perquè és sabut que, en aquest món, les coses puguen o baixen. El que no puja baixa. La naturalesa seguiria, impertorbable, el seu camí. Els teulats caurien un darrere l'altre, les parets s'esfondrarien. La revolució natural permanent de la naturalesa devoraria l'edifici. Al capdavall no quedaria ni rastre del que la presència humana ha mantingut dret durant tres segles.

La descripció de la casa engolida, devorada, per la implacable revolució natural ens parla d'una energia que necessita ser moderada i corregida constantment per la constricció del treball humà. La conservació de la vida humana ha de procurar posar fites, marges, canals, cordons, solcs, perquè la naturalesa sigui profitosa per a la permanència humana. La cultura és, davant d'aquest vendaval natural que s'emporta portes, finestres i fonaments de la casa, memòria, un viure amb memòria. La persistència de la memòria és un lluitar extenuant contra la dissolució de la identitat pròpia i col·lectiva. La cultura, la tradició, que primerament és conservació, és un impuls civilitzador que sempre va acompanyant d'una certa amargor perquè és memòria dels nostres morts, els seu testimoniatge que es vol mantenir. Aquesta mateixa tossuderia en la memòria, que contrasta amb la tendència a concebre la naturalesa com a força creadora a la qual tots tornem de forma indistinta, és la que trobem en les ratlles que escriu Houellebecq quan parla del seu propi enterrament. Val la pena de llegir-ho perquè ens apropa molt a la visió que Manyà respirà de menut, en va fer experiència i després reflexió:

El que havia fet en Houellebecq per a si mateix no era més, i fins i tot era menys, que hauria fet qualsevol notable del segle XIX, o qualsevol petit noble de segles anteriors. De fet, ara que hi pensava, s'adonava que desaprovava del tot la tendència modesta, moderna, que consistia a fer-se incinerar i escampar les cendres en plena natura, com per demostrar millor que es tornava al seu si, que es recuperava el contacte amb els elements. I ell mateix, en el cas del seu gos, mort cinc anys abans, havia decidit enterrar-lo i posar al costat del petit cadàver una joguina que li agradava especialment, i erigir-li un monument modest, al jardí de la casa dels pares, a la Bretanya, on havia mort el seu pare l'any anterior, i que no havia volgut vendre, pensant que potser hi aniria a viure en jubilar-se, amb l'Hélène. L'home *no formava* part de la natura, s'havia elevat per damunt de la natura, i el gos també, des de la seva domesticació, això pensava personalment. I com més hi rumiava, més li semblava *impiu*, tot i que no creia en Déu, més li semblava d'alguna manera *antropològicament impiu* el fet de dispersar les cendres d'un ésser humà pels prats, els rius o el mar, o fins i tot, com recordava que havia fet el pallasso de l'Alain Gillot-Pétré, que a la seva època s'havia considerat el rejuvenidor de la informació meteorològica a la televisió. Un ésser humà era una consciència única, individual i insubstituïble, i mereixia com a tal un monument, una estela, almenys una inscripció, en fi alguna cosa que afirmés i

aportés als segles futurs el testimoni de la seva existència, això era el que pensava en el fons en Jaselin.<sup>32</sup>

La visió de l'home com un ser per «damunt de la natura» no seria del tot compartida per la visió clàssica de la qual és deutora la comprensió cristiana. L'home també és naturalesa, en ell també es dona una lluita constant entre la fagocitació d'un impuls espontani que tendeix a la destrucció de tota forma estable, com en les pedres, les plantes i els animals, i la llibertat exclusivament humana que s'oposa a un incessant seguici d'instants imposant la memòria d'una història que doni sentit i deixi traces, rastres, monuments, esteles, inscripcions. L'home, en definitiva, és fruit d'un treball de constrenyiment d'allò natural, de determinació que ell és.<sup>33</sup> En el clam contra la natura de Houellebecq sí que apunta, no gensmenys, l'anhel d'una solidesa que preservi aquella consciència única, individual i insubstituïble.

El punt de partida de l'experiència del món infantil de Manyà és el de la densitat d'una formes de vida —la casa, la família, el poble, l'herència— que són resposta a un entorn natural, de treball dels elements naturals, sobretot la terra i l'aigua, que imposa unes servituds i, a la vegada, unes possibilitats de permanència, d'intercanvi durador si som sabedors de la seva naturalesa i del seu esdevenir. Aquest esdevenir, multiplicitat i canvi de formes naturals, i la contraposició de la solidesa de la cultura i la tradició plantejava un problema, ja que es presentaven simultàniament diferents dades, el vincle de les quals s'havia de trobar: resumidament i, en paraules de Pla, naturalesa i cultura. Aquest veu impossible el vincle entre les dades i ens remet a una lluita agònica de conservació de la cultura davant l'embat anorreador d'una naturalesa implacable. Manyà parteix de la mateixa experiència però la seva formació el farà allunyar-se d'un marc conceptual d'incompatibilitat. L'home també és naturalesa, de manera que la llibertat de la voluntat humana que construeix la cultura com a permanència és una aspiració natural de la pròpia naturalesa humana, és a dir, la voluntat de l'home no actua en contra de la seva pròpia naturalesa quan edifica el món cultural. Certament, la naturalesa humana té una capacitat d'autodeterminació que no tenen la resta d'objectes naturals i, per tant, els camins de realització d'allò humà poden ser diversos ja que

---

<sup>32</sup>HOUELLEBECQ, *El mapa i el territori*, 262

<sup>33</sup> Manyà com veurem, al llarg de la seva filosofia i teologia, es mostrarà partidari d'un ser de l'home que en el seu funcionament depassa les condicions d'una causalitat eficient determinista, la qual cosa el decantarà més per un agustinisme. Així serà quan abordi la qüestió del coneixement amb una activitat de la potència intel·lectual tan descomunal que ultrapassa l'inici material del coneixement, en una idea que no sempre se subjecta a la imatge i en un talent que no ve fixat per les condicions materials i que es pot adquirir.

en la seva pròpia naturalesa resideix la potencialitat de determinar el seu voler. Dit d'una altra manera, la naturalesa humana queda fixada en una manera de ser, però aquest mode de ser és el d'una voluntat que li pertoca determinar-se i pot fer-ho actualitzant-se de diversa forma. Manyà, com podem apreciar, trobarà un punt de síntesi en l'arquitectura conceptual de l'escolàstica cristiana que ha conjugat la permanència i el canvi, és a dir, la manifestació d'un moviment de les coses que és conforme a la seva naturalesa. El pairalisme de Torras i Bages és la constatació que la visió hilemòrfica de la realitat, i de la parella «potència i acte» associada, es concep com la clau per a entendre l'experiència de polaritat aparent entre allò substancial, que no canvia, i allò accidental, que contínuament deixa de ser i arriba a ser:

El sistema intel·lectual, que personifica Sant Tomàs d'Aquino, és enemic de nuvolositats i utopies, tant filosòfiques com místiques, eminentment racional i profundament pràctic, fugint el personalisme i l'exclusivisme, i consistint sa essència en una condensació de tots els elements racionals aprofitables, als quals marca amb sa pròpia fesomia, posseeix una gran consistència i condicions de vida perdurable provinents de sa fidelitat a la tradició i de sa potència d'assimilació. Ama el just medi en què consisteix la virtut, i no s'enamora d'exageracions. Iguals caràcters posseeix el nostre sistema nacional i així ho declaren en primer lloc sa legislació, els monuments arquitectònics que adornen al país, la tendència filosòfica preponderant, i fins la mateixa composició social.<sup>34</sup>

Tot ser obra «conforme a la seva naturalesa»<sup>35</sup> seria la regla, la mesura de desenvolupament dels éssers, segons la visió metafísica de la tradició escolàstica. El canvi és l'expressió activa de la naturalesa, de les seves potencialitats, és a dir, és a través del canvi que es determina la perfecció de la naturalesa de cada ser. El canvi, en termes d'accidentalitat, no corromp la permanència de la naturalesa, en termes escolàstics la substància, ans al contrari, és el seu fi, la perfecció de la mateixa naturalesa: la substància és principi i fi de l'accident. De la naturalesa naix el canvi (naturalesa és un nàixer) i ella és el seu fi. És d'aquesta perspectiva que la tradició, el riu que sempre flueix, continua sent la mateixa modificant-se constantment, com el riu continua sent el mateix riu encara que les seves aigües no són les mateixes perquè aquesta és la seva naturalesa.

No és hora, en aquests començaments, de fer una exposició de la visió de la realitat aristotelicotomista, més endavant veurem com Manyà rep aquesta metafísica i l'assimila. La

---

<sup>34</sup> TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, 170.

<sup>35</sup> El terme *naturalesa* significa la raó fonamental substancial de l'activitat de cada ésser. Per això, solem dir que un és arrossegat per la seva "naturalesa", és a dir, obra segons la seva naturalesa. D'aquí que la paraula *naturalesa* s'utilitzi com a sinònim de la paraula *essència*, per exemple, quan preguntem quina és la naturalesa d'un ésser determinat. Si més no, la naturalesa també fa referència a les realitats accidentals com quan preguntem per la naturalesa dels accidents i dels canvis que comporten aquests.

nostra exposició del context cultural que acull a Manyà els seus primers anys, la descripció de les formes de vida, des de la perspectiva del treball, de la família, de les relacions socials, és l'experiència, la matèria que informa la intel·ligència i de la qual ha de donar compte la reflexió manyanista. Manyà és un home fidel al seu poble, direm més endavant, però, ¿a quin poble ret fidelitat? No hi ha res més indeterminat que la realitat d'allò que s'encabeix davall aquesta etiqueta. En el cas de Manyà, a les acaballes del segle XIX, ens trobem amb un poble de pagesos, comerciants i algunes persones que saben de lletra, com el capellà i el mestre,<sup>36</sup> que desenvolupen el drama de la vida dins les portes de la casa, als carrers del poble, jugant a cartes a les tavernes, manegant escriptures als jutjats, contribucions i taxes a l'ajuntament, demanant els sagraments a l'església, a l'escola aprenent de lletra, a costura aprenent de cosir, recinglat tot per l'amplitud i la perspectiva de profunditat que imposen els camps, que són naturalesa culturalitzada, paisatge. A aquest quadre contemporani, cal afegir-li la mirada retrospectiva dels fets passats i l'actuació dels gandesans que segons el judici de Manyà es pot sintetitzar en una expressió: fidelitat a la terra. Aquesta asseveració resumeix tant el significat natural, en l'aspecte de submissió a les servituds de la terra i del seu domini material, com l'històric de lleialtat a Catalunya en els diferents esdeveniments, sobretot les guerres, que van posar a provar les conviccions i principis dels gandesans. Aquests colors i formes que hem pintat reproduïen la interpretació del pairalisme que en va fer Torras i Bages. Manyà n'és deutor, i és això el que ens interessa de constatar, de la interpretació, que s'alimenta tant de l'experiència com de la narració de la mateixa que ha mamat de menut:

La vida dels nostres ancestrals, des que ens és coneguda, es desplega en un ambient constant d'humanisme cristià, tonificada per aquelles virtuts generals que en són el complement indispensable: fidelitat als tractes, honradesa natural, laboriositat i estalvi, esperit d'independència i ensemes de submissió lleial a l'autoritat legítima.<sup>37</sup>

L'atmosfera que respira el xiquet Manyà a Gandesa era regionalista o, potser, idealitzada com a tal, com vulgueu. I això el condiciona, no hi ha dubte. Amb la idealització sempre s'ha de comptar, ja que la memòria discorre entre el record i l'oblit. I si aquest menysté la negativitat i les inequitats del passat, el record, emocionalment amarat de nostàlgia, fixa les virtuts dels fets passats sempre des de les carències del nostre present. La

---

<sup>36</sup> La influència benèfica del seu primer mestre és objecte d'alabança: «Déu hagi retribuït, com jo demano i espero, el meu primer mestre, Josep Guàrdia, per la influència benèfica que exercí sobre el meu esperit. Si algun èxit he collit en el curs dels meus estudis, a ell ho dec radicalment» (*Les meves confessions*, 72).

<sup>37</sup> MANYÀ, *Notes d'història de Gandesa*, 361.

mancança del present, dels diferents presents que configuraren les formes institucionalitzades de poder que se succeïren durant la vida de Manyà, va ser el no reconeixement d'unes estructures polítiques que permetessin la normalitat de la cultura i la identitat catalana que ell entenia lligada, amb més o menys intensitat, a un humanisme cristià. És des d'aquesta privació que Manyà gira el seu rostre cap al passat i observa, per exemple, la història de Gandesa com una lluita dissortada, però heroica i lleial, per la pervivència de la identitat de la terra catalana.<sup>38</sup> Sempre ens pot pertorbar el dubte de si el quadre pinta la realitat, les coses tal com foren, o, més aviat, pinta la interpretació de la realitat. Manyà és conscient d'aquesta objecció i vol evitar els seus possibles efectes indesitjables:

Des d'aquesta posició he procurat evitar un perill massa general en casos com el present: el perill de confondre la història amb la filosofia de la història; més ben dit, amb la filosofia personal de l'historiador (Balmes, *El Criterio*, cap. XX, 1). És tan fàcil i tan espontània la interferència d'aquestes dues disciplines! És tan humà l'instint de justificar allò que encaixa amb les pròpies vivències, i de condemnar allò que s'hi oposa! A aquesta tendència tan injusta obeeix massa sovint, a voltes inconscientment, el sistema detestable d'adaptar la realitat històrica als prejudicis filosòfics i a les preferències afectives personals. Per tal d'evitar-ho tot el possible, he adoptat l'estil general de cedir la paraula als documents, deixant al criteri dels lectors el judici dels fets. I quan es tracta d'apreciacions subjectives -inevitables i indissimulables en certs punts d'història- hi poso la distinció clara i entenedora per al lector, entre documents objectius i apreciacions de criteri personal.<sup>39</sup>

En qualsevol cas, el flux de vivències del sentit de la terra que absorbí Manyà abonava la seva posterior racionalització de la mà d'una visió torrasiana. I a la inversa, aquell pairalisme torrasia contribuí a donar sentit a les seves experiències cosint-les a uns conceptes que permetien la fixació d'una identitat comunitària que es caracteritzava per unes formes de vida distintives.<sup>40</sup> Aquesta simbiosi enriquidora continuà refermant-se amb la seva formació

---

<sup>38</sup>Aquesta mirada sobre la història, condicionada per la fidelitat a Catalunya, és la que provoca una valoració diferent de l'actuació gandesana a la Guerra dels Segadors i durant les diferents guerres carlistes: «Deixant de banda la valoració dels ideals que en l'una i en l'altra ocasió determinaren la conducta heroica dels gandesans (el temps i les circumstàncies posteriors n'han rebaixat uns i n'han enaltit d'altres: potser encara continuarà la reversió de valors), cal anotar que en la guerra carlista fou l'aristocràcia forastera, el jutge Arrea i la baronessa de Purroy, la influència més determinant de l'actitud dels gandesans. L'any 1640 foren els prohoms i el poble de Gandesa qui es situà espontàniament a favor de la terra, malgrat la influència i l'exemple de la casa Liori, representant de l'aristocràcia gandesana.

Això per la part de servei sincer i generós a l'ideal. Per la part del seny polític, la Gandesa del segle passat podia romandre neutral, oberta a carlins i liberals com tantes altres poblacions de la seva categoria, com ella mateixa, allionada per l'experiència, ho féu en la segona guerra carlista. En 1640 no hi cabia la neutralitat: el sol fet d'intentar-la era una actitud de traïció a la causa catalana: els pobles de Catalunya que no es sumaven a la revolta, acceptaven *ipso facto* la submissió a la política del comte-duc d'Olivares i s'oposaven a l'actitud de Catalunya sublevada» (MANYÀ, *Notes d'història de Gandesa*, 175).

<sup>39</sup> MANYÀ, *Notes d'història de Gandesa*, 9.

<sup>40</sup> «L'organització de la família catalana és la verdadera organització cristiana, perquè és l'eterna, la natural, la que des del principi inspirà el Summe Legislador de l'humana naturalesa. També és admirable en nostre país l'organització del domini de la terra; no nega el principi de la propietat individual, i no obstant, satisfà el dogma



escolàstica al Seminari tortosí,<sup>41</sup> a Roma i en el inicis de la seva actuació pública, amb la fundació de la Lliga Espiritual de Nostra Mare de Déu de la Cinta l'any 1919. Aquesta racionalització perdé força, encara que mai fou del tot arraconada, a causa de les vivències que emergien d'experiències polítiques i socials noves com la dictadura de Primo de Rivera, la II República, la Guerra Civil i la postguerra.

## 2.2. LA DECEPCIÓ DEL SEMINARI: LA FORMACIÓ D'UN MÈTODE (1895-1905)

Manyà ingressà al Seminari Conciliar de Tortosa, del carrer Montcada, als 11 anys d'edat. Ho feu amb gran il·lusió i deler per saber, propis d'un xiquet que sent satisfacció pel treball intel·lectual. Comencà els seus estudis de llatí i humanitats amb el bagatge sòlid que li havia proporcionat la seva formació en gramàtica adquirida a l'escola de Gandesa. Trobem ja des dels inicis una de les constants del pensament de l'autor: la polèmica, l'enfrontament, la discussió com a *leitmotiv* de l'enfilall de l'argumentació manyanista. La guspira motivacional del procés de pensament, en aquests moments, seran les oposicions a Emperador, un concurs on els opositors mesuren els seus coneixements en llengua i cultura llatines, que Manyà guanyarà i, en conseqüència, serà proclamat Emperador de Roma. El que més l'atrau del llatí és la seva estructura sintàctica, una propedèutica per a la racionalització posterior filosòfica com a estil que tendeix a l'ordre conceptual que ha de cartografiar el mapa de la realitat.

Un cop acabat els estudis de llatí i humanitats es passava a l'etapa filosòfica. Manyà, que havia esperat la filosofia com la fruita dolça que endolcís la seva ànima, se sent desenganyat pel baix nivell del professorat:

Els estudis de filosofia i de teologia tan esperats... quina desil·lusió! És la nota trista que conservo de la meua carrera eclesiàstica. Quina responsabilitat, la de professors com alguns dels que vaig conèixer! Quin mal tan irreparable fan a la dignitat i al rendiment dels estudis!»<sup>42</sup>

---

que la terra ha sigut criada per a tots els homes, i que aqueixos l'han de dominar. Els drets del domini, repartits entre molts, fan que tots siguin senyors, ennoblint així amb la qualitat senyorial fins als més humils pagesos qui reguen la terra amb la suor de llurs fronts» (TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, 29).

<sup>41</sup> Cal puntualitzar que en el Seminari tortosí mancava una de les potes de la interpretació torrasiana, aquella que entén l'Església com a regionalista. Sí que pogué el nostre autor aprendre les beceroles del conceptes escolàstics, encara que el sentit que li donava Torras i Bages a l'Església, com a institució lligada a la comunitat natural més que no pas als estats, era absent de la docència i de la pastoral tortosina: «Creiem que queda clarament demostrat el regionalisme de l'Església. Aquesta admirable institució de Déu ha realitzat en la terra un regionalisme ecumènic o universal, identificant-se perfectament amb cada país i comarca; si en l'ordre civil vol intentar-se igual forma, és necessari no sols l'estudi de l'Església, sinó sa maternal calor, que és la devoció cristiana, la qual ha fet germinar tantes benèfiques institucions civils a favor del benestar del poble. La regió és el complement de la família, i aquesta es desvaneix al faltar-li el vincle de la religió» (TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, 37).

<sup>42</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 78.

El desencís de Manyà també ve donat per la manca de projecció que els estudis teològics tenen en la societat civil. Un esperit inquiet, polemitzador com el seu, se sent orfe de confrontació, d'un diàleg de les propostes del pensament cristià amb l'ambient universitari civil que faci germinar les veritats teològiques més enllà del reclus del seminari:

Els desenganys em començaren tan aviat com les il·lusions. Ja en els dies escolars, al seminari de Tortosa, quan hi estudiava teologia, sentia que l'apostolat d'un sacerdot intel·lectual no podia viure reclòs en aquells estudis anquilosats, en aquells contactes reduïts. ¿No és la teologia portadora de veritats salutíferes? Per què, doncs, no presentar-la als intel·lectuals enemics o simplement desconexadors, i fer-la brillar i triomfar en llur consciència recta?<sup>43</sup>

L'apostolat entre l'intel·lectualitat el porta a plantejar-se la possibilitat de cursar estudis civils de filosofia. La negativa del llavors bisbe Rocamora —«Ese debe tener poca vocación, cuando pretende grados civiles; vigíladle!»—<sup>44</sup> es considerada per Manyà com un absurditat:

Ara, com més hi penso, més absurda trobo aquella negativa autoritària. Penso el bé que faria per aquestes terres una selecció de sacerdots intel·lectuals, refinadament preparats i exclusivament dedicats a captar algunes càtedres estratègiques en les Universitats i centres de docència pública.<sup>45</sup>

La desil·lusió per la formació rebuda i la manca d'ambició en un apostolat entre els intel·lectuals no es pot atribuir a un fet puntual solament circumscrit al seminari de Tortosa. Per a entendre les mancances formatives del seminaris espanyols cal fer una ullada a les circumstàncies històriques de finals de segle XIX. Es venia d'una situació marcada per la divisió dels catòlics entre els tradicionalistes o carlistes, que defensaven uns principis integristes i intransigents, i un catolicisme moderadament liberal. La conjuntura d'enfrontament s'havia consolidat entre el clergat i el mateix episcopat. Tant és així que Lleó XIII adreça una encíclica a l'episcopat espanyol, la *Cum multa*, el 8 de desembre de 1882 per buscar l'enteniment entre els bàndols i el cessament de les hostilitats. Malgrat tot, aquesta encíclica no té els efectes desitjats i el nunci Rampolla, nomenat amb la missió d'apaivagar els ànims, el 24 de febrer de 1883 envia 16 cartes dirigides a un cardenal, quatre arquebisbes, 8 bisbes, dos sacerdots i un religiós. En la carta els destinataris havien de respondre a vuit qüestions. Un dels enquestats era l'arquebisbe de Tarragona, Benet Vilamitjana y Vila, que anteriorment havia estat bisbe de Tortosa (1862-1872) i, per tant, coneixia de primera mà la realitat diocesana tortosina. És interessant llegir alguns paràgrafs de la seva resposta que fan

---

<sup>43</sup> MANYÀ, *Per una nova teologia?*, 160.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 160.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 161.

referència a Tortosa. La primera pregunta de Rampolla era si hi havia discòrdies i divisions entre els catòlics, les seves raons i la seva extensió. Vilamitjana sobre aquesta qüestió és molt pessimista:

El carácter catalan es extremado y tenaz; y habiéndose en los principios (desde 1827) identificado la causa religiosa con la causa carlista y con la contraria, esto es, con la liberal, la irreligiosa, no se ha advertida el cambio operada después; y ha sido fácil continuar apellidando liberal a todo el que no es carlista o no lo es como los intransigentes. Así se comprende que para los intransigentes quien no es carlista no es católico, siendo ya esta afirmación para el partido un dogma o a lo menos un axioma.<sup>46</sup>

La diagnosi general de la raó de la divisió entre els catòlics és la intransigència dels carlistes, segons Vilamitjana, que titllen de no catòlics als qui no combreguen amb els seus principis. En la segona pregunta ja es demana aterrar a la realitat de les diòcesis en preguntar si el clergat diocesà secunda aquesta divisió. El pessimisme continua ja que Vilamitjana afirma:

El clero catalan en su mayoría es intransigente rabioso. Hay excepciones, en el regular forman quizás la única los Hijos del Inmaculado Corazón de María. Los jesuitas, dígase lo que se quiera, llevan la bandera de la intransigencia, sin perjuicio de ser los que más íntimo roce tienen con los liberales. Lo digo casi con vergüenza, porque yo soy jesuita acérrimo.<sup>47</sup>

I en allò que concretament ens interessa a nosaltres, Vilamitjana constata que «El *seminario de Tortosa* está hace tiempo en estado habitual de insubordinación, fomentada ésta por casi todos los profesores y por no pocos eclesiásticos de la diócesis y de fuera de ella»<sup>48</sup>.

Davant de l'exacerbació de les passions, Rampolla pregunta si els prelats podrien exercir la seva autoritat per a reconduir la situació i, pel que fa a Tortosa, Vilamitjana contesta que «el de Tortosa es un hombre bueno (*es refiere al bisbe Francisco Aznar y Pueyo*), pero un pobre hombre, supeditado a los jesuitas, que ya le han hecho cometer alguna inconveniencia».<sup>49</sup> Vilamitjana, com a arquebisbe metropolità, té tan poca confiança en el fet que els seus sufraganis tinguin qualitats i autoritat suficient per a redreçar la situació de divisió que confessa al nunci «que hará cosa de un año que en vista de lo que acabo de manifestar y de algún desaire sufrido, dije a los sufragáneos que en adelante no les invitaría para actos colectivos».<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> ORTÍ, «Los obispos españoles y la división de los católicos. La encuesta del nuncio Rampolla», 152.

<sup>47</sup> *Ibíd*, 152.

<sup>48</sup> *Ibíd*, 152.

<sup>49</sup> *Ibíd*, 154.

<sup>50</sup> *Ibíd*, 154.

En l'*Informe sobre l'episcopat i els capítols d'Espanya*, redactat per Antoni Vico l'any 1890, l'opinió que havia exposat Vilamitjana sobre el bisbe Aznar és més matisada, encara que coincideixen en la seva bondat i la seva manca de caràcter.<sup>51</sup> Pel que fa a la qualitat intel·lectual i moral dels sacerdots, Vico afirma que «El clero de Tortosa en general es de buenas costumbres, aunque no falten miserias; pero es de escasa formación y un poco indolente».<sup>52</sup>

És ben evident que tot aquest cúmulo de circumstàncies afectaren la qualitat del professorat dels seminaris i la seva docència. Una de les solucions al mal de la divisió entre el clergat era buscar l'excel·lència formativa dels aspirants al sacerdoci. El mateix Rampolla encarregarà l'*Informe sobre la situació dels seminaris d'Espanya fins el 31 de desembre de 1891*, també redactat per Antoni Vico, nomenat més endavant Nunci apostòlic a Espanya el 1907. La intenció de l'informe era comprovar el grau de compliment del pla d'estudis que s'implantà l'any 1852, un any després del Concordat entre l'Estat espanyol i el Vaticà. Era una cosa sabuda que aquell pla no fou adoptat uniformement per les diòcesis espanyoles i que seva implementació des del principi, per raons de canvis polítics, insuficiència de dotació econòmica i poc cel dels mateixos bisbes en la seva aplicació, no fou la convenient amb la finalitat de millorar la formació dels seminaristes:

Finalmente, con la real cédula del 28 de septiembre de 1852, se transmitía al episcopado un reglamento de estudios que debía observarse en los respectivos seminarios, el cual había sido redactado por acuerdo mutuo del nuncio y de los obispos. Es este el reglamento o plan que está aún en vigor.

Este reglamento había sido distribuido ya confidencialmente por el nuncio mediante una circular del 20 de septiembre y adoptado en casi todas las diócesis en el curso académico 1852-53. Pero conviene advertir que no se implantó con buenos augurios. Elaborado con mucha prisa, al ser sometido al examen de cada obispo, éstos, aunque alabaron las bases fundamentales, hubieran querido modificarlo según las exigencias de la propia diócesis; y además muchos de ellos estaban de acuerdo en oponer a la aceptación del plan la multiplicidad de las materias, la necesidad de aumentar los profesores y la escasez de medios para tal fin.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Vico descriu el bisbe en aquests termes: «Monseñor Aznar no tiene dotes especiales de ciencia, ni gran firmeza de carácter respecto a ciertas medidas disciplinarias, y tampoco mucha iniciativa; però su bondad y caridad, su modo de ser sencillo, modesto y paternal, el saber insinuarse y transfundir a los demás sus propios sentimientos suplen esa falta» (ORTÍ, *León XIII y los católicos españoles*, 275).

<sup>52</sup> ORTÍ, *León XIII y los católicos españoles*, 276.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, 358.

Encara que l'informe és del 1891, quatre anys abans que Manyà entrés al seminari,<sup>54</sup> la seva redacció ens dona una idea aproximada dels materials escolars i del nivell del professorat amb què es trobà. Pel que fa als textos de filosofia, el pla del 1852 recomanava Rothenflue i Bonelli per a lògica, Liberatore per a metafísica, Balmes i Liberatore per a història de la filosofia, i per a ètica es proposaven els llibres de Liberatore, Jacquier i Balmes. Al seminari de Tortosa cap d'ells fou escollit com a manual segons l'*Informe Vico*. El manual triat era la *Història de la filosofia* de Zeferino González escrit en llengua espanyola. És interessant observar que es tracta d'una història de la filosofia que serveix per a instruir en totes les rames de la filosofia que el pla de 1852 diferencia i que considera que són d'un tractament més especialitzat. De fet, la majoria dels seminaris espanyols, un total de 29, havien optat per aquest llibre. Segurament, un dels atractius d'aquest manual és que és escrit en espanyol, la qual cosa facilitava l'aprenentatge d'un seminaristes que se'ls feia costa amunt el domini del llatí. L'*Informe Vico* adverteix:

Que si no se da al latín la importancia que tiene serán casi inútiles para la mayor parte de los alumnos los textos latinos en filosofía y en teología y deberá transgredirse la prescripción del plan de estudios según la cual los exámenes anuales y los de grado, los ejercicios académicos y las clases de filosofía, teología y derecho canónico (excepto las matemáticas y las ciencias naturales) deben darse en latín.<sup>55</sup>

El segon manual de filosofia més triat és la *Summa philosophica in usum scholarum* de Zigliara (12 seminaris). Manyà ens informarà que aquest fou el seu llibre de text durant els seus anys de filosofia. Aquest llibre és escrit en llatí i respecta la divisió de les diferents disciplines filosòfiques. Pel que fa als manuals de teologia s'emprà el Perrone, la seva obra *Praelectiones theologicae*, i *Institutiones Theologicae* dels dominics Puig i Xarrié.

La duració dels estudis a Tortosa, segons l'Informe Vico, era 4 anys de gramàtica, 3 de filosofia i 7 de teologia: el dret canònic es feia privadament. Sobre el pla d'estudis a l'època de Manyà, Alanyà afirma:

Des de 1900 fins al Concordat de 1953 el regiment dels seminaris es fa d'acord amb el Concordat de 1851 i la reglamentació dels estudis de 1852. I fins a l'any 1931 funcionen les deu Universitats Pontificies creades per la Santa Seu, les quals, segons la instrucció i les normes emanades de la Sagrada Congregació d'Estudis dels anys 1896 i 1898, imparteixen tres anys de Filosofia, tres de Dret Canònic i

---

<sup>54</sup> Quan Manyà ingressa al seminari, als 11 anys d'edat, l'any 1895, el bisbe de la diòcesi és Pedro Rocamora (1894-1925).

<sup>55</sup> *Ibíd.*, 531.

cinc de Teologia. *Tortosa s'hi aproximarà fent tres cursos de Filosofia, dos de Dret Canònic i quatre de Teologia després d'haver-ne cursat cinc de Llatí i Humanitats.*<sup>56</sup>

L'avaluació del professorat no és dolenta. Els 17 professors del seminari, excepte tres, són competents, virtuoses i assidus, és a dir, solien acudir a les classes amb regularitat.<sup>57</sup> El Seminari de Tortosa compta l'any 1891 amb 778 alumnes en total, 469 interns i 381 externs. Només hi ha dos seminaris que superen aquest número de seminaristes a Espanya, el de València amb 1.340 i Vic amb 1000. S'ha de destacar la contribució de mossèn Sol a aquest volum de seminaristes ja que dels 469 interns solament 72 procedeixen del seminari i 397 dels col·legis de vocacions dirigits pels Operaris Diocesans. Per últim, pel que fa a la biblioteca, que serà el lloc d'autoformació d'un Manyà insatisfet per la instrucció rebuda, l'*Informe Vico* afirma que és bona, encara que poc dotada d'obres modernes, i els estudiants no la freqüenten, «no se va».<sup>58</sup> En aquesta biblioteca, de la qual s'encarregà durant els seus anys de seminarista, Manyà llegí molt segons les seves inclinacions i preferències:

En fullejar algun i vaig fer coneixença (només cito els que més m'agradaven) amb sant Tomàs, els seus comentadors el Gaietà i el Ferrarenc, Suárez, Gotti, Joan de sant Tomàs i Balmes. Sant Tomàs em delectava per aquella claredat i simplicitat, però em deixava amb recança, perquè el meu esperit analític i criticista m'hi plantejava qüestions ulteriors, que jo no tenia resoltes, i mai no arribava al terreny ferm. Acudia als comentaristes. El Gaietà em resultava obscur i sovint no el comprenia perfectament; almenys em costava. M'era més entenedor el Ferrarenc. Suárez em plaïa per l'amplitud i l'anàlisi del seu estil intel·lectual: aquell engrunament de qüestions i aquell atendre a gairebé tots els dubtes possibles, em deixava més satisfet.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> ALANYÀ, *El Seminari diocesà de Tortosa*, 173.

<sup>57</sup> Ortí, segons els paràmetres que Vico estableix per jutjar els seminaris, fa una classificació dels seminaris: «Según este criterio se puede hacer una primera distribución de seminarios en buenos, regulares y malos, es decir aquellos que cumplían fielmente las normas disciplinares prescritas, otros más tolerantes y, por último, los peores, en donde, según opinión de la nunciatura, reinaban indisciplina, caos y anarquía. [...] *regulares* los de Calahorra, Tarragona, León, Madrid, Málaga, Menorca, Oviedo, Plasencia, Santander, Solsona, *Tortosa*, Urgel y Valladolid» (*León XIII y los católicos españoles*, 191).

<sup>58</sup> *Ibid.*, 430.

<sup>59</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 80. Dels 40.000 llibres de l'antic Seminari Conciliar, Alanyà (*El seminari diocesà de Tortosa*, 181) a partir del catàleg manuscrit de 1800 llibres considerats com a més útils per als seminaristes, que es va fer l'any 1941 per al nou Seminari, n'ha fet un extracte dels més antics:

Albertus Magnus, *Compendium Theologiae*, Somaschum, Venetiis, 1588.

Azpilicueta, *Manuale Confessariorum Portonaris*, Salamanca, 1557.

Baronio, *Morales ecclesiastici*, Typis Congregationis Oratorii, Roma, 1593.

Capreolus, *In libros Sententiarum*, Brandinius Scoti, Venetiis, 1589.

*Divi Augustini Opera omnia*, Basilea, 1529.

*Divi Thomae Opera omnia*, Romae, 1570.

*Divi Thomae Summa Sacrae Theologiae*, Tinghi, Lugduni, 1575.

*Divi Thomae Opera omnia*, Betinelli, Venetiis, 1750.

Giacharo, *Metaphysica Aristotelis*, Brandinius Scoti, Venetiis, 1540.

Heutenius, *Biblia*, Lovaina, 1547.

P. Juan de Torres, *Filosofia moral de Principes*, Sebastián Comellas, Barcelona, 1598.

La radiografia que en va fer Vico, a partir de l'enquesta, era la d'un cos, els seminaris, en estat de deixadesa, amb un professorat mancat de formació i sense habilitats pedagògiques per a la docència:

Después de lo dicho basta enunciar la materia de este párrafo para comprender cuán deficientes serán estas cualidades de un buen profesor. Y éstos son los defectos también de los profesores que tienen prebendas, párrocos, etc. Los profesores de este tipo (excepto aquellos que tienen una disposición particular para la enseñanza o que por razón del puesto que ocupan, por ejemplo, superiores, deben dar ejemplo a los demás) en la mayor parte, comenzando por los viejos, aunque se trate de sacerdotes excelentes, no preparan nunca las clases. Por lo mismo, si un profesor tiene talento y erudición, hará una disertación en lugar de una lección; los otros se limitarán a interrogar los alumnos o expondrán confusamente lo poco que recuerdan sobre la materia; y no faltan quienes pierden el tiempo en charlas, críticas o cuentos inútiles.<sup>60</sup>

Els remeis per a aquesta situació, pels quals es decantava Rampolla, són

el desarrollo de las órdenes religiosas que se dedican preferentemente a la enseñanza; la erección de una universidad católica, sea para la restauración de los estudios propiamente eclesiásticos, sea para volver a su centro las letras y ciencias profanas y preservar así a la juventud de los errores de que se halla infectada la enseñanza estatal... Más concretamente, además, respecto a los seminarios, indicó

---

.Lincei, *Universa Philosophia*, Brandinius Scoti, Venetiis, 1654.

Lipsius, *Judicium super Seneca ejusque scriptis*, Johannes Moretus, Antuerpiae. 1605.

*Malleus maleficarum*, Landri, Lugduni, 1514.

Molina, *De libero arbitrio*, Trogesi, Antuerpiae, 1595. Nota: «Este libro lo usó el Papa Clemente».

Patavini, *Sermones*, 1527.

Pereyram, *De Experimentis Novae Medicinae*, Marin, Madrid, 1749.

Plinius, *Historia Naturalis*, Beringi, London, 1548.

Ros de Medrano, *Synodales Dertusenses*, Cid, Tortosa, 1819.

San Vicente Ferrer, *Sermones hiemales*. Observació: «Muy antiguo».

Suárez, *Metaphysica*, Franciscus Helvidius, Colonia, 1608.

Suárez, *Metaphysica*, Sebastien Cappelet, París, 1619.

Soto, *De natura et gratia*, Neila, Salamanca, 1577. Soto, *De justitia et jure*, Canto, Medina, 1589.

Surdo, *Tractatus de alimentis*, Horatii Cardon, London, 1602.

Sancti Bonaventurae *Opera omnia*, Brandinius Scoti, Venetiis, 1572.

Sancti Gregorii, *Magni Opera omnia*, Bellerum, Duaci, 1515.

Zigliara, *Commentaria in opera omnia Divi Thomae*, Typographia De Propaganda Fide, 1888.10

<sup>60</sup>ORTÍ, *León XIII y los católicos españoles*, 521. Aquesta situació general del seminaris espanyols no comporta que del de Tortosa sorgiren figures eclesials rellevants, com va ocórrer en d'altres: «El Seminari Conciliar de Tortosa, que havia conegut dies de bonança i d'adversitat, donava els seus fruits i la fruitació venia de lluny. El nivell humà, espiritual i intel·lectual del clergat va créixer i del si del Seminari van néixer figures rellevants del Bisbat i de l'Església, que són avui corona gloriosa d'aquella casa de formació: Sant Enric d'Ossó i Cervelló, qui hi fou professor de Física i Matemàtiques, i el Beat Manuel Domingo i Sol, fundador del Col·legi de Sant Josep, de la Germandat de Sacerdots Operaris Diocesans Reparadors del Sagrat Cor de Jesús i del Col·legi Espanyol de Roma, tres institucions que tant de bé reportarien a la Diocesi tortosina i a l'Església Universal en el camp del foment de vocacions al sacerdoci i de la formació integral dels seminaristes» (ALANYÀ, *El Seminari diocesà de Tortosa*, 175).

como ventajósísima la fundación de un colegio español en Roma, además de una revisión cuidadosa de planes de estudios de 1892.<sup>61</sup>

El Col·legi Espanyol per als seminaristes espanyols, al qual fou enviat Manyà fer arrodonir la seva formació teològica, va ser fruit de la insistència i iniciativa del sacerdot tortosí Domingo i Sol, juntament amb l'impuls del cardenal Rampolla i Lleó XIII, el qual veient les deficiències de la formació teològica, humana i espiritual en els seminaris del seu temps, aconseguí la cessió del palau renaixentista Altemps on s'ubicà el Col·legi Espanyol definitivament el 1894.

Després d'aquesta aproximació a l'estat de salut del Seminari tortosí, ens interessa analitzar el text escolar que guiava la primera aproximació a la disciplina filosòfica de Manyà per a tenir una idea de la formació del pensament en aquests anys de seminari. El llibre de text que empraven era la *Summa philosophica in usum scholarum* (1876), conegut com el «Zigliara» per ser aquest el seu autor. El *Zigliara* és un exemple d'una manera d'exposar la història de la filosofia des de l'òptica ideològica i estilística de sant Tomàs, en la línia de la recomanació de l'encíclica *Aeterni patris* de Lleó XIII d'una filosofia cristiana conforme a la doctrina de l'Angèlic. Pel que fa l'estil, domina la síntesi doctrinal que és exposada amb la disposició clàssica en llibres, pròlegs, capítols, articles, notes i corol·laris. Aquest ordre en la presentació de les diferents qüestions ve donada per la mateixa naturalesa del saber filosòfic: «Philosophari est ordinem imponere rebus, ut scilicet una alteram nobis explicet, lucem eidem afferendo».<sup>62</sup> La filosofia és posar, més aviat imposar, ordre a les coses. Fixem-nos bé que aquest ordre mental en les idees és anàleg al mateix quefer dels pagesos de Gandesa quan parcel·len el camp amb marges que delimiten, fiten amb pedres, l'extensió de la naturalesa. Les fites de pedra seca ens permeten passar d'un lloc a un altre amb seguretat, sense sofrir accidents o trepitjar la terra que no és nostra. Observem com l'escissió moderna entre el pensament i la realitat no es planteja des de l'experiència d'una vida en què la naturalesa es presenta obertament en l'escenari del drama humà. L'allunyament de la naturalesa, des d'aquella visió que la concep com una terra ignota i pristina, per raó de la interposició de l'artificialitat del trastam que ens envolta, provoca la creença que l'única realitat que podem conèixer és l'artificial, de la qual som causa i artífexs, com Déu amb les idees exemplars. Com que la naturalesa escapa a la nostra causalitat s'obre un abisme de dubte sobre la conciliació i adequació entre el pensament i aquesta realitat, seguint l'estela de l'absoluta

---

<sup>61</sup> ORTÍ, *León XIII y los católicos españoles*, 539.

<sup>62</sup> ZIGLIARA, *Summa philosophica in usum scholarum*, 2.



discordança de naturalesa i cultura que proclamava Pla. L'experiència infantil de Manyà, en canvi, ens parla d'una harmonia sobre la base d'una naturalesa humanitzada que solament és possible des d'una instància prèvia englobant. És a dir, la realitat natural i el pensament pertanyen a un mateix ser, del qual participen en diferents graus, i en la forma de vida que experimenta Manyà es constata que la mateixa estructura lògica de les proposicions es correspon amb l'estructura física de la realitat. L'estructura mental de Manyà no hauria d'haver sofert un sotrac, per tant, quan la seva primera experiència i racionalització pairal se submergís en la filosofia ensenyada al seminari. L'ordre posat per la filosofia és l'ordre de la realitat. L'ordre, per altra banda, no pot ser una invenció, ans al contrari, ha de ser fidel a la naturalesa de les coses. Per exemple, la divisió tripartita de la filosofia en lògica, metafísica i ètica que els filòsofs han adoptat no és arbitrària perquè «neque enim ipsi instituerunt ut ita esset, sed ita esse potius invenerunt».<sup>63</sup> Així, la filosofia és serventa de la veritat, d'allò que les coses són. El *Zigliara* respon a una visió clàssica de la filosofia que exposa d'una forma succinta i compendiosa els diferents elements filosòfics tal com els ha fixat la tradició escolàstica. No es tracta d'una història de la filosofia que repassi els diferents corrents de pensament filosòfic i els supòsits que determinen les seves semblances i diferències. No hi ha una desfilada d'autors que mostrin damunt d'una passarel·la els seus vestits. La manera inicial de comunicar el pensament és endinsar-se en la recepció d'una tradició determinada, i aquesta, en el cas que ens ocupa, sempre obeeix la veu d'autoritat de sant Tomàs. Manyà, permanentment preocupat per la pedagogia, es mostra partidari d'aquesta metodologia introductòria als estudis filosòfics:

El meu ideari filosòfic, poat en els llibres de text de Filosofia escolàstica, concretament tomista, del Seminari, amb alguns afegitons extrets personalment i furtiva de les obres de Balmes, s'havia mantingut més o menys ètic dins de la meva consciència, a través dels estudis i exàmens escolars, i al marge de les meves activitats docents. Jo dono gràcies a Déu d'haver estat iniciada així la meva vida filosòfica, sota els auspicis de la doctrina de sant Tomàs.<sup>64</sup>

L'aprenentatge de la filosofia en els seus inicis, segons la pedagogia manyanista, no pot ser crítica, no pot partir d'un pensament crític:

Quan sento dir que en algun centre docent de Catalunya, el professor de Filosofia proposa als alumnes, des de les primeres lliçons, que s'emprin a fer la crítica de la *Summa* de sant Tomàs, o del dubte metòdic de Descartes, o de la *Monadologia* de Leibniz, o de la *Crítica de la raó pura* de Kant,

---

<sup>63</sup> *Ibíd.*, 2.

<sup>64</sup> MANYÀ, *El pensament i la imatge*, IV

m'envaeix l'ànima un sentiment de pena per la dissort dels alumnes, i els llavis una mitja rialla d'escepticisme davant la pedanteria pedagògica del professor.<sup>65</sup>

La crítica o el desenvolupament d'un pensament crític és inherent a la filosofia, però no es pot criticar sense disposar d'una idea assolida. Per a Manyà, que no nega la problemàtica en filosofia, el moment crític d'aquesta no pot fixar-se als inicis escolars.<sup>66</sup> La filosofia ha d'esdevenir «fatalment»<sup>67</sup> crítica més endavant, ja que no es tracta simplement d'eruditisme o de concebre la filosofia com a magatzem d'idees, sinó d'una intel·ligència que ha de conduir a un pensar per compte propi. Més enllà de les respostes que la tradició escolàstica ens ofereix, de «les orientacions insistents de l'Església envers la doctrina del doctor Angèlic»,<sup>68</sup> i de la seva acceptació *a priori*, *quia magister dixit*, cal deixar establert que la veritat cristiana no és pròpiament un sistema filosòfic, encara que en cercar credibilitat aquella importa un judici racional. La tradició escolàstica ben entesa, com intentarem dilucidar més endavant, és aquella en què els textos filosòfics, com a judicis de credibilitat, són mesurats com a traces de veritat a la llum de la interpretació definitiva que significa i recapitula Crist, significants transitoris d'un significat definitiu:

Així es palesa que la doctrina cristiana no està hipotecada a una escola filosòfica determinada, que no té cap prevenció contra res, més que contra l'error, ni cap compromís a favor de ningú, més que a favor de la veritat. Els amics de la veritat poden caminar lliurement, des de qualsevol part i per qualsevol via, envers la llum de la revelació cristiana, amb la condició única de no sortir-se del camí de la llum i de la veritat.<sup>69</sup>

L'admiració que sent Manyà per sant Tomàs no radica tant en les seves solucions, que no s'està de reconèixer i aplaudir quan cal, sinó en el valor pedagògic de l'organització i comunicació del pensament, la mostra eminent dels quals és la *Summa*: «atenent-nos sols a l'estil intel·lectual, és el llibre de text ideal, el de més gran valor pedagògic entre tots els que coneixem, perquè ensenya de pensar i ... de fer crítica».<sup>70</sup> El seu estil, doncs, de fer filosofia és allò que més sedueix el nostre autor, pel seu valor pedagògic a l'hora d'ensenyar a pensar.

---

<sup>65</sup> *Ibíd.*, VI

<sup>66</sup> «No és, doncs, el caràcter crític de la Filosofia el que nosaltres els impugnem, sinó l'època d'exercitar aquesta altíssima funció crítica. Ells imposen als escolars de fer-la d'antuvi, en començar els estudis filosòfics; nosaltres pensem que no poden exercir-la dignament els novençans de la Filosofia, que requereix, per a ésser practicada com cal, una preparació, un entrenament mental i també un ideari, que no s'improvisen, que sols s'adquireixen amb uns anys de contacte amb els mestres (persones o llibres) de la Filosofia, a còpia de meditacions filosòfiques, que són obra d'estudi perseverant» (MANYÀ, *El pensament i la imatge*, IV).

<sup>67</sup> «Un estudiant de filosofia, sobretot si porta dins l'ànima l'empenta del talent, esdevindrà *fatalment* un crític» (MANYÀ, *El pensament i la imatge*, VII).

<sup>68</sup> MANYÀ, *El pensament i la imatge*, VIII.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, XV.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, VI.

El mètode de les *Disputationes* és l'estil filosòfic que Manyà absorbirà en el seus anys de formació al seminari de Tortosa i que reproduirà en la manera de comunicar el seu pensament.

## 2.3. EL MESTRATGE DE BALMES

### 2.3.1. La lògica de la invenció i la lògica de l'exposició

En aquests inicis decepcionats on «les grans concepcions de la metafísica tomista no m'eren fàcilment entenedores en el llibre de text (*Zigliara*) malgrat la vàlua de la seva didàctica»<sup>71</sup>, Manyà ensopega amb la revelació de Balmes. El *Zigliara* utilitzava un lèxic tècnic amb un estil sintetitzador massa elevat per a ser paït per un novençà. I vet aquí que fa coneixença i amistat, afirma que furtivament, amb el Balmes de la *Filosofia elemental*. ¿Què el sedueix de Balmes? El seu estil anàlitic, Manyà afirma categòric. Mirarem d'intentar esbrinar què significa aquest estil balmesià, però, podem afirmar, ja des d'ara, que la influència de Balmes va més enllà del seu estil i que les idees del *doctor humanus* tenyeixen molts dels posicionaments filosòfics i polítics de Manyà. Resseguiem, doncs, la traça indeleble que el mestratge de Balmes deixa en Manyà, una consonància de pensament i de fets biogràfics, però també de declarades dissonàncies.

Comencem per la defensa que fa el nostre autor de l'estil analític de Balmes enfront, per exemple, de l'home de les grans síntesis que fou Torras i Bages. Aquesta oposició va ser objecte d'una polèmica a tres bandes, amb els seus amics Cardó i Bonet, a les pàgines del diari *El Matí*. En l'article de Manyà, que iniciava la controvèrsia, es planteja el dilema de triar entre un dels dos:

Balmes és el pensador que analitza i convenç, que palesa l'íntima raó de les seves afirmacions amb lògica fèrria i clara, fundada sempre directament i palesa en els fets experimentals immediats, en les veritats inconcusses. Torras i Bages s'enlaira silencios i ocult en la meditació, i de sobte, signant-vos la veritat lluminosa, us diu: ací la tens».<sup>72</sup>

L'estil anàlitic de Balmes és un dels llocs comuns dels comentadors de la seva escriptura. És la mateixa dèria anàlitica que portava a Descartes a trossejar un problema fins allà on fos possible per veure-hi clar. L'apel·lació a la rigorositat anàlitica té molt a veure amb el disseny de subjectar-se als fets, a l'experiència que sempre requereix la repetició i la

<sup>71</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 80.

<sup>72</sup> MANYÀ, «Torras i Bages o Balmes?» (2 d'agost 1929), *El Matí*, 2.

seguretat que aquesta pot donar abans d'enlairar-se al cel de l'abstracció. L'estil d'escriptura de Torràs i Bages, oposat al de Balmes, té pressa, sent incomoditat per la lògica pacient del discórrer amb atenció a través de la lentitud que suposa l'ensamblatge de l'argumentació. La síntesi de Torràs i Bages és la llum, la llum del llamp, l'anàlisi de Balmes és el tro, aquell so que tarda a arribar i és la confirmació del llamp. Torràs seria el profeta, en paraules de Cardó, l'home de les grans intuïcions, de la visió, Balmes, el filòsof, el que escolta i sospesa una i altra vegada allò que ha estat dit:

Balmes és el pensador que analitza i convenç, que palesa la raó íntima de les seves afirmacions amb sinceritat explícita, amb lògica fèrria i clara, fundada sempre directament en els fets experimentals, en les veritats inconcusses. Torràs i Bages, capficat silenciosament i oculta en la meditació, de sobte s'enlaira als principis fonamentals, per la dreuera, i sense mostrar-vos el camí de la pujada. És el pensador de les afirmacions transcendents, el forjador de les grans síntesis sociològiques, el qui espontàniament ho redueix tot als grans principis de la doctrina tomista. Balmes us destriarà els elements que integren la totalitat d'un gran principi i us els presentarà analíticament, un per un, per tal que els pugueu sospesar i criticar i reduir al valor just. Més d'una volta ell, personalment, ja no gosa a passar més endavant i us en deixa la iniciativa i la responsabilitat. Torràs i Bages àdhuc en les coses més insignificants, us eleva a les regions sintètiques, i us parla amb principis. Balmes sempre comença analitzant; diríeu que es complau a deturar-s'hi tot el possible. Torràs i Bages, mirat amb certa superficialitat, fa l'efecte de començar sintetitzant.<sup>73</sup>

A partir d'aquesta comparació, Manyà jutja d'artificial l'escriptura del primer, titllant-la de barroquisme artificial, antinatural, i, a l'altre costat, considera que l'escriptura del segon és clara i rigorosa. És ben curiós que sent Torràs i Bages, l'home de la visió sintetitzadora, no faci ús d'un aparell lingüístic que manifesti la lluminositat connatural a aquella visió, i, en canvi, Balmes, un geni analític, que sempre tempteja la poca claredat que desprenen les parts, llambregi amb tanta claredat.<sup>74</sup> Manyà aclareix que «No és ara l'ocasió d'escatir el paper de la síntesi i el de l'anàlisi en la formació del talent. Convindreu fàcilment en la necessitat d'ambdós procediments».<sup>75</sup> La síntesi i l'anàlisi són complementaris i necessaris com a elements indefugibles del seny natural, i així ho afirmarà quan redacti *El talent*. La qüestió que plantejarà Manyà, a partir dels estils d'escriptura d'ambdós autors, és la

---

<sup>73</sup> MANYÀ, *L'estil de Balmes*, 13.

<sup>74</sup> L'explicació a aquesta aparent contradicció és explicada per Cardó pel poc desenvolupament de la prosa catalana: «Els nostres prosistes de fins fa poc — tan eclesiàstics com seglars — feien l'efecte d'escriure sempre per a vetllades literàrio-musicals. S'havien creat frases bones i fetes. Barcelona era sempre el *cap i casal*, el català era *la llengua dels avis, parlada per reis i papes, es queia rostos avall* i més enrere els jardins només tenien *gaies* flors. S'havia d'escriure *jorn, coltell, cloquer*, etc. Sense això no es tenia *l'agre de la terra*. El desencongiment ha vingut fa poc i avui tot just comencem a parlar amb veu natural i a poder portar per tot dia el vestit de les festes amb gràcia nativa» (Carles Cardó, «Torràs i Bages i Balmes» (15 agost 1929), *El Matí*, 1).

<sup>75</sup> MANYÀ, «Torràs i Bages o Balmes?» (2 d'agost 1929), *El Matí*, 2.

discussió sobre la distinció entre la lògica de l'exposició i la lògica de la invenció en el sentit que ja l'havia formulat Balmes quan taxativament afirma que l'art d'aprendre no és el de descobrir, i que la lògica sil·lògica solament serveix per a l'exposició del coneixement i el seu aprenentatge i no per a investigar:

De esto nace la diferencia entre el método de enseñanza y el de invención: quien enseña sabe adonde va y conoce el camino que ha de seguir, porque ya lo ha recorrido otras veces; mas el que descubre, tal vez no se propone nada determinado, sino examinar lo que hay en el objeto que le ocupa; quizás se fija un blanco, pero ignorando si es posible alcanzarle, o dudando si existe, si es más que un capricho de su imaginación; y, en caso de estar seguro de su existencia, no conoce el sendero que a él le ha de conducir.<sup>76</sup>

L'escomesa de Balmes contra la dèria en la fixació de regles per a dirigir les operacions de l'enteniment s'ha de situar en la seva manca d'eficàcia quan es tracta del pensament que investiga allò que encara no forma part del nostre coneixement, és a dir, la invenció no segueix conscientment un camí segur amb senyals i indicadors que l'orienten. I no cal camins perquè

Es un error el figurarse que los grandes pensamientos son hijos del discurso; éste, bien empleado, sirve algún tanto para enseñar, pero poco para inventar. Casi todo lo que el mundo admira de más feliz, grande y sorprendente es debido a la inspiración; a esa luz instantánea que brilla de repente en el entendimiento del hombre, sin que él mismo sepa de dónde le viene. Inspiración la apellido [...]»<sup>77</sup>

Allò que intenta respondre Manyà en l'article d'*EL Matí* és la següent pregunta: ¿quin és el millor mètode d'ensenyament? No es tracta, doncs, de la importància de la síntesi i de l'anàlisi en tot procés d'accés a la veritat, sinó de com la veritat s'ensenyava i si aquest ensenyament pot ser reproductible pel discent d'acord amb unes regles, un mètode, un criteri en termes balmesians. Si la diferència entre Torras i Bages i Balmes orbitava, en un primer moment, entre la genialitat de la síntesi del primer i la humilitat del discórrer analític del segon, ara ens trobarem que la llum fulgurant, la inspiració, segons Balmes, és la palanca del pensament per atènyer la veritat. Aquí hom es pot preguntar si la tant destacable i distintiva fàsis analítica balmesiana permet visualitzar mínimament com s'ha donat la inspiració d'allò més feliç, gran i sorprenent que tothom admira. Balmes ho negarà perquè

El que tiene a la vista un pedazo de mineral cuya naturaleza conoce, cuando trate de manifestar a otros lo que él sabe sobre la misma se valdrá del procedimiento más sencillo y más adaptado para el efecto. Pero si no tuviese dicho conocimiento, entonces le revolvería y miraría repetidas veces; por este o

---

<sup>76</sup> BALMES, *El Criterio*, 650.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, 649.

aquel indicio formaría sus conjeturas, y al fin echaría mano de experimentos a propósito, no para manifestar que es tal, sino para descubrir cuál es.<sup>78</sup>

Balmes distingeix un accés al coneixement que prescindeix de qualsevol crossa discursiva, de regles, de mètodes, de la lògica sil·logística, i una possessió del coneixement que en l'exposició d'allò ja adquirit empra els camins de l'anàlisi. Manyà, que no combrega amb l'intuïcionisme balmesià, repeteix manta vegades que a l'intel·lecte humà li és necessari la visió (percepció), però també el judici i el raonament per a apresar l'essència de les coses, amb la qual cosa pensa que Balmes no està encertat en el judici negatiu de les formes dialèctiques. El progrés de les ciències es realitza per mitjà del discurs o raciocini, és a dir, inferint de veritats ja posseïdes altres inconegudes. Així, considera que el capítol XV d'*El Criterio*, on es tracta la qüestió de l'eficàcia del sil·logisme, hauria de ser esmenat. Manyà atribueix la visió pejorativa del sil·logisme a les imposicions pretensioses de professors anquilosats del Seminari de Vic i la Universitat de Cervera.<sup>79</sup> De tots els arguments que empra Manyà per combatre la inconsistència de la posició balmesiana és just mencionar aquell que afirma que tot procés de coneixement sempre és deductiu, sempre es parteix d'un principi general i, per tant revesteix un esquema sil·logístic:

No volem negar ni rebaixar el paper de la inducció en el progrés científic; però hem de recordar als adversaris del sil·logisme una veritat per ells desatasa: que tot procés inductiu, ni que sigui fulminant i sembli deslligat de tota regla de lògica, comporta, almenys implícitament, algun principi general i, per tant, algun sil·logisme, que el regeix i el sustenta i li dona sentit. Heus-ne ací un que presideix totes les recerques inductives en l'ordre experimental: De dues hipòtesis, una que s'adapta als fets constatats i una altra que els contraduï, cal acceptar decididament la primera i rebutjar la segona. *Atqui* la hipòtesi A s'adapta a les dades de l'experiència, i la hipòtesi B les contraduï. *Ergo* cal acceptar A i rebutjar B.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, 650.

<sup>79</sup> «En esta Universidad conoció de la rica tradición escolástica, sobre todo la obra de Santo Tomás de Aquino y de Francisco Suárez: Cervera era, en el siglo XVIII, uno de los pocos centros hispánicos donde todavía había rastros interesantes de la especulación filosófica de la Escuela. (No se olvide el importante papel jugado por la Compañía de Jesús, antes de su expulsión de España, en la consolidación de esta Universidad. Por tanto, el tomismo que aprendió Balmes venía matizado por las particulares tesis del esencialismo metafísico suareciano)» (GARCÍA DE LOS SANTOS, *Vida de Balmes*, 129).

<sup>80</sup> MANYÀ, *El talent*, II, 107. De fet, la proposta de Manyà, malgrat la disparitat de terminologia emprada, sembla compartir la visió del treball de la ciència on la formulació d'una hipòtesi és allò que s'ha de provar o refutar en la recerca inductiva. Certament, la disparitat amb el quefer de la ciència està en que el principi general manyanista és una dada irrefutable, la hipòtesi pot ser refutada. El principi general no pot deixar d'observar-se en la formulació de les hipòtesis. Ens trobem en una instància anterior ineludible del pensament racional, com ara és el principi de no contradicció, que deductivament ens permet la distinció i la discriminació d'hipòtesis, és a dir, ens permet acceptar o no un procés inductiu com adequació a l'experiència. En el fons de tota aquesta discussió rau l'essència deductiva indefugible del pensament. La noció d'experiència, per exemple, ¿en quins termes queda fixada? Contestar a aquesta pregunta ja és elaborar deductivament un constructe conceptual d'allò que considerarem experiència, i ens farà "ergo acceptar A i rebutjar B".

La mateixa inducció, per la qual formulem judicis universals que es corresponen amb l'experiència, també pressuposa un principi general, que en el cas de la inducció ens permet la distinció i la discriminació d'hipòtesis.<sup>81</sup> L'oposició a l'intuïcionisme balmesià consisteix a evidenciar que els llampecs intuïtius només són possibles, si és que es donen, sobre la base d'una raó que essencialment contempla en el seu funcionament uns principis que s'han d'assumir almenys com a criteriològics. Fixar aquesta lògica posa al descobert l'essència de tot el procés intel·lectual:

Aquests sil·logismes no són pensats actualment, en el moment de la invenció, en això té raó Balmes; però són pressuposats i romanen vius en la subconsciència, diríem, de l'inventor. Prèviament foren pensats en forma explícita, potser no amb la mateixa estructura material de la dialèctica, ni menys al dictat de la seva regulació sistemàtica, però sí amb totes les parts essencials del procés sil·logístic suara indicat. I perduren virtualment dirigint la labor experimental inductiva.<sup>82</sup>

Sobta, en tota aquesta discussió, que Manyà proposi Balmes com a model d'estil intel·lectual. Sorpren, remarquem, perquè sembla negligir o mitigar la distinció que estableix Balmes entre un procés intel·lectiu de descobriment que no s'ajusta a una lògica sil·logística que el pugui ajudar en el seu desenvolupament, d'un altre procés intel·lectiu expositiu en què la connexió entre la idea i la paraula sembla determinant. Manyà és conscient d'aquesta distinció quan accepta les obres i l'estil de redacció expositiva de Balmes com la millor manera d'ensenyar i aprendre, però s'entesta a rectificar l'opinió de Balmes atribuint al sil·logisme una vida subconscient en el procés d'invenció. Certament, ens ve a dir Manyà, un pot pensar correctament sense saber un borrall de lògica, si més no, d'haver-ne n'hi ha, i saber lògica ajuda en l'adquisició de la veritat. Balmes, si més no, és clar en la distinció entre el pensament que tempteja la veritat, que vol adquirir el coneixement i va a les palpentes, i aquell pensament que frueix de la llum del migdia i pot exposar en un encadenament discursiu aqueixa veritat:

No puede negarse que el análisis, o sea la descomposición de las ideas, sirve admirablemente en muchos casos para darles claridad y precisión; pero es menester no olvidar que la mayor parte de los seres son un conjunto, y que el mejor modo de percibirlos es ver de una sola ojeada las partes y relaciones que le constituyen. Una máquina desmontada presenta con más distinción y minuciosidad

---

<sup>81</sup> Balmes no nega l'existència de principis a priori. Una altra qüestió és com accedim a ells de forma intuïtiva: «Hay en las ideas, aun en las relativas a hechos contingentes, algo necesario, de donde nace la ciencia, y que por lo mismo no puede dimanar de la experiencia sola, por multiplicada que la supongamos. La inducción que resultase se limitaría a un cierto número de hechos, número que, aun admitiéndole tan crecido como podría darle la experiencia de todos los hombres de todos los siglos, distaría infinitamente de la universalidad, que se extiende a todo lo posible» (*Filosofía fundamental*, 479).

<sup>82</sup>BALMES, *Filosofía fundamental*, 107

las piezas de que está compuesta; pero no se comprende tan bien el destino de ellas hasta que, colocadas en su lugar, se ve cómo cada una contribuye al movimiento total.<sup>83</sup>

I, conseqüentment, per a passar del desconeixement al coneixement d'un objecte, que consisteix a percebre'l amb un sol cop de vista i en la totalitat de les seves relacions, el camí és la intuïció intel·lectual:

El tránsito de lo conocido a lo desconocido es un proceder característico de nuestro entendimiento, y este tránsito es imposible si se niega la realidad de todo conocimiento que no se refiera a una intuición. Lo que se nos presenta de este último modo nos es dado, está presente a nuestra vista, no necesitamos buscarlo; si, pues, no hay objeto realmente conocido, sino el que se ofrece en intuición, el progreso intelectual es imposible.<sup>84</sup>

El rebuig de Balmes de la lògica sil·logística aristotèlica és el de la seva naturalesa material no formal. Aquesta lògica no serveix per al coneixement, per a ampliar-lo: «La enunciación es verdadera porque expresa la verdad, y la existencia de la verdad no depende de la enunciación».<sup>85</sup> Ara, des d'un punt de vista formal tot el giny sil·logístic deductiu té encara un sentit en l'ensenyament d'allò ja conegut: la inducció, el judici i la deducció són elaboracions posteriors que no es corresponen a la lògica de la invenció.<sup>86</sup> Balmes no rebutja l'ordenació anàlitica i l'atenir-se als fets com a prova per a confirmar les generalitzacions, les intuïcions inventives.<sup>87</sup> Tanmateix, en la dissemblança entre ensenyament i invenció es troba implicada una concepció d'inferioritat del coneixement discursiu: la manera de procedir d'aquest és propi de l'ensenyament, enfront de la intuïció, característica de la invenció, ja que «Según el santo Doctor, el discurrir es señal de poco alcance del entendimiento; es una facultad que se nos ha concedido para suplir a nuestra debilidad».<sup>88</sup> El coneixement de la

---

<sup>83</sup>Ibid., 625.

<sup>84</sup>Ibid.,462..

<sup>85</sup>Ibid., 484.

<sup>86</sup> Canals mostra la diferència de Balmes i la tradició escolàstica en aquest punt: «Porque el presupuesto de la tesis aristotélica que generó la clásica tradición asumida durante siglos por la escolástica, no es otro que la identidad esencial entre el método por el que el "docente" puede servir a la causación de la ciencia en el "discente"; con aquél por el que la ciencia se genera en el que por sí mismo la adquiere. El "método de enseñanza" no difiere del de "investigación" o hallazgo del saber, ni es sus puntos de partida ni en el sentido esencial del desarrollo del movimiento racional sino sólo por la exclusión de las vacilaciones y del ensayo de caminos perdidos» (CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, 41).

<sup>87</sup> «[...] porque, si es verdad que el caminar rastreramente sobre los hechos individuales trae el inconveniente de circunscribir la vista, y de conducir al observador a la colección de una serie de hechos aislados, más bien que a la formación de un cuerpo de ciencia, también es cierto que divagando el espíritu por un inmenso espacio donde haya de abarcar muchos y muy variados hechos en todos sus aspectos y relaciones, corre peligro de alucinarse a cada paso; también es cierto que la demasiada generalidad suele rayar en hipotética y fantástica; que no pocas veces, alzándose con inmoderado vuelo el entendimiento para descubrir mejor el conjunto de los objetos, llega a no verlos como son en sí, quizás hasta los pierda enteramente de vista; y por eso es menester que los más elevados observadores recuerden con frecuencia el dicho de Bacón: "no alas, sino plomo» (BALMES, *El protestantismo*, 33).

<sup>88</sup> BALMES, *El Criterio*, 644.



intuïció és un «tener a la vista el objeto inundado de luz».<sup>89</sup> La llum, si més no, que pot pair el nostre enteniment és limitada, raó per la qual ens hem d'esforçar, treballar, per situar-nos en el millor lloc d'atenció per veure l'objecte amb claredat. La intuïció no es dona sense esforç, s'adquireix amb l'hàbit «engendrado por el mucho mirar». I encara que la lògica sil·logística no tingui un paper rellevant en la intuïció de les idees, no per això Balmes s'està de mostrar que hi altres maneres d'exercitar l'enteniment que poden ajudar a la visió intuïtiva, mètodes que apunten a un desbrossar, a fer més petit l'objecte de la nostra visió, tenint en compte la limitació de visió del nostre enteniment. És aquí on hem de fixar la importància de l'anàlisi en la potenciació de la nostra capacitat intel·lectual:

El entendimiento humano, ya de suyo tan débil, ha menester que se le muestren los objetos tan simplificados como sea dable; y por lo mismo es de la mayor importancia desembarazarlos de follaje inútil, y que, además, cuando sea preciso cargarle con muchas atenciones simultáneas, se las distribuya de suerte que queden reducidas a pocas clases y cada una de éstas vinculada en un punto. Así se aprende con más facilidad, se percibe con lucidez y exactitud y se auxilia poderosamente la memoria.<sup>90</sup>

La intuïció en el coneixement de la veritat, doncs, és una atenció fixada, sense moviment de la idea que permet una percepció lúcida i exacta d'aquesta. De la mateixa manera que una fotografia queda desenfocada, borrosa, si ens tremola la mà que subjecta la càmera o si volem captar més d'un objecte, la intuïció sempre és millor quan l'objectiu és simple, afavorint la retenció, la memòria. Ara bé, si hi ha memòria és que hi ha implícit un discórrer, un passar en el temps i, per tant, la deducció és inherent a l'enteniment. La valoració de la intuïció com la forma de coneixement òptima en detriment de la conceptual és la raó del menysteniment del sil·logisme com a mecanisme útil per al coneixement i l'arrel de la distinció entre el mètode d'investigació i el d'aprenentatge. Tenim, doncs, un Balmes que practica un estil anàlitic de comunicació filosòfica que se sotmet a una escriptura ordenada segons les formes dialèctiques que presenten el pensament amb claredat i exactitud. Tanmateix, el procedir sil·logístic té un paper secundari d'apuntament d'una lògica de descobriment que és prèvia donat el caràcter d'inspiració i d'intuïció del coneixement.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> *Ibíd.*, 651.

<sup>90</sup> *Ibíd.*, 655.

<sup>91</sup> Aquesta opinió de Balmes és la mateixa de Descartes: «Pero para que aparezca todavía con más evidencia que aquel arte de razonar en nada contribuye al conocimiento de la verdad, es preciso señalar que los dialécticos no pueden formar con su arte ningún silogismo que concluya en la verdad, a no ser que posean antes la materia del mismo, esto es, si no conocieran ya antes la misma verdad, que deducen en el silogismo. De donde resulta evidente que ellos mismos no aprenden nada nuevo a partir de tal forma, y que por ello la Dialéctica vulgar es totalmente inútil para los que desean investigar la verdad de las cosas, y que tan sólo puede servir a veces para exponer a otros más fácilmente las razones ya conocidas, por lo que es preciso hacerla pasar de la Filosofía a la Retórica» (*Reglas para la dirección del espíritu*, regla X).

Balmes, com Descartes, pensa, que la intuïció necessita d'unes altres ajudes, com són l'atenció i la memòria, essent aquestes facultats que s'han de treballar.

Manyà manleva de Balmes, doncs, el seu sentit intel·lectivoexpositiu, no pas el seu estil literari, ni molt menys la seva concepció d'un coneixement intuïtiu com a superior a la debilitat del coneixement discursiu.<sup>92</sup> La influència de Balmes en l'exposició del saber el trobem en Manya. Pel que fa a la seva obra filosòfica, és un imperatiu presentar, analitzar els diferents plantejaments de les escoles i autors, resseguir les seves argumentacions, posar-hi objeccions i respondre-les, en un camí lent que vagi il·luminant a poc a poc, amb fèrria sil·logística, la tesi que finalment porti a unitat totes les parts del camí discursiu. Si el pensament racional és portar a unitat, s'ha de mostrar el camí, els viaranys, les senderes en el mètode d'ensenyament i en el d'exposició del pensament que des de les parts s'encamini a aquella unitat. L'estil d'escriptura de Manya intentarà fugir de l'emoció, les imatges llampants, els salts injustificats, i aposta per una lletra sòbria, austera, aspra com la terra, perquè tot barroquisme i prosopopeia amaga, disimula, la poca llum de la qual disposem per a entendre. De Balmes aprèn a rebutjar les generalitzacions massa fàcils i mantenir-se a prop de terra, amb un vol rasant, amb ales plumades. És allò que Pla assenyala encertadament de la seva pedagogia: «La pedagogia dels seus mètodes (dels mercats) és favorable a l'agudesa i n'exclou la pedanteria, la tossuderia i la temeritat. Damunt els mercats bufa el vent de la veritat i quan Balmes digué que la veritat és la realitat de les coses féu una definició pensant en el formidable mercat del Ram»<sup>93</sup>

Aquesta sobrietat d'estil l'allunya, si més no, del Balmes èpic, el dels dels rampells lírics d'esperança, de la ràfega verbal que també profetitza (no és exclusiva de Torras i Bages, la profecia), d'un Balmes sonor:

En medio de las preocupaciones, de los errores, de los extravíos de la mísera humanidad descuella esa fuerza, esa actividad admirable, con la cual el espíritu se lanza fuera de sí propio, conoce lo que no puede ver y presente un nuevo mundo que ha de sentir un día. La naturaleza está velada a nuestros ojos; arcanos impenetrables nos rodean; encontramos por doquiera sombras que nos encubren la

---

<sup>92</sup> «En parlar de l'estil d'un escriptor, cal no confondre la part que correspon a la formació gramatical, retòrica, etc., i la part que correspon a la influència directa del pensament en l'expressió verbal, pel nexa íntim que hi ha entre idees i paraules. Nosaltres, en comparar Balmes i Torras i Bages, ens hem referit sempre a la segona part, no pas a la primera; i ho hem remarcat expressament amb les paraules estil intel·lectual, modalitat de talent, etc.» (MANYÀ, «Torras i Bages o Balmes?», *El Matí*, (29/VIII/1929), 2).

<sup>93</sup> PLA, *Obra Completa*, vol. 9, 470. En un altre text, Pla constata: «Balmes dona la impressió constant d'un home capaç de judicar objectivament les coses (excloent, és clar, l'interès religiós) i d'estar rarament deformat per prejudicis. Llàstima del seu estil; és carregós, insuportable» (*El quadern gris*, dins *Obra Completa*, vol. 1, 327).

realidad de los objetos; pero al través de esas tinieblas columbramos algunos destellos de luz; no obstante el profundo silencio que reina en el piélago de los seres entre cuyas oleadas nos agitamos, como gotas imperceptibles en la inmensidad del océano, oímos de vez en cuando voces misteriosas que nos indican el rumbo que debemos seguir para llegar a playas desconocidas.<sup>94</sup>

Manyà li blasmaria a Balmes, pel que fa a l'estil literari d'aquest paràgraf, allò que també Josep Pla va apreciar en l'escriptura, que atribuïa al seu empelt romàntic, d'*El protestantismo*: «en els seus primers anys, Balmes escriví d'una manera engolada, sonora, retòrica, afectada. Els seus paràgrafs són llargs, difusos, inacabables».<sup>95</sup>

### 2.3.2. *El pensar en vertical. El regueró d'El Criterio de Balmes en Manyà*

A aquesta primera aproximació sobre l'impacte de la lectura balmesiana, s'ha d'afegir una altra semblança en la forma de pensar de Manyà que l'apropa a com ho fa Balmes i és allò que anomena un «pensar en vertical», cosa que reputa com un defecte al principi dels seus estudis: «Opino aquí l'explicació d'un defecte en la meva formació mental: excessivament autàrquica, reclosa en si mateixa, massa amiga de la verticalitat (d'aprofundir) i poc amatent a la direcció horitzontal (d'erudició), refractària i crítica respecte de l'opinió d'altri».<sup>96</sup> Més endavant, quan ja hagi madurat la seva intel·ligència, aquest estil quedarà fixat sense abandonar mai una concentració en la seva pròpia meditació que després s'obrirà a l'horitzontalitat del parer dels altres: «Primer, suposades les nocions indispensables, pensar per compte propi, meditar obstinadament, un dia i un altre... després consultar els altres autors més importants, que hagin tractat la matèria, els antics amb preferència, però sense menysprear els moderns».<sup>97</sup> Benito García de los Santos en la seva *Vida de Balmes* expressa aquesta mateixa idea sobre l'estil de meditació de Balmes:

Desde niño se creó un sistema (*Balmes*), sistema que puede reducirse a dos palabras, pensar mucho, y he aquí lo que hacía. Se le presentaba una cuestión para el estudio: antes de consultarla con los autores, la meditaba y resolvía, y después hacía su comprobación con los libros. Para argumentar en la clase buscaba observaciones nuevas que no había leído: tal era su instinto de originalidad. Le preguntaba una vez un sujeto respetabilísimo por su ciencia y virtud, el método con que estudiaba:

-Pienso en la resolución de las cuestiones antes de leerlas.<sup>98</sup>

---

<sup>94</sup> BALMES, *Filosofía fundamental*, 463.

<sup>95</sup> PLA, *Obra Completa*, vol. 33, 152.

<sup>96</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 79.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, 84.

<sup>98</sup> GARCÍA DE LOS SANTOS, *Vida de Balmes*, 5.

Troblem en aquestes ratlles la dicotomia que Balzac atribuïa a Lucien i David, els dos amics de la seva novel·la *Les il·lusions perdudes*, on s'explica l'atmosfera romàntica de principis dels segle XIX: «Lucien havia llegit molt, havia comparat molt; David havia pensat molt, meditat molt. [...] “Al bou la llaurada pacient, a l'ocell la vida despreocupada”, solia dir-se l'impressor. “Jo seré el bou i Lucien l'aliga”».<sup>99</sup> El context social i cultural de Balmes té un pes important en aquesta verticalitat del pensar. El romanticisme imperant —la fascinació, per exemple, que Balmes sent per Chateaubriand—<sup>100</sup> explica l'admiració envers aquells homes excepcionals que com àligues són capaços de tenir una visió de l'horitzó i amb un cop d'inspiració intuir l'objecte en la lluminositat de la seva presència. Aquesta visió genial «es la intuición, el ver sin esfuerzo lo que otros no descubrirían sino con mucho trabajo, el tener a la vista el objeto inundado de luz cuando los demás están en tinieblas».<sup>101</sup> El romanticisme és un element cultural i una atmosfera que influí en Balmes, que condiciona la seva concepció negativa de l'element discursiu del coneixement i el seu lliscament cap a posicions intuïtives en el coneixement d'un pocs homes, els genis inspirats. La verticalitat del pensar, el cimejar del geni per sobre de la horitzontal pròpia de la multitud, també ens fa entendre la no necessitat d'unes regles lògiques que els guien en el coneixement. El rebuig de la lògica sil·logística troba raó en un pensar que no requereix normes donada l'excel·lència cognoscitiva de la intuïció pròpia del geni.<sup>102</sup>

Manyà, com hem vist, no combregarà amb aquesta concepció del geni, considera un defecte aquesta verticalitat del pensar i s'adona de les mancances que comporta «abandonar-me massa a les meves cavil·lacions personals»<sup>103</sup> que feien que les seves propostes es ressentiren d'unilaterals i esquifides quan havia d'establir una *disputatio* a les aules de la Universitat Gregoriana. Hi ha en tota aquesta descoberta de Balmes, com es pot apreciar, una ziga-zaga d'adhesions i matisacions. Manyà milita en la metafísica aristotelicotomista que admet, en tot cas, que la debilitat de l'intel·lecte està en el fet que ha

<sup>99</sup> BALZAC, *Les il·lusions perdudes*, 32.

<sup>100</sup> «Se agitan, rebullen en su grande alma las inspiraciones de la meditación y de la soledad, y enajenado y extático canta con lengua de fuego las bellezas de la religión, revela las delicadas y hermosas relaciones que tiene con la naturaleza, y, hablando un lenguaje superior y divino, muestra á los hombres asombrados la misteriosa cadena de oro que une el cielo con la tierra: era Chateaubriand» (BALMES, *El protestantismo*, 112).

<sup>101</sup> BALMES, *El Criterio*, 651.

<sup>102</sup> Balmes expressa d'una forma nítida la superioritat del geni i l'aquiescència que la resta d'homes li han de donar: «Cuando le veis abalanzarse brioso a su gigantesca carrera no le dirijáis palabras insulsas, ni consejos estériles, ni reglas que no ha de observar; decidle tan sólo: “Imagen de la divinidad, marcha a cumplir los destinos que te ha señalado el Criador; no te olvides de tu principio y de tu fin; tú levantas el vuelo y no sabes adonde va; alza los ojos al cielo y pregúntaselo a tu Hacedor. El te mostrará su voluntad; cúmplela fielmente, que en cumplirla están cifrados tu grandor y tu gloria”» (BALMES, *El Criterio*, 665).

<sup>103</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 82.

de procedir de la potència a l'acte, i per això necessita del judici i el discurs per conèixer la veritat, amb la qual cosa les regles del discurs, el passar d'allò que sabem a allò que no, en aquest trànsit, marquen el camí d'un intel·lecte amb una capacitat infinita d'actualització.

Hom té una sensació paradoxal quan llegeix que el propòsit d'*El Criterio* és dirigir l'enteniment pel camí que condueix a la veritat i, altrament, aquesta solament ha estat atorgada per Déu «a algunos hombres privilegiados una gran fuerza de intuición, o sea visión intelectual inmediata, y la ha negado al mayor número». Al major número de mortals només resta l'assentiment a l'autoritat dels homes privilegiats.<sup>104</sup> Però, llavors, si la immensa majoria no accedeix a la veritat per si mateix sinó per altri, el camí de l'enteniment en el judici i raciocini ja no és necessari; i si els que accedeixen a la veritat són els genis, les regles no es poden aplicar a d'altres, estandarditzar, ja que allò propi del geni és la seva singularitat. ¿Per què pensar bé, o més i tot, per què pensar si hi ha d'altres que ho faran millor que nosaltres? Per aquest motiu, Balmes ha de justificar contínuament l'objectiu d'*El Criterio*: «De las doctrinas de este capítulo sobre la inspiración e intuición, ¿podremos inferir la conveniencia de abandonar el discurso y hasta el trabajo y de entregarnos a una especie de quietismo intelectual? No, ciertamente».<sup>105</sup> O, ¿per què ensenyar els elements bàsics de la ciència?: «No se crea por lo dicho que juzgue conveniente emancipar a la juventud de la enseñanza de los elementos; muy al contrario, opino que quien ha de aprender una ciencia, por grandes que sean las fuerzas de que se sienta dotado, es preciso se sujete a esta mortificación, que es como el noviciado de las letras».<sup>106</sup> I després d'haver passat per aquesta mortificació «Si la naturaleza no le ha dotado del talento de invención, preciso le será contentarse por toda su vida con el método elemental, bien que tomado en mayor escala. Necesita guías, y este servicio le prestarán las obras magistrales».<sup>107</sup> Tant és així, que les regles són supèrflues:

¿Qué reglas deberá tener presentes? Las que se han señalado más arriba para todo pensador. El entrar en pormenores sería inútil y tal vez imposible; que el empeño de trazar al genio una marcha fija es no menos temerario que el de sujetar las expresiones de animada fisonomía al mezquino círculo de

---

<sup>104</sup>Conrad Vilanou constata aquest doble criteri: «Vistes així les coses, en el desplegament de tota ciència s'estableixen dos nivells: l'elemental i l'inventiu. El primer està reservat a l'home corrent, que, a falta de geni, es belluga en l'ordre elemental, de manera que requereix de l'auxili d'altri per assolir un coneixement llibresc de les coses. Per la seva banda, el segon —l'inventiu— és propi d'aquella minoria que gaudeix del talent d'invenió, és a dir, d'aquells que es poden guiar a ells mateixos i no s'han de limitar a un saber erudit, sinó que poden conèixer directament les coses. Per tant, *El criterio* —a manera d'art del recte pensar— ofereix dues vies que marquen una línia de demarcació entre aquells que estan preparats per a la invenció respecte d'aquells que, simplement, s'han d'acontentar amb la repetició. Ara bé, el camí és difícil i no es troba exempt de dificultats» («Jaume Balmes, criteri i pedagogia», 314).

<sup>105</sup> BALMES, *El Criterio*, 655.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, 660.

<sup>107</sup> *Ibíd.*, 662.

compasados gestos. Cuando le veis abalanzarse brioso a su gigantesca carrera no le dirijáis palabras insulsas, ni consejos estériles, ni reglas que no ha de observar.<sup>108</sup>

Balmes destaca de forma conseqüent que el criteri, és a dir, el discerniment de quan algú pot estar segur de la veritat, no és una qüestió de regles sinó de models:

El arte de pensar bien no se aprende tanto con reglas como con modelos. A los que se empeñan en enseñarle a fuerza de preceptos y de observaciones analíticas se los podría comparar con quien emplease un método semejante para enseñar a los niños a hablar o andar.<sup>109</sup>

Aquests models són els genis, els homes d'un eminent talent intel·lectual, que guien tota la resta d'homes i ensenyen el camí de la veritat. Ara bé, ensenyar no és inventar, tant és així que les regles emprades en l'ensenyament, l'excés de reglamentarisme, pot ofegar el talent d'invenció. En aquesta jerarquització de la societat, dividida en el llinatge dels genis i la immensa majoria, obra de Déu «que distribuye a los hombres las facultades en diferentes grados», el criteri dels primers per discernir la veritat no pot ser el mateix del segons. En els primers, la intuïció i la inspiració són marques del seu talent intel·lectual, i com aquestes giren al voltant d'una concepció del coneixement de la veritat com a visió, el que es pot fer per millorar aquelles capacitats innates és l'exercici i el treball continuat de l'atenció. De la mateixa manera que el nostre ull pot veure millor i amb total nitidesa un objecte quan presta atenció i res el distreu, el nostre enteniment ha de treballar l'atenció, no caure en la peresa, si vol intuir sense distraccions. Per a la immensa majoria, per altra banda, el criteri de veritat consisteix a assentir a l'autoritat dels genis, amb totes les matisacions que calgui perquè la majoria «Necesita guías, y este servicio le prestarán las obras magistrales. Mas no se crea que deba entenderse condenado a ciego servilismo y no haya de atreverse a discordar nunca de la autoridad de sus maestros; en la milicia científica y literaria no es tan severa la disciplina que no sea lícito al soldado dirigir algunas observaciones a su jefe».<sup>110</sup> La jerarquització de capacitats intel·lectuals i dels criteris de discerniment de la veritat per a cadascuna de les classes d'homes és un fet inqüestionable:

Este es un hecho de todos los países y de todos los siglos; hecho indestructible, porque está fundado en la misma naturaleza del hombre. El débil siente la superioridad del fuerte y se humilla en su presencia; el genio no es el patrimonio del linaje humano, es un privilegio a pocos concedido: quien le posee ejerce sobre los demás un ascendiente irresistible. Se ha observado con mucha verdad que las masas tienen una tendencia al despotismo; esto dimana de que sienten su incapacidad para dirigirse, y

---

<sup>108</sup> *Ibíd.*, 665.

<sup>109</sup> *Ibíd.*, 556.

<sup>110</sup> *Ibíd.*, 662.

naturalmente buscan un jefe: lo que se experimenta en la guerra y la política se nota también en las ciencias.<sup>111</sup>

Quan Manyà es plantegi la redacció de l'obra *El talent* ho farà amb la voluntat d'actualitzar *El Criterio* de Balmes.<sup>112</sup> El talent com a excel·lència intel·lectual s'allunyarà de l'empremta romàntica del geni que impregna la concepció balmesiana: «genio no es el patrimonio del linaje humano, es un privilegio a pocos concedido». El talent no és un privilegi d'uns pocs homes, sinó que és assequible a tots. De fet, Manyà discrepa de la ideació innatista del talent que sembla acolorir la teorització balmesiana. *El Criterio* dona consells perquè el talent innat pugui desenvolupar-se amb la recomanació de treball i diligència perquè floreixi. Com que el talent és veure allò que altres no veuen, s'ha d'exercitar la mirada, ja que accedir a la veritat és veure en les coses allò que hi ha i només allò que hi ha. La veritat és una percepció de les coses, és veure-les tal com són. Així, s'entén que «El primer medio para pensar bien es atender bien»<sup>113</sup>. Pensar bé és una atenció orientada i modulada de l'enteniment que fa que la seva llum, la llum en què consisteix, sigui «buena, para que no nos deslumbre; bien dirigida, para que no nos extravíe».<sup>114</sup> La importància de l'atenció en l'adquisició de la veritat és manllevada per Manyà com la característica definitoria del talent, de manera que podem parlar de talent-atenció. Si més no, en Manyà l'excel·lència intel·lectual no es redueix a la percepció de l'objecte, sinó que s'estén als altres dos moments de la intel·lecció que són el judici i el raciocini, també necessaris per conèixer la veritat. La importància que Balmes dona a la percepció intuïtiva, a aquest veure, el fa afirmar que la inducció, el judici i la deducció són elaboracions posteriors. En canvi, Manyà perllonga l'atenció al judici i el raciocini, amb la qual cosa es pot comprendre que les regles de la lògica, la mecànica sil·logística, tinguin un paper d'entrenament de l'atenció voluntària en el procés il·latiu del judici i del raonament. La diferència de Manyà amb Balmes és una conseqüència de la divergent manera d'entendre el procedir intel·lectual, discursiu en el primer, intuïtiu en el segon, amb la qual cosa el talent pot esdevenir assequible amb un treball d'atenció voluntària que pot ampliar la llum que és l'enteniment, la qual llum és una resultant més enllà de discussions estèrils sobre si és innata o adquirida.

---

<sup>111</sup> *Ibíd.*, 663.

<sup>112</sup> Més endavant explicarem la vicissitud d'aquesta obra que és la recopilació d'unes conferències pronunciades a la Balmesiana a petició del Pare Casanovas, reconegut biògraf de Balmes.

<sup>113</sup> *Ibíd.*, 558.

<sup>114</sup> *Ibíd.*, 556.

La diferent manera de concebre el coneixement de Balmes i Manyà comportarà la diversitat a l'hora d'entendre la invenció. De fet, què entenem per invenció i com es dona és fonamental per qüestionar la dissemblança típicament balmesiana entre la lògica de la invenció o descobriment i la lògica de l'exposició. La resposta de Manyà a una concepció d'un geni que rep un do, sense cap mena d'esforç i de treball, que estableix talents diferents, inspirats, explosius com el del geni, i mètodics, reflexius com el de la resta, és fonamental per sostenir la teoria del talent-atenció manyanista ja que

Si hi ha intel·ligències que sense (o gairebé sense) treball intel·lectual, donen rendiments admirables pel procediment ràpid i còmode de la intuïció, resulta que la noció de talent, basada en la fermesa i sosteniment de l'atenció no abasta tota l'àrea del talent.<sup>115</sup>

L'argumentació de Manyà comença per aclarir que la invenció pot ser absoluta i relativa. Balmes només admet la primera («Si la naturaleza no le ha dotado del talento de invención, preciso le será contentarse por toda su vida con el método elemental»),<sup>116</sup> la qual consisteix en el descobriment d'una veritat mai abans formulada. La relativa és quan un individu descobreix una veritat ignorada per a ell amb independència de si ja ha estat descoberta anteriorment. Manyà assenyala que els elements que intervenen, tant objectius com subjectius, són els mateixos en ambdós tipus d'invenció, amb la qual cosa tothom és inventor. Aquest camí podria conduir a admetre que tot és invenció si només ens referim a les condicions psicològiques del sorgiment d'una idea, i portar-nos a assentar que tota idea és una creació, una novetat. La invenció ha de ser mirada des del punt de vista de la novetat lògica, afegeix Manyà, per a escapar d'una concepció massa laxa de la invenció. S'admet, per tant, que ha d'haver una modificació profunda del contingut ideacional ja assolit, altrament no és podria parlar d'invenció.

Manyà s'aparta de la concepció balmesiana: la invenció no s'ha d'identificar amb la intuïció. El nostre intel·lecte no pot conèixer directament les essències íntimes de les coses (signe de debilitat segons Balmes), ha de passar per deduccions de les qualitats sensibles a intentar albirar les intimitats essencials. Si la intuïció es concep com un veure directe i immediat de l'essència de les coses, la nostra intel·ligència no pot intuir, amb la qual cosa la invenció no és intuïció. L'únic sentit acceptable d'intuir és veure una cosa nova després d'un treball llarg i esforçat, no de bell antuvi i «La força del geni (àdhuc suposant-la innata), podrà

---

<sup>115</sup> MANYÀ, *El talent I*, 173.

<sup>116</sup> BALMES, *El Criterio*, 662



escurçar l'etapa preparatòria de la invenció, però no suprimir-la en absolut».<sup>117</sup> En aquest punt, Manyà esmolarà el ganivet fins a deixar en una fulla quasi transparent la diferència entre la lògica de la invenció i la lògica de l'exposició:

Diu Balmes (cf. v. g. *El Criterio*, cap. XVI, Ob. com., vol. XV, pàg. 173), que en els grans descobriments i en les grans pensades juga el raciocini un paper molt secundari. I és una observació justa si es tracta d'aquell raciocini artificial, que hom cura d'ajustar prèviament a les lleis de la Dialèctica. Amb tota justícia en redueix la importància el mateix Balmes en el capítol XV de l'esmentada obra. Però això no és més que la carcassa, o, si voleu, l'anàlisi lògica del raciocini; aquest, en si mateix, és quelcom de viu i penetrant. Basta per a provar-ho el que dèiem suara. És innegable la intervenció essencial, decisiva, que té l'estudi remot o pròxim en tots els descobriments i pensades dels genis. I bé, l'estudi, què és, al capdavant, sinó un enfilall de raciocinis més o menys conscients, més o menys espontanis, potser no definitius, sinó provisionals, com de tanteig o temptativa?<sup>118</sup>

La disparitat de criteris per a conèixer la veritat en els genis i en la resta, que implicava en aquests últims l'assentiment a les troballes dels primers, desapareix en Manyà perquè la invenció s'universalitza fins al punt que aquesta, sigui absoluta o relativa, no és altra cosa que pensar per compte propi i no sota el mestratge d'altri, impugnant la posició de Balmes que divideix els individus entre aquells que capten la veritat i la resta que, en acceptar el testimoni dels altres, ja no han de pensar per compte propi. Manyà no combrega amb aquell principi balmesià que dividia els individus en diferents classes segons naturalesa. La seva afirmació que qualsevol intel·ligència pot inventar ens remet a una potència que es pot perfeccionar, més enllà d'un grau de potència intel·lectiva intrínseca, a través de l'atenció. Si bé Manyà no obvia la potència intel·lectiva de partida, hi ha dos altres factors que intervenen en la invenció i que Balmes no té amb tanta consideració: el elements de la matèria d'estudi i l'activitat intel·lectual esmerçada. Aquests dos factors sí que juguen per a Balmes un paper important en l'aprenentatge.<sup>119</sup> Ara bé, sense un talent innat aquests factors en l'aprenentatge no poden esdevenir un trampolí per al descobriment. Manyà ens alerta, en canvi, que «sense la preparació i exercici necessari, el més fort talent nadiu esdevé ineficaç i estèril».<sup>120</sup> L'opinió i l'optimisme de Manyà sobre l'adquisició del talent és claríssima:

Caldria foragitar definitivament l'espantall ridícul –a voltes, ben perniciosos pel descoratjament que produeix en algunes intel·ligències juvençanes– de certes qüestions inabordables per a mentalitats

---

<sup>117</sup> MANYÀ, *El talent*, I, 183.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 189.

<sup>119</sup> «La clara explicación de los términos, la exposición llana de los principios en que se funda la ciencia, la metódica coordinación de los teoremas y de sus corolarios: he aquí el objeto de quien no se propone más que instruir en los elementos» (BALMES, *El Criterio*, 656).

<sup>120</sup> BALMES, *El Criterio*, 203.

ordinàries, de certs sistemes i teories intel·ligibles per als qui no frueixen el privilegi d'un talent natural extraordinari. Cal proclamar-ho ben absolutament: no hi ha cap qüestió científica inabordable, ni cap teoria inassequible, si no és per falta de preparació prèvia, o d'explicació, o d'atenció, etc; mai per falta de capacitat intrínseca de les intel·ligències.<sup>121</sup>

Aquesta universalització del talent no ens ha de fer caure en l'error del «voler és poder» i pensar que ser talentós és bufar i fer ampolles. La possibilitat absoluta de ser talentosos és universal, però els talents escassegen, de la mateixa manera que escassegen els sants i no hi ha cap impossibilitat absoluta per a la santedat:

L'esforç que es requereix per arribar- hi (*al talent*), està a l'abast de tothom; però són pocs els que el realitzen. Hi ha possibilitats que ho són en l'ordre absolut; però, quan hom baixa al terreny de la realització concreta, les noses es multipliquen i s'engrandeixen, i les possibilitats absolutes esdevenen impossibilitats morals.<sup>122</sup>

La possibilitat de ser talentosos ha de comptar amb les noses de la vida afectiva. Les redaccions d'*El Criterio* i d'*El talent* es fan càrrec d'«El entendimiento, sometido a la verdad; la voluntad, sometida a la moral; las pasiones, sometidas al entendimiento y a la voluntad, y todo ilustrado, dirigido, elevado por la religión; he aquí el hombre completo, el hombre por excelencia. En él la razón da luz, la imaginación pinta, el corazón vivifica, la religión diviniza».<sup>123</sup> L'home ha de ser estudiat des de la seva completud i seria una equivocació només aturar-nos en el talent, que efectivament és una excel·lència de la potència intel·lectual, sense identificar les possibles interaccions afectives, de la voluntat i del sentiment sobre la intel·ligència. Balmes i Manyà valoren la influència i condicionaments sobre el talent, ara bé, com que no comparteixen la mateixa concepció d'aquest, la ingerència de l'afectivitat és diferent. Per a Balmes, com que el talent és innat, aquestes afeccions no fan augmentar o disminuir el seu valor, actuen simplement com a encubridores o desvetlladores d'allò que ja es té, d'una capacitat intrínseca. En Manyà, en canvi, les afeccions i sentiments creen interessos que atrauen o distrauen l'atenció intensament esdevenint la palanca de la nostra capacitat intel·lectual mantenint-la orientada en una direcció i augmentant-la:

Cap psicòleg solvent no gosaria, avui, a negar la part preponderant, per no dir simplement definitiva, que tenen els elements d'origen afectiu en el procés vital del talent i en els èxits o fracassos de les intel·ligències individuals. Ara bé, l'acció d'un afecte, d'una passió, d'un sentiment, d'una tendència, etc., sobre la intel·ligència no és en el sentit d'augmentar-ne o disminuir-ne la capacitat intrínseca, sinó en el de crear interessos, conscients o inconscients, els quals atrauen l'atenció intensament i la sostenen

---

<sup>121</sup> MANYÀ, *El talent*, I, 134.

<sup>122</sup> *Ibíd.*, 239.

<sup>123</sup> BALMES, *El Criterio*, 102.

en una direcció determinada. Heus ací, doncs, una altra indicació interessant contra la teoria del talent capacitat.<sup>124</sup>

### 2.3.3. De la maledicció del geni a la responsabilitat del sacerdot

L'exposició que hem fet de la consideració balmesiana del geni com aquell individu que no necessita regles per veure la veritat ens pot portar a pensar que el geni és el forjador de la veritat. En aquest quadre de la genialitat, ataullem que l'espontaneïtat de la llibertat, que imprimeix el geni en les seves invencions, no pot ser sotmesa a la restricció d'unes regles de pensament. D'aquesta llibertat de pensament pròpiament romàntica es podria derivar l'autonomia de la raó il·lustrada que només és regeix per ella mateixa com a tribunal sancionador d'allò que hem d'acceptar com a veritat. Balmes no acceptaria aquesta derivació. La preeminència de la veritat revelada religiosa és el criteri que subjecta l'espontaneïtat de la genialitat a una instància que no pot obviar. El geni, amb els tints romàntics que són presents en Balmes, no és el creador del món, sinó aquell a qui el disseny de Déu ha atorgat el privilegi de veure allò que la resta d'homes no poden o només tenen accés a través de la fe. Així, aquest privilegi és converteix en una feixuga càrrega perquè implica la difusió de la veritat i la crida a educar la majoria en la mateixa. Ens trobem, doncs, amb aquella mena de desengany que ha de patir el presoner platònic quan se sentia tan exultant amb la contemplació del bé i, de cop, és expulsat del paradís de les Idees per a bregar amb la transmissió de la veritat en un món de poques llums. Allò que Déu ha atorgat com un privilegi a uns pocs (la inspiració i intuïció de la veritat) es transforma en la greu responsabilitat d'educar els homes en la veritat i el bé.

Els estudiosos de Balmes han assenyalat que la seva descripció del geni té molt d'autobiogràfic. Conrad Vilanou, en aquesta línia, constata que «Quan Balmes dibuixa la personalitat del geni, dóna una imatge que no és més que el seu propi retrat personal».<sup>125</sup> Aquesta consciència de genialitat el fa rebel·lar en un moment donat contra tot el saber establert:

Estos señores del entendimiento humano, dije para mi mismo, no se entienden entre sí: esto es la torre de Babel, en que cada cual habla su lengua, con la diferencia de que allí el orgullo acarreó el castigo de la confusión y aquí la confusión misma aumenta el orgullo, erigiéndose cada cual en único legítimo maestro y pretendiendo que todos los demás no ofrecen para el derecho de enseñanza sino títulos apócrifos. Al propio tiempo iba notando que lo mismo, con corta diferencia, sucedía en los demás

---

<sup>124</sup> *Ibíd.*, 129.

<sup>125</sup> VILANOU, «Jaume Balmes, criteri i pedagogia», 311.

ramos del humano saber, con lo que entendí que era necesario, urgente, desterrar la hermosa ilusión que sobre las ciencias me había formado. Estos desengaños habían preparado mi espíritu a una verdadera revolución, y, aunque vacilando en algunos momentos, al fin me decidí a pronunciarme contra los poderes científicos, y alzando en mi entendimiento una bandera escribí en ella: *Abajo la autoridad científica*.<sup>126</sup>

La rebel·lió del geni balmesià dels seus anys de formació, que el porta a la insurrecció contra tota autoritat científica, a poc a poc, es transmutarà en l'assumpció de la missió d'ensenyar a qui no sap i ser testimoni de la veritat davant d'aquells que viuen en el foscam de l'escepticisme, de la mandra o la ineptitud. *El Criterio*, la *Filosofía elemental* i la *Filosofía fundamental* són obres de la seva vocació educativa. L'amonestació de Balmes a l'home de talent a perseverar en la fidelitat a la veritat és contundent perquè «los escritores u oradores dotados de grandes cualidades para interesar y seducir son una verdadera calamidad pública cuando las emplean en defensa del error. ¿Qué importa el brillo, si sólo sirve a deslumbrar y perder?»<sup>127</sup> Balmes no s'està de condemnar a aquells que fan ús del seu talent per a persuadir d'allò que no estan convençuts: «No es lícito persuadir cuando no es lícito convencer; cuando la convicción es un engaño, la persuasión es una perfidia».<sup>128</sup> Balmes vol persuadir des de la convicció i per això pensa que en l'ensenyament més que no pas instruir en les regles de la lògica potser fora millor emprar la retòrica.<sup>129</sup> Per aquesta raó, les seves obres són plenes d'exemples (recordem que el criteri és una qüestió de models) que volen persuadir i fer més fàcil l'acceptació de la veritat, la qual transcendeix amb escreix la comprensió humana i compromet seriosament l'actuació d'aquells que pel seu grau de talent han albirat alguna llum, altrament, el mal que es pot arribar a fer és incalculable en la majoria que els segueixen:

El argumentar contra la religión fundándose en la incomprendibilidad de sus dogmas es hacerle un cargo de una verdad que ella misma reconoce, que acepta y sobre la cual en cierto modo hace estribar su edificio. Lo que se ha de examinar es si ella ofrece garantías de veracidad y de que no se engaña en lo que propone: asentado el principio de infalibilidad, todo lo demás se allana por sí mismo; pero si éste nos falta, es imposible dar un paso adelante. Cuando un viajero de cuya inteligencia y veracidad no podemos dudar nos refiere cosas que no comprendemos, ¿por ventura le negaremos nuestra fe? No, ciertamente. Luego, una vez asegurados de que la Iglesia no nos engaña, poco importa que su enseñanza sea superior a nuestra inteligencia.

---

<sup>126</sup> BALMES, *Cartas a un escéptico en materia de religión*, 249.

<sup>127</sup> BALMES, *El Criterio*, 683.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 683.

<sup>129</sup> Santiago F. Burillo apunta: «¿Admite Balmes la misma idea de sistema lógico, como sistema formal de verdades? Hasta esto parece dudoso. Más bien se le ve inclinado a preferir el cultivo de las bellas letras y la Retórica, en los cuáles ya aprendería, espontáneamente, la inteligencia joven el arte de razonar sensatamente, de acuerdo con la verdad, la belleza y el bien, como quiere la inspiración retórica clásica» («Sobre la actualidad de Balmes», 31).

Ninguna verdad podría subsistir si bastasen a hacernos dudar de ella algunas dificultades que no alcanzásemos a desvanecer. De esto se seguiría que un hombre de talento esparciría la incertidumbre sobre todas las materias cuando se encontrase con otros que no le igualasen en capacidad, porque es bien sabido que, en mediando esta diferencia, no le es dado al inferior deshacerse de los lazos con que le enreda el que le aventaja.<sup>130</sup>

Manyà fa seu el carisma i la vocació que Balmes ha imprimit indeleblement en el geni canviant el protagonista. Manyà ja no parla del geni, parla de l'intel·lectual i del paper que ha d'exercir sobre les masses, o com ho expressa el nostre autor, l'ànima popular. La seva ascendència és fonamental per a dirigir el rumb de la societat. Les idees que ells defensen més endavant seran compartides per la majoria de la societat:

Si la fe, doncs, és, com hem dit abans, una virtut i un acte formalment intel·lectual, no en dubteu, la batalla entorn de la fe la guanyaran els més forts intel·lectualment, els més ben equipats en l'ordre de la Filosofia; i la guanyaran no sols en aquell sector on viuen les intel·ligències selectes que es dediquen a la noble funció d'estudiar Filosofia, sinó que d'aquelles altures davallarà el corrent triomfant fins a l'ànima popular. Així com l'aigua de les muntanyes davalla als rius i o bé es desborda.<sup>131</sup>

«L'alta cultura intel·lectual influeix decisivament tard o d'hora en el pensament i en els sentiments del poble. On es decanten avui els intel·lectuals, es decantarà demà l'ànima popular, així com aquesta avui s'orienta en la direcció que aquells ho assenyalaren ahir.<sup>132</sup>

Manyà fixa com a qualitat definitòria del sacerdoci la intel·lectualitat perquè «Es sent, doncs, intel·lectual perquè és sacerdot».<sup>133</sup> Així, el sacerdot és converteix, quasi podríem dir que per raó del seu caràcter de mediador entre Déu i els homes, en l'alter ego que encarna les virtuts que Déu havia atorgat de forma privilegiada, en aquell ambient romàntic, al geni. L'intel·lectual que guarda la veritat de l'Església és el sacerdot i ell és el responsable de conduir l'ànima del poble a la llum de les veritats eternes:

El seu caràcter de mediador entre Déu i els homes, l'entén principalment i directa en el terreny de l'eficàcia intel·lectiva; *es complau a sentir-se com una espurna de la llum infinita destinada a il·luminar els homes i elevar llurs mirades al focus lluminós de les veritats eternes*. Ell sap bé que no totes les funcions sacerdotals tenen un sentit de formal intel·lectualisme, però ell sent el sacerdoci a través del seu temperament intel·lectual. Sense menysprear altres activitats potser més immediatament sacerdotals i fins lliurant-s'hi ell mateix, quan cal, ardorosament, ell mai no es sent tan sacerdot com quan la seva paraula oral o escrita il·lumina les ànimes, quan esvaeix un dubte, quan referma una convicció, quan

---

<sup>130</sup> BALMES, *El Criterio*, 697.

<sup>131</sup> MANYÀ, «L'intel·lectualisme cristià», 390.

<sup>132</sup> *Ibíd.*, 393.

<sup>133</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 34.

aporta una llum, un optimisme d'eternitat, un menyspreu del món, quan encén o reaviva una flama de fe i d'amor a Jesucrist, etcètera.<sup>134</sup>

Amb independència del tipus d'eclesiologia que denota aquest text, on sembla que el sagrament de l'ordre és l'eix de la vertebració eclesial, Manyà, com a *espurna de llum infinita*, quan se sent més sacerdot és en la il·luminació dels homes i la seva elevació. El text citat no s'ocupa de teoritzar sobre el sacerdoci, sinó d'expressar l'experiència personal pròpia de Manyà com a sacerdot. En aquesta atmosfera de confessions, Manyà, en un joc autoreferencial, li encomana a un altre interlocutor preguntar-li, si ell es considera home de talent; «Us proclameu, doncs, vos mateix home de talent?, em dirà potser algun mofeta».<sup>135</sup> La resposta, que ara podreu llegir i jutjar vosaltres mateixos en la cita següent, és, ens fa l'efecte, la d'un Manyà que es considera home de talent:

Heus ací, en resum, la confessió franca i ingènua del que jo sento en aquest particular. Mai no m'ha preocupat si pot considerar-se arribada, o no, a la glòria del talent la meua intel·ligència; ni em pertany a mi de judicar-ho; els qui es prenguin la molèstia d'estudiar-me, tenen el dret de valorar la meua producció intel·lectual i classificar-me on em pertoca. I per si de cas algú benignament em qualifica amb elogi, ja li confesso per endavant, amb tota sinceritat, que un dels pensaments que floten més destacats en l'ambient de la meua consciència és aquest: he estudiat força i algun resultat, encara que sigui modest, hauré collit durant la meua vida; però estic convençut que si molts dels meus companys escolars haguessin estat secundats, com jo, per circumstàncies favorables, haurien pujat més que jo en el cel de la intel·ligència; i viceversa, la meua vida, amb les noses i dificultats que patiren ells en el camí de l'estudi, hauria restat més endarrerida que la de molts dels meus condeixebles.<sup>136</sup>

Les qualitats del geni que pintava Balmes són passades pel sedàs de la teoria del talent manyanista, de manera que aquell privilegi que Déu atorgava innatament a uns pocs en Manyà es converteix en una possibilitat que tota persona pot desenvolupar, si el treball i les circumstàncies favorables es concerten. Tot i aquesta translació de significacions, Manyà en el més pregon de la seva consciència sent, de la mateixa manera que Balmes dibuixà les característiques de la genialitat com una mena d'autoretrat, que ell és un home de talent i que tota la seva investigació sobre la psicologia de la intel·ligència emana de la seva pròpia experiència personal:

Ara veig que una vida com la meua, amb els seus alts i baixos intel·lectius, amb la varietat i el contrast de professors eminents i de poca categoria, amb la constància d'un interès incessant de saber, amb experiències tan alligonadores de formació autòctona, amb el contacte, durant tants anys,

---

<sup>134</sup> *Ibíd.*, 34.

<sup>135</sup> *Ibíd.*, 23.

<sup>136</sup> *Ibíd.*, 24.

d'intel·ligències juvenils de preparació i disposicions naturals variadíssimes, que em permetien de fer (i els feia amb tota la il·lusió) experiments continus i variables a grata; ara veig que una vida així és un conjunt ben aprofitable per extraure'n, amb la introspecció, una doctrina sòlida i completa de psicologia de la intel·ligència.<sup>137</sup>

És des d'aquesta perspectiva que s'entén que Balmes, amb les seves característiques d'excel·lència intel·lectual i desenganyat de l'esterilitat i babelisme de les doctrines que li ensenyaven, s'alcés contra l'autoritat i es refugiés en una formació autòctona, i, de la mateixa manera, s'explica que Manyà, un home amb un desig de saber infinit i desil·lusionat amb l'ensenyament del seminari, es dedicés a pensar per compte propi:

Aquest estat de coses tan lamentable influí poderosament en la meua orientació intel·lectual. Convençut que res no trauria en net de les explicacions dels professors, i amb desig vehement i amb il·lusió de saber filosofia, em vaig dedicar a estudiar per compte propi; i com que no tenia gaires llibres a la meua disposició, no em quedà més remei que concentrar-me en la meditació filosòfica personal.<sup>138</sup>

#### 2.3.4. Balmes i Manyà: ¿una mateixa pedagogia?

L'admiració de Manyà pel Balmes pedagog es manifesta en la coincidència amb la seva lògica de l'exposició, amb la causació de la ciència en el discent, en una terminologia més clàssica. L'interès de Manyà en l'oposició de Torras i Bages i Balmes, que va provocar la polèmica dels articles a *El Matí* amb Cardó i Bonet, no era tant fer una valoració de les aportacions dels pensaments respectius d'ambdós autors, sinó la seva comunicació i la manera de transmetre'ls. De la mateixa manera que el manual de filosofia de Zigliara el considera massa sintètic i poc assequible per a aquells que s'inicien en l'estudi de la filosofia, la descoberta de Balmes el fa adonar d'un estil d'exposició del pensament més didàctic i adequat per a la seva formació: «opino que en la formació intel·lectual, el nostre jovent ha d'atansar-se primer a Balmes que a Torras i Bages».<sup>139</sup> En la seva vellesa, Manyà continuarà pensant el mateix: «Així i tot, però, em resento encara, i ben gustós, d'aquella simpatia inicial per Balmes, i segueixo pensant que el seu estil filosòfic seria altament beneficiós si aconseguíem d'aclimatar-lo als nostres Seminaris i Universitats. En restarien foragitades, de faisó automàtica, la pedanteria, la vacuïtat i l'encarcament que pateixen».<sup>140</sup> Aquesta pedagogia balmesiana entén la formació com una itinerari comprensiu a partir de la lectura

---

<sup>137</sup> *Ibíd.*, 85.

<sup>138</sup> *Ibíd.*, 78.

<sup>139</sup> MANYÀ, «Torras i Bages o Balmes?» (2 d'agost 1929), *El Matí*, 2.

<sup>140</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 81.

d'un text fonamental que permeti al discent aprendre els elements essencials de la ciència per a després meditar profundament:

398. Ningún arte ni ciencia debe estudiarse por diccionarios y enciclopedias; es preciso sujetarse primero al estudio de una obra elemental para dedicarse en seguida con fruto a la lectura de las magistrales. Los diccionarios y enciclopedias sirven para consultar en casos dados y refrescar especies, mas no para aprender las cosas a fondo.

399. *Non multa sed multum*; «se ha de leer mucho, pero no muchos libros»; ésta es una regla excelente. La lectura es como el alimento: el provecho no está en proporción de lo que se come, sino de lo que se digiere.<sup>141</sup>

Balmes es proposa l'objectiu d'oferir aquesta obra fonamental que serveixi de profit i no s'indigesti. El resultat d'aquesta empresa seran *El Criterio*, la *Filosofia elemental* i la *Filosofia fundamental*. Manyà és l'exemple d'una digestió intel·lectual profitosa. El nostre autor combregarà amb la pedagogia de Balmes quan recomana iniciar-se en l'estudi a partir d'uns pocs textos (Manyà aconsella les summes de sant Tomàs) que ens proporcionin un mètode que després es faci extensible a tota adquisició de coneixements posterior, sigui quina sigui l'àrea de la realitat de la qual s'ocupin. De fet, *El Criterio* només té sentit si les diferents ciències tenen procediments comunicables, altrament seria un llibre absurd. De sant Tomàs i les summes li abelleixen aquells caràcters que tenen un valor pedagògic i són exigibles en tota adquisició de qualsevol coneixement humà, no només la filosofia o la teologia: precisió, sobrietat, lògica i claredat. Manyà, en fixar aquestes característiques metodològiques de docència i aprenentatge, és lluny de suggerir una lògica universal, a la manera de Llull o Leibniz, que pugui penetrar els arcans de la realitat amb la seva sola aplicació, però pensa que aquestes notes serveixen per il·luminar el procés intel·lectual i tenen un valor pedagògic. Balmes i Manyà, d'acord amb aquesta pedagogia, fugen de l'eruditisme, ja que «Els homes formats a l'antiga, sobre la base d'un text ben escrit i ben estudiat, i d'un professor com cal, tenen un avantatge enorme sobre els altres formats a la moderna, a base d'eruditisme».<sup>142</sup> No cal dir que el moment d'un pensar per compte propi, allò que en el nostre temps és reivindicat com a pensament «crític», la veu autòctona que ressona en la consciència de l'estudiant,

---

<sup>141</sup> BALMES, *Filosofia elemental*, 100.

<sup>142</sup> MANYÀ, *El pensament i la imatge*, V. L'esmussament que els produeix l'eruditisme fa que Manyà utilitzi fórmules de Balmes com si foren pròpies: Balmes afirma que "Un genio es una fábrica, un erudito un almacén" i Manyà rebla que "un filòsof no és un magatzem d'idees on els llibres, o els professors, han amuntegat unes idees".



vindrà més endavant, després de llargues meditacions quan «no s'accontentarà de dir amén a les afirmacions dels grans mestres, per venerables que siguin».<sup>143</sup>

Com es pot comprovar la diferència entre la metodologia pedagògica de Balmes i Manyà no existeix. La desavinença entre ambdós és el valor que la pedagogia posseeix en el camí de la descoberta de la veritat, si veritablement pot ser una propedèutica vàlida per a assolir aquest objectiu. ¿La pedagogia pot tenir un paper en el descobriment de la veritat o simplement és una manera de mostrar-la de forma entenedora a aquells que mancats de talent no la poden descobrir per si mateixos? La segona opció és la de Balmes. Però, llavors, ¿quin lloc ocupa aquesta pedagogia i a qui va adreçada? Simplificant una mica, ens referim a aquella distinció, repetida sovint a les aules, entre ensenyar filosofia i filosofar, ¿es pot ensenyar a pensar? Manyà afirma que ensenyar filosofia, si comptem amb un bon text i un bon professor, és condició per a filosofar i, alhora, només qui sap pot ensenyar. El procés de formació heterònom, d'exposició d'allò ja sabut, desemboca en un procés d'autoformació, de descoberta, perquè tots dos camins segueixen les mateixes regles discursives. La distància de Balmes i Manyà, al nostre entendre, és en la concepció innatista i intuïtiva del talent balmesià<sup>144</sup> que atorga a les regles discursives una paper posterior de crossa expositiva de la veritat, la qual ja ha estat vista. Per descomptat, hi ha diferència entre exposició i descobriment en Manyà: el procés d'exposició mostra una sendera ja trepitjada on s'obvien els viaranyes que ens allunyen de l'arribada; en canvi, l'autoformació implica perdre's, refer el camí més d'un cop, si més no, la brúixola, és a dir, les regles emprades són les mateixes i aquestes són discursives, ja que l'aprenentatge és un enfilall de raciocinis més o menys conscients, més o menys espontanis, potser no definitius, sinó provisionals, com de tanteig o temptativa:

Jo tinc la convicció que, en el fons, tots els bons pensadors tenen el mateix estil, que cap estil intel·lectual no és acceptable, si no és l'expressió d'una Lògica sincera i positiva; no precisament

---

<sup>143</sup> *Ibíd.*, VII.

<sup>144</sup> L'oposició de Manyà a l'intuïcionisme és clara en aquesta desautorització subtil de Balmes: «Alguns en diuen intuïció, i ho destaquen com l'element suprem de la vida gnoseològica. Jo que soc bon tros escèptic en matèries d'intuïció, no sols en sentit bergsonià i en el dels fenomenòlegs alemanys, sinó també en el de certes creacions mentals sobtades i fàcils, només vull fer constar de pas i ho faig amb paraules de Balmes, que «la intuïció, el veure-hi de la intel·ligència, importa, com a condició indispensable, l'haver mirat molt» (*El Criterio* XVI. 8)» (*L'estil de Balmes*, 13.) No obstant això, Manyà accepta una utilització matisada del mot "intuïció" més enllà d'un teoria intuïtiva del coneixement: «Si, doncs, volem situar-nos al marge de discussions filosòfiques estranyes a l'assumpte que ara tractem i de sistemes vacil·lants, hem d'admetre que no pot tenir el mot intuïció altre sentit acceptable en la present matèria que el de veure (*intueri*) una cosa nova amb nova claredat —potser podria posar-se com a característica la llum ràpida i sobtada—, però sempre prescindint de la manera formal d'efectuar-se aquesta visió: si, directament, o mitjançant deduccions més o menys explícites» (MANYÀ, *El talent*. vol. I, 179).

d'aquella Lògica sistemàtica que estableix uns cànons de pensament més o menys artificiosos (amb tota la raó Balmes en rebaixa la importància-Cf. *El Criterio*, c. XV), sinó d'aquella altra Lògica, que ens és ingènita i que no té cap compromís legalista, ni es val de cap artifici, que sols assenyala, més ben dit controla, els camins que menen a la veritat.<sup>145</sup>

Manyà acabarà la primera part d'*El talent* constatant la necessitat d'una pedagogia en què saber i saber ensenyar, en què el descobriment de la veritat i el seu ensenyament, són indissociables perquè saber estudiar i ensenyar d'estudiar són les dues cares de la Pedagogia: «Voleu ésser homes de talent? estudeu! Si *sabeu estudiar*, ja ho sou. Si *sabeu ensenyar d'estudiar*, realitzeu l'ideal de la Pedagogia de la intel·ligència; posseïu la facultat creadora del talent».<sup>146</sup>

### 2.3.5. *Un punt de partida diferent sobre el coneixement i una d'arribada semblant: l'eliminació de l'enteniment agent*

L'accent de Balmes en el caràcter intuïtiu del coneixement el portarà a eliminar entitats cognoscitives que només són necessàries quan el coneixement és fruit d'un procés d'elaboració de conceptes, de paraules interiors. Des de la perspectiva d'una filosofia espiritualista, com la de Balmes, s'ha de donar compte de com des del començament sensible es pot enlairar el nostre intel·lecte a l'espiritualitat de la idea. Com es fa el pas de la sensibilitat material a la intel·lectualitat pròpia de l'enteniment és una de les qüestions primordials que ha de respondre una teoria del coneixement espiritualista. La metafísica aristotelicotomista, amb els seus dos parells de conceptes axials de matèria-forma i potència i acte, imposava una sèrie de pressupòsits que condicionaven la resposta del pas d'allò material a allò espiritual: 1) la matèria és potencialitat i no és intel·ligible; 2) la intel·ligència necessita ser actualitzada per conèixer; 3) la intel·ligència no pot ser actualitzada per la matèria perquè això implicaria negar la superioritat de la primera puix que *agens est honorabilius patiente*. La solució de Balmes i Manyà serà abordada amb més deteniment en capítols posteriors. Ara ens interessa apuntar que el rebuig de Balmes a la solució aristotelicotomista de l'enteniment agent, com el «verdadero mago que posee el maravilloso secreto de despojar a las especies sensibles de sus condiciones materiales», ve derivada pel seu desplaçament a una concepció intuïtiva del coneixement. No obstant això, com que Balmes continua alineat en l'escolasticisme, i per tant té molt present la impossibilitat del

---

<sup>145</sup> MANYÀ, *L'estil de Balmes*, 12.

<sup>146</sup> MANYÀ, *El talent*, I, 242.

contacte de la sensibilitat i l'enteniment,<sup>147</sup> la solució apel·la a la unitat de la consciència, per a oposar-se a qualsevol intermediari entre potències, mantenint la impossibilitat d'una matèria que sigui intel·ligible: «La idea de la intel·ligència no es para nosotros indeterminada, sino intuitiva, puesto que ofrece un objeto dado inmediatamente a nuestra percepción en el fondo del alma».<sup>148</sup> Aquesta unitat i harmonia de la consciència, que esbrinarem més endavant com s'articula, fa que l'altra facultat espiritual, la voluntat, també demani intuïció:

El conocimiento de esta serie de fenómenos que llamamos actos de voluntad no es un conocimiento general, sino particular; no abstracto, sino intuitivo. ¿Quién necesita abstraer, ni discurrir, para tener conciencia de que quiere o no quiere, de que ama o aborrece? Este conocimiento es intuitivo en lo tocante a los actos de nuestra voluntad.<sup>149</sup>

Balmes s'ha de plantejar, si més no, com la intel·ligència té notícia de la sensibilitat, sense la referència a la qual la idea restaria en la nebulositat de la indeterminació abstracta si l'enteniment no té per objecte elements sensibles. ¿Quina intuïció intel·lectual dona compte de la sensibilitat?:

Ahora, si se me pregunta, por ejemplo, cuál es el objeto inmediato del acto intelectual perceptivo de una intuición sensible determinada, diré que es esta misma intuición. Si se insiste en la dificultad de explicar la unión de cosas tan diferentes, replicaré: 1.º, que esta unión existe en la unidad de la conciencia, como el sentido íntimo lo atestigua; 2.º, que la misma dificultad objetada milita contra los que pretenden que el entendimiento elabora una especie inteligible, sacándola de la misma intuición sensible; pudiéndose preguntarles cómo el entendimiento, para elaborar su especie inteligible, se pone en contacto con dicha intuición. Si este contacto inmediato es imposible en un caso, lo será también en otro ; y si admiten la posibilidad para el suyo, no podrán negarla para el nuestro.<sup>150</sup>

La resposta de Balmes no satisfà perquè incompleix allò que ell mateix mateix havia postulat quan afirmava que «siendo el entendimiento una facultad no sensitiva, no pueden ser su objeto inmediato los elementos sensibles». L'objecció va dirigida contra els escolàstics que formulen un enteniment agent que per a elaborar l'espècie impressa s'ha de posar en contacte amb la imatge en un moment o altre. Ara, que no es pugui explicar com s'ho faria l'enteniment agent sense contactar amb la intuïció sensible per abstraure l'espècie, no exonera Balmes d'explicar la dificultat de justificar la comunicació de l'intel·ligible i el sensible

---

<sup>147</sup> «Ocurre aquí la cuestión de si es necesario que el entendimiento, para recibir las relaciones geométricas ofrecidas en la intuición sensible, posea algunas representaciones intermedias que le pongan en contacto con el orden sensible (véase c. VI). A primera vista parece que, en efecto, hay la indicada necesidad, puesto que, siendo el entendimiento una facultad no sensitiva, no pueden ser su objeto inmediato los elementos sensibles» (BALMES, *Filosofía Fundamental*, 471).

<sup>148</sup> BALMES, *Filosofía Fundamental*, 477.

<sup>149</sup> *Ibíd.*, 478.

<sup>150</sup> *Ibíd.*, 472..

solament apel·lant a la unitat de la consciència. La solució de Manyà radicalitza la solució de Balme i ens diu que si l'enteniment agent observa aquesta contacte amb la imatge és perquè la mateixa matèria sensible té una actualitat i pot convertir a l'acte la potència intel·lectual. Manyà irromp amb una solució que solament és factible si la matèria és intel·ligible, i no és pura potencialitat. Tota aquesta qüestió l'exposarem en un capítol posterior.

## 2.4. LA FORMACIÓ ROMANA DE MANYÀ (1905-1909)

### 2.4.1. *L'ambient antimodernista: el caràcter deductiu del pensament*

La primera formació, al Seminari de Tortosa, decep les expectatives de Manyà tant pel que fa als llibres escolars com als professors. Trobem, doncs, que, des de bon començament, la seva vocació d'estudi i la reflexió pedagògica sobre com ensenyar a estudiar és una preocupació constant que quallarà en la redacció d'*El talent*. Davant d'aquesta insatisfacció es decantarà cap una formació en vertical, que no és res més que una autoformació, llegint «furtivament Balme», i, com el mateix Balme que comptava amb la Biblioteca Episcopal vigatana per nodrir el seu esperit, Manyà, en ser encarregat de la biblioteca del Seminari, «tenia a la meua disposició les obres millors dels teòlegs escolàstics».<sup>151</sup> Com hem assenyalat, Manyà entén que aquest entotsolament en les cabòries pròpies, sense ser un defecte incorregible, ha de trobar el correctiu «d'aquella amplitud i aquella erudició i d'aquella consideració envers el pensament d'altri, que s'adquireixen escoltant el parer dels mestres i llegint les obres dels autors que s'ho valen». Manyà demanava bons docents i bons llibres, i «Sols a Roma, com explicaré més endavant, vaig poder corregir o atenuar els efectes d'aquesta formació defectuosa».<sup>152</sup>

Manyà és enviat a Roma a estudiar a la Universitat Gregoriana. En aquesta institució escolar corregirà la seva forma d'estudiar perquè aquí sí que rep el mestratge d'uns docents eminents i s'haurà de confrontar intel·lectualment amb uns condeixebles iguals o superiors a les seves pròpies capacitats. ¿Quina teologia aprèn Manyà durant la seva estada romana? La situació de l'Església d'aquell moment ve marcada per l'antimodernisme de Pius X, el Papa Sarto. El lema del seu pontificat fou «*instaurare omnia in Christo* (Eph 1, 10), para que efectivament sea *omnia et in omnibus Christus* (Col3, 11). [...] De ahí que si alguno Nos pide una frase simbólica, que exprese Nuestro propósito, siempre le daremos sólo ésta:

---

<sup>151</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 80.

<sup>152</sup> *Ibíd.*, 79.

*instaurare omnia in Christo*». <sup>153</sup> Com apunta Roger Aubert, molt aviat aquest *instaurare* sofrí una translació de significat i, tant en la traducció espanyola com italiana, esdevé un *restaurare*. Així doncs, no és tan establir i donar a conèixer l'Evangelí a la comunitat dels homes com a oferta de salvació, sinó combatre les desviacions que el missatge evangèlic havia sofert a partir de les revolucions modernes d'ençà de la Revolució francesa. El pontificat de Pius X s'establí reactivament amb l'objectiu de corregir els errors que des de dins de la mateixa Església havien proliferat en teologia, filosofia i política. El mateixos homes d'Església havien fet seva la modernitat desvirtuant els fonaments de la fe i la tradició. Aquests homes eren els modernistes. És cert que no es dona una unitat de pensament en els modernistes, i per qualificar-los com un moviment hem d'acudir a la mateixa caracterització que se'n fa en el decret papal *Lamentabili sine exitu* i a l'encíclica *Pascendi* de Pius X. En un esquemàtica descripció, les crítiques al modernisme catòlic són l'error de l'agnosticisme, el naturalisme, el progressisme i el laïcisme. La solució és la filosofia de sant Tomàs que es considera l'antídoto contra el racionalisme i les seves conseqüències polítiques com són el liberalisme i el socialisme. <sup>154</sup>

Aquesta és l'atmosfera que Manyà troba a Roma. <sup>155</sup> Billot, un dels professors més admirat per Manyà, és un dels inductors i redactors d'aquells documents condemnatoris del modernisme catòlic. El nostre objectiu és precisar quines traces deixa l'antimodernisme en la manera de pensar del nostre autor. La majoria de crítics que s'han ocupat de la generació de Manyà concorden que la teologia en què van ser instruïts pot rebre el qualificatiu de deductiva. És fàcil enumerar les notes dominants d'aquesta teologia; no obstant això, resulta problemàtica la manera d'entomar la petjada d'aquella forma de pensar quan se les ha de veure amb les circumstàncies culturals i polítiques que aquella generació de sacerdots van

---

<sup>153</sup> Pius X, *Escritos doctrinales*, 17.

<sup>154</sup> Vilanova fa un resum d'aquest ambient amb aquestes paraules: «En cuanto a la Universidad Gregoriana, conocemos bien su ambiente, en el que el tomismo fue acogido por obediencia. Superada la primera crisis, los jesuitas determinan un nuevo tipo de teología positivo-escolástica, gracias a los manuales que difundieron. Son muy conocidas las *Praelectiones theologicae* de Perrone († 1876) y en esta línea pueden situarse Passaglia (†1887) y Franzelin (†1886). Después siguieron los comentarios a la *Summa* de santo Tomás: aquí debemos citar a Louis Billot (1846-1931), teólogo de gran capacidad dialéctica, interesado por la síntesis entre fe y razón, pero que fue un teórico, un profesor alejado de los acontecimientos contemporáneos —si exceptuamos su adhesión a la *Action Française*—, por culpa de su carencia de sentido histórico. Entre los dominicos del Collegio della Minerva sobresalieron los padres Tommaso Zigliara y Alberto Lepidi» (*Historia de la teología*, vol. 3, 593).

<sup>155</sup> «Del 1906 al 1909, Carles Cardó i Joan Baptista Manyà estudien a la Pontificia Universitat Gregoriana, de Roma, on s'aprofitaren sobretot del mestratge brillant del futur cardenal Billot. En 1908, els dos col·laboren en «Ensayo de comentario al Decreto Lamentabili», escrit pels alumnes del Col·legi Espanyol de Roma» (VILANOVA, «Intent de síntesi», 492).

viure a Catalunya abans de la Guerra Civil. Una cosa és clara: després de la mediocritat dels professors del seminari, Billot brilla amb una llum enlluernadora i seductora:

De tots els teòlegs jesuïtes del segle XIX, Johann Baptist Franzelin va ser el més cèlebre i el més seguit [...]. Billot contrasta amb el cardenal Franzelin. El mètode d'aquest darrer tenia una base històrica; Billot va ser sobretot especulatiu i metafísic. Es movia amb facilitat i incansablement en les més altes abstraccions, sobresortia i es delectava en l'anàlisi dels conceptes i empenyia sense por els principis fins a les darreres conseqüències. Posseïa el do de la síntesi en un grau poc comú, l'art de reduir un tractat a uns quants principis filosòfics. Gairebé es podria dir del seu tractat sobre la Trinitat (*De Deo Uno et Trino*, 1895), la seva obra mestra, que és un poema metafísic, el poema de la "Relació". D'altra banda, la part positiva és feble; sembla que amb prou feines interessa aquest àmbit de les ciències sagrades, i la història i els seus mètodes estan fora del seu abast. La seva filosofia és rigorosament tomista; no obstant això, la seva interpretació de l'Angèlic és personal; no presta atenció al que altres puguin dir sobre Sant Tomàs; volia comprendre i seguir el mateix sant doctor; per tant, diversos dels seus punts de vista han estat qüestionats per altres tomistes. Posseïa un estil notablement clar, un mètode pedagògic segur i potent: comprenia la força de l'afirmació intrèpida i sobretot la repetia sota formes diverses que inculcaven idees fonamentals a la ment dels seus alumnes. Amb els seus defectes i virtuts, va exercir una profunda influència, encara que més limitada que la de Franzelin; però la majoria dels seus antics alumnes n'han guardat un record inesborrable.<sup>156</sup>

La descripció de la teologia de Billot situa el lloc del fer teològic, tal com ens indica Vilanova, en «un estudi positiu de les fonts, comprès el magisteri evidentment exaltat; i d'altra banda, una empresa de deducció de conclusions, com a operació pròpia de la teologia. Aquest procediment cristal·litza en els manuals de l'època, els que estudiaren els nostres homenatjats (*Cardó, Manyà, Carreras*), amb l'esquema tripartit segons el qual una tesi de teologia *probatum ex Scriptura, ex traditione, ex ratione*».<sup>157</sup> Billot, doncs, enuncia el Misteri en una articulació purament intel·lectual. La seva teologia era un restaurar obviant els resultats de la història, instrument de demolició i no d'edificació, i les experiències de les comunitats cristianes del seu temps, perquè aquest és vist de forma pessimista i desconfiada, una dimensió que ha de ser corregida de l'error per allò que fou, per allò que és manat, en

---

<sup>156</sup>HOCÉDEZ, *Histoire de la théologie au xix siècle*, 70. Sesboüé corrobora aquesta opinió: «el poder especulatiu és real, així com l'art de la síntesi és capaç de reduir un conjunt a uns quants principis metafísics; és sens dubte superior al del seu antecessor Franzelin, que va ser més positiu [en el sentit de més històric] i posat al servei d'un gran poder de raonament que ordena arguments i objeccions segons una lògica que aspira a ser apodíctica. El clima és molt intel·lectualista. La força de la convicció pot arribar a forçar el sentit dels textos i carregar contra els adversaris de manera massiva i unilateral (acusats sense vacil·lació d'absurds, d'incoherències, d'il·logicismes») (*Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, v. 9, 63).

<sup>157</sup> Vilanova, «Intent de síntesi», 495.

definitiva, una teologia definida des de l'autoritat conceptual i jurídica on la veu del magisteri era el *fons fidei*.<sup>158</sup>

Manyà se sent seduït pel maneig anàlitic conceptual de Billot que pel camí de la fèrria argumentació s'eleva a la síntesi dels principis explicatius. Després, tot adquireix sentit com a derivació d'unes necessitats absolutes. Aquells anys romans el marquen com el ferro roent, i Billot és el model: «sota el mestratge del gran teòleg P. Billot, vaig emprendre l'estudi *De incarnatione Verbi* amb tot l'entusiasme i alliçonat pels fracassos anteriors».<sup>159</sup> No és difícil imaginar la fascinació que sent Manyà per aquelles classes romanes de Billot, un professor que sap apuntalar un travesser especulatiu que suporta les pressions de tots els elements constructius conceptuals. L'escriptura de Manyà, ja des d'aquells anys, es congriarà d'un especulativisme que sembla defugir el positivisme del desenvolupament de les experiències vitals. La mateixa experiència multipolar humana del relat bíblic, l'ambigüitat i contradiccions de la resposta de l'home a la crida de Déu, semblen obviades per l'encantament de la connexió lògica conceptual que cerca unitat rebutjant la diversitat de les vivències personals de fe. Ell és conscient de la crítica que li comporta l'embadaliment d'aquesta suficiència especulativa i ho justifica afirmant que la seva teologia assumeix sense explicitar-ho l'experiència bíblica: «la meua teologia encara que no sigui formalment, explícitament, bíblica ho és radicalment. És la clàssica i corrent en l'Església, columna i fonament de la veritat revelada (1 Tim; III, 15). Es pot actuar amb fonament i sentit bíblic sense omplir el text de citacions bíbliques expressives».<sup>160</sup>

Cal contextualitzar el rapte de l'experiència canviant de la vida pel concepte en un ambient de restauració de la veritat catòlica. El refugi conceptual, amb la fixació de significats veritatius i immutables, era resposta a la immanència subjectiva modernista que carregava la història i el seu desenvolupament com una arma dirigida contra el dogma catòlic. L'experiència subjectiva de la fe feia trontollar la unitat de la fe. Evangelista Vilanova, sobre

---

<sup>158</sup> Anys més tard, Billot reconeixerà el paper de la història que havia menystingut en la seva especulació teològica. En una carta a Lebreton li comenta: «Vostè m'ha fet comprendre una cosa que mai havia passat per la meua ment, és a dir, el que es pot treure de la teologia *històrica*, des del punt de vista que només ens ha d'interessar, després de tot, el de la penetració cada cop més profunda de les veritats que va agradar a Déu el nostre Senyor revelar-nos. Estava imbuït del prejudici que això només era un instrument de demolició més que d'edificació. Ara m'he desfet d'aquest prejudici, i és a tu a qui et dec això» (DE LUBAC, *Theology in history*, 76).

<sup>159</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 82.

<sup>160</sup> MANYÀ, “Resposta del Dr. Manyà a Josep Batalla”, en *Miscel·lània Manyà* 329. Àngel Monlleó accepta aquesta explicació però la troba pobre. Sobre la resposta de Manyà a la crítica de Batalla afirma: «És cert; però també ho és que es tracta d'una justificació pobre i arraulida» (*Joan Baptista Manyà. Intel·lectual i home d'estudi*, 38).

aquella teologia que respirà Manyà en els seus anys romans, assenyala una anècdota personal amb Manyà:

Pel seu caràcter personal, penso també en la conversa que vaig tenir el privilegi de mantenir amb el Dr. Manyà, en les primeres Jornades Catalanes de Teologia (desembre del 1966), publicada a Edicions 62, sobre una teologia concebuda com a història de salvació o una teologia centrada, segons la seva formulació, en “necessitats absolutes”.<sup>161</sup>

La història, el palpit del món, era vist, en paraules de Billot, com a demolició del missatge supratemporal de l'Església. Sobre la història no es podia edificar la perdurabilitat de l'Església. Es cerca la necessitat, fugir de la contingència de les experiències fragmentadores, individualitzants. Aquesta faïó marcarà indubtablement la redacció de Manyà conformant uns escrits on qualsevol vel·leïtat que denoti subjectivitat, el traspuar del sentiment o de l'emoció, és absent. Hi ha descarnament en lloc d'*incarnatio*. Més endavant, malgrat que el seu estil continuï amarat d'aquesta necessitat conceptual, constatarem que Manyà de l'embat tempestuós dels fets històrics (la Dictadura de Primo de Rivera, la República i la Guerra Civil) no pot safar-se. I és que de la història, de la urgència de la temporalitat, difícilment pot un escapar-se: la qüestió serà com conciliar, des del punt de vista cristià, els conceptes de salvació i història.

Manyà, doncs, es troba a gust a Roma. Per fi, la seva fam especulativa trobava una menja digna d'empassar-se:

La meua formació necessitava aquell ambient. Els professors, veritables eminències en l'assignatura que explicaven, em donaren la necessària sensació de superioritat indiscutible i de confiança en llur guiatge mental. Quant als condeixebles, joves triats de tots els indrets d'Europa, era difícil que un nouvingut pogués sincerament considerar-se superior a ells i, en no pocs casos, ni tan sols igualar-los. En les nostres converses, que versaven tot sovint sobre les matèries d'estudi, jo anava posant-me a to i destriant allò que tenia de bo i el que calia rebutjar del meu estil d'estudiant.<sup>162</sup>

A banda de l'ambient antimodernista que explica una manera de fer teologia deductiva, Manyà té una tarannà metafísic que li fa venir salivera quan mastega el sil·logisme i, sobretot, la confrontació, la *disputatio*. Aquest caràcter discutidor el va poder exercir amb un condeixeble català:

En les discussions amb els condeixebles retrobava, en part, aquella seguretat i força lògica que havia fet sentir als meus condeixebles de Tortosa. I m'hi lliurava fervorosament, sobretot amb un condeixeble

---

<sup>161</sup> VILANOVA, «Intent de síntesi», 499.

<sup>162</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 81.



tan discutidor com jo, enemic ell de les teories cristològiques de professor, les quals jo trobava acceptables i les defensava contra les seves escomeses.<sup>163</sup>

Aquell condeixeble, tan discutidor com ell, era Cardó.<sup>164</sup> El temps de llargues discussions, al recer de les seves habitacions del Col·legi Espanyol, tramaren una història d'amistat i compartició d'interessos que durà fins al final de les seves vides. Manyà, «testa formidable, mestre a retórcer els arguments, i paorós en la controvèrsia», segons Josep Miquel i Macaya, i Cardó es conegueren a Roma i ja no s'amollaren. Els dos formaren part del nucli d'aquella «generació de sacerdots a cavall de la guerra», segons l'expressió d'Hilari Ragner, que situaran al bell mig del debat cultural i polític del seu temps la proposta cristiana. Ambdós, Cardó i Manyà, beuen de les mateixes influències ideològiques: algunes d'elles transmises a través del seu aprenentatge romà com és el neotomisme; d'altres provinents de la tradició de l'Església catalana com són el mestratge de Balmes i Torras i Bages. Tot aquest bagatge configurarà una resposta cristiana que s'identifica amb l'empenta normalitzadora de la societat catalana del primer terç de segle XX i que persegueix el reconeixement de la seva identitat nacional.

#### 2.4.2. *La lectura de La tradició catalana: la forma dels materials*

Així, d'aquesta època, segurament, és la seva lectura compartida per molts altres estudiants de la *Tradició catalana* de Torras i Bages. Manyà, com qualsevol escolar amb inquietud per aprendre i llegir allò que li fou negat o, en el pitjor del casos, amagat en la seva limitada i decepcionant formació al Seminari de Tortosa, és una esponja que absorbeix totes les referències intel·lectuals que li són suggerides pels professors i per aquells, que no exercint una ascendència estrictament docent, van influir a través del consell i l'orientació vers el sacerdoci a Roma. Sobre la fal·lera lectora de Manyà, Iriarte indica:

Aprovechando las vacaciones veraniegas (al igual que sus compañeros de Colegio se veía obligado a pasarlas en Italia por motivos económicos), se entregó al estudio pausado y reflexivo de varios jesuitas filósofos alemanes (Donat, Hoenen), especialmente los siete volúmenes de la *Philosophia lacensis* de Pesch, Frick, etc., que por su gran erudición le permitió ponerse en contacto indirecto con los filósofos más notables, sobre todo contemporáneos, de dentro y fuera de la escolástica. Bergson, Hamilton, Von

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>164</sup> Josep MIQUEL I MACAYA dona testimoni d'aquesta discussió cristològica amb Cardó a partir de la confessió del mateix Manyà: «M'havia explicat el Dr. J.B. Manyà, que ja a la Gregoriana tenia una certa simpatia (es refereix a Cardó) per Duns Scot. Solucionava punts espinosos, sobre la persona de Crist, a base d'influència scotista. Manyà -testa formidable-, mestre a retórcer els arguments, i paorós en la .controvèrsia. No el podia convèncer. ¿Qui, a Roma, a començos de segle? Ni el professor de la Gregoriana, un dels teòlegs francesos de més altura de tots els temps. Lluís Billot. Semi-tomista, en deia el P. Santiago Ramírez» («Carles Cardó en l'anècdota», 44).

Hartmann, Herbart, Husserl, James, Libeuault, Taine, Wund, etc., son nombres que apareciendo en la edición de la *Philosophia lacensis* que Manyà tuvo en sus manos, no tardarán en ser no solamente estudiados y analizados en sus propios textos, sino en ser reflejados una y otra vez junto a los grandes filósofos antiguos y modernos en las primeras obras, de carácter gnoseológico, que consideraremos muy pronto en el siguiente período.<sup>165</sup>

El cardenal català Vives i Tutó, en aquell moment un dels personatges més influents de la cúria romana del pontificat de Pius X, serà una veu que aconsellarà Manyà en la seva formació sacerdotal. El cardenal Vives fou el primer prefecte i organitzador de la recent instituïda Congregació de Religiosos. Vives treballà infatigablement en la bona formació del clero, un dels objectius de Pius X per a combatre la contaminació modernista que considerava s'havia propagat en el si de la mateixa Església a través d'una formació sacerdotal deficient, entre d'altres causes. El cardenal Vives havia fixat la seva residència al Col·legi Espanyol<sup>166</sup> on Manyà, com tots els seminaristes espanyols, també residia. Vives

exercia a Roma un cert mestratge entre els clergues catalans que hi estudiaven: així no sorprèn que dos joves, futurs teòlegs de renom a Catalunya, iniciessin llur labor col·laborant a l'«Ensayo de comentario al Decreto Lamentabili, escrit pels alumnes del Col·legi espanyol de Roma, el 1908; es tracta de Carles Cardó i de Joan Baptista Manyà. Un altre cas: el ponderat caputxi P. Miquel d'Esplugues, en tractar del modernisme, s'expressava en un to taxatiu que no li esqueia. Totes aquestes figures es movien en l'òrbita intel·lectual del bisbe de Vic, Dr. Josep Torras i Bages, les posicions antimodernistes del qual no admetien cap matís i meresquen els elogis de Roma.<sup>167</sup>

---

<sup>165</sup> IRIARTE, «Juan Bautista Manyà, filósofo: Semblanza histórico-bibliográfico-doctrinal», 129

<sup>166</sup> Convé recordar que el Col·legi Espanyol de Sant Josep fou obra del beat tortosí Manuel Domingo i Sol, mossèn Sol, que funda la Germandat de Sacerdots Operaris Diocesans del Sagrat Cor de Jesús amb l'objectiu d'ajudar en la formació digna dels sacerdots diocesans. A finals del segle XIX i començaments del XX els seminaristes, en molts casos, no tenien els recursos econòmics per pagar-se els estudis, el seu habitatge o la seva manutenció. Mossèn Manyà sent un afecte i un agraïment profund per la persona i l'obra de mossèn Sol. Prova d'aquest afecte són aquestes ratlles on recorda com va fer d'acòlit de mossèn Sol: «Han passat molts anys -com uns setanta- però en tinc el record tan fresc com si fos d'ahir. Sortíem del Col·legi i ens dirigíem a una casa del carrer de Sant Domingo, on vivien unes velletes molt piadoses, anomenades les jordanes, segurament de la noble família tortosina Jordà. Allí a l'oratori familiar deia la Missa Mn. Sol, com si ara el veigués! Amb paraules de fervor encès i penetrant, amb actituds de sincera elevació espiritual. Jo mateix, l'adolescent bellugadís i eixelebrat, sentia el contagi d'aquelles paraules i d'aquell posat de sant i la meva ànima en treia més profit espiritual que de les plàtiques i meditacions reglamentàries de la vida de col·legial.

Després els meus contactes amb Mn. Sol foren escassos i superficials, fins el dia que en la seva darrera visita al Col·legi Espanyol de Roma em tocà d'entrevistar-me personalment amb ell. Ara d'altres col·legials recordarem afectuosament els antics contactes de sacerdot i d'acòlit.

D'aquells contactes va nàixer en mi una simpatia respectuosa envers la persona de Mn. Sol, refermada després pel fill seu espiritual que fou el meu gran amic Mn. Tomàs Bellpuig, l'autor de *Sang tortosina* i *d'Eucarístiques*. I em cap la satisfacció de pensar que ell també em posà algun afecte, car l'any després, quan per motiu de salut, vaig canviar l'estada al Col·legi de Sant Josep per l'internat del Seminari, en acomiadar-me personalment d'ell, amb aquell to de repte amorós que li era tan propi, em digué -recordo les paraules textuales-: «ara em deixes i te'n vas a la sopa aristocràtica». I en vaig sentir una recança, com un enyorament d'hores felices, com una tristor de comiat...» (*Miscel·lània Manyà*, 169).

<sup>167</sup> VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, vol. 3, 464. Raurell precisa sobre la inspiració de Vives sobre el treball de Manyà i Cardó: «Quant al mestratge del cardenal Vives sobre els seminaristes del Col·legi Espanyol

Aquest primer treball teològic de Manyà ens interessa per la traça que imprimeix sobre ell l'antimodernisme vaticà<sup>168</sup> i, sobretot, per la presència sota l'auspici del cardenal català Vives i Tutó, durant el seus anys de formació, d'un nucli de poder vaticà que afavorí la fluïdesa entre la pastoral de l'Església catalana i la Santa Seu. La política anticatalana usual del Vaticà troba un topall en la figura de Tutó, el qual s'erigí en valedor de Torras i Bages i Morgades, bisbes de Vic i Barcelona, els quals a principis del segle XX representaven la defensa de la cultura i la llengua catalanes.<sup>169</sup> Com esmenta Valentí Serra, és important posar de relleu

la gran vàlua dels seus treballs (*de Vives*) i accions positives a favor de l'Església de Catalunya, especialment les fructuoses gestions efectuades, l'any 1902, per tal d'evitar la remodelació de les diòcesis de Catalunya i també, evitar que s'imposés el decret del comte de Romanones que obligava a les escoles l'ensenyament del catecisme en castellà, així com els fecunds esforços per tal d'evitar que el doctor Torras i Bages fos allunyat de la seu de Vic.<sup>170</sup>

Tota aquesta informació només té l'objectiu de fixar com aquest ambient de confluència de personatges i circumstàncies biogràfiques, de coincidències a Roma i Catalunya, incidiren en la curiositat intel·lectual de Manyà i com deixaran una sentor indeleble en la seva formació i posteriors desenvolupaments filosòfics, teològics i polítics.

---

de Roma, i d'una manera especial sobre Cardó i Manyà -com vol Vilanova- s'ha de precisar que la idea d'un comentari al decret *Lamentabili* dels alumnes per part de les facultats de teologia i dret canònic partí de Merry del Val. De fet, la idea fou presentada abans que sortís l'esmentat document. Cf. *Arxiu del Col·legi Espanyol, Cròniques IV*, 90. Del cardenal Vives es diu que recolzà la idea «porqué el objeto era interesantísimo». L'obra sortí amb el títol: *Ensayo de comentario del Decreto «Lamentabili», por los alumnos de Teología y Derecho Canónico (curso 1906/1907) del Pontificio Colegio Español de San José de Roma*, Roma 1908. En la mateixa crònica es diu que els alumnes eren guiats pels jesuïtes professors de la Gregoriana L. Billot, H. van Laak, K. Reimsbach, L. Mechineau i C. Macchi. Enllestits els treballs, el text definitiu fou revisat i aprovat pels jesuïtes Vidal i Loïna, pels agustins Rodríguez i Fernández i pel preposít general dels carmelites descalços, Ezequiel del Sagrado Corazón de Jesús» (*L'antimodernisme i el cardenal Vives i Tutó*, 115).

<sup>168</sup> Per fer-nos una idea de l'antimodernisme de Tutó llegim aquest anotació que, a l'ensem, estableix una relació triangular entre el cardenal, Manyà, com alumne del Col·legi Espanyol i Tortosa, a través de la Germandat de Sacerdots Operaris: «En efecte, Vives i Tutó, que coneixia molt bé els continguts i perills del modernisme, mentre s'enllestia la redacció del text final de l'encíclica *Pascendi*, repartia als estudiants del Colegio Español, de Roma, exemplars del *Sentinella antimodernista* i, ahora, amb el pseudònim de «José-María», començava a divulgar els principals continguts - i perills- del modernisme teològic a través de les ja esmentades *Cartas a un Director de Seminario*, publicades a les pàgines del *Correo Josefino* (durant els mesos de juny i desembre de 1907), revista publicada a Tortosa pels operaris diocesans» (SERRA, «El cardenal Vives i Tutó (1854-1913). Aspectes biogràfics i projecció eclesial», 19).

<sup>169</sup> El mateix dia que Tutó és nomenat cardenal, Morgades és nomenat bisbe de Barcelona i Torras i Bages de Vic en substitució de Morgades: «En el Consistori papal, secret, celebrat el dia 19 de juny de 1899, es prengué el determini de nomenar cardenal de l'Església «Josephus Calasanctius Vives, sodalis Franciscalis capulatus». Era el darrer d'una llista d'onze prelats més. En aquest mateix Consistori es produí, també, el nomenament del doctor Morgades com a bisbe de Barcelona (en substitució de l'arenenc Jaume Català i Albosa, el qual feia poc havia mort); i es preconitzà com a bisbe de Vic el doctor Torras i Bages, a causa del trasllat del Dr. Morgades a la Seu de Barcelona» (SERRA, «El cardenal Vives i Tutó (1854-1913). Aspectes biogràfics i projecció eclesial», 8).

<sup>170</sup>SERRA, «El cardenal Vives i Tutó (1854-1913). Aspectes biogràfics i projecció eclesial», 28.

Hem vist la petja de l'antimodernisme en el seu estil de pensament i, més endavant, furgarem en l'especificitat d'un camí que l'allunya de la restauració antimodernista. Ara, ens interessa abordar la lectura que en fa de Torras i Bages, un prelat que té l'admiració de Vives i Tutó, i el corrent de pensament que significa *La tradició catalana*. Com hem manifestat intencionadament en els inicis del nostre treball, l'experiència existencial gandesana encarna una forma de vida pairalista. Amb aquest bagatge experiencial i la influència de la instrucció rebuda en aquell rerefons de qüestionament de certeses que havien acompanyat l'Església i que ara, arran de la Revolució Francesa, semblaven escolar-se per l'aigüera, cal fer-se la pregunta que tal vegada Manyà es formulà a Roma: ¿com pot perdurar l'Església en el món d'avui? Aquesta pregunta pot semblar una desconfiança en la promesa d'un Déu sempre fidel al seu poble, altrament, és la contrapartida a aquella promesa bíblica que fa preguntar al creient: «¿què vols de mi, Déu meu?» La resposta la troba en la forma de vida pairal que l'Església promou, la de la seva infantesa a Gandesa i que Torras i Bages ha fixat en una insuperable síntesi:

L'Església és regionalista perquè és eterna. Els organismes polítics, els Estats, se fan i desfan segons les circumstàncies, fins se'ls constitueix en congressos diplomàtics, per lo qual llur duració és sempre limitada, i al desfer-se, reapareixen les antigues nacions, les unitats socials naturals formades, no en congressos, ni en dietes d'homes d'Estat, sinó en els eternals consells de la Providència divina. Per això ja la difusió evangèlica es feu no tenint en compte els estats polítics, sinó les diverses *gents* o nacions, i predicà no als súbdits de l'Imperi Romà o de l'Imperi persa, sinó als fills de Corinto o de Roma, o de Tesalònica o d'Esmirna, o de Galàcia. La religió, repetim, és una sobrenatural perfecció de la naturalesa, i per això cerca les entitats naturals més que les polítiques, és a dir, més la regió que l'Estat, perquè és divinament naturalista.<sup>171</sup>

El regionalisme és la forma que ha d'adoptar l'Església si vol perdurar.<sup>172</sup> El regionalisme és aquell camí del mig que combina la naturalesa humana i la singularitat de la seva concreció en cada espai i temps particular. L'Església que ha estat fundada per un jueu de Natzaret, nascut en la més oblidada singularitat d'un pessebre a Betlem, encarna la

---

<sup>171</sup> TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, 33.

<sup>172</sup> Vilanova exposa el desordre amb què s'ha soscat l'ordre cristià tradicional i la recerca de respostes eclesials –el regionalisme de Torras i Bages és un exemple– als reptes d'un món cada cop més secularitzat amb aquestes paraules: «Las doctrinas católicas son minadas y el sentido de lo sagrado se pone en entredicho. ¿Dónde hallar la imagen de Dios en esa inestabilidad evolutiva que pretende sustituir la esencia inmutable del hombre? Si el pecado es considerado como un vicio justificable por las técnicas psicológicas, si la falta original o el demonio son rechazados, ¿cómo explicar la lógica de la salvación? El hombre tecnificado, alérgico a los misterios, lo es también al simbolismo que los expresa. Las mejores creaciones pastorales no llegan nunca a suplir lo que ha explotado: la mentalidad creyente, la práctica estabilizada, unanimidad en las costumbres, todo lo que, en los buenos tiempos de la fe, constituía la paz pública, la satisfacción del espíritu, el desarrollo de la fe» (*Historia de la teología*, vol.3, 595).

possibilitat de perfecció de la naturalesa humana en la seva transcendència de tota limitació espaciotemporal. Més enllà de la volubilitat de les formes polítiques i les seves concrecions administratives, nia en les formes socials un caràcter regional que identifica la concreció irremeiable de la naturalesa humana en la història. I és que en la difusió de l'Evangelí allò que es comunica no és la vida d'un arquetipus d'home que encarna una naturalesa universal, altrament, la vida d'un home singular, històric en què la humanitat queda definida i realitzada. Torras i Bages furgarà en aquesta escissió que allunya la naturalesa, identificada com a universalitat, pròpia de la Il·lustració, d'una interpretació regionalista que la concep arrapada a les concrecions positives i pròpies de cada regió, a allò que les coses són, no a un constructe ideal d'allò que haurien de ser. La visió il·lustrada de la naturalesa —i tots els seus derivats com ara són Déu natural, culte natural, dret natural, llei natural, home natural, etc.— fa que el cristianisme quedi simplement com una de tantes expressions de la religió natural idealitzada. Allò natural, ens ve a dir Torras i Bages, és en la concretesa de les potencialitats de la materialitat de cada cosa que adopta formes diferents segons la geografia i la història. D'aquí s'infereix que la naturalesa social s'oposi a l'artificialitat de les formes polítiques, que van i venen, i es cerqui «les entitats naturals més que les polítiques, és a dir, més la regió que l'Estat». L'empresa que proposa Torras i Bages per a la perdurabilitat del missatge cristià, de l'Església com a institució visible i històrica, és situar-lo a distància de la mudabilitat de les formes polítiques, que són artificioses i canviants, i cercar l'ancoratge de la solidesa natural i de continuïtat històrica que expressa el regionalisme:

Les modernes entitats formades per l'esperit revolucionari són unes verdaderes criatures bordes; no reconeixen ni tenen paternitat, trenquen la successió històrica, al pas que l'entitat regional rep honestament l'existència de sos antecessors, als quals hereda i forma amb ells una verdadera família. Per molts anys la força de vida de que gaudeix el dret regional ha arribat a rebatre la tirànica imposició dels uniformistes, mes el precepte constitucional que mana que hi hagi un sol codi, és d'essència del principi revolucionari, pel qual veiem els partits polítics sempre bregar per a obtenir-lo i al menys treballen per a destruir de mica en mica, disminuint les institucions de la terra, el dret que enclou la nostra vida domèstica i social.<sup>173</sup>

La religió, així doncs, és la «sobrenatural perfecció de la naturalesa perquè és divinament naturalista», de tal manera que el regionalisme s'identifica amb el cristianisme. El repartiment de potestats queda parcel·lada de la següent manera: per a l'Església l'imperi sobre les formes socials naturals com són la família, la casa, el municipi, etc., amb les implicacions que se'n deriven en matèria de família, d'educació, de cura dels seus integrants,

---

<sup>173</sup> TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, 98.

de llengua, de propietat de la terra, de control dels ritmes naturals de la vida als quals la religió sobrenaturalment perfecciona; l'Estat amb el poder d'establir lleis que promoguin la conciliació justa i respectuosa dels diferents caràcters regionals, els quals han originat en la història uns costums i del costum han nascut el dret. El regionalisme, doncs, s'inspira en l'ideari del tomisme polític, el qual rau en la indiferència davant de la successió inevitable de formes polítiques mentre es mantingui el poder espiritual de l'Església. La visió negativa de l'Estat és ben palesa en Torras i Bages perquè ha usurpat les funcions que estan reservades a la regió i la religió:

Aquest (*l'Estat*) s'ha menjat la regió, com el peix gros se menja el peix petit; vol que visqui a sos ops, vol ensenyar sos fills, cuidar sos malalts, i !que té d'estrany tant desmesurada ambició, si encara tira a confiscar la família, fent d'ella, no un membre del cos social, com ho és per naturalesa, sinó una fibra de sa carn! En nostres dies havem vist materialment el saqueig de la regió en benefici de les grans capitals, i amb això potser tots hi hem pecat.<sup>174</sup>

Manya fa seva la interpretació tradicionalista de Torras i Bages i en els seus primers anys d'intervenció pública, com mostrarem en el pròxim capítol, abraça l'intervencionisme catòlic, a la llum del regionalisme, en la defensa del catalanisme:

No he vingut a provar la necessitat teòrica de què siga cristià el regionalisme. Això és massa evident des del punt de vista catòlic. Negar l'obligació d'ésser cristiana Catalunya integralment reconstituïda, fóra una heretgia condemnada per l'Església, amb el nom de liberalisme. Parlo de la necessitat pràctica, de la necessitat que tenim els catòlics d'intervenir en el moviment catalanista, per fer-lo cristià.<sup>175</sup>

Resumint, el tradicionalisme de Torras i Bages és una gran síntesi que dona resposta als interrogants que plantegen les circumstàncies històriques. El qüestionament del lloc de l'Església en les aigües tempestuoses del segle, amb l'iceberg d'un Estat liberal omnipotent que es dirigeix a enfonsar el Titànic eclesial des de la percepció antimodernista, troba resposta en un concepció de l'Església que manté el seu domini en el pedregar sòlid d'un bancal arrecerat fora de la inconsistència i evanescència del brogit de les formes polítiques. L'apel·lació a les formes socials naturals, oposades al convencionalismes del vaivé de les pugnes polítiques, que expressen la vida en la concreció històrica de cada comunitat, unes formes socials que han estat configurades a Catalunya amb la simbiosi nodridora del cristianisme, permet a Església perdurabilitat, visibilitat i justificació secular. Per altra banda, la reivindicació del tomisme com a pensament filosòfic per part del tradicionalisme, que en

---

<sup>174</sup> *Ibíd.*, 96.

<sup>175</sup> *Miscel·lània Manya*, 181.

els trets definitoris s'identifica amb el caràcter nacional de Catalunya, autoritza l'opció de Manyà per l'estil escolàstic com a òptima estructura conceptual d'abordar la racionalització de la realitat gandesana i catalana. No podia ser d'una altra manera en un Manyà en qui l'experiència, l'absorció dels impactes vitals del diferents entorns existencials, com a bon metafísic, només podia adquirir sentit quan era sotmesa a la feina intel·lectual de portar el desgavell de la multiplicitat sensorial a la unitat d'una forma significativa. Torras i Bages, l'home de les grans síntesis com hem vindicat al principi, marca el camí, juntament amb Balmes, en els inicis del seu pensar: «Un sistema necessita per basa un element positiu; la crítica no és la ciència; l'observació arreplega materials, mes no dóna la traça de l'edifici; l'eterna mecànica de les construccions intel·lectuals tindrà sempre per instrument preferit el sil·logisme, cap altre pot depurar tant la veritat».<sup>176</sup> Els materials constructius que conformaven aquella visió, i que nosaltres hem intentant arreplegar esplugant l'itinerari formatiu de Manyà, són presents constructivament en el cimbori de l'església de Gandesa, síntesi arquitectònica de matèria i esperit. La seva destrucció, que canta el poema *Els finestrels del cimbori de Gandesa* de Manyà, és l'acabament d'una forma de vida interpretada que ja no tornarà a alçar-se:

Han desfet el cimbori. Aquelles pedres glòria  
severa del vell art romànic,  
per ça i per lla disperses,  
mutilades, mai més, mai més, no tornaran a alçar-s'hi.

El casal secular dels nostres avis,  
l'urna sagrada de la nostra història,  
l'esperit ancestral, plasmat en pedra,  
de la Gandesa immortal i heroica...  
Set voltes centenària arquitectura,  
concreció de fe, d'art i de pàtria,  
empatinada del revell dels segles,

---

<sup>176</sup> TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, 396.

i aureolada dels records d'infància.



### 3. MANYÀ PUBLICISTA I FILÒSOF (1919-1936)

#### 3.1. MANYÀ, UN DELS NOSTRES: LA PLÈIADE DE CAPELLANS INTEL·LECTUALS D'AVANTGUERRA

Manyà inicia la seva trajectòria pública intel·lectual en la segona dècada del segle XX. La producció ideològica d'aquesta etapa arribarà fins l'any 1936. L'inici de la Guerra Civil significarà un canvi en els seus interessos i motivacions intel·lectuals. Com molt bé indica Josep Perarnau,<sup>177</sup> en aquests quasi trenta anys, la reflexió i la posterior producció publicada passarà d'uns primers titubejos apologetics a la centralitat de les qüestions gnoseològiques. En aquest capítol de la nostra recerca, posarem la nostra atenció en l'estudi de la lletra dels articles del nostre autor, en el marc ideològic i cultural que condiciona la seva escriptura apologetica i filosòfica, així com a esbrinar quins mestratges i col·legues de viatge l'acompanyen. Ell mateix ens orienta en el nostre camí quan ens posa sobre la pista de tots els elements que convé tenir en compte per a sospesar adequadament l'atmosfera intel·lectual que respirà aquells anys:

La generació passada produí a Catalunya no sols poetes i polítics, sinó també tot un estol de sacerdots intel·lectuals que farien honor a qualsevol literatura cristiana. Noms? Carreras, Cardó, Bellpuig, Llovera, els homes de l'antic Foment de pietat catalana, com el P. Casanovas, montserratins com el P. Ubach, i finalment, i en lloc ben destacat, els caputxins catalans amb l'esperit del P. Miquel d'Esplugues. Aquests i altres ben dignes d'esment v. g., Mn. Alcover de Mallorca, al redós espiritual de Verdagner i del bisbe Torras i sota la influència, un xic llunyana però eficaç, de Balmes, formen un equip sacerdotal que els catòlics catalans hem de venerar i agrair com una garantia eficaç amb què la divina Providència s'associa al renaixement del nostre esperit i de la nostra cultura.<sup>178</sup>

En aquesta cita, es perfilen quasi tots els personatges i institucions que, com si es tractara de *L'escola d'Atenes* de Rafael, protagonitzaran el que ha estat qualificat de Noucentisme catòlic.<sup>179</sup> La filiació intel·lectual d'aquells "sacerdots intel·lectuals" bevia directament, com apunta Manyà, de Torras i Bages i remotament de Balmes. Aquests eren els seus mestres i les idees

---

<sup>177</sup> Perarnau assenyalava: «I així, abans del 1936, tindríem un primer període d'indecisió i tempteig de diversos camins encara que hi hagi un cert predomini de l'apologetica, que s'estén del 1908 al 1928; però el 1929 apareixia el primer estudi filosòfic estricte i aquest tema es converteix en absolutament predominant fins l'any 1936, fins al punt de representar el 67'44 % de les publicacions d'aquells anys, percentatge que no assoleix cap altre tema en cap dels altres períodes» («Bibliografia manyanista. Presentació i recull», en *Miscel·lània Manyà* 151).

<sup>178</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 22.

<sup>179</sup> Vegeu l'article de VILANOU I COLL-VINENT, «Jaume Balmes en el segle XX: entre el Noucentisme i el franquisme».

imperants en la nostra eren, naturalment, les de l'ortodòxia romana, però agençades amb una forta dosi d'esperit crític i revisionista. Tomistes generalment, però sense hipotecar tot el nostre ideari, no eren encara les del Vaticà II, però s'hi acostaven i n'eren una bona preparació. Els medis [sic] de comunicació on solíem exposar-les eren les revistes mensuals: *La paraula cristiana*, *El bon pastor*, *Criterion*, i el diari *El matí*. Col·laboràvem en la Bernat Metge i en la Fundació bíblica.<sup>180</sup>

Presentar aquest panorama de mestres i companyonies de Manyà té el perill de diluir l'aportació d'aquest en la mar de les etiquetes: antimodernisme, neoescolàstica, torrasianisme o balmesianisme. Els papers que situen històricament i ideològicament el seu treball intel·lectual són necessaris per a contextualitzar; si més no, que el context no ens faci perdre el text. Tal com no seria bo anar amb un salabre de malla ampla per pescar peix menut, tampoc no seria adient buscar en els textos manyanistes la confirmació de les esmentades etiquetes. Molts dels treballs que el citen ho fan des d'uns constructes teòrics que expliquen el context, però no s'han submergit en la lectura dels seus textos. Aquesta manera de procedir ha fomentat que la seva obra i el seu pensament restin ignorats en la marginació de les cites col·lectives i dels clixés acadèmics d'escola. Sobre Manyà, com assenyala Àngel Monlleó, «predominen les simples notes, parlaments i articles de premsa en les quals les obvietats i les repeticions —no podria ésser altrament— són a l'ordre del dia».<sup>181</sup> Constatar aquesta mancança no significa que les visions dels historiadors de la filosofia i la teologia estiguin equivocades a l'hora de fer ostensibles les connexions i els ascendents del seu pensament. En qualsevol cas, la nostra manera de fer no pot ser aquesta. Si el nostre treball vol presentar les idees de Manyà, per a fer-ne una biografia intel·lectual, cal realitzar-ho a partir de la lectura dels textos de l'autor per a després emmarcant-los en el seu context.

Si fem notar aquest mètode que ha emprat la crítica a l'hora de catalogar pel broc gros la seva obra, és perquè ens sembla que les etiquetes adquireixen a la llarga una connotació simplificadora i, a voltes, negativa, que obvien afrontar la lectura dels autors. Una classificació negativa s'oposa, en aquesta manera de procedir, a una altra que és considerada positiva perquè fixa el cànon d'allò que pot ser acceptable en una època i quins textos cal llegir i quins no. Aquesta lectura, que per altra banda sembla ineludible, si volem reduir a la simplicitat de les categories intel·lectuals la multiplicitat dels exemples històrics que s'han d'ordenar en una línia temporal, pot produir un cert esbiaixament en la interpretació de la

---

<sup>180</sup>MANYÀ, «Records entorn de la teologia a Catalunya (1925-1936)», 13.

<sup>181</sup> MONLLEÓ, *Joan Baptista Manyà: Intel·lectual i home d'estudi*, 10.

singularitat i originalitat de les veus que ressonen en els textos. Per exemple, una de les opinions de Vilanova sobre la teologia de Manyà afirma que «Després de la guerra dels tres anys, els nostres homenatjats Cardó, Carreras i Manyà ja no es van beneficiar de la renovació de la «nouvelle théologie» francesa dels anys quaranta, acusada de relativitzar els principis perennes del neotomisme eixut».<sup>182</sup> Manyà consentiria amb aquesta opinió, en el sentit que no practicà aquella nova teologia en lloc del neotomisme; ara bé, discutiria la valoració beneficosa de la primera teologia i eixuta de la segona com a qualificatius positiu i negatiu respectivament. Vilanova no s'equivoca en les adscripcions, però els adjectius de les diferents teologies esmentades ens fan pensar en una apreciació que va més enllà de la simple constatació de la diversitat d'opcions a l'hora de fer teologia. La idea d'un progrés que sepulta com a inservible tot allò anterior en la irreversibilitat temporal de la novetat xoca, evidentment, amb aquella filosofia perenne que afirma Vilanova que defensa Manyà. Pot passar que el que esperem en rebre un producte etiquetat com a «filosofia perenne», per exemple, quan ens és lliurat i desembolicat, pot no coincidir amb el que havíem demanat. En tot cas, tots els productes intel·lectuals embalats amb una etiqueta no tenen per què tenir la mateixa factura.

Voldríem afegir una última reflexió sobre l'alineament ideològic del nostre autor en una escola o una altra. Alguns cops, dos autors, partint de les mateixes posicions, no arriben a la mateixa conclusió i poden, per tant, justificar desenvolupaments pràctics o opcions de poder institucional diversos. Partir d'un mateix punt d'origen pel que fa a l'enfrontament amb els desenvolupaments del moviment modernista no significa que Manyà arribi a la condemna de l'adversari com fan altres antimodernistes. Batllori assenyala aquest aspecte quan fa notar que

Ja és ben curiós que, partint tots dos del tomisme ultrancer i de l'antimodernisme, Billot i Manyà seguissin camins tan discordants. Aquell, entestat en els dogmes dretans de l'*Action française*, fins a ésser desposseït de la porpra cardenalícia per Pius XIè. Aquest, amb iguals subtilitats dialèctiques dintre el dogma més estricte -ambdues qualitats li reconeixia a plaer el pare Sauras, del dominicà Estudi general de València-, advocant sempre per la renovació de la teologia (*Per una nova teologia?*, es demanava el 1966), arribà al postconcili sense cap por davant *La crisi teològica* (1971).<sup>183</sup>

Aquesta disparitat en els punts d'arribada de Billot i Manyà s'ha d'entendre des de la diferència d'experiències personal, eclesial, social i política (reivindicació dels drets

---

<sup>182</sup> VILANOVA, «Intent de síntesi», 499.

<sup>183</sup> BATLLORI, «Manyà, Cardó i Carreras dintre la cultura religiosa del seu temps», 31.

nacionals de Catalunya) des de les quals ambdós personatges pensen. Tot i que la tradició i l'utilitatge interpretatiu dels textos que la configuren no difereix, la diversitat de la situació existencial dels dos personatges modula unes respostes diferents pel que fa a les lliçons actualitzadores que se'n fa de l'herència rebuda. En la recepció i, sobretot, la comunicació dels ensenyaments de la tradició al món present, com intentarem fer veure, hi ha discordança de comprensió que condiciona el discerniment de l'opció política a seguir.

### 3.2. LES MOTIVACIONS I ELS MOTORS DE LA GENERACIÓ DE MANYÀ

Manyà comença a publicar en un ambient que el fa respirar unes preocupacions generacionals. Manyà té companys de viatge embarcats en una singladura amb un rumb ben definit. Amb això volem significar que no està sol, encara que de solitud i incomprensió en patirà, i molta. Així, per exemple, el pòrtic de la revista *La Paraula Cristiana*, l'any 1925, demana que l'espiritualitat cristiana tingui el seu protagonisme social al costat d'aquells altres que des d'altres pressupòsits (noucentistes) han proposat un estil civilitzatori:

Darrerament s'és preconitzada la necessitat de remuntar-nos a l'estudi dels clàssics grecs i llatins, primeres deus històriques on la cultura nostra, com la de tots els pobles civils, tindria encara la frescor de l'aigua naixent. Això mateix és el que ens cal fer en les performances religioses del nostre temperament terral. Catalunya és cristiana de naixença. Fou el cristianisme romà qui modelà el seu esperit i ha estat sempre ell qui ha informat amb ses creences i sa moral excelsa el nostre temperament col·lectiu.<sup>184</sup>

Aquestes ratlles del pòrtic de *La Paraula Cristiana* ens situen en un mirador que permet l'aguait d'un paisatge on la llavor del cristianisme ha germinat en una terra, la catalana, i l'ha configurat en el seu saber i en la seva manera de fer. Una terra, que a diferència del protagonisme dels clàssics grecs i llatins que demana el noucentisme de Xènius, no cal sembrar, sinó tornar a conrear, perquè «Un llarg silenci que responia a un criteri de prudència, però que ja comença a esdevenir endarrerit, ajudava a aquest enervament de l'esperit religiós. Unes dècades més d'abstenció, i en aquesta Catalunya nostra el Catolicisme no hauria estat més que un record abocat a l'oblit».<sup>185</sup> Manyà s'apunta a estimular el nervi del cristianisme a Catalunya, amb la defensa i el conreu d'una filosofia cristiana.

Continuant amb la descripció d'aquesta atmosfera generacional, si fem una ullada al pòrtic de la revista *Criterion*, l'altra publicació d'aquesta època on Manyà difondrà la major

---

<sup>184</sup> «Pòrtic», *La Paraula Cristiana*, 1, (1925), 2.

<sup>185</sup> *Ibíd.*, 2

part dels seus articles juntament amb *La Paraula Cristiana*, es constata que el camp català ja ha donat fruit, segons Miquel d'Esplugues: Llull, Eiximenis, Ramon Martí, de Sibiude, Arnau de Vilanova, Balmes i Torras i Bages en són la collita. D'Esplugues pensa que l'ensopiment ha acabat i ha arribat l'hora de la filosofia perquè tots els altres àmbits del pensament són en marxa. Ara bé, «Dir que és l'hora, entre nosaltres, de la filosofia, és dir que som al moment dolç de fer filosofia cristiana. Històricament, gairebé és l'única filosofia que alena poderosa en la tradició catalana».<sup>186</sup> I aquesta filosofia cristiana és la neoescolàstica, el pensament de sant Tomàs.

Manya es troba, doncs, un ambient i una base propicis per al conreu de la reflexió filosòfica des del cristianisme. Tal com hem vist en les declaracions d'intencions de les revistes esmentades, s'assumeix que el poble de Catalunya és col·lectivament cristià i ha arribat l'hora de fer produir un camp ja adobat que encara no havia germinat en el moment present. De la mateixa manera que el noucentisme desitjava el redreçament d'una Catalunya sota el guiatge de la tradició grecollatina, l'oferta d'aquestes publicacions, i dels sacerdots catòlics que les lideraven, era una proposta de modernització i d'endrecament de la societat basada en el renovellament d'uns valors cristians latents que havien de ser despertats.<sup>187</sup> Perarnau assenyala sobre aquesta generació que «No esperaren que un hipotètic i eixorc canvi d'estructures els fes la feina possible o almenys més lleugera. Ells crearen estructures, primer d'estudi (les biblioteques de Montserrat i Balmesiana són obra seva i alguns d'ells col·laboraren amb la fundació de la Biblioteca de Catalunya) i després de publicació i edició».<sup>188</sup> El mateix Perarnau enumera quatre centres motors que lideraren aquest moviment:

El monestir de Montserrat que promou un renovellament litúrgic i l'edició dels volums de la Bíblia de Montserrat; els caputxins de Sarrià capitanejats per Miquel d'Esplugues amb la publicació de les revistes *Estudis Franciscans* i *Criterion* i la traducció de la Fundació Bíblica Catalana; el tercer constituït pel Foment de Pietat Catalana propulsor de les publicacions periòdiques *Analecta Sacra Tarraconensia*, *El Bon Pastor*, la Biblioteca Balmes «impulsades i dirigides per membres de la Companyia de Jesús, i finançades en molt bona part per mecenes particulars amb qui els jesuïtes, especialment el pare Ignasi Casanovas, estaven ben relacionats; per últim, un pol aglutinador al voltant

---

<sup>186</sup> D'ESPLUGUES, «La primera revista catalana de filosofia», 9.

<sup>187</sup> VILANOU i COLL-VINENT afirmen: «No sembla agosarat afirmar que de la mateixa manera que Eugeni d'Ors va endegar amb el Glossari, a partir de 1906, una veritable campanya de pedagogia social de voluntat ordenadora i civilista, quelcom de semblant es va produir en el camp catòlic, que va veure florir una generació de clergues erudits durant el primer terç del segle XX» («Jaume Balmes en el segle XX: entre el Noucentisme i el franquisme», 503).

<sup>188</sup> PERARNAU, «L'obra col·lectiva d'una gran generació catalana (1919- 1936)», 487.

d'*El Matí* i *La Paraula Cristiana* que tenien com a dinamitzadors Josep Maria Capdevila i Carles Cardó.<sup>189</sup>

Tots aquests centres, si bé no es podien considerar estructures jararquitzaes, sí que formaven part d'un conjunt orgànic ben organitzat. Els tres primers comptaven amb el recolzament de tres ordes religiosos (benedictins, caputxins i jesuïtes) que formen un entramat, una quasi estructura, sobre la qual les intencions eren més fàcils de materialitzar-se. El mateix Perarnau manifesta que tot aquest moviment acabaria per «desembocar en la constitució d'unes Facultats Catòliques, un tast de les quals ja fou realitat durant el curs acadèmic 1935-1936 mitjançant una sèrie de cursos professats en els locals de la Balmesiana».<sup>190</sup> Manyà, precisament, és un dels encarregats d'impartir els cursos de la Balmesiana que volien esdevenir germen d'unes futures Facultats Catòliques.<sup>191</sup> D'aquest curs, que havia de tenir continuïtat la tardor del 1936, naixerà *El talent*, primer llibre que iniciaria la col·lecció filosòfica de la Balmesiana, estroncada per la Guerra Civil. Pel que fa a la seva col·laboració amb les publicacions d'aquesta xarxa de renovellament cristià, la firma de Manyà la podem trobar a *Criterion*, *Estudis Franciscans*, *El Bon Pastor*, *La Paraula Cristiana*, *El Matí*, *Analecta Sacra Tarraconensia* i a la Fundació Bíblica Catalana.

Manyà, ho tornem a repetir, no està sol, com hem declarat més amunt, però sí que ha de treballar des de la llunyania d'aquests centres motors. No solament això, ha de moure's en la direcció dels d'allà (Barcelona, sobretot) amb una xarxa de complicitat local a Tortosa, que encara que no s'ha de minusvalorar, deixa molts de forats a sargir amb la tenacitat d'un esforç personal i individual.

---

<sup>189</sup> IGLÉSIAS, «L'Oficina Romànica de Lingüística i Literatura (1928-1936)», 289.

<sup>190</sup> PERARNAU, «L'obra col·lectiva d'una gran generació catalana (1919- 1936)», 486.

<sup>191</sup> El dia 9 de juliol de 1936, 9 dies abans de l'inici de la Guerra Civil, en la conferència anual sobre Balmes a Vic, Manyà, aprofitant aquesta efemèrides, proposa que Balmes sigui el model a seguir en aquesta nova institució universitària catòlica: «Balmes fou un enamorat dels estudis eclesiàstics. Basta llegir el que escriví sobre la instrucció de la clerecia, col·leccionat en el volum IV de l'edició magnífica del P. Ignasi Casanovas, per constatar que hi posava l'ànima, que hi abocava els seus entusiasmes, que el seu ideal, i la seva vocació, era la càtedra de Filosofia, o de Teologia, d'un gran centre docent eclesiàstic, com ho hauria estat el Seminari de tota la nostra província eclesiàstica.

La realitat inexorable, cruel, el menà per altres camins. Però el que no pogué fer Balmes personalment, no ho podrien fer les seves obres? no ho podrien fer els seus deixebles i admiradors, que són gairebé tots els sacerdots de talent de la nostra terra?

Amb tota satisfacció hem de constatar que aquest pensament no és original nostre, que ja fa temps que s'ha possessionat d'algunes ànimes nobles, i que fins ha cristal·litzat en institucions, que són tota una esperança. Permeteu-me de citar, amb tots els honors, la Biblioteca Balmes de Barcelona» (MANYÀ, *L'estil de Balmes*, 23). «La realitat inexorable» frustrarà, altra vegada, aquesta iniciativa.

### 3.3. L'INTERVENCIONISME DE MANYÀ: LA LLIGA ESPIRITUAL (1919-1921)

La primera empresa de projecció pública amb la qual es veu involucrat Manyà és la fundació de la Lliga Espiritual de Nostra Mare de Déu de la Cinta l'any 1919. Aquesta volia ser la rèplica de la Lliga Espiritual de Nostra Senyora de Montserrat, fundada pel bisbe Torras i Bages, però adaptada a la realitat tortosina. En la junta directiva d'aquesta lliga hi trobem els noms de personatges que s'havien significat en la defensa i impuls del català en els mitjans de comunicació tortosins: Francesc Mestre i Noé, president de l'Agrupament de Majors, un dels impulsors del ressorgiment a Tortosa del català literari i fundador de dos del diaris a la ciutat, *La Veu de Tortosa* i *La Veu de la Comarca*, capdavanters en l'ús de la llengua pròpia; Joan Moreira, secretari de l'Agrupament de Majors, fundador de dos institucions musicals històriques del territori ebrenc, l'Orfeó Tortosí i l'Orfeó Montsià a Ulldecona, i autor del popular Himne de la Cinta; Joaquim Bau, president de l'Agrupament de Joves, alcalde de Tortosa durant la Dictadura de Primo de Rivera, qui, després amb el franquisme, acumulà càrrecs i títol nobiliari; Manuel Beguer, director de la revista tortosina *Germanor* i col·laborador de *La Zuda*, una altra revista tortosina, acadèmic de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona i de la de Bellas Artes de San Fernando de Madrid, entre d'altres; Joan Torné, després conegut amb el pseudònim Lluís de Montsià, poeta, periodista i impulsor d'iniciatives culturals i religioses. Al costat d'aquests laics, amb el càrrec de viceconsiliari de la Lliga, figura Tomàs Bellpuig, company de seminari de Manyà i el seu amic més estimat. La figura de Bellpuig s'alça com el complement literari i artístic de l'aridesa filosoficoteològica de Manyà.<sup>192</sup> Aquestes persones, juntament amb altres que es podrien citar, ens mostren una Tortosa amb unes iniciatives i una xarxa mediàtica considerable que contrasten amb el desert de després de la Guerra Civil, un paisatge de postguerra que s'adiu molt més amb la icona del Manyà isolat i solitari que normalment es dona del nostre autor. Fixem-nos que la iniciativa de la creació de la Lliga es forja com la demanda d'una extinta congregació mariana,<sup>193</sup> que li proposa que n'assumeixi la direcció. La iniciativa, en principi,

---

<sup>192</sup> «Encara més íntima i més contínua que amb Cardó era la meua amistat amb Mn. Tomàs Bellpuig. Vivíem tots dos a Tortosa i érem professors al Seminari; ell de Retòrica i de Llatí, jo de Teologia i Bíblia. Compenetrats en el doble ideal sacerdotal i català, ens hi mantinguérem fermes en la persecució de què fórem objecte de part elevada durant anys i anys. Ell i jo ens consolàvem i ens enfortíem recíprocament i ens sentíem isolats, perseguits, calumniats, però feliços de patir per ideals nobles i ben dignes del sacerdot» (MANYÀ, «Records entorn de la teologia a Catalunya», 11).

<sup>193</sup>Tal com apunta Bellpuig: «Era el dia 27 de setembre del 1917 quan los membres que quedaven de la desapareguda Congregació Mariana, convocats pel seu últim Prefecte don Ignasi Raga, li suplicaven a Mn. Joan Bte. Manyà, allavontes Rector de la Parròquia de Sant Blai, que vulgués acceptar lo càrrec de Director a fi de reorganisar una institució tan necessària per al jovent tortosí» («Mirada retrospectiva», *Bolletí de la Lliga Espiritual de Nostra Mare de Déu de la Cinta*, 1 (1919) 1).

no té èxit, però Manyà teixeix complicitats i al cap de dos anys aquella demanda és canalitzada a través de la fundació de la Lliga. Manyà no actua sol, té un coixí de col·laboradors que sintonitzen amb el seu ideari marià i catalanista, els quals ja havien estat treballant pel redreçament de la llengua i la literatura a Tortosa. El mitjà d'expressió de la Lliga serà el *Bolletí de la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de la Cinta*, on totes les col·laboracions, deu anys després de la desaparició de *La Veu de la Comarca* (1903-1909), seran en català.<sup>194</sup>

Manyà és l'encarregat de fer la conferència inaugural de la Lliga que va ser publicada en el diari tortosí *El restaurador*. El seu discurs és una peça d'oratória molt ben travada on s'expressa de forma succinta l'ideari d'intervenció política dels catòlics en el moviment catalanista i quina ha de ser la posició de l'Església davant d'aquesta intervenció. La referència a l'actitud de l'Església l'hem de veure com un posar-se la bena abans de la ferida, si tenim en compte l'hostilitat d'una part de l'Església tortosina cap al catalanisme de la Lliga. Manyà divideix la conferència en deu apartats en què, amb precisió sil·logística, va fixant les premisses que conclouen en l'oportunitat i la necessitat legítima de la creació de la Lliga. Es parteix de les dues posicions dels catòlics catalans davant de l'ideal catalanista: uns hi passen de llarg, s'abstenen; en canvi, d'altres s'hi sumen. Manyà ens avança que la seva actitud és intervencionista per dues raons: i) no es pot deixar el catalanisme en mans d'aquells que mostren un esperit anticristià; ii) no es pot fer tal cosa perquè abstenir-se és admetre una contradicció ja que Catalunya és cristiana i, per tant, és evident que «Negar l'obligació de ser cristiana Catalunya integralment reconstituïda, fóra una heretgia condemnada per l'Església».<sup>195</sup> Una afirmació tan contundent hauria de ser confirmada des del punt de vista teòric (doctrina de l'Església) i des de la pràctica habitual de l'Església. Pel que fa al primer aspecte, el teòric, Manyà recorre a l'ensenyament de Torras i Bages. La referència a l'autoritat del bisbe de Vic, a banda de donar-li el suport d'un «eminent sociòleg», d'un «savi teòleg escoltat amb tanta veneració al palau del Vaticà», li serveix de munició contra aquells que lloant els escrits de l'autor de *La tradició catalana* es mostren incoherents en adoptar una

---

<sup>194</sup>Carne Gombau puntualitza que «El *Bolletí* representa, a nivell lingüístic, l'adopció del codi ortogràfic fabrià a Tortosa, posició que es veu generalitzada entre els literats i els periodistes a partir dels anys 30. L'actitud que anomenem fabriana, és a dir, aquella que assumeix el model ortogràfic i morfosintàctic de l'IEC, s'inicia amb el *Bolletí* i s'estén progressivament durant la II República: des de les publicacions conservadores *La Veu de Tortosa* (1930-31), *La Veu Comarcal* (1934-35) i el diari *Ara* (1935-36), fins a la revista *Vida Tortosina* (1927-1936) i el quinzenari *Acció* (1933-34), totes dues representants d'un moderat catalanisme nacionalista d'esquerres, el d'Acció Catalana Republicana» («Les revistes bilingües a la Tortosa de la II República», 8).

<sup>195</sup> MANYÀ, «Textos inèdits», en *Miscel·lània Manyà*, 181.



actitud burleta i irònica vers els capellans que prediquen al poble en català.<sup>196</sup> Així, amb Torras i Bages, s'aferma teòricament el seny cristià de Catalunya que la vertebra i la constitueix. Si més no, tal com s'expressava a *La Paraula Cristiana i a Criterion*, aquell cristianisme constituent de la identitat catalana necessita d'una restauració. Manyà constata que s'està donant un moviment de reconstitució de l'essència cristiana de Catalunya i es pregunta si Torras i Bages compartiria les orientacions de renovellament catalanista de Prat de la Riba i Cambó. La seva resposta és que, si bé cap orientació política ha de ser identificada amb l'ideal cristià, la intervenció dels catòlics en qualsevol d'aquelles organitzacions polítiques esmentades no les reprovaria el prelat vigatà.

La referència a Cambó<sup>197</sup> no és casual; ve justificada per l'actualitat política. La conferència de Manyà fou pronunciada el dia 16 de febrer del 1919 i, només vint-i-un dies abans, el Projecte d'Estatut d'Autonomia de la Mancomunitat era aprovat al Palau de la Música Catalana. L'efervescència d'aquell moment polític incideix de ple en el discurs de Manyà quan afirma que

Per això tinc una confiança il·limitada en què [sic] Catalunya obtindrà l'autonomia. Jo no sé quan ni en quina forma, no sé si s'aprovarà no s'aprovarà, ara, l'Estatut de la Mancomunitat; aquella cosa que sé i que dic és que una força com la que té (i cada dia creix) el corrent catalanista no el resisteix l'artificialisme caduc de la política del centralisme.<sup>198</sup>

Cambó defensa el projecte a Madrid i l'Estatut de la Mancomunitat no serà aprovat, però la confiança en l'autonomia de Catalunya, que trenqui amb la política centralista que no reconeix la identitat catalana, se sustenta, a parer de Manyà, en la convicció que la força de les idees i els sentiments no els atura ningú. La situació d'aquell febrer convuls, amb l'agreujament social que suposà la vaga de la Canadenca, fan que les paraules i el posicionament de Manyà sobre l'autonomia de Catalunya adquireixin un relleu especial, i segurament aixequin l'alarma d'aquells que, des de posicions eclesials, no comparteixen l'adopció de l'ideari catalanista de Torras i Bages i l'ús del català en la prèdica. Per altra

---

<sup>196</sup>Encara que Manyà vulgui deixar clar que «no faig cap al·lusió personal», la referència a aquells que mostren incoherència entre el dir i el fer va adreçada a l'entorn àulic del bisbe Rocamora. El canvi d'opinió d'aquest, que passa de donar suport a la Lliga a abandonar-la, l'atribuirà Manyà als consellers que envoltaven un vellet molt influenciable.

<sup>197</sup>La sintonia política de Manyà amb Cambó té el seu punt culminant quan aquest, més endavant restaurada la Generalitat durant la II República, li ofereix la possibilitat de presentar-se a les eleccions al Parlament per la Lliga Regionalista. Manyà acceptà la proposta (segons ell seria una manera d'influir en la Conselleria de Cultura) que li fa el secretari de Cambó, Casabó, però condicionada al vistiplau del bisbe Bilbao. Aquest, després d'una certa inconcreció inicial, no veu amb bons ulls la candidatura de Manyà i Casabó desisteix en el seu oferiment. Manyà confessa que no va tenir cap disgust perquè preveia difícil l'actuació d'un sacerdot en una assemblea on predominava un ambient anticlerical tancat.

<sup>198</sup> *Ibíd*, 185.

banda, el fet que la proposta de l'Estatut a l'assemblea de la Mancomunitat fora defensada, entre d'altres, per Marcel·lí Domingo, un laicista i anticlerical amb una força social considerable a Tortosa, no era la millor targeta de presentació d'aquesta iniciativa per a aquests sectors. Així, des del *Diari de Tortosa*, el dia 17 de febrer de 1919, un dia després de pronunciada la conferència, s'acusa a la Lliga Espiritual de fer política partidista i a Manyà de compartir l'ideari marcel·linista.

Ens trobem, doncs, amb la necessitat d'identificar, des del vessant pràctic, quina actitud adoptarà l'Església enfront del catalanisme. Manyà considera que l'actitud intel·ligent de l'Església ha estat aliar-se amb els moviments irressistibles de la història —si no són essencialment injustos— i purificar-los. En el fons, aquesta aliança rau en la catolicitat de l'Església que «És universal perquè sap assimilar-se el bo que té la vida humana en totes les terres i en totes les races».<sup>199</sup> Els exemples de moviments històrics que addueix són el Renaixement i el moviment social modern. La referència a aquest últim li serveix per coadjuvar les resistències que sap que trobarà la Lliga: «I pobres d'aquells que davant del moviment social no han sabut fer altra cosa que retreure ses estridències, i condemnar sa perillosa marxa! Aquests pobles i aquests catòlics ja troben el càstig de llur abstencionisme. I prou, que els exemples no estan lluny. A Tortosa, per desgràcia, ja els tenim dins de casa».<sup>200</sup> El cop de puny sobre la taula de Manyà demostra bel·ligerància amb l'abstencionisme d'aquells cristians que representen una llavor encapsulada, que malgrat haver caigut a terra no s'hi ha barrejat ni s'ha fecundat amb les esperances del món. La presa de posició de Manyà a favor de l'intervencionisme ens parla d'una Església que no té por de contaminar-se ni de dialogar amb totes aquelles iniciatives del segle que reivindiquen causes justes. Alhora, la contundència de Manyà davant dels abstencionistes s'explica perquè les conseqüència de la inacció provoca que forces contràries a l'Església s'apropien del moviment social i catalanista.

Calia, doncs, abordar si és justa la causa del catalanisme perquè l'Església l'abracés sense complexos. Manyà és conscient que a Tortosa creix una força republicana, molt crítica amb l'Església de la mà del que després serà el *marcel·linisme*,<sup>201</sup> i l'única opció per fer-li

---

<sup>199</sup> *Ibid.*, 184.

<sup>200</sup> *Ibid.*, 184.

<sup>201</sup> Miravall descriu l'ascens polític de Marcel·lí Domingo: «Políticament i social, el 1918 començava amb les eleccions legislatives del 24 de febrer. Marcel·lí Domingo es presentava a l'ensens per Tortosa i per Barcelona en les eleccions generals del primer de març. La dreta tortosina, a l'entorn d'Unió de Dretes, presentà el maurista J. M. Soler Planer, amb el suport dels liberals... però albirant la derrota es retirà i, a corre-cuita, es presentà el carlí Joaquim Ferrer Ferrer: 415 paperetes correspongueren a vots en blanc, la dreta obtenia 471 vots i Marcel·lí Domingo n'aconseguia 6355, el 87'95 %, encara que només votà el 48'62 %, o sigui que deixaren de

front és la col·laboració amb les forces catalanistes i l'augment de la sensibilitat social eclesial, no el replegament a les casernes d'hivern que suposaria la simple condemna dels excessos del catalanisme i el laïcisme. Manyà justifica el moviment regionalista i autonomista per les justes aspiracions del poble català a recobrar les institucions, la llengua i les lleis pròpies que no foren eliminades a causa del consentiment, sinó per la imposició violenta de Castella. Contra aquells que agiten l'argument del separatisme per a negar qualsevol cessió a les aspiracions de Catalunya, el nostre autor considera que

El separatisme és un pretext més dels enemics de Catalunya. El perill, d'haver-ne, sabeu on és? Mireu: quan un poble fort viu subjecte a un altre i desitja sa llibertat, perquè està convençut que en té dret, què és la cosa més prudent, donar-li allò que demana o no fer cas de les seves peticions? Aneu lligant i aneu estretint. La unió serà cada dia més violenta, i com allò que és violent no dura gaire, arribarà el dia que els vincles es trencaran, i aquell dia, ai de Catalunya i ai d'Espanya car una i altra necessiten la unió per prosperar i viure.<sup>202</sup>

Conseqüentment, la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de la Cinta és una institució que s'encabeix plenament en l'exemple secular de l'Església d'abraçar el món en les seves aspiracions de justícia i, així, els catòlics catalans poden treballar desacomplexats «En aquests temps en què el fruit de l'autonomia de Catalunya ja pareix que vol madurar, [...], a fi que els catòlics estiguem acoblats en un organisme fort, que faci prevaler els drets de Jesucrist a regnar en la terra catalana, el dia que aquesta hagi recuperat sa personalitat».<sup>203</sup>

Si bé hem arribat a la conclusió desitjada (la legitimitat i la vigència de la Lliga), la peculiaritat de la diòcesi de Tortosa, territori de cruïlla, l'obliga a defensar la seva catalanitat amb un afegitó que si l'obviés faria trontollar tot el procés argumentatiu. Davant d'aquells que es diuen «tortosins! ni catalans ni valencians», Manyà, tot i reconeixent la singularitat de Tortosa, surt en defensa la seva catalanitat que es manifesta en la seva llengua, les seves institucions i en la seva història i seria «ridícul i reprehensible un tortosí que no vol ser

---

votar prop de set mil persones. A Barcelona el panorama era ben diferent: la Lliga estava ben situada, però també el republicanisme, el socialisme i el nacionalisme, i Domingo també triomfà. Llavors era president del Partit Republicà Català, on hi havien Layret i Companys, i en guanyar les dues actes renuncià a la de Barcelona. Els marcel·liners, de la mà del seu líder i amb el PRC entraven en una etapa de forta identificació obrera i sindical, a "El Pueblo" sovintejaven els articles de defensa de la revolució soviètica i fins i tot el PRC s'adscrivia a la Tercera Internacional» (*Episcopologi dertosense*, 597).

<sup>202</sup>MANYÀ, «Textos inèdits», en *Miscel·lània Manyà*, 188. Aquest plantejament de la posició de l'Església a l'hora de prendre partit davant de les bursades del segle el trobem des dels inicis com a institució humana. No obstant això, com s'estableix aquesta relació amb les iniciatives polítiques del món ha variat en funció de l'estatus temporal de l'Església. La cita de Manyà ens fa intuir que encara pensa en termes de cristiandat quan la col·laboració no se circumscriu a una orientació o un discerniment de les situacions d'injustícia del món oferint l'Evangeli com a resposta de salvació, sinó demanant el regnat de Jesucrist sobre terra catalana. Observarem com en pocs anys, Manyà abandonarà aquesta posició.

<sup>203</sup> *Ibíd.*, 189.

català».<sup>204</sup> L’afirmació de la catalanitat de Tortosa portarà, com hem vist, a adoptar el *fabrià* com a model de llengua del *Bolletí*, a partir de l’adaptació al tortosí de les Normes ortogràfiques de 1913 que probablement en va fer Tomàs Bellpuig.<sup>205</sup> Si més no, no tots els que hi van participar mostraven la mateixa sensibilitat per aquest model de llengua. I és que a Tortosa, l’ús de la llengua catalana, a part de comptar amb l’oposició de la jerarquia de l’Església tortosina, tenia un altre entrebanc: l’alternativa lingüística d’allò que s’anomena tortosinisme.<sup>206</sup> Al *Bolletí*, els partidaris del tortosinisme foren majoritaris i els *fabrià* un reducte. Serà després de la Dictadura de Primo de Rivera quan s’adoptarà definitivament el model *fabrià* en la premsa catalana tortosina.

La conferència de Manyà podria resumir-se en una paraula: intervencionisme. La seva actitud —i la de la majoria dels sacerdots que l’acompanyaren en el moviment de renovellament catòlic del primer terç de segle XX fins la Guerra Civil, davant dels canvis de la situació política que feien trontollar la situació d’hegemonia ideològica i de poder de l’Església— no va consistir en l’enclaustrament i la lamentació per allò que s’havia perdut. Així, la primera intervenció pública de Manyà en els afers del segle mostra que la manera d’entendre els nous temps és el discerniment com a pas previ a una resposta als reptes polítics i socials. En 1972, Manyà, recordant aquella colla de sacerdots, afirma de forma categòrica que «El nou règim republicà ens era acceptable a tots, però ens desagradava a tots l’actitud sorrudament antirreligiosa dels republicans».<sup>207</sup> La majoria d’ells no amagaven les seves preferències polítiques que, segons ell, es repartien entre la Lliga Regionalista, Acció Catalana i Unió Democràtica, encara que el seu judici sobre la divisió partidista democràtica els incomodava per raó de la seva manca de voluntat d’enteniment entre dretes i esquerres. De fet, Manyà estava disposat a fer el pas a la política en temps de la República, mantenint la seva condició d’independent, de la mà de Cambó, però «Ho va desfer tot la diplomàcia catalanòfoba del doctor Bilbao (sense disgust de part meva), car preveia una posició difícil davant el sectarisme esquerrà».<sup>208</sup>

---

<sup>204</sup> *Ibid.*, 190.

<sup>205</sup> GOMBAU, «Religió, llengua i ensenyament en la premsa tortosina en català (1900-1936)», 130.

<sup>206</sup> Segons indica Carme Gombau: «Els tortosinistes foren incapaços de definir el seu model lingüístic amb una normativa clara que poguessen aplicar els literats, periodistes i intel·lectuals tortosins de l’època -retret que se’ls fa des de la revista *Vida Tortosina*-, tasca de la qual s’havia d’encarregar la frustrada Acadèmia tortosina. Aquesta havia de ser creada a Tortosa a semblança de la Societat Castellonenca de Cultura, i dedicar-se a l’estudi i depuració de la història i la llengua de Tortosa, amb la idea que es netegés el tortosí de barbarismes i que en fixés les regles precises. Per això, al voltant dels anys 30 els tortosinistes queden relegats a un grup menor d’intel·lectuals lligats a una ideologia conservadora, molt catòlica i molt localista» («Les revistes bilingües a la Tortosa de la II República», 82).

<sup>207</sup> MANYÀ, «Records entorn de la teologia a Catalunya (1925-1936)», 13.

<sup>208</sup> *Ibid.*, 13.

La manera d'entendre l'actuar de l'Església davant dels nous temps, que es deriva de la seva conferència inaugural, és el judici d'aquells factors que sorgeixen de la contemporaneïtat i que són assumibles per a la seva missió. No era fàcil de fer una tal penetració ja que això implicava prèviament una purificació de les adherències ideològiques i interessos terrenals (règims polítics, privilegis socials, avantatges econòmics) que durant molt temps donaven identitat a l'Església. La conjuntura del món, les noves propostes nascudes de les exigències dels reptes de justícia i llibertat contemporanis, no era entès per aquells sacerdots catòlics com una reforma de la doctrina de l'Església, amb la qual professaven una adhesió ortodoxa, sinó més aviat com una necessitat de *reforma en l'Església*, en la seva vida concreta. En efecte, més endavant durant la República —com a antítesi d'aquest sector possibilista o partidari d'un *ralliement*, és a dir, d'una acceptació de la República com a règim governamental per part dels catòlics— trobem els partidaris de la teoria de la catàstrofe total. *La Paraula Cristiana*, en la seva editorial del març l'any 1933, alertava que aquesta actitud que consistia a contribuir de manera activa a l'enfonsament del règim republicà amb l'esperança del ressorgiment de la situació anterior era anacrònica i insensata perquè es fonamentava en la violència destructora: «Destruïm-ho tot, vénen a dir, i després vindrà la reacció que ho tornarà a alçar més sòlidament i més bellament que abans».<sup>209</sup> L'admonició final d'aquesta editorial manifesta de forma clara la tesi intervencionista de Manyà quan defensa que

No siguem fills del tro. Aprofitem tot el bé que hi hagi en el món, aguantem tot el possible els elements útils de l'ordre existent, millorem-lo pacientment, no fem cap trencadissa. Si la catàstrofe, malgrat tot, és enviada per Déu, serà penyora d'un ressorgiment gloriós. Si la provoquem temeràriament nosaltres, ens exposem al risc que sigui una mort sense resurrecció.<sup>210</sup>

#### 3.4. L'EXPULSIÓ DEL SEMINARI (1921)

Era difícil destriar el blat de la palla en aquells moments d'extremismes radicals conceptuals en la qualificació dels adversaris, tant des de les files de l'anticlericalisme com de l'integrisme eclesial. La víctima d'aquesta escalada verbal de desqualificacions va ser la mateixa Lliga Espiritual de la Mare de Déu de la Cinta. Així, el 1920, la Lliga va organitzar amb gran èxit de convocatòria els Jocs Florals de Tortosa, que van comptar amb la

---

<sup>209</sup>«La teoria de la catàstrofe prèvia», *La Paraula Cristiana*, 99, 194.

<sup>210</sup> *Ibid.*, 195. La teoria de la catàstrofe va ser sustentada per Castro Albarrán en el llibre *Los Católicos y la República*. La tesi de Castro soscava d'arrel els intents de Vidal i Barraquer d'enteniment amb la República, l'anomenada estratègia dels dos braços que volia combinar l'acceptació, per part de la jerarquia eclesiàstica, del règim republicà amb la negociació amb el govern i, al mateix temps, fomentava que les organitzacions polítiques i socials favorables a l'Església defensaren els seus interessos al parlament i al carrer.

participació del bisbe Rocamora qui, a més, va patrocinar un dels premis. Tanmateix, poc després es va donar de baixa com a soci. La significació de la retirada del bisbe és interpretada, en una informació del *Bolletí* d'abril de 1921, com una desautorització a la línia ideològica de la Lliga. Així, Mestre i Noé, president de la Lliga, constata que «tampoc podem continuar des del moment que el Sr. Bisbe s'ha borrrat de la llista de la Lliga espiritual; actitud que mos ha impressionat, però que acatem amb la més lleal subordinació esperant temps millors».<sup>211</sup> La dissolució de la Lliga es va anar forjant des del primer moment amb la creació d'un ambient en contra. El motiu del cessament de les activitats de la Lliga, sense cap mena de dubte, fou el seu catalanisme decidit i la defensa del català en l'apostolat de l'Església diocesana. Al llarg dels diferents números del *Bolletí* s'aprecia un crescendo en els articles que intenten justificar històricament i doctrinalment l'ús del català en l'Església. Aquest augment d'articles s'ha de veure com una resposta a les crítiques que, des dels sectors contraris dins la mateixa Església tortosina, s'alçaven contra la idoneïtat de les activitats de la Lliga. L'article de Manyà "Los catòlics i la qüestió nacionalista" (*Bolletí*, 6) argumenta la legitimitat de ser catòlics i nacionalistes davant d'aquells que en nom de la religió justifiquen la seva catalanofòbia: «Natros no volem forçar a ser catalanistes los qui no senten ni estimen la pàtria catalana, però sí que tenim dret a exigir que no facen servir cosa tan santa com la religió catòlica, de cobertura d'una vergonyant catalanofòbia».

L'espurna que fa esclatar aquesta situació d'entrebancs continuats, amb la consegüent dissolució de la Lliga, fou la pronúncia romana del llatí. Els lliguistes s'havien afanyat a aportar els documents papals recomanant l'aplicació de la fonètica dels romans en la pronunciació llatina. De res van servir la transcripció al *Bolletí* de la carta del cardenal Gasparri a l'abat de Montserrat, Antoni M<sup>a</sup> Marcet, constatant la voluntat del Papa Benet XV, el qual «recordant que en altre temps havia parlat la llengua espanyola, ha considerat moltes vegades que la pronúncia romana del llatí és necessària a Espanya, fins i tot per evitar que amb la pronunciació espanyola s'expressin conceptes completament diferents dels que vol

---

<sup>211</sup> «Lo Rogall», *Bolletí de la Lliga Espiritual de Nostra Mare de Déu de la Cinta* 15, 160.

l'autor, i tal vegada gravement erronis».<sup>212</sup> Les posicions a favor i en contra de la pronúncia romana del llatí semblarien nímies si no gratéssim més enllà de la superfície i no féssim aparèixer les veritables raons de dues maneres de situar-se l'Església tortosina davant els corrents de pensament i moviments socials que agiten aquells anys, no només del moviment catalanista: un optava per la condemna i la restauració; l'altre pel discerniment i la col·laboració en aquelles aspiracions que eren justes. De fet, la pronúncia romana del llatí va ser censurada perquè s'assemblava massa a la fonètica catalana i avenir-se a adoptar-la hagués significat la connivència amb aquells que defensaven plantejaments catalanistes. Manyà és conscient de les connexions que aquesta qüestió té amb un context molt més ampli que la simple defensa d'una pronúncia quan afirma que

Quant a Catalunya, podem afirmar que la immensa majoria de la clerecia desitja ardentment la renovació de la pronúncia del llatí en lo sentit que vol el Papa. La introducció de la pronúncia romana no trobarà a la nostra terra més obstacle que, potser, la aversió d'alguns forasters, pels punts d'afinitat que té la pronúncia romana amb la nostra fonètica. És consolador l'espectacle dels sacerdots catalans obeint promptament les indicacions de Roma en assumptes que una mala intel·ligència podria fer passar com claudicació de llurs sentiments nacionalistes.<sup>213</sup>

Manyà comprèn que aquesta qüestió no és només una disquisició lingüística, altrament, s'adona que estem davant d'una punta d'iceberg que per sota la superfície amaga posicions que manifesten visions oposades a com ha de ser l'actitud de l'Església quan ha de valorar els signes dels temps. Manyà albira que aquesta pronúncia romana del llatí sonarà massa catalana («nacionalista») i desfermarà una tempesta en un cel que ja feia temps que venia anunciant-la amb trons i llamps.

La tempesta acabarà amb l'expulsió de Manyà, juntament amb altres professors, del Seminari tortosí. Val la pena de resseguir la cronologia dels fets que titllariem d'un drama en tres actes. El primer acte s'esdevé en ple ofici coral al cor de la Seu tortosina. Alguns dels

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, 103. Miravall descriu el procés d'adopció de la pronúncia romana del llatí a Tortosa: «Els sants pares Pius X i després Benet XV havien recomanat una pronúncia universal per al llatí litúrgic, en acció o senyal d'unitat catòlica. No feia gaire que havia acabat el Congrés Litúrgic de 1915 quan el monestir de Montserrat introduïa la pronúncia romana recomanada per l'Església, encara que el Capítol de la Seu de Tortosa ho havia fet abans i, de fet, havia estat el primer a complir aquestes disposicions malgrat que, just per això, s'iniciaven controvèrsies quant a la pronúncia d'algunes grafies llatines. El canonge i filòleg menorquí Antoni Ma. Alcover, el 1908, responia per escrit una consulta del canonge i poeta tortosí Tomàs Bellpuig quant a com calia “pronunciar certs sons llatins” per part dels catalans. Bellpuig editava més tard un article de premsa en el qual afirmava que “els catalans havien de pronunciar a la catalana, i no a la castellana” i això feia que el diari “Correo Ibérico” publicés un anònim que rebatia l'opinió del canonge per afegir que “tal vez tenga la culpa la prestigiosa autoridad de algún maestro insular que transmite sus lecciones por la posta”, en clara referència a mossèn Alcover» (*Episcopologi dertosense*, 600).

<sup>213</sup> *MIRAVALL, Episcopologi dertosense*, 136.

canonges havien adoptat espontàniament la pronúncia romana davant de la incomoditat dels àulics episcopals. Aquella setmana, la predica li tocava a Manyà, però el va suplir per absència el canonge hebdomadari Josep M<sup>a</sup> Bertrán Boixadors. En ple ofici, el Vicari general, Antonio Martínez, s'alçà i acabà amb aquesta situació sense contemplacions, i, davant de tots, imposà la pena de suspensió *a divinis* al canonge Josep M<sup>a</sup> Bertran per haver pronunciat *more romano* l'oració «Deus qui de beatae Mariae virginis utero...». Manyà relata els fets de la següent manera:

Jo era aleshores semaner, i em volien donar solemnement i pública el càstig que em mereixia per pronunciar el llatí de manera antiespanyola, però la bala preparada contra mi, se la carregà un company, Mn. Josep M. Bertrán, que suplia aquell dia, la meua absència de semaner. En pronunciar públicament la “g”, s'alçà el Degà i li manà rectificar. I com no ho feia, li fou imposada en ple cor, sense res ni més indefinidament, la pena de suspensió *a divinis*.<sup>214</sup>

Ens trobem, doncs, amb un so de la «g»<sup>215</sup> que semblava una innovació catalanista intolerable. Aquest so, [dʒ], no era un «flatus vocis» irrellevant, era la punta de llança del moviment catalanista que representava la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de la Cinta, molesta per als consellers del bisbe Rocamora que desitjaven la seva dissolució castigant Manyà, al seu consiliari («la bala preparada contra mi»).

El segon acte consistirà en l'atac directe a la Lliga el dia 7 del mes de novembre de 1920, quan el mateix Vicari general es presentà a les nou del matí a la Capella de la Cinta i prohibí la sortida a l'altar del sacerdot. Aquella missa era freqüentada pels socis de la Lliga i es feia en català i com recalca Manyà «en català es deien les Ave Maria». Al *Bolletí* número 12 trobem relatat el fet i les seves conseqüències:

En vista dels entorpiraments que des de fa molt temps se posen als actes religiosos de la nostra Lliga i del fet ocorregut lo dia 7 del mes que som a la Capella de la Cinta, esta Junta Directiva, en sessió celebrada lo dia 13 del mateix, va acordar suspendre la celebració de la Missa dominical reglamentària, i aixís se va comunicar al M. Iltre. Sr. Prior de la R. Confraria de la Cinta en atenta carta firmada pel President que sotscriu i els Vocals Dr. D. A. Oliveres, D: G. Vergés i D. Rogeli Yerro. Tortosa 20 Novembre 1920.-Francesc Mestre i Noé.<sup>216</sup>

La Lliga, com ja hem apuntat més amunt, al març de 1921 suspendrà les seves activitats.

---

<sup>214</sup> «Mn. Manyà i els seus bisbes», Biblioteca de la Fundació Manyà, 1. La suspensió *a divinis* significa la imposició d'una pena que impedeix al sacerdot l'exercici ordinari de la potestat de l'ordre sacerdotal.

<sup>215</sup> Les grafies ⟨gi⟩ en pronúncia romana i catalana sonen [ʒi]/[dʒi]; en pronúncia castellana sonen [χi].

<sup>216</sup> «Secció oficial», *Bolletí de la Lliga Espiritual de Nostra Mare de Déu de la Cinta* 12, 132.



El tercer acte, i final d'aquest drama, serà l'expulsió del Seminari conciliar de Manyà, Joaquim Manyà, Tomàs Bellpuig i Mn. Cucala, i del cessament del valencià Manuel Rius com a director del col·legi Sant Lluís de Gonçaga. Després dels fets relatats en els dos actes anteriors, l'ambient s'enrari, sobretot entre el jovent de la Lliga que adoptà una posició antijeràrquica. Aquest estat d'animadversió es traduí, segons Manyà, en la publicació per part dels joves d'un diari, *La Cucafèra*, on es criticava obertament i de forma inconsiderada aquella jerarquia. La mirada dels àulics episcopals buscava una excusa per decapitar definitivament el moviment catalanista i la troba en l'atribució de l'autoria d'aquells escrits crítics a Manyà i Bellpuig, consiliari i viceconsiliari de la Lliga. Fins i tot, s'assenyalaren quins articles eren de Bellpuig i quins de Manyà «amb un criteri tan fals i tan pueril que ens hauria fet riure, si no hagués vingut carregat de fòbia malignant».<sup>217</sup> De res no va servir que Joan Torné Balagué, secretari de l'Agrupament de joves de la Lliga, publicqués un full on reconeixia l'autoria dels articles. La bala, des del primer moment, com ja apuntava Manyà, anava dirigida contra la seva persona. L'escenificació de l'expulsió havia de revestir-se de legalitat i per això es convocà una junta de professors del Seminari per a signar una proposta col·lectiva contra *La Cucafèra*. Manyà constatà que, si la firmaven, es condemnaven a si mateixos i, si no la firmaven, es declaraven autors dels articles. Manyà acceptava firmar-la si la protesta es feia extensible als fets que van provocar la publicació del diari. No s'acceptà la proposta i, l'endemà, els quatre professors esmentats rebien una carta del bisbe on se'ls castigava *ab irato* (amb còlera), però no s'especificaven les raons. La reflexió de Manyà sobre la seva expulsió fou que

La fòbia anticatalana dels àulics havia aconseguit allò que volia: foragitar del Seminari a Mn. Bellpuig i a mi, que segons frase textual d'un d'ells, "enverinàvem els seminaristes". Volia dir que com érem reputats els més eficients dintre dels professorat, i ens veneraven els alumnes, espontàniament resultaven, a imitació nostra, amics de la nostra llengua. Consti, però, que nosaltres des de la càtedra mai no fèrem cap recomanació de sentit polític!<sup>218</sup>

Les vicissituds d'aquest drama en tres actes mostra nítidament la divisió que trobem en l'Església —ja abans de la Dictadura de Primo de Rivera i que s'agreujarà durant la República dins la jerarquia eclesiàstica— entre aquella visió que defensava el cardenal Vidal i Barraquer, promotor de la pastoral col·lectiva de desembre de 1931 d'acceptació de la República per part dels bisbes espanyols, i aquella altra representada pel Cardenal Gomà, avalador de la carta col·lectiva dels bisbes espanyols del juliol de 1937, en què acataven la

<sup>217</sup> «L'expulsió dels professors catalanòfils del Seminari tortosí», Biblioteca de la Fundació Manyà, 1.

<sup>218</sup> *Ibíd.*, 2.

revolta militar i el règim de Franco. La situació que viu el nostre autor no és, doncs, un fet aïllat que solament es pugui explicar per la idiosincràsia local atribuïble a la diòcesi de Tortosa. Manyà, durant els anys vint i trenta es troba vivint, reflexionant i actuant des de la mateixa plataforma sobre la qual aquells altres companys sacerdots han de surfejar l'ona de l'investida secular i eclesial.<sup>219</sup>

¿Com és que Manyà rep un càstig tan sever que l'impedeix l'exercici de la docència al Seminari de Tortosa i ha d'esperar quaranta anys (1921-1961) perquè el bisbe Pont i Gol el rescati i li demani fer classes en el nou Seminari de Sogorb-Castelló? La manca d'ortodòxia en la reflexió teològica de la doctrina cristiana o la seva conducta sacerdotal no van ser el seu problema en cap moment. De fet, apaivagada la polèmica de *La Cucafera*, el bisbe Rocamora li demana de presentar-se a les oposicions de la canongia lectoral. Manyà, si més no, torna a posar sobre la taula la pronúncia romana del llatí a la Seu i a la càtedra d'Esriptura que hauria d'impartir al Seminari per raó del seu nou càrrec. El bisbe accedeix a la seva petició d'adoptar aquesta pronúncia, però ell desisteix perquè no vol canviar de canongia. Manyà fa aquesta reflexió:

I ara, ve inevitable la pregunta: era que havien desaparegut els motius que determinaren la meua expulsió del professorat? Car, m'invitaven a tornar-hi els mateixos que havien conjuminat la meua expulsió. Era potser, que jo m'havia repensat de l'actitud passada? Tots ells, com jo, estaven convençuts del contrari. Ergo, l'expulsió fou obra d'un moment de passió anticatalana sense cap fonament en la meua docència ni en la meua conducta sacerdotal.<sup>220</sup>

---

<sup>219</sup> Tot aquesta situació d'anticatalanisme que desembocarà en l'expulsió de Manyà tindrà un eco posterior que solament la dictadura de Primo de Rivera apaivagà per la força: «Mentrestant, però, per la seva edat el bisbe Rocamora, era manipulat pels seus curials de confiança, anticatalans actius, i el 1921 creava un greu conflicte que, mitjançant Francesc Mestre Noè, portava el poble cristià a transmetre al nunci apostòlic Federico Tedeschini el cèlebre memorial on s'esposaven *les causes de la decadència del prestigi de l'autoritat del Sr. Bisbe en la diòcesi de Tortosa, l'estat del Capítol i la persecució a la Llengua Catalana*, pel conflicte que esclatava l'any anterior i que obligava el nunci a anar a Tortosa. L'afer desembocava, com hem vist, a l'expulsió del Dr. Manyà i d'altres professors del Seminari Diocesà, per decisió episcopal, augmentant després el nombre de represaliats i acabant per intervenir-hi l'arquebisbe Vidal i Barraquer, l'aleshores ministre Francesc Cambó o Oriol Anguera de Sojo per la Unió Jurídica Catalana, les quals actuacions esperonaren l'inici d'un reguerall de protestes arreu del país per part de les principals institucions culturals i polítiques, sempre condemnant l'actitud antisocial i política del bisbe tortosí i dels seus àulics. Des del bisbat de Tortosa, davant la magnitud de l'escàndol, encara es plantà cara amb un manifest titulat *Una campanya contra el Obispo de Tortosa*. El cop d'estat del general Primo de Rivera, el 13 de setembre de 1923, donarà la raó als àulics, farà callar el poble tortosí i la catalanitat, i impedirà qualsevol organització de l'Església catalana» (MIRAVALL, *Episcopologi dertosense*, 602).

<sup>220</sup> «L'expulsió dels professors catalanòfils del Seminari tortosí», Biblioteca de la Fundació Manyà, 3. Aquesta passió anticatalana no només s'acevà en els professors expulsats del seminari, també es va estendre al seu alumne predilecte Rafael Escuder i Pinyol: «Un detall no tan sorollós aleshores, però ben significatiu de la catalanofòbia imperant en certes altures d'aquesta terra fou el tracte infligit a Mn. Rafael Escuder i Pinyol, avui (1966) ardiaca de Solsona i secretari del Exm. Sr. arquebisbe d'Oviedo, Mn. Vicente Enrique i Tarancón.

Mossèn Escuder era aleshores alumne del seminari diocesà de Tortosa. S'organitzaren per aquells dies en la ciutat del Baix Ebre, uns jocs florals en els quals el seminarista Escuder es guanyà la flor natural i encara uns

La reflexió de Manyà posa la causa de la seva expulsió en el seu catalanisme i en la creació d'estructures dins de l'Església que vehiclessin el renaixement de les aspiracions catalanes. Un altre canonge amic seu, Cardó, identifica de forma clara la forma de procedir d'aquests sacerdots:

Catalunya es trobava en plena primavera. Tot refloria [...]. La religió no podia ser una excepció i els clergues cordialment incorporats a la pàtria en formació —de primer una minoria exigua, després, una selecció brillant i ben aviat una majoria sense dir-s'ho, per un instint natural i sobrenatural alhora, on es fonien harmoniosament el zel apostòlic i el patriotisme— s'empregueren la tasca de fer reflorir l'antic esperit religiós, per tal de posar-lo a l'altura de l'antiga llibertat, l'antiga llengua i l'antiga dignitat recobrades [...]. I com que el zel apostòlic necessita nodrir-se d'una acultura adient, aquests clergues foren els primers d'assabentar-se del moviment depurador del cant gregorià, del moviment litúrgic, del moviment bíblic, de l'escola de sociologia cristiana, del moviment jocista.<sup>221</sup>

La situació de Manyà i Bellpuig, el seu gran amic, a la diòcesi de Tortosa se subsumeix en un marc més gran de dinàmiques que desfà la idea d'un Manyà aïllat, i que des de la seva *mntanya* escriu una obra sense sentir-se agullonat per l'actualitat. Manyà s'hi aboca de ple en la primavera de la qual parla Cardó i es dedica a construir «sense esperar que un hipotètic i eixorc canvi d'estructures els fes la feina possible o almenys més lleugera», com encertadament constata Perenau. Encara més, aquestes estructures, ja siguin eclesials o polítiques, no els són sempre favorables. Així, si Manyà ha de conviure amb l'oposició dels bisbes Rocamora i Bilbao, Cardó ha de patir la intransigència del bisbe Irurita a Barcelona. Darrere de l'hostilitat d'aquests prelats hi trobem que la vivificació de l'Església, que aquells sacerdots noucentistes desitjaven, coincidí en el temps amb el renaixement de les aspiracions de Catalunya. Des de la teorització de Torras i Bages, que aquells sacerdots segueixen, no es pot entendre la nació catalana sense l'acció civilitzadora del cristianisme i, per tant, la reivindicació nacional del moviment catalanista forma part del renovellament del cristianisme que Manyà i Cardó afirmen observar en la societat. Catalanisme i cristianisme formen part de la mateixa ànima. Aquesta simbiosi farà que Manyà i Cardó comparteixin moltes de les reivindicacions del moviment catalanista (recordem les simpaties partidistes de les quals ens parla Manyà), ja que això no comporta treballar en direccions oposades. S'entén, doncs, que la majoria dins d'aquesta colla de sacerdots acceptessin la República. En canvi, aquells

---

altres premis inferiors amb composicions poètiques delicioses, però escrites totes en català. Allò era intolerable! Urgia d'ofegar aquell nou brot de catalanisme sacerdotal. I sense més ni més, sense cap altra raó, al guanyador dels premis li foren negades les ordres sagrades. I, sort de la conducta notòriament inatacable de l'interessat que acabà per imposar-se —no sense gestions insistents— als mateixos que volien excloure'l del sacerdocí» (MANYÀ, *Per una nova teologia?*, 162).

<sup>221</sup>CARDÓ, *El gran refús*, 43.

prelats hostils veuen la contribució de Manyà i Cardó a les aspiracions catalanistes com la connivència amb un sistema polític enemic de l'Església. Comptat i debatut, emprar en la prèdica la llengua del poble o pronunciar la «g» *more romano* no hauria de representar un problema per a l'Església, a no ser que el «*crostissam*» (expressió molt del gust de Cardó)<sup>222</sup> d'interessos adherits, pel sosteniment de règims diferents a la República per part de l'Església, ho convertissin en tal.

Aquesta manera d'entendre les relacions entre l'Església i la política s'arriba en la visió i en l'acció derivades del mestratge de Balmes i Torras i Bages. No hi ha dubte que, en l'ambient que li va tocar viure a Manyà, les burxades i els excessos anticlericals indiscriminats i sense discerniment afavorien una actitud de rebuig total, també indiscriminat i sense discerniment, del sistema de partits que tant la Restauració com després la República albergaven. Així, la nostàlgia d'un passat d'uniformitat catòlica va fer abraçar primer la Dictadura de Primo de Rivera i després la de Franco per amplis sectors de la jerarquia eclesiàstica. Ara bé, de la mateixa manera que el procedir de Torras i Bages ensenya que és possible la superació d'un tradicionalisme antisistema, expressat pel carlisme, acceptant el canovisme i transvasant els components ideològics d'aquell carlisme al catalanisme polític conservador, així Manyà, Cardó, i tot l'estol de sacerdots i laics que els acompanyen, s'incardinen en el possibilitisme d'una demanda de recuperació i reconeixement de Catalunya, que tant la Restauració com la República havien encetat, des de la teorització d'un cristianisme porós amb el sentit de la història i amb els moviments que demanaven justícia nacional i social.

La seva conferència inaugural de la Lliga de la Mare de Déu de la Cinta, i la dissolució final d'aquesta institució per l'oposició de la jerarquia eclesial tortosina, assenyalen les fites del camí que seguirà Manyà en la seva apologètica del primer terç del segle XX:

i) Seguiment de les orientacions de la Santa Seu respecte a la praxi eclesial en la seva relació i resposta als moviments polítics de la història. El moment històric de Manyà ve marcat per les aspiracions d'autonomia de Catalunya, la qüestió social i la qüestió religiosa.

---

<sup>222</sup> «Entorn del catolicisme oficial s'ha format a través dels segles un **crostissam** d'interessos terrenes —règims polítics, privilegis socials, avantatges econòmics, distribució injusta de la riquesa, etc.—; i les classes conservadores s'acostumen a considerar tota aquesta ganga impura com una part essencialment integral del catolicisme, que degenera així a la vil condició d'una institució defensora d'interessos bastards» (CARDÓ, *El gran refús*, 66).

ii) L'aculturació i el discerniment que ha de fer l'Església d'aquests moviments ha de ser de col·laboració en tot allò que sigui reivindicació justa.

iii) Allunyament de la violència en la defensa de les justes aspiracions tant del moviment catalanista, de les reivindicacions socials dels treballadors, i de la defensa de la llibertat religiosa.

iv) L'Església no s'identifica amb una forma de govern donada. La consubstancialitat que defensaven els teòrics de la catàstrofe total de l'Església amb la monarquia queda deslegitimada. De la mateixa manera, la crítica als plantejaments d'un estat liberal, que es fa des de posicions catòliques, no pot obviar que aquesta crítica s'ha d'estendre també al liberalisme econòmic que es veu com a defensor de l'ordre menystenint les reivindicacions justes dels treballadors. Així, la República i la democràcia poden ser acceptades en consciència pels catòlics, encara que això no impedeix una crítica de les seves marrades.

v) Com a derivada del punt anterior, la qüestió religiosa no és una qüestió política, si per això s'entén que tindria solució amb l'establiment d'un règim de govern de confessionalitat catòlica.

### 3.5. L'ALTAVEU DE LES REVISTES CRISTIANES D'AVANTGUERRA

L'expulsió del Seminari tortosí afecta profundament l'ànim de Manyà. A banda de la polèmica i el reguitzell d'acusacions que posaren en dubte la seva rectitud sacerdotal, hi ha, sobretot, la impossibilitat de continuar la seva tasca docent. Manyà, al llarg de la seva vida, es veurà involucrat en altres controvèrsies, però, davant d'aquestes, el nostre autor no s'arronsa, manté la consciència tranquil·la, se sent còmode amb el diàleg, la refutació o l'acceptació de les posicions dels seus adversaris. No obstant això, la interrupció del magisteri significà l'estroncament de la pràctica pedagògica en què excel·lia. La vocació pedagògica de Manyà continuà, com veurem, amb la teorització (el seu llibre *El talent* n'és la prova), però el deler que sentia amb la relació mestre-deixeble li fou negat, i aquesta mancança trasbalsà l'acompliment que demanava tal vocació:

Amb això, la meua situació esdevingué un xic compromesa, desorientada. Jove encara i posseït d'eufòria teològica, em trobava allunyat de l'ideal del meu sacerdoci, d'allò que havia estat i era la vocació personal i fins diria, la voluptuositat màxima i la més noble de tota la vida, la docència teològica.<sup>223</sup>

---

<sup>223</sup> MANYÀ, *Per una nova teologia?*, 119.

No serà fins després de la guerra quan sentirà una altra volta el gaudi de l'ensenyament quan exercirà de professor a l'institut de Tortosa. Quan hom valora la seva expulsió del Seminari i l'impediment per a la docència, cal reconèixer que si els seus adversaris pretenien un càstig dolorós per al culpable van aconseguir el seu propòsit. Manyà viu aquesta circumstància com una adversitat per a la seva obra i és conscient que «allunyat fa anys de l'ensenyament filosòfic i teològic, sense escola ni deixebles que sostinguin les meves idees, sense un ordre religiós que les prengui com a seves, necessito que homes com vós (sacerdot, català i home d'estudi) les difonguéssiu: cosa que em faig la il·lusió! Equivaldria a engrescar-s'hi».<sup>224</sup>

Manyà, en allò que ens interessa a nosaltres per tal de dibuixar la seva autobiografia intel·lectual, després de l'expulsió del Seminari, se centrarà en les seves col·laboracions en les publicacions que des de Barcelona editaven aquells centres motors de renovellament religiós i catalanista dels quals parlava Perernau. Les revistes *La Paraula Cristiana*, *Criterion* i *Analecta Sacra Tarraconensia* són les principals plataformes on es divulgarà la reflexió de Manyà que revesteix un doble vessant: filosòfic i apologètic. Aquestes revistes, i d'altres amb les quals col·laborà, li permeten treure el cap de la seva *mntanya* o *mntanyeta*,<sup>225</sup> mantenir-se connectat amb l'actualitat ja sigui social o filosòfica, i divulgar el seu pensament. Aquest estol de revistes i iniciatives demostren l'existència d'un esforç col·lectiu d'una generació que promou un redreçament del pensament i la praxi cristiana, tal com ja s'havia fet a d'altres països europeus (l'exemple és Bèlgica), adaptant-los a la realitat de Catalunya que aspira al seu reconeixement. L'existència d'aquests canals divulgatius li són providencials perquè pot continuar enriquint-se amb noves idees, sobretot les aportacions de la psicologia experimental, i divulgant les seves reflexions, atès que ell no disposa d'una companyia religiosa o del suport de la diòcesi que li facin de coixí. La majoria d'aquells sacerdots i laics d'aquella generació són conscients que han de crear estructures que casin l'esforç aïllat amb la divulgació i intercanvi de pensament, tal com expressa Ignasi Casanovas en la presentació de la revista *Analecta Sacra Tarraconensia*:

Aquí també desitjaríem que pogués haver-hi alguna coordinació. Encara que cada treballador ha d'ésser amo de si mateix, i tirar per on el porten els seus estudis, aficions o competència, indubtablement que necessita, com l'aire per respirar, un ambient de comprensió i simpatia, un renovellament de forces i

---

<sup>224</sup>Carta a Mn. Ventosa (14 de novembre de 1947), Biblioteca de la Fundació Manyà.

<sup>225</sup> Aquest és el nom, *mntanya* o *mntanyeta*, amb què es batejà el lloc on Manyà viurà poc després de ser expulsat del seminari tortosí. És significatiu que l'indret on es troba situat aquest xalet es localitzi on després es construirà el nou seminari i on no podrà tornar a donar classes fins a l'any 1970. Tan a prop i tan lluny!

estímuls, i fins una col·laboració amb altres treballadors experimentats. Així com la solitud crea el pessimisme tètric i malastruc, la bona companyia eixampla el cor i multiplica les energies. El nostre caràcter individualista necessita encara més el foment de la concòrdia i intercanvi de treball.<sup>226</sup>

Els articles de Manyà dels anys vint i trenta, fins la Guerra Civil, polaritzen la seva temàtica al voltant de la crítica politicosocial i de la investigació filosòfica sobre el coneixement. La seva tesi és la validesa del pensament cristià com a tradició que sustenta les aspiracions d'autonomia de Catalunya i com a oferta d'una visió espiritual cristiana de la condició humana que dona resposta als seus anhels de llibertat, justícia i veritat. Els articles de caire més apològic i polític, Manyà els publicarà en *La Paraula Cristiana*, i la seva reflexió filosòfica de caire gnoseològic els publicarà en la mateixa revista, en *Criterion* i en *Analecta Sacra Tarraconensia*. En *Criterion* i en *La Paraula Cristiana* podem llegir tota la sèrie d'articles que aniran conformant els fonaments del que seran després els seus dos llibres filosòfics: *El pensament i la imatge* i *El talent*. Molts dels punts que aborden aquests articles els trobem després reproduïts i relligats literalment en aquests dos llibres. A això cal afegir la peça que suposa «Qüestions de Gnoseologia», apareguda en *Analecta Sacra Tarraconensia*, la qual constitueix el preàmbul, on Manyà fixa la seva teoria del coneixement, d'*El pensament i la imatge* i d'*El talent*. Aquest article i els dos llibres esmentats basteixen, al nostre entendre, el que anomenarem una trilogia filosòfica. Aquesta trilogia mereix un estudi en profunditat que abordarem detalladament en aquesta tesi més endavant. Ara, la nostra atenció es focalitzarà a desbrossar les claus de l'apològica manyanista.

El primer article que publica en *La Paraula Cristiana* porta per títol “Els drets de l'esperit” (1925). La tesi fonamental d'aquest article és que el materialisme no pot explicar la totalitat de l'ésser humà en negar la realitat espiritual que revesteixen les operacions intel·lectuals. Manyà considera que els materialismes, de diversos pelatges al llarg de la història, han estat desmentits per les investigacions de la psicologia. Altrament, n'és conscient que el materialisme demana la seva legitimitat ja que en la dimensió pràctica de la vida l'home viu amb intensitat i vivacitat el domini de la matèria a través de les sensacions. Manyà constata que en el seus dies hi ha una revifalla de l'espiritualisme. Una revifalla de la dimensió espiritual que veu mal encaminada ja que pot derivar cap a desenfocaments subjectivistes, idealistes o, fins i tot, espiritistes. Contra aquestes possibles desviacions, advoca per la correcció de la Doctrina Cristiana que, per una banda, és fonament d'una vida social on l'element material, que no es pot negligir, queda supeditat a l'esperit i, per altra

---

<sup>226</sup> CASANOVAS, «La biblioteca Balmes i les seves publicacions», *Analecta Sacra Tarraconensia* 1 (1925) 13.

banda, ens permet «afirmar que el pensament filosòfic, si ha de ser espiritualista, serà religiós, serà cristià. Qualsevol sistema de filosofia laica amb pretensions d'espiritualisme, porta el fracàs en ses entranyes. L'esdevenidor de la Filosofia catalana s'haurà de resoldre entre aquests dos termes ineludibles: o Cristianisme o materialisme.»<sup>227</sup>. L'extensió i amplitud del moviment espiritista a Catalunya en les primeres dècades del segle XX el porta, en l'article "L'espiritisme contemporani",<sup>228</sup> a marcar diferències envers les característiques que aquest moviment donava a la noció d'esperit. La delimitació de les notes de l'espiritualitat eren importants per fixar les diferències en temàtiques tan importants per a la teologia com el judici final o la creació. L'espiritisme preocupava a l'Església. De fet, el jesuïta Ferran Palmés, un dels introductors de la psicologia experimental a Espanya, es va traslladar a Lleida l'any 1928, on l'espiritisme i les seves elongacions, com ara la telepatia, els mediums, la telequinesia i d'altres qüestions relacionades, s'havien escampat de forma alarmant, per a donar unes conferències. Més enllà de la propagació de l'espiritisme, Manyà està interessat a depurar la noció d'espiritualitat d'excrecències que malmetin la concepció de la potència espiritual que és la intel·ligència i la seva relació amb la matèria. Sia com sia, ja és ben notori que la seva primera burxada a l'espiritisme sigui contra el seu concepte de *periesperit*, que ve a ser com un intermediari entre el cos material i l'esperit immaterial, és a dir, com una mena d'entitat ni toscament material ni excelsament espiritual. Manyà, ja des de bon començament de la seva aventura filosòfica, en la qüestió del coneixement, sent horror pels mitjancers entre allò espiritual i allò material. Com veurem més endavant, aquesta prevenció el portarà a impugnar la necessitat d'un enteniment agent que faci d'intermediari entre la sensació i la idea.<sup>229</sup> La lectura d'aquests articles presenta de manera diàfana els punts d'interès dels seus desenvolupaments filosòfics: la intel·ligència i la seva relació amb la matèria; l'estudi de les aportacions de la psicologia experimental; la lluita contra les desviacions intel·lectuals subjectivistes o idealistes; i la reivindicació del cristianisme com a condició de possibilitat del pensament i de la mateixa filosofia. Manyà ens ve a dir que fixar correctament la dimensió espiritual de la intel·ligència és la clau per fer un lloc a la mateixa filosofia, ja que des d'un

---

<sup>227</sup> MANYÀ, «Els drets de l'esperit», 138. Notem que en aquests moments la visió de Manyà és la d'una Catalunya sociològicament cristiana que, amb el transcurs d'uns pocs anys, es constatarà com una ficció, com un somni que no corresponia a la realitat.

<sup>228</sup> MANYÀ, «L'espiritisme contemporani», *La Paraula Cristiana* 3 (1926).

<sup>229</sup> Vegeu l'opinió de Manyà sobre les mediacions: «Una de les variants potser la més semblant al periesperit, és la que suara hem expressat amb paraules de S. Tomàs. La tricotomia platònica tingué les seves derivacions cristològiques en els apolinaristes, impugnats pels Sants Pares i condemnats pels concilis de l'Església. No coincideix totalment amb el periesperit la tricotomia, sobretot quant a la finalitat, però respon a la mateixa tendència filosòfica de cercar un llaç d'unió i comunicació entre l'ànima i el cos» (MANYÀ, «L'espiritisme contemporani», 104).



posicionament que nega la transcendència de la materialitat es perdria la possibilitat de l'activitat filosòfica.

### 3.6. L'AUTORITAT I LA LLIBERTAT EN L'ESGLÉSIA: UNA FE CONSCIENT I IL·LUSTRADA.

Els desenvolupaments de les reflexions sobre el coneixement, la caracterització de la intel·ligència, i el talent com a excel·lència intel·lectual, ompliran la majoria de les ratlles dels articles que Manyà publicarà els anys vint i trenta del segle XX. Ara, si més no, ens centrarem en aquells articles de caire més apologetic que emmarquen la seva visió de la política i de l'Església. El primer que s'ha d'assenyalar sobre aquesta temàtica és que aquesta no es pot veure com a dissociada de la seva concepció sobre el coneixement, la dimensió definitiva de l'ésser humà. La defensa dels drets del coneixement, de l'esperit, manllevant l'expressió de Manyà, comporta la necessitat d'un marc social de llibertat i de veritat com a garantia per a l'exercici de l'activitat espiritual. La crítica que farà de l'Estat liberal és precisament que sota l'aparença de la seva confessada neutralitat amaga una inconfessable bel·ligerància contra tota posició que no combregui amb la seva idea de llibertat. Manyà és conscient que la llibertat de pensament i d'expressió que defensa l'Estat liberal ha de ser també tolerant amb aquells que conviuen dins del seu marc legal i que confessen que l'objectiu últim de la seva vida és una veritat que ultrapassa la legitimitat del marc estatal. Manyà, per exemple, es preguntarà quina mena de llibertat d'ensenyament és la que defensa l'Estat liberal quan expulsa tota iniciativa que no s'adeqüi a la seva normativitat, la qual descansa en el seu monopoli educatiu exclouent. Així, els drets de l'esperit exigeixen el reconeixement de la seva veritat i d'una llibertat social que permeti la seva activitat cognoscitiva no corsecada per la violència de l'Estat.

Manyà sap que parla des de la talaia de l'Església, la qual no sempre ha sigut fidel a la veritat de la qual es diu dipositària i ha estafet violentament, en diferents episodis de la història, la llibertat de pensament. Davant d'aquestes evidències, Manyà es posa a analitzar com s'ha d'entendre l'autoritat dins l'Església i com aquesta ha d'anunciar la seva veritat a un món que ja no entén el llenguatge de la imposició i la coacció, i que veu la llibertat com una conquesta. Les idees que Manyà defensa sobre aquestes qüestions en aquests moments, abans de la Guerra Civil, seran les mateixes que argumentarà després durant el franquisme. Així, per exemple, a les Conversaciones Católicas de San Sebastián, es veurà involucrat en

una polèmica per defensar l'autonomia de la institució eclesial i la no necessitat de la creuada de l'Estat per a la seva missió evangelitzadora.

Comencem per aquest segon aspecte, per la visió que té de l'Església. Manya veu en l'Església la institucionalització que tot moviment d'idees demana si vol consolidar-se:

Balmes, en "El Protestantismo" (vegi's, per exemple, el capítol 30), exposa sovint una idea que és molt important en aquesta matèria: que l'existència d'una Església visible, jeràrquica, si fa no fa com és la nostra Església, era una necessitat psicològica conseqüent a la predicació del Cristianisme en el món. Tot ideal que penetra en les consciències, tendeix irresistiblement a cristal·litzar i concretar-se en una associació dels seus adeptes per a la consolidació i l'expansió de l'ideal comú.<sup>230</sup>

Aquesta dimensió institucional i visible d'estructures organitzatives i jeràrquiques, molt humana, és l'altra cara de la moneda d'una Església invisible, essencial i que troba el seu origen en la divinitat. Manya observa com aquesta dicotomia és ineludible, no s'hi pot fer res, i seria ingenu voler esbandir qualsevol element organitzatiu en nom de la puresa i la invisibilitat. Aquesta dimensió institucional fa que haguéssim d'aplicar uns mètodes d'explicació sociològica en el procés històric que ha sofert l'Església, tal i com ho fariem amb d'altres institucions. Constata que

Tots els ideals tenen la mateixa i única història en llur procés en les consciències. D'antuvi, un arborament més o menys autèntic. Segueix l'etapa organitzadora, l'agrupació entorn de l'ideal per afermar-lo i estendre'l. Després, el refredament més o menys intens i durador, l'etapa del positivisme, i en ella, com un antecedent o com un concomitant inevitable, les claudicacions reals o imaginàries o fingides dels capdavanters del moviment.<sup>231</sup>

La situació de desafecció i d'escàndol de l'Església, que ha portat a l'esclat de dos cismes, s'ha d'atribuir sobretot als capdavanters del moviment eclesial. Són les autoritats jeràrquiques que han provocat, amb la seva manca de moralitat i infidelitat a la doctrina i al missatge clar de Jesús, la deserció i l'abandonament de la militància cristiana. Manya no s'està de contradir a aquells que posen les causes dels trencaments en el si de l'Església, solament i principalment, a diferències d'ordre dogmàtic —moltes d'elles professades amb sinceritat de consciència i profunda meditació intel·lectual. Altrament, cal cercar les causes originadores «en un estat d'animadversió contra les persones representatives de l'Església, originat d'una vida poc conforme a la Moral cristiana i corroborat amb la visió de certes impureses en la realitat eclesiàstica actual, o en les fulles de llibres i documents».<sup>232</sup> Manya

<sup>230</sup> MANYÀ, «El gran escàndol», *LPC*, Novembre 1928, 398.

<sup>231</sup> *Ibíd.*, 400.

<sup>232</sup> *Ibíd.*, 395.

considera que l'aversion a l'actuació dels representants de l'Església ha tingut històricament dos possibles desenllaços: o la substitució de la jerarquia blasmada per una altra (Cisma d'Orient) o la negació de qualsevol mena d'autoritat jeràrquica (Cisma d'Occident).

És ben evident que aquesta percepció ve motivada per la situació personal que està vivint en primera persona. Manyà sent fonament l'ostracisme a què es veu sotmès a la seva diòcesi perquè la considera pregonament injusta. És protagonista de les conseqüències de la contradicció entre el missatge de l'Església i el realisme polític de la jerarquia de l'Església. Aquesta inadequació té uns damnats, entre els quals Manyà s'hi veu com un més. En unes reflexions sobre el Vaticà i el fet català, és contundent:

Vingui directament de Roma, vingui de les comissions d'afers eclesiàstics i del palau de la Nunciatura de Madrid, és ben cert que els drets naturals de la llengua catalana en algunes diòcesis i en totes les cúries eclesiàstiques són violats obertament, i els sacerdots significats per l'amor a la terra i a la llengua materna, tot i ésser sincerament apolítics, són posats en la llista negra i pretèrits sistemàticament, i més d'una volta perseguits pels orientadors de la política eclesiàstica espanyola: com si Roma d'acord amb Madrid es proposés despullar el catolicisme del nostre poble de tot sentit català i fer-ne simplement el d'una província espanyola. Aquesta política apreta més on i quan pot fer-ho sense protestes sorolloses: en aquests temps més que en els de la Generalitat: al bisbat de Tortosa més que al de Vic: etcetera, etc.; però és dintre els seus alts i baixos una actitud fixa i ininterropuda i que no porta traces de cessar malgrat les protestes contínues i ressonants de la política romana, favorable en principi a la llibertat dels pobles oprimits als drets religiosos dels indígenes en cada país, però en el cas català posseïda per l'esperit de realisme polític. Catalunya inerme políticament, que ni ha aconseguit ésser un poble organitzat, quin pes pot fer en les balances d'una política tan realista com la vaticana?<sup>233</sup>

Manyà, davant d'aquesta situació descrita, viu esquerdat entre els posicionaments d'una jerarquia que es val de la seva autoritat per a servir interessos terrenals amb un retorçament del missatge evangèlic i la seva fidelitat a aquest anunci. La crítica a l'Església no la fa des de fora, des d'unes teoritzacions buides d'experiències o d'un estudi d'arqueologia històrica. El judici que en fa és una vivència que parteix dels interrogants que la mateixa conjuntura li planteja a la seva consciència cristiana. Llavors, ¿quina és l'actitud

---

<sup>233</sup> MANYÀ, «Textos inèdits», en *Miscel·lània Manyà*, 192. De la mateixa opinió és Cardó quan fent referència als prelats «que, d'ençà de l'increment de l'opinió republicana provocat per les tendències absolutistes d'Alfons XIII, tractaven amb certa predilecció els clergues partidaris de la catàstrofe prèvia i amb menyspreu, no del tot injustificat, els primers clergues catalanistes (que, ressentint-se encara de l'esperit carlí que acabaven de deixar, feien un xic massa l'efecte de guerrillers d'una causa patriòtica), reaccionaren després amb antipatia més o menys palesa davant l'estol sempre creixent dels clergues sanament patriotes (els Clascar, Font i Sagner, Ricard Aragó, Eudald Serra, Manyà, Bellpuig, Ginebra, Serra Vilaró, el ja esmentat caputxí P. Miquel d'Esplugues, els jesuïtes pare Casanovas i pare Pijoan, etc.) que amb llur cultura i llur zel eren els garants de la gran esperança de regeneració cristiana d'un país tan malmenat per les sectes. Mai una jerarquia no ha comptat amb millors cooperadors; mai no els ha abandonat tant, sobretot quan llur eficàcia els feia més temibles». (CARDÓ, *El gran refús*, 31).

d'aquell que assisteix en primera persona a aquest gran escàndol? Segons ell, no el cisma, que significa l'apartament de l'Església o l'heterodòxia en la comprensió de l'ideal cristià, sinó el camí de la lògica que marca una racionalització il·lustrada de la fe. Manyà continua sent fidel a l'Església perquè la fe, és abans que tot, una adhesió intel·lectual, «la fe conscient i il·lustrada»,<sup>234</sup> una comprensió del seu ser cristià que racionalitza les emocions i sentiments del seu abandonament i les supera com una prova, un testimoniatge que evidencia l'essència mateixa de la fe: «Sols els esperits selectes saben compaginar un amor ferm i sincer a l'ideal cristià i a l'Església que l'encarna amb la sensació de descrèdit o desprestigi de les persones que en són representatives! Sols aquestes consciències surten incòlumes (més aviat enfortides) del contacte del gran escàndol».<sup>235</sup> Manyà es troba molt distant d'una concepció de la fe cristiana com a sentiment que té el seu fonament en una sensibilitat que cerca la satisfacció del desig de plenitud,<sup>236</sup> ja que la sensibilitat que nodreix el sentiment irremeiablement sempre quedarà defraudada per les mediacions que li ofereix la institucionalització de la fe —en aquest cas la religió cristiana— ja siguin la jerarquia o les estructures eclesials. Ara bé, aquest sentiment insatisfet es pot deixar il·luminar per la raó il·lustrada i fer un esforç de comprensió de l'actitud d'una jerarquia —estrafent les paraules de Cardó— que, no havent comptat amb millors cooperadors (Cardó es refereix als sacerdots catalanistes, entre ells Manyà), mai no els ha abandonat tant. El discerniment que proposa d'aquest gran refús és entendre'l com una prova que cal superar. Manyà ha de trobar una raó per escapar de l'absurd de deixar fora de combat els més capaços. Si l'absurd no entra en la concepció d'una creació realitzada per un Déu que pot ser moltes coses però mai absurda,

---

<sup>234</sup> MANYÀ, «El gran escàndol», LPC, Novembre 1928, 400.

<sup>235</sup> *Ibid.*, 396.

<sup>236</sup> Manyà veu en aquesta argumentació del fonament de la fe en l'existència de Déu un immanentisme que, si bé no és descartable com a camí d'accés a la veritat, implica una petició de principi en una naturalesa que no falla mai: «L'estructura argumentativa de l'immanentisme sol ésser aquesta: Experimentem vivències naturals (set infinita de veritat, d'amor, de justícia, etc.) que restaran frustrades definitivament si Déu no existeix, car ningú si no és Ell no pot satisfer-les (major). Ara bé, allò que exigeix la natura no és mai un impossible d'aconseguir, car és un principi axiomàtic, que la natura no falla mai (menor). Ergo Déu és una realitat existent.

Un esperit severament crític, àdhuc deixant de banda les reserves que podria posar a la major d'aquest sil·logisme immanentista, us demanarà per la fermesa de la menor, i no li podreu adduir més que la vostra preocupació apriorística sobre la infal·libilitat de la natura, i no convencereu gaire el seu fatalisme pessimista, sobre les possibles falles de l'enigmàtica natura». (*La crisi teològica*, 67). En un altra obra, *La vida que passa*, repeteix la seva objecció a un argument, que sense ser descartable, necessita d'altres apuntaments argumentatius: «Puntualitzem sincerament la nostra crítica d'aquest procés argumentatiu. Pressuposa que la natura és obra d'un Déu just, infal·lible, omnipotent; sense aquest postulat, les aspiracions de la natura, qui ens garantitza que siguin infal·libles?», 134.

Aquesta argumentació basada en la natura que no falla mai, té el seu paral·lisme en una estructura eclesial que no falla mai, de manera que quan aquesta no compleix les expectatives es converteix en motiu de pèrdua de la fe. Manyà demana guiar-nos per una raó il·lustrada que severament es planteja la fal·libilitat de l'Església sense que això comporti com a conclusió la pèrdua de la fe en l'existència de Déu.

llavors, la racionalització que en fa de la seva situació és la d'una prova que ha de superar i de la qual sortirà enfortit.<sup>237</sup>

La teorització de Manyà sobre l'Església divina i humana i la dificultat de conciliació dels seus elements essencials i accessoris sorgeix des de la necessitat de discerniment d'una circumstància personal, com hem vist, però també social. Sobre aquest segon aspecte, Manyà és conscient que l'apel·lació a l'obediència, en el món que li ha tocat viure, només es pot demanar des de la crida a l'establiment d'un bé comú i la supressió de situacions de privilegi. Quan interpreta la reforma luterana i la seva propagació no ho fa en funció de la seva profunditat teològica —que considera d'una rellevància doctrinal inferior a d'altres heretgies— sinó com a conseqüència del descrèdit de l'autoritat de l'Església per raó del seus comportaments no precisament evangèlics. De fet «L'home modern no se sotmet a un altre, si no és a títol de procurar el bé comunal més perfectament. Però quan s'adona que el qui exerceix l'autoritat ho fa per aprofitar-se'n, mirant l'interès personal propi i no el bé de la comunitat, el sentiment de revolta esclata inevitable i més encara si es tracta de l'autoritat religiosa».<sup>238</sup>

La comprensió de l'exercici de l'autoritat eclesial, tal com la pensa Manyà, és una reflexió que conceptualitza la legitimitat del poder jeràrquic com a servei als altres i no com un servir-se per part de qui el detenta. En l'Església, tanmateix, aquest poder té el límit que li

---

<sup>237</sup> Val la pena de llegir aquestes paraules de Manyà que potser li donen la raó quan entén que el seu refús és una prova que porta implícita la raó d'un bé futur, altrament, no deixaria de ser una broma de la història: «Jo no sé si el bisbe Moll està prou assabentat d'aquesta facècia; potser no ho ha procurat mai imparcialment. Però a la seva notòria passió política d'anticatalanisme li venia molt bé de remoure aquesta polseguera per a justificar la seva actitud de tenir-me sistemàticament allunyat de la docència teològica. I de pas, suprimir-se una nosa molesta, com li ha estat sempre, la meua influència personal.

Un prelat així, és natural que ja d'antuvi també es manifestés enemic de la pronúncia romana. És clar! aquella “g” (sobretot la “g”!) amb el so romà ensems i català... era tot un esquema de separatisme i d'insubordinació. La prohibí expressament al Seminari i a sacerdots que volia addictes seus i de confiança. Però després de la sessió primera del concili (Vat. II) en vista de les corrents llatínistes de Roma, imposà obligatòria als sacerdots i seminaristes la pronúncia romana. I s'esdevé que al Seminari on era prohibida furiosament i al cor de la Seu, on motivà la suspensió a divinis, d'un canonge, ara és emprada correntment i general.

Lligant els fets a les derivacions i als antecedents, resultaria que avui tots els seminaristes i sacerdots del bisbat de Tortosa, i en primer terme, el mateix prelat, són afectats de catalanisme polític i dignes d'ésser castigats amb *suspensio a divinis*. Precisament per la mateixa raó que a nosaltres ens imposava aquest qualificatiu: per pronunciar el llatí *more romano*». (MANYÀ, «L'expulsió dels professors catalanòfils del Seminari tortosí», Biblioteca de la Fundació Manyà, 4).

<sup>238</sup> MANYÀ, «El gran escàndol», *LPC*, 394. Sobre l'aspecte de l'autoritat i la demanda d'obediència a qui li està sotmès, Manyà reflexionarà després de la Guerra Civil quan es plantegi la llibertat de la reflexió teològica i l'obediència deguda al Magisteri. Si més no, és interessant apuntar aquesta anècdota que li succeí amb el bisbe Bilbao, que mostra la convicció d'un Manyà que està disposat a treure's el barret quan entra a Missa, no el cap, com molt bé expressà Chesterton: «Un dia, discutint amb mi sobre punts eclesials, quan se li acabaren les raons en favor d'ell, i se li estroncà la vena de la resposta a les meues, em plantà aquest argument jerarquista: ‘Bueno, tenga V. presente que el juicio de estas cosas, me pertenece a mi, que soy la autoridad’. Resposta meua: ‘El juicio autoritario pertenece a la autoridad, pero el juicio crítico pertenece a todos los que tienen criterio’» (MANYÀ, «Mn. Manyà i els seus bisbes», Biblioteca de la Fundació Manyà, 2).

marca la veritat del missatge de Crist, davant del qual qualsevol altra concessió, ja sigui doctrinal, pràctica, o política, no deixa de ser temporal, accesorial i no sempre encertada. Per aquest motiu, el dret a oposar-se a la jerarquia, quan demana observança a aquelles concessions desencertades, o almenys opinables, en nom de la seva autoritat, deriva en un judici crític totalment legítim. Els cristians també tenen un dret de resistència a qualsevol imposició tirànica quan la jerarquia traspasa i desvirtua el llindar que estableix la integritat del missatge evangèlic. En totes aquelles orientacions que fan referència a elements conjunturals, els cristians disposen del seu judici crític i de l'orientació de la seva consciència. Aquesta manera d'entendre l'autoritat de la jerarquia, que Manyà no discuteix quant a institució divina, en la seva relació amb la llibertat de consciència del creient és la que li fa expressar que «Eso del jerarquismo, lo mismo puede ser un dogma de fe que una herejía, según como se entienda»,<sup>239</sup> quan el bisbe Bilbao li demana el seu parer sincer sobre el seu llibre *Jerarquismo*.

### 3.7. ELS DRETS DE LA VERITAT EN L'ARENA POLÍTICA

Mirem d'esbrinar ara quina és la crítica que fa Manyà de l'Estat liberal. El seu punt de partida no és la condemna sense pal·liatius del liberalisme, ans al contrari, per a ell s'ha d'establir un diàleg amb els teoritzadors del liberalisme assenyats que no cauen en les obvietats o radicalismes. Així, per exemple, en el seu article «Llibertat i liberalisme»,<sup>240</sup> Manyà es proposa de contestar Rovira i Virgili qui, en la *Revista de Catalunya*, havia escrit l'article «Defensa del liberalisme» on «La qüestió hi és tractada, en general, amb una amplitud i serenitat de criteri dignes d'un esperit verament liberal, i situant-la amb encert innegable, més que en l'ordre de les teories filosòfiques, en el de la necessitat de convivència humana»,<sup>241</sup> tarannà que contrasta amb d'altres tractadistes poc rigorosos (l'exemple que cita Manyà és Josep M. Vilà i el seu *Catecisme Liberal*). El seu objectiu és discernir què hi ha al darrera de la qüestió liberal i fer-nos adonar que la defensa de la llibertat per part dels catòlics pot ser compartida amb «aquells esperits qui creient-se, potser, obedients a un postulat d'esquerrisme, no són altra cosa, en el cas concret, que continuadors del nostre esperit racial, sempre tan amarat d'essència cristiana».<sup>242</sup> Aquesta presa de posició de Manyà contrasta amb

---

<sup>239</sup>MANYÀ, «Mn. Manyà i els seus bisbes», Biblioteca de la Fundació Manyà, nh2. Com que el bisbe Bilbao es va quedar astorat d'aquesta resposta, Manyà s'explica: «Si por Jerarquismo se entiende que en la iglesia hay una jerarquía de institución divina, esto es un dogma de fe; pero si se entiende en el sentido de tal página, que toda la gracia divina nos llega por mediación de la jerarquía, podría tener sentido herético»

<sup>240</sup> MANYÀ, «Llibertat i liberalisme», *LPC*, 49, 1929.

<sup>241</sup> *Ibíd*, 7

<sup>242</sup> *Ibíd*, 7

les crítiques inapel·lables que havia escoltat i llegit, de boca o per escrit, durant els seus anys de formació a Roma, per exemple, del cardenal Billot, qui considerava el liberalisme com a essencialment antirreligiós, i que definia l'anhel de llibertat, en l'ordre polític, econòmic o domèstic, solament com un pretext per a negar Déu. Convé tenir en compte aquesta diferència de perspectives perquè posen de manifest que, malgrat partir tots dos de l'acceptació de la tradició tomista, Manyà fuig d'un consecament ideològic immutable i es mostra amb una independència de criteri que l'allunya de la repetició esquemàtica de receptes classificatòries.

Manyà, davant de les les qüestions plantejades, sempre parteix del diàleg amb les diferents posicions amb un intent de fixació dels termes que entren en discussió per a després confegir la seva posició personal. Amb això no volem dir que Manyà no parteixi ja des del principi d'una teorització, però sí que hi ha en ell una voluntat d'enteniment, de polemitzar, que tant pot concloure en una refutació com en una acceptació de les idees alienes. Conseqüent amb aquest plantejament, afirma que si volem ser rigorosos —quan formulem una teoria de la llibertat— hem de conciliar dos perns: llibertat i veritat. S'ha de donar a cadascun d'aquests elements allò que li pertany segons justícia, i aquesta només s'instaurarà quan analitzem la naturalesa de la veritat. És l'enganxall que constitueix la veritat el que farà lligar la llibertat a un terreny d'acció exempt de covardies i temeritats. Així, Rovira i Virgili, en l'article que agullona la crítica manyanista, afirma que «L'home que posseeix la veritat, per a conviure amb els que no la posseeixen, o no la posseeixen íntegra i neta, ha d'obrar com aquell que no està absolutament segur de l'augusta possessió. Aquest és el fonament del règim democràtic i de l'Estat liberal».<sup>243</sup> La raó d'aquesta dissimulació de la veritat s'escau per una necessitat de convivència social, ja que aquells que se senten posseïdors de la veritat creuen que la poden imposar per la coacció i la violència. Rovira i Virgili considera que l'Estat liberal està format per aquells homes que tenen la caritat de renunciar a la seva veritat i fer creure a altres que potser ells també tenen la veritat, la seva. Així, l'Estat liberal ha arribat a articular la convivència i enteniment cívic fonamentant-lo en el principi numèric de la majoria ja que

Quan s'ajunten homes d'opinions diverses, és possible posar-los d'acord sobre el principi de fer allò que decideixen els més, de conformitat amb determinades regles preestablertes. Però és impossible de posar-los tots d'acord sobre el principi que decideixin els que diuen que posseeixen la veritat. Un home pot acceptar, sense rebaixament cívic ni moral, el parer de la majoria, àdhuc quan és contrari al propi

---

<sup>243</sup> ROVIRA I VIRGILI, «Defensa del Liberalisme», *Revista de Catalunya*, 48 (1928) 561.

parer. Però com pot acceptar, sense violència exterior o interior, la voluntat inapel·lable dels qui, segons la pròpia pretensió, posseeixen la veritat per un privilegi humanament incontrolable?<sup>244</sup>

La qüestió no és si es pot accedir i, per tant, posseir la veritat, la qual cosa Rovira i Virgili no nega quan constata que «Podem admetre que en cada qüestió que es planteja en la vida humana hi ha un home o molts homes que són els posseïdors de la veritat única, és a dir, que defensen la idea justa o la solució bona»,<sup>245</sup> diversament, allò que es debat és si en el camp de l'acció política que estructura la convivència humana hi té cabuda la veritat, si aquesta, sigui .quina sigui, pot ser el fiador de l'organització social. Sembla que, tal com entén Rovira i Virgili l'essència de l'Estat liberal, la veritat no s'adiu amb la dissimulació que és necessària per greixar l'engranatge de la convivència humana. Rovira i Virgili avantposa la llibertat de l'opinió, i fins i tot de l'error, abans que la veritat que només veu com un motor de la intolerància i la coacció. En el camp de la política, ens ve a dir aquest autor, la possessió de la veritat és un obstacle per a l'exercici moral de la llibertat, ja que hom pot acceptar la decisió de la majoria sense menysteniment de la seva llibertat, fins i tot sent sabedor que aquesta decisió pot ser un error, però no pot admetre la veritat que cancel·laria l'exercici de la llibertat i la dignitat personal.

Manya té una missió quasi impossible a l'hora de refer l'equilibri entre la veritat i la llibertat. En primer lloc, es veu lastrat per la crítica negativa i adversa al cristianisme que, en diferents episodis de la història, ha defensat la veritat mitjançant la imposició i la violència sobre les consciències. En segon lloc, ha de fer un exercici d'autoexigència personal, d'imparcialitat judicial, davant d'una jerarquia eclesial que en nom de la seva autoritat, de la seva última paraula en l'administració dels negocis de l'Església, ha laminat la seva llibertat docent. I en tercer lloc, la veritat, segurament, és el terme que produeix més grans refusos en la mentalitat moderna i contemporània. ¡Quina diferència amb l'atractiu de la paraula llibertat! Pocs conceptes estan tan desacreditats com el concepte de veritat amb la crisi de les grans concepcions metafísiques i la irrupció d'una mentalitat fonamentalment escèptica, la qual en lloc de concebre l'escepticisme com un estat de pas ha acabat fent-lo una estació final, tant en l'àmbit moral com en el gnoseològic. De fet, la preeminència de la llibertat, de la lluita per l'emancipació sacrosanta, s'ha transformat en una hipertròfia subjectivista de la llibertat sense una veritat que preservi la dignitat humana. Rovira i Virgili, empeltat d'aquest desnortament, retorçant el significat de la veritat, aigualint-la en les aigües

---

<sup>244</sup> Ibid., 563

<sup>245</sup> Ibid., 562



barrejades de l'opinió, atribueix aquesta hipertròfia subjectivista a la veritat i no a la llibertat: «Per això la teoria que parteix de la *veritat subjectiva* com a norma, va relliscant fins a arribar a l'última raó, *l'ultima ratio*, que ja sabem quina és. Aquest és el cas dels bolxevistes, que posseeixen la veritat a Rússia, i dels feixistes, que posseeixen la veritat a Itàlia».<sup>246</sup> ¿No és un oxímoron una veritat subjectiva? ¿La llum pot ser fosca?

Manyà, no obstant tots tres obstacles, es posa de part de la veritat, i ho fa partint de la tradició cristiana que veu aquesta com el fonament de la llibertat, com l'alçaprem que permet aixecar i edificar la dignitat humana. Manyà, calcant els versets joànics, ens vindrà a dir que només el coneixement de la veritat ens farà lliures. Cal deixar ben clar, ja des d'ara, que el nostre autor en cap moment té la pretensió d'oferir una filosofia que teoritzi sobre com s'haurien de conjuminar en una organització política la justícia, la llibertat i la igualtat. Manyà no és un filòsof polític i només té la pretensió, en aquest articles apologètics d'avantguerra, d'exercir la crítica valorativa de l'Estat democràtic en la seva configuració liberal.

Manyà parteix del fet psicològic de com la veritat s'imposa a una consciència. De la mateixa manera que els antics escolàstics afirmaven que *bonum est sui diffusivum*, així la veritat no pot actuar d'altra forma en la consciència que ha abraçat la veritat. A la veritat

Li repugna l'estatisme; és essencialment dinàmica, en el sentit que tendeix a escampar-se per les altres consciències, i a regnar-hi amb un domini absolut i exclusiu de tota idea adversa. No li parreu de convivències, ni d'igualtats, ni de toleràncies. Aquest llenguatge no l'entén, la veritat. Si la forcen les circumstàncies de la realitat exterior i no li queda més remei, ho acceptarà en el fur extern, però una força autòctona, insuperable, la mena contínuament a la lluita i l'exterminació, si és possible, del seu natural adversari, l'error.<sup>247</sup>

A la veritat, a diferència del parer de Rovira i Virgili, no se li pot demanar la dissimulació, seria tant com voler la lluna en un cove. Aquell que sent el fibló de la veritat no pot habitar l'àmbit de les opinions, en aquell joc conversacional on tot segueix endavant amb la intranscendència de la tolerància envers una diversitat de parers que s'amunteguen com convencions gastades. La defensa vehement de la diferència entre veritat i l'opinió és un fet psicològic que s'arrela en la mateixa coherència de la racionalitat, ja que seria un contrasentit, i la cancel·lació lògica de la intel·ligència, la valoració igualitària de totes les opinions. Manyà es pregunta «Si tant se val l'error com la veritat, si tenen els mateixos drets, què cal

---

<sup>246</sup> *Ibíd.*, 562

<sup>247</sup> MANYÀ, «Llibertat i liberalisme», 8.

molestar-se a pensar i estudiar, que, en definitiva, no és altra cosa que cercar la veritat i distingir-la de l'error?»<sup>248</sup> ¿Per a què pensar? Manyà, ho veurem quan analitzem la vocació filosòfica, pensa mogut per un desig de veritat. Més encara, ¿seria possible raonar sense el desig de veritat? La passió per la veritat, la confiança en la capacitat de la raó per a reconèixer-la forma part de la tradició grecocristiana i constitueix, també, el *pathos* de la Il·lustració. De la mateixa manera que raonar és donar compte de la veritat dels nostres pensaments, aquell que ha reconegut la veritat no pot deixar de difondre-la, en té una necessitat imperiosa que no pot ser silenciada, el contrari seria tant com desarborar el nostre funcionament psicològic. El nostre autor ens ve a dir que la veritat que es coneix és com els talents de la paràbola: qui els té no els hauria d'amagar. Resumint, la veritat no pot dissimular-se.

Una vegada situada la qüestió en el pla teòric, en el de la definició dels termes del binomi veritat-llibertat, d'allò que seria la tesi,<sup>249</sup> Manyà assenyala que cal reconèixer els impediments pràctics de l'aspecte difusiu de la veritat, el de la hipòtesi. Els liberals saben prou bé que no és el mateix la veritat i l'error; de fet plantegen una organització de la convivència humana revestida d'un estatus superior a l'opinió i la defensen com la millor, però es demanen per les garanties de la veritat:

L'error, diuen, és cert, no té els mateixos drets que la veritat; però *quid est veritas?* demanen com aquell antic escèptic, crucificador de la Veritat. Quines garanties pot hom invocar per a provar la possessió de la veritat? Quantes vegades ens pensem posseir-la i ens equivoquem! I encara rai si es tractés tan sols del nostre criteri personal, però el d'altri, sovint, li és advers. I pesa tant el nostre criteri (personal, i encara col·lectiu) per tenir el dret d'aixafar el dels altres?<sup>250</sup>

Les garanties de la possessió de la veritat topen amb la fal·libilitat humana tant en l'ordre cognoscitiu com moral. Ningú tindria cap recança a deixar en mans dels posseïdors de la veritat la governança de la societat, però, ¿i si són uns impostors? ¿Com podem decidir amb seguretat qui posseeix la veritat en un assumpte que no només afecta la vida individual sinó també la col·lectiva? Manyà se sent interpel·lat per aquest qüestionament i pren en consideració que la nostra intel·ligència no és la norma de la veritat, i que aquesta, en tot cas,

---

<sup>248</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>249</sup> Davant de la polèmica i l'enfrontament que provocà la publicació del *Syllabus* (1864) del Papa Pius IX amb els Estats liberals, sortí al pas el P. Curci, a *La Civiltà Cattolica*, afirmant la distinció entre tesi i hipòtesi. La tesi era la consideració de la qüestió en abstracte. La hipòtesi era l'aplicació concreta del principi abstracte a les circumstàncies històriques concretes. L'aplicació era tolerada com un mal menor. Aquesta manera d'entendre les coses, si realment es pogués aplicar a Manyà, obriria la discussió de si Manyà acceptava francament la democràcia com la millor manera de govern o de si donades les circumstàncies era un mal menor.

<sup>250</sup> MANYÀ, «Llibertat i liberalisme», 9.

és mesura de la primera. Ara bé, la intel·ligència és allò de què disposem per a orientar-nos tant en el coneixement de la realitat com en el guiatge de l'acció i, si bé som conscients de la seva limitació, cal aplicar els mateixos criteris de correcció que ja esmercem a nivell individual en l'espai de decisió política

El qui es pensa trobar-se en possessió de la veritat, ha de controlar-ho segons la possibilitat de les seves forces crítiques, ha de tenir present el parer d'altri i concedir-li una bel·ligerància prudent, àdhuc ha d'estar disposat a l'abdicació de les pròpies opinions, quan la raó ho exigeixi, i... no precipitar el jui definitiu. Però, una vegada aquest formulat en el clos moral de la consciència i revestit de les garanties suficients de certesa objectiva, no pot èticament procedir d'altra manera que trencant tota neutralitat i posant-se al costat de la veritat, contra l'error.<sup>251</sup>

En l'Estat liberal es deixa la determinació de la veritat a l'albir de criteris fal·libles, i això no es pot imputar a una falla d'aquest sistema, ans al contrari, és un perill humanament inevitable. Precisament, aquesta condició de fal·libilitat, que va més enllà de qualsevol tipus de sistema polític, comporta que els liberals entenimentats hagin de posar límits a la llibertat. Si no volem caure en la proclamació d'una llibertat absoluta i intangible, d'aquells que Rovira i Virgili titlla de teoritzadors manicomials del liberalisme, convindrà la restricció de la llibertat. Manyà pregunta: ¿quan s'ha de posar un límit a la llibertat individual? Els liberals contesten que el límit ve exigit pel bé social. Continua preguntant: ¿qui decideix què és el bé social? La resposta en les democràcies liberals és la veu del poble. Davant de la legitimació de la restricció de les llibertats individuals i de la imposició en els afers públics del bé considerat social en nom de la voluntat de la majoria, Manyà no hi troba, d'entrada, cap inconvenient. Així, el nostre autor constata que «En aquests temps s'han alçat a la nostra terra veus nobilíssimes, tant de la dreta com de l'esquerra, en elogi de la democràcia com a garantia màxima de llibertat social i política. No tenim inconvenient a sumar la nostra veu humil al crit unànime de la nostra terra».<sup>252</sup> Tanmateix, no s'està d'alertar que si allò que no pot tolerar la llibertat és la tirania, també aquesta pot exercir-se en nom del poble, de l'opinió majoritària, per exemple quan la democràcia deriva en demagògia, i això ocorre quan al darrere de les majories ens trobem amb la manipulació de minories interessades. La tirania, doncs, que és la violació dels drets d'altri en nom de l'autoritat, no és un fet imputable a un determinat tipus d'organització política, sinó que és extensible a qualsevol sistema polític, ja que la fal·libilitat humana és un fet essencial a l'ésser humà davant del qual encara no s'ha trobat una vacuna. Manyà considera que la medicina que proposa la democràcia liberal és

---

<sup>251</sup> *Ibíd.*, 9.

<sup>252</sup> *Ibíd.*, 11.

acceptable ja que «la coartació de la nostra llibertat en nom d'una majoria us serà fins a cert punt suportable, si la vostra consciència és afectada d'algun dubte respecte de les vostres opinions; car us direu que potser el pensament de la major part és més encertat que el vostre».<sup>253</sup> Tot amb tot, no és suficient aquesta apel·lació a la majoria atès que la tirania és conseqüència d'un error que fa que la llibertat prengui un camí equivocat i esllemani les prerrogatives de la veritat. Les majories també erren. Si l'equilibri entre la veritat i la llibertat és delicat, per tal com la defectibilitat humana ens posiciona en un terreny frangible, només la qualitat moral de l'individu pot oferir una certa solidesa, segons ell. Aquesta moralitat s'arrela en aquells criteris de control als quals la intel·ligència se sotmet, els quals hem assenyalat més amunt, per tal d'alliberar-se d'interessos que no siguin la mateixa coherència racional. Quan hom procedeix amb aquesta rectitud, la consciència es plega a les exigències de la veritat i l'individu actua d'acord amb els drets d'expansió d'aquesta veritat.

Tota aquesta reflexió és fruit de l'experiència personal i aquesta és present en tota l'argumentació suara exposada. Manyà, per una banda, ha estat bandejat per una autoritat jeràrquica que no s'ha plegat als determinis de la veritat, quan la seva intel·ligència sobre els negocis humans s'ha contaminat d'interessos espuris. La seva rigorositat extrema el fa afirmar que «A la veritat, quan es descobreix, ha de retre's tota intel·ligència, sense condicions, ni reserves».<sup>254</sup>

Manyà —ho hem indicat anteriorment— no és un filòsof polític, però ha viscut en primera persona les conseqüències de la interacció entre veritat i llibertat. A partir d'aquesta vivència, s'ha adonat que aquells mateixos que han limitat o negat la seva llibertat ho han fet en nom de la veritat. De fet, totes les tiranies apel·len a la veritat:

És també digne d'esment, en aquest sentit, que totes les tiranies i despotismes, quan intenten justificar-se, apel·len a aquesta teoria dels drets de la veritat, desfigurant-la i acomodant-la, més ben dit, estrafent-la, segons llurs interessos. I el blasme que es mereixen les tiranies, no és precisament pel cantó de la teoria, ço és, de servir la veritat i perseguir l'error. És que escamotegen els termes de la qüestió. En compte de la veritat, hi posen llurs interessos, llurs preocupacions, llur orgull, etc. O bé empren, per a servir-la i imposar-la, procediments anti-humans. cruels, etc, i, com a tal, indignes de la veritat mateixa.<sup>255</sup>

---

<sup>253</sup> *Ibíd.*, 10.

<sup>254</sup> *Ibíd.*, 13.

<sup>255</sup> *Ibíd.*, 12.

La crítica a l'Estat liberal, que coneix Manyà en els seus desenvolupaments les primeres dècades del segle XX, és precisament que no és coherent amb la veritat que diu defensar. La suposada neutralitat i tolerància de l'Estat davant de qualsevol idea no és tal quan se les ha de veure amb aquells plantejaments que contradiuen la seva veritat: «Els us consentiran i us aplaudiran el blasme i la lloança de totes les idees que no afecten llur ideari, o que l'afecten accidentalment. Però si ells són homes que serveixen sincerament un ideal, fe la prova per aquest cantó, i veureu com canvia de to llur actitud».<sup>256</sup> Manyà entén que aquest procedir es deu a la manera com la consciència se sent interpel·lada per la veritat, aquella adhesió psicològica que és irrefragable. El Manyà apologista demana als liberals que també siguin coherents i rigorosos a l'hora d'acceptar que ells també senten com una innegociable anuència la determinació de la veritat:

El mèrit, la lloabilitat del liberalisme ver li ve de conciliar els dos extrems: l'amor a la veritat reconeguda i acceptada i el respecte a la dignitat humana. Si aquest últim és meritori i lloable ho és tant o més el primer. A la veritat, quan es descobreix, ha de retre's tota intel·ligència, sense condicions, ni reserves. I és un acte ben simpàtic de fraternitat humana no saber-nos estar de fer participar els nostres semblants de la gran sort de posseir la veritat.<sup>257</sup>

Manyà fa explícita, en tota aquesta argumentació sobre la relació entre veritat i llibertat, una teorització eticopolítica que naix de l'experiència personal que li ha tocat viure. Manyà, quan se li demana —arran de la seva expulsió del Seminari— que signi la condemna de la revista *Cucafera*, no ho fa perquè considera que els drets de la veritat són innegociables davant de qualsevol decisió lliure contaminada per mòbils o interessos que dissimulen o augualeixen aquesta veritat. Si haguéssim de trobar una analogia a la relació entre veritat i llibertat, ens podríem referir a un tàndem al qual li marca el camí la veritat. Ben mirat, l'acció a què ens empeny la llibertat sempre ve orientada per la idea, sigui verdadera o errònia, que ens fem de la realitat, de la situació, de les circumstàncies en què ens movem.

Manyà considera que la preeminència de la veritat deixa una ampli marge a la dignitat humana tant individual com col·lectiva. Si més no, la veritat, una vegada s'ha instal·lat en la consciència, no sempre sembla respectar la llibertat de consciència i la tolerància envers aquells que consideren altres fins per a la vida humana. Aquesta objecció al fet que algunes consciències que se senten posseïdores de la veritat, al llarg de la història, han bandejant la

---

<sup>256</sup> *Ibíd.*, 12. Manyà afegeix en aquesta mateixa pàgina: «Si són liberals sincers i fervents, impugneu la idea de la llibertat de consciència, i ho veureu. Rovira i Virgili retreu la fórmula de certs esquerristes francesos: no hi ha llibertat contra la llibertat».

<sup>257</sup> *Ibíd.*, 13.

llibertat de les persones amb la violència i la coacció, constitueix una severa crítica a les prerrogatives que Manyà reconeix a la veritat. La Inquisició, les expulsions d'infidels, les guerres santes, etc., protagonitzades per la institució de la qual és membre, es concilien malament amb el respecte a la llibertat i la tolerància. Manyà ha de respondre a aquestes objeccions perquè de la seva resposta depèn la seva legitimació a continuar dins de l'Església. La seva resposta s'estructura sobre tres punts:

i) La veritat, en la línia de la tradició grega i medieval, no és un construcció del subjecte, és un reconeixement que es fa amb la intel·ligència, la qual es fa totes les coses. La intel·ligència no fa la veritat, aquesta és patró de la primera. Certament, la veritat té uns drets i se li han de reconèixer, però aquesta veritat és acollida per una consciència i només a ella se li pot demanar conformitat. Així «Una veritat que ho fos objectivament, però que en l'ordre subjectiu aparegués com discutible, no podria exigir l'hegemonia de les consciències, més que amb drets discutibles, que és tant com dir sense cap dret».<sup>258</sup> Aquesta exigència ens parla d'una veritat que ha de comptar entre les seves notes la del respecte a la llibertat de consciència.

ii) Manyà, en un segon moment, ha de discernir sobre allò que l'Església custodia com un tresor: el dogma, la seva veritat. És a dir,

El dogma és la veritat indiscutible, més encara, és la veritat revelada pel mateix Déu, i per tant, amb les garanties màximes de certesa. El dogma, doncs, té dret a imposar-se sobirà absolut a totes les consciències, i l'Església, dipositària del dogma, té l'obligació ineludible de contribuir a la seva imposició universal, per tots els mitjans legítims.<sup>259</sup>

Manyà entén que la fixació del dogma, com a veritat acceptada dins l'Església, ha seguit els mateixos controls que la intel·ligència ha de complir quan reconeix qualsevol altre tipus de veritat. Les controvèrsies i disputes teològiques que han desembocat en els diferents concilis són una prova d'aquestes garanties que les consciències demanen quan han de donar el seu sí a les propostes veritatives. És a dir, cal tenir en compte la consideració de les pròpies forces intel·lectuals, escoltar tots els parers contraris, estar predisposat i disposat a abjurar de les pròpies opinions i ajustar-se a la coherència racional que comporta la no precipitació en els judicis, la qual solament es pot evitar amb un procés de maduració temporal.<sup>260</sup> Aquests

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>259</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>260</sup> Aquestes mateixes garanties, amb més o menys coincidència amb Manyà i des d'altres pressupòsits teològics, les recorda Congar: «Ahora bien, si hay una verdad universalmente afirmada desde la antigüedad hasta el Vaticano II inclusive, ésta es que la fe y la tradición son transmitidas por toda la Iglesia; que la Iglesia universal

avals que permeten establir una comunitat de discussió racional que busca la veritat difereixen ben poc de les propostes basades en el diàleg que s'han establert al llarg de la tradició filosòfica des del seus inicis socràtics. Pot sorprendre aquesta fàcil d'entendre el dogma, pot estranyar que la consciència, per a la recepció del dogma, no hagi de desistir de les condicions racionals de l'ésser humà com una nosa. Per a Manyà, que el dogma «és la veritat revelada pel mateix Déu, i per tant, amb les garanties màximes de certesa» significa la concepció d'un Déu racional, d'una perfecció racional eminent, que es revela amb la màxima coherència sense besllum d'absurditat, de manera que la consciència humana pot acceptar la seva revelació sense cap mena de dubte racional, és a dir, amb la certesa que imprecia la consciència per assentir.<sup>261</sup>

iii) Una vegada fixades les condicions que possibiliten a la consciència l'acollença de la veritat, Manyà està en disposició d'explicar el mecanisme psicològic avinent d'expansió de la veritat: la convicció:

Però aquesta expansió de la veritat no té més que un procediment lícit, el de la convicció. Pretendre imposar la veritat per la força material, afalagant les passions, amb l'amenaça de càstigs, etc, és una immoralitat; és quan ho fa el qui té l'autoritat, una tirania. És, encara, un procediment ineficaç, i àdhuc un contrasentit, per la repugnància que inspira fatalment la força, quan envaeix el camp de la raó.<sup>262</sup>

L'apel·lació a la convicció implica que la veritat només té dret a imposar-se quan no emprava eines o instruments estranys a la seva naturalesa. La veritat té dret a imposar-se si

---

es su único sujeto adecuado, bajo la soberanía del Espíritu que le ha sido prometido y que en ella habita. «Ecclesia universalis non potest errare». De ahí que se exigiera el testimonio de diversos obispos vecinos e incluso el de la comunidad de los fieles en una elección y en una ordenación. Esa es también la razón de que la unanimidad, la concordia, el acuerdo en la mayor medida posible se hayan considerado siempre como signo de la acción del Espíritu Santo y, en consecuencia, como garantía de verdad» (CONGAR, «La recepción como realidad eclesiológica», *Concilium*, 77).

En el llibre *La crisi teològica* (1971), Manyà referma la seva visió dels anys 30 de com s'ha d'entendre l'assumpció i la custòdia de la veritat en l'Església: «En canvi per a l'exercici del magisteri infalible el papa ha de procedir segons la fe de l'església i en ella es funda i d'ella rep sota l'assistència divina la seguretat infalible, no pas del seu criteri personal.

En resum diríem que el papa per a definir deu adaptar-se a la col·legialitat (i a tot el poble de Déu) sota pena de nul·litat o si més no, de pecat gravíssim; però les definicions papals, un cop proferides, no necessiten l'aprovació subsegüent de part de la col·legialitat», 22.

<sup>261</sup> Una altra qüestió és ¿per què la consciència disposant d'aquesta garantia de certesa racional, desbrossades totes les objeccions racionals, i poden donar el seu assentiment, no vol creure? La resposta de Manyà és que la dificultat resideix en la voluntat; així als intel·lectuals no creients els etziba que no creuen perquè no volen creure. El problema de Manyà davant de la recepció del Misteri no és d'ordre racional: «Por tanto, amigos Intelectuales, que decís rechazar el misterio no por humillante sino por absurdo, yo os respondo: bien, que rechacéis el absurdo, pero no os apresureis a confundirlo con el misterio. Si tenéis -como precisa vuestra objeción- la humildad y nobleza suficiente para aceptar los misterios de la fe, ésta -tened la seguridad- no os exigirá jamás absurdo alguno, ni ontológico ni psicológico» (MANYÀ, *Apologètica cristiana*, 18).

<sup>262</sup> MANYÀ, «Llibertat i liberalisme», 15

respecta la limitació de les fites que marquen el camp de la raó i ha esporgat com a males herbes la força, la coacció i les passions. Aquesta veritat que només apel·la a ella mateixa, a la seva força racional, crida a la convicció i la certesa de les consciències. Aquest és el camí d'expansió i propagació de la veritat.

Manyà constata que la convicció de sentir-se posseïdor de la veritat, la sensació d'embriaguesa que pot produir la veritat, pot desembocar en una actitud bel·ligerant que condueix a la destrucció de l'adversari, a la seva desqualificació. Davant d'aquest pendent relliscós, la proposta manyanista és que la veritat, que naturalment odia l'error, no pot menystenir la persona i la seva dignitat. Així, a la convicció, com a primera limitació dels drets de la veritat, s'hi suma l'amor, l'exercici de la caritat cristiana envers aquell que habita en l'error. Aquest amor que ens aproxima als altres és, per altra banda, un coadjuvant que facilita la propagació de la veritat, ja que «és un detall molt favorable per a la penetració de la veritat, la simpatia que inspira el qui us la proposa».<sup>263</sup>

Si al principi hem puntualitzat que la seva motivació és il·lustrar els catòlics sobre la proposta liberal i veure si és possible una entesa, la conclusió és que si la veritat respecta les limitacions que fixa la convicció i la caritat en la seva difusió, es dona un amplíssim camp de joc per a la llibertat de consciència i la dignitat de la persona. Sembla, doncs, que el liberalisme com a forma d'organització política no xoca frontalment amb la veritat cristiana i és possible una avinença.

La qüestió axial que enfronta el pensament de Rovira i Virgili i Manya és si la veritat pot habitar l'arena política o només té un topos legítim en l'àmbit especulatiu de la consciència individual. Rovira i Virgili reputa que la veritat ha de fer dimissió de les seves prerrogatives, ha de dissimular-se, quan es vol establir una negociació política si es vol preservar la llibertat i la tolerància. Manya observa que també els liberals mantenen una veritat, fins i tot en el negoci polític, i que han d'admetre que la seva suposada neutralitat és una il·lusió perquè el mecanisme psicològic d'una consciència que acull la veritat determina l'expansió en tots els àmbits. Davant d'aquesta evidència, Manya no concep que les persones hagin de renunciar a la veritat en política, ja que la mateixa idiosincràsia de la veritat, a través

---

<sup>263</sup> La mateixa simbiosi de veritat i caritat trobem quan certifica que «El proceso de la fe es en sí mismo un acto intelectual, según la teología católica, pero arranca del terreno afectivo, de una simpatía inicial (*credulitatis affectus*) hacia el contenido de la fe o hacia las personas representantes de ella. Pero no basta una simpatía para aceptar un contenido doctrinal. Se necesitan también razones que refrenden esta simpatía, que la garanticen, que no sólo la sitúen fuera del absurdo, sino también que la revistan de suficiente racionalidad» (MANYÀ, *Apologètica cristiana*, 16).



de la convicció i la caritat, corregeix els mecanismes impositius de la intolerància i la violència que nega la llibertat i la dignitat de les persones. La seva posició defensa que els individus no han d'abandonar les seves determinacions morals quan es submergeixen en la mar de la política; en termes weberians, seria partidari d'una ètica de la convicció més que no pas d'una ètica de la responsabilitat; la dimissió de la veritat faria un flac favor a la mateixa dignitat humana ja que segaria de soca-rel el desenvolupament connatural de la llibertat de consciència que cerca la veritat.<sup>264</sup>

Tant la seva manera d'entendre el govern eclesial com el govern civil comparteixen la convicció que la veritat no pot ser disminuïda per les circumstàncies o interessos canviants. Manyà no pot transigir amb una democràcia liberal que solament sigui possible en el supòsit que els ciutadans facin un ús neutral de la raó. Ens ve a dir que aquesta neutralitat és impossible perquè la consciència davant de la veritat, sigui la religiosa o la liberal, assenteix i, conseqüentment, seria un engany o un autoengany concebre una persona neutral, desposseïda de l'afany de veritat. Si la democràcia liberal és conciliable amb el catolicisme, i ell així ho creu,<sup>265</sup> no és perquè els catòlics facin un ús escèptic de la raó que faria posar entre parèntesis les seves conviccions morals i religioses. Més aviat els catòlics estan convençuts de la veritat que proposen i, al mateix temps, com que aquesta només s'imposa per mor de la convicció de les consciències s'avenen a cercar un consens (segons la fórmula numèrica de la majoria) com una forma acceptable de respecte a la dignitat de la persona i la seva consciència que ha d'assentir lliurement, per convicció racional, a la veritat ofertada, no per la força o la coacció.<sup>266</sup> Aquesta mateixa concepció de la relació entre la veritat i la llibertat

---

<sup>264</sup> Manyà és clar en la recerca de la veritat i en els efectes que la possessió d'aquesta exerceix sobre el psiquisme humà: «Després, en els dies de la pau, la nota dominant de la meva consciència religiosa és la sensació general de trobar-me en possessió de la veritat en aquestes matèries que constitueixen la preocupació màxima d'un home reflexiu. Del fons del meu cor dono gràcies a Déu per aquesta pau intel·lectual, i em fan compassió els qui viuen torturats per la inquietud, pel dubte, per la sensació d'inseguretat» (MANYÀ, *Les meves confessions*, 11).

<sup>265</sup> «És per això que no podem admetre de cap manera la següent afirmació: "La convivència social només és possible amb una condició: que els posseïdors de la veritat, en sortir del camp de l'especulació i de la consciència individual, facin el sacrifici d'admetre la possibilitat d'equivocar-se" (Rovira i Virgili, 1. c). Opinem que aquest sacrifici és innecessari. Les normes esmentades basten per garantir plenament l'ús de la llibertat. El posseïdor de la veritat ha de respectar-les. Si no les respecta, tampoc no sabria fer el sacrifici d'admetre la possibilitat d'equivocar-se: i donat que el sabés fer, encara voldria imposar-vos el seu pensament, dubtós i tot, per la violència» (MANYÀ, «Llibertat i liberalisme», 16).

<sup>266</sup> En aquesta mateixa línia de pensament es manifesta Belardinelli quan afirma: «Por el simple hecho de vivir en un contexto sociocultural marcado por la presencia de diferentes opiniones en lo que toca a lo que es verdadero y justo y de tener que tomar por tanto nuestras decisiones políticas mediante votaciones, nos hemos convencido erróneamente de que todas las opiniones tienen el mismo valor. Nos hemos hecho relativistas creyendo que esa es la mejor forma de ser tolerantes. Lo que deberíamos comprender, sin embargo, es que la verdad, lejos de ser una prisión para la autonomía y la libertad de los individuos, puede servir de ayuda a la hora de encontrar la justa medida a nuestras elecciones y a la dialéctica democrática misma. Nuestras decisiones políticas, por ejemplo, se toman por mayoría no porque la verdad no exista, sino simplemente porque gracias a

de consciència és la que revela, com hem vist, la resposta que dona al bisbe Bilbao quan, davant de la pretensió d'aquest de ser l'únic a poder exercir la seva reflexió en exclusivitat sobre matèries doctrinals, afirma que tots aquells que gaudeixen de judici crític poden exercir-lo.

L'argumentació que fa sobre la conducta del govern eclesial o sobre el liberalisme no conclou en una eclesiologia o una filosofia política que proposi un tipus d'organització social com la més desitjable. El seu interès resideix a analitzar com la veritat pot exercir les seves competències dins d'una Església —on l'autoritat jeràrquica demana obediència— i en la societat civil del seu temps —on la llibertat i la tolerància són uns valors guanyats. Manyà, al costat de l'autoritat del govern eclesial i la voluntat de la majoria com a fonament de l'autoritat política en les democràcies liberals, estableix el principat de la consciència. Però, cal entendre bé quin significat adquireix aquesta consciència en el joc entre la veritat i la llibertat. Segons ell, la consciència no mesura la veritat segons els seus interessos i apetències, altrament, la veritat és donada a la consciència perquè sigui reconeguda. Ara bé, depèn de la consciència que lliurement accepti la veritat. Per altra banda, la consciència és sobretot racional, en accentuar el seu component objectiu, en atorgar un gran valor a la raó deductiva i les conclusions demostrades. Manyà no menysté l'experiència més àmplia de la veritat, com ho demostra el fet que afirmi que en la veritat cristiana l'inici de la seva acceptació sigui la persona de Crist.<sup>267</sup> Si més no, aquesta simpatia isagògica, si es vol sostenir en el temps, requereix fer un pas endavant i cercar les raons de les veritats doctrinals. Manyà és deutor d'una manera d'entendre el cristianisme com un cos doctrinal veritatiu al qual

No li parreu de convivències, ni d'igualtats, ni de toleràncies. Aquest llenguatge no l'entén, la veritat. Si la forcen les circumstàncies de la realitat exterior i no li queda més remei, ho acceptarà en el fur extern, però una força autòctona, insuperable, la mena contínuament a la lluita i l'exterminació, si és possible, del seu natural adversari, l'error.<sup>268</sup>

---

una cierta idea que tenemos del hombre y de su inconmensurable dignidad, es mucho mejor una decisión equivocada tomada con el consenso de la mayoría que una decisión justa impuesta por la fuerza» (BELLARDINELLI, «¿Una sociedad postsecular?», 11).

<sup>267</sup> «Aquí tenéis la persona de Jesucristo, que por poco que la conozcáis, se llevará vuestras simpatías y os dispondrá a recibir su palabra» (MANYÀ, *Apologética cristiana*, 17).

<sup>268</sup> MANYÀ, «Llibertat i liberalisme», 8

### 3.8. EL PRINCIPAT DE LA CONSCIÈNCIA

Per a Manyà l'error no pot ser un dret, l'únic dret és el de la veritat. La influència de l'ensenyament romà que va rebre sobre la concepció de la veritat cristiana és indubtable. Aquesta visió (integrista en paraules de Congar) manifesta una concepció doctrinal que redueix la veritat a un sistema de proposicions des de les quals es poden deduir els diferents aspectes de la realitat. Aquesta manera d'entendre la veritat cristiana és la que el fa afirmar, per exemple, que la missió d'un sacerdot intel·lectual «no té altre sentit ni orientació que el servei de la veritat teològica».<sup>269</sup> Si bé és ben clara aquesta empremta, no podem córrer a l'hora de qualificar d'integrisme la seva posició. Ens convé entendre bé l'evolució i el distanciament de l'apologètica manyanista de l'ensenyament que rebé el nostre autor durant els seus anys de formació romana, si desitgem situar-lo ideològicament més enllà d'etiquetes. En aquest sentit, l'ascendència de la posició del cardenal Billot, el mestratge del qual Manyà valora de manera excel·lent, sobre el liberalisme s'ha de contrastar amb la seva pròpia posició sobre aquest tema. Billot rebutja qualsevol mena d'enteniment amb les diferents modalitats que el liberalisme pot adoptar: la primera, implica la superioritat de l'Estat sobre l'Església; la segona, instaura la independència de totes dues instàncies; i la tercera, seria la representada pels catòlics liberals. En la primera modalitat s'acaba acceptant el materialisme i l'ateisme, ja que només s'admet com a destí de l'home la immanència de la història, que la dominació omnímoda de l'Estat representa, negant com a bé suprem de l'home l'aspiració de transcendència. La segona modalitat del liberalisme és una contradicció perquè no pot haver dos veritats, la de l'Estat i la de l'Església. Això seria tant com admetre una mena de maniqueisme que professa dos principis i, de principi, només en pot haver un, si atenem a l'exigència d'unitat que implica tot principi. Estaríem, doncs, davant d'un error de coherència racional que es vol dissimular ja que, al final, sempre s'acaba imposant una veritat sobre l'altra: la de l'Estat sobre l'Església o a l'inrevés. No obstant això, la subordinació de l'Estat a l'Església el liberalisme no la pot acceptar i, en aquesta teòrica independència i equilibri de principis, és l'Església la que ha de dimitir de la seva veritat en cas de conflicte.

Tanmateix, les burxades més irades de Billot se les emporten els catòlics liberals, segurament perquè són aquells que titllant-se de catòlics no són conscients de la irresponsabilitat que significa postular una conciliació amb un ideari absolutament

---

<sup>269</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 30.

contradictori amb la veritat cristiana. Aquesta considera que el fi últim de l'home és la vida del més enllà i, per tant, assumir la restricció d'aquest fi a la sola existència intramundana, com defensa el liberalisme, suposa reconèixer que l'única institució legítima és l'Estat. Davant d'aquesta evidència tan palmària, els catòlics liberals no poden més que assentir i la manera que troben per salvar els mobles és diferenciar la veritat en l'àmbit teòric i la seva aplicació a la pràctica. Aquesta distinció deriva, segons els catòlics liberals, en una altra que pot beneficiar l'Església en la puresa del seu exercici, ja que si bé *de iure* li correspon a l'Església la prevalença sobre l'Estat, quan s'ha exercit *de facto* la unió del poder espiritual i temporal tot han estat calamitats per a l'Església. Per tant, la llibertat de l'Església<sup>270</sup> davant tot poder temporal és el fàrmac que restituirà la salut al cos eclesial; és la llibertat que ha de prevaldre en el camp de la política i la moral per damunt de la veritat teòrica que els catòlics liberals afirmen confessar. Aquesta separació de l'àmbit teòric i el camp pràctic, amb el senyoreig de la veritat i la llibertat respectivament, peca, segons Billot, d'un esbiaixament en l'argumentació ja que solament selecciona aquells exemples històrics que proven el mal que ha comportat la indiferenciació dels dos poders i no té en compte els beneficis que el guiatge temporal de l'Església ha suposat. Billot ens ve a dir que la separació d'Església i Estat hagués produït més mals, tal i com ho mostra la situació actual.

En definitiva, els catòlics liberals comprenen el principi de llibertat del món actual com una dada de la qual s'ha de partir i que no es pot canviar. Davant d'aquesta situació, a parer de Billot, estan disposats a traïr la veritat cristiana i doblegar-se a uns principis polítics que fan que el seu cristianisme sigui irreconeixible. Al capdavant, l'intent de conciliació de la veritat i llibertat que busquen els catòlics liberals fa que aquests no siguin acceptats ni per uns ni pels altres perquè «éstos son, sobre todo, quienes nunca aprovecharán nada, porque cojean de ambos pies, e intentando en vano una manera de conciliación, ni son reconocidos por los hijos de Dios como genuinos, ni recibidos por los hijos de la Revolución como sinceros».<sup>271</sup>

---

<sup>270</sup> Billot recorre a la cita irònica de Veuillot per manifestar la joia alliberadora que produeix abraçar la llibertat: «En lugar pues de atraer sobre vosotros una derrota cierta y probablemente terrible, corred hacia la libertad, saludadla, abrazadla, amadla. Ella será una buena y fiel amiga vuestra, y os dará más de lo que vosotros jamás podríais conseguir. La fe se encharca bajo el yugo de la autoridad que la protege; obligada a defenderse, se levantará; el ardor de la polémica le devolverá la vida. ¿Qué no emprenderá la Iglesia cuando podrá emprenderlo todo? ¿Cuánto no tocará el corazón de los pueblos, cuando la verán abandonada de los poderosos del mundo, vivir únicamente de su genio y de sus virtudes? En medio de la confusión de las doctrinas, del desborde de las costumbres, ella aparecerá como la única pura, la única afirmada en el bien. ¡Ella será el último refugio, el baluarte inexpugnable de la moral, de la familia, de la religión, de la libertad!» (BILLOT, *El error del liberalismo*, 21).

<sup>271</sup> *Ibíd.*, 22.

Manyà s'allunya d'aquesta tradició catòlica antiliberal tot intentant conjuminar —com hem repassat— els drets de la veritat cristiana i els drets de la llibertat, igual que havien fet els catòlics liberals en el seu moment. La distància que sega tot possible enteniment entre Billot i els catòlics liberals descansa sobre l'acusació del primer als segons d'amagar, d'oblidar la veritat cristiana en l'àmbit polític que només tindria sentit en els confins de l'especulació, de la teoria. Aquest oblit, a parer de Billot, desactivaria el dret d'expansió de la veritat de la missió de l'Església. Si s'accepta que en l'esfera política l'únic fi legítimament perseguible és el merament terrenal, la veritat cristiana quedarà reclosa en l'espai de la privacitat. La descripció esquemàtica de la posició de Billot comporta una mirada negativa de la secularització moderna culpable del soscavament de les prerrogatives d'actuació de l'Església en el món, una secularització que per als catòlics liberals, per contra, és una oportunitat per a fer net en l'Església que per fi actuaria amb llibertat d'adherències temporals.

La solució proposada per Manyà començarà per cercar les condicions de possibilitat de l'exercici dels drets de la veritat en política. Ell no considera, en la línia de Billot quan critica la posició dels catòlics liberals, i tal i com li retreu a Rovira i Virgili, que s'hagi de dissimular la veritat, amb l'abandonament de les pròpies conviccions, si hom no vol caure en la intolerància i la tirania política. La prevalença de la veritat —el seu imperi— és inqüestionable en l'àmbit de la consciència i és impossible imaginar zombis polítics, éssers descerebrats que facin política. Aquesta constatació també és aplicable als liberals sustentadors de la democràcia que no són neutrals;<sup>272</sup> ho són, matisa Manyà, només en aquelles qüestions que no afecten la seva veritat on es mostren exquisidament portadors d'una tolerància indiferent. La neutralitat teòrica de l'Estat liberal connota un estat que no pot justificar cap concepció del bé o del fi últim de l'home com a superior i que no ha d'influir en els judicis dels individus sobre aquestes concepcions. La pregunta, tal com no s'està Billot de repetir, és: ¿pot un Estat liberal, que ha acceptat la immanència com a marc polític on encabir qualsevol proposta legítima del bé de l'home, tolerar, deixar lloc en l'espai públic, a una

---

<sup>272</sup> El tema de la neutralitat de l'Estat liberal continua provocant discussions: «La tesi social ens diu que la capacitat d'escollir una concepció del bé només es pot exercir en un tipus particular de comunitat i, segons Taylor, aquest tipus de comunitat només es pot sostenir per una política (no neutral) del bé comú. Només és possible mantenir algun tipus de comunitat viable, inclosa la mena de comunitat compromesa amb els valors liberals de la llibertat, si l'estat protegeix i privilegia la forma de vida tradicional o dominant de la comunitat. En altres paraules, es requereixen alguns límits a l'autodeterminació individual per preservar les condicions socials que permeten l'autodeterminació» (KYMŁICKA, *Contemporary political philosophy*, 245).

proposta de transcendència com a fi últim de la humanitat?<sup>273</sup> La manera com es respon a aquesta qüestió és fonamental: segons els catòlics liberals, que Billot blasma, s'ha de renunciar en l'espai públic a la veritat cristiana ja que

el liberalismo moderado, separando el orden civil del orden religioso, separa al ciudadano del cristiano, al filósofo del creyente, al hombre público del privado, al político del fiel. Los separa, digo, no como están separados los beligerantes, de los cuales uno quiere suprimir al otro, sino como se separan los colaterales, cada uno de los cuales sigue su camino y al mismo tiempo con el otro cumple regularmente su deber, por mucho que ambos sean movidos por motores separados hacia cosas diversas y contrarias».<sup>274</sup>

La tesi de Billot és que en un Estat liberal la religió es reclou en l'àmbit de la privacitat i no és possible la conciliació d'una concepció transcendent de l'home en l'espai polític liberal. La qüestió que ens planteja Billot és si seria factible un tipus de govern condicionat en la seva praxis per un fi últim religiós en un Estat liberal. Billot considera que és impossible ja que el mateix fonament d'aquell Estat expulsa de la convivència política aquesta possibilitat.

Manya li dona la raó a Billot quan accepta que la veritat no pot habitar en els confins de la galàxia especulativa sense cap incidència en la praxi política. La qüestió està, per al nostre autor, en com exercirà la veritat el seus drets en l'arena política. En aquest punt, el nostre autor és liberal si s'entén per tal cosa la preservació de la llibertat d'una consciència que lliurament ha d'adherir-se a la veritat, a la capacitat racional d'assentir per convicció i no per coacció d'un poder polític, sigui aquest civil o religiós. El liberalisme té moltes arestes que conformen un fenomen complex, ara bé, si és concebut com una extensió del principi de tolerància religiosa, cal reconèixer que la tolerància religiosa s'ha sedimentat en les nostres societats com a llibertat de consciència, el dret de professar lliurement un credo religiós, propagar-lo o renunciar-hi. La veritat no pot imposar-se forçant les consciències, la qual cosa només faria que manifestar, altrament, la debilitat de la raó. Les persones han de gaudir de la llibertat d'adhesió i de rectificació<sup>275</sup> en allò que consideren la veritat que ha de guiar les

---

<sup>273</sup> Billot constata aquesta irreconciliació de fins últims en l'esfera política quan afirma: «Pues todo el que una vez admitió que el fin del hombre no se acaba en esta tierra y que después de la vida presente le aguarda otra vida inmortal, de inmediato se ve obligado a admitir, quiéralo o no, que la sociedad suprema no puede ser sino la religiosa, a saber, aquélla que conduce y promueve al hombre a su bien sumo e imperecedero. Y nadie en verdad puede juzgar que el fin de la prosperidad temporal que incumbe al Estado sea aquel bien al cual todo debe ceder y subordinarse, sin pensar al mismo tiempo al hombre como salido de la pura materia y destinado también a disolverse totalmente en materia» (BILLOT, *El error del liberalismo*, 14).

<sup>274</sup> *Ibíd.*, 17.

<sup>275</sup> Manya defineix el funcionament de la llibertat com « a) el de poder elegir entre dos termes determinats, v. g., entre el bé i el mal, o entre el sí i el no operatiu; b) el de poder revocar l'elecció feta, retractar-la, penedir-se'n. El

seves vides. I quan les decisions polítiques en democràcia es prenen seguint l'algoritme numèric de la majoria no és perquè els individus hagin fet dimissió de la veritat, sinó perquè una decisió injusta i contrària a la veritat és millor que una justa i verdadera imposada per la força. La reverberació de la tradició socràtica rebruny en Manyà com el camí de la racionalitat que cerca la veritat i que testimonia que és millor patir injustícia que cometre-la.

En aquesta línia, no podem obviar que Manyà participa d'una certa nostàlgia, de l'alè del romanticisme neotomista, concomitant, per altra banda, al moviment de la Renaixença, que maldava per la restauració de les institucions eclesiàstiques medievals. Per exemple, la lloança de la llibertat que gaudia la universitat medieval s'oposa a la ingerència de l'Estat liberal que ha confós ensenyar amb governar. Així, «Aquest esperit de llibertat fou conservat gelosament com la joia més preuada de la universitat en els dies gloriosos, com l'essència mateixa de l'esperit universitari medieval, i quan ell minvà, minvà també la glòria universitària, i en extingir-se totalment sota la intervenció de l'Estat, les universitats de tipus medieval ja no tingueren més raó d'existir i sucumbiren definitivament».<sup>276</sup> El perill de la immanència és «un Estat cada dia més absorbent i abassegador, que envaeix cada dia més despòticament els drets individuals i col·lectius, a un Estat que aspira a constituir-se en una divinitat monstruosa».<sup>277</sup> Manyà no es troba en la seva època amb un Estat neutral fruit de la teorització, sinó amb la realitat històrica d'un Estat a Catalunya i Espanya, durant la II República, que no actua des de la neutralitat i s'extralimita subjugant en una uniformitat normativa la possibilitat de coexistència de diferents concepcions del bé.<sup>278</sup>

Manyà, per tot el que s'ha dit, advoca, sense renunciar a la crítica, per una acceptació de la democràcia i les potencialitats que es podrien derivar d'un Estat liberal. De la mateixa manera que els principis de la veritat cristiana poden ser corromputs per l'actuació humana,

---

primer sentit és indispensable per al funcionament de la llibertat, la qual no és res més que això: el poder d'elecció entre dos termes diversos. El segon, que és complementari de l'anterior i sovinteja en la nostra conducta, el constata normalment la nostra experiència; però es produeix sempre subjecte a una condició: la dependència del factor afectiu respecte de l'intel·lectiu en la consciència lliure. Una elecció feta no es revoca mai, sense haver-ne revocat el punt de vista cognoscitiu sobre el mateix objecte» (*La vida que passa*, 33).

<sup>276</sup> MANYÀ, «L'esperit de llibertat en les universitats medievals», *La Paraula Cristiana*, XXI, 198.

<sup>277</sup> *Ibid.*, 201.

<sup>278</sup> Prova d'aquesta extralimitació és la proposta d'escola única que impulsa Marcel·lí Domingo com a ministre d'Instrucció Pública. Aquesta proposta és rebutjada per Manyà, entre d'altres raons perquè: «L'experiència moderna, una experiència pública que ningú no ignora, ens ha demostrat fins a quin punt pot arribar la persecució de l'Estat, oberta o encoberta, als homes d'estudi per raó de llur fe religiosa, per llurs sentiments nacionalistes, per llurs opinions sociològiques, etc. S'ha dit, i amb raó, que l'Estat modern, àdhuc quan proclama el seu esperit democràtic, és el tirà més injust i més absorbent, contra tots aquells qui tenen la desgràcia de no pensar de conformitat amb les preocupacions sectàries o partidistes del caciquisme governamental» (MANYÀ, «El talent i l'escola única», 218).

així, l'Estat liberal, en el moment històric que li toca viure, també sofreix una corrupció que fa que els seus principis siguin adulterats per les estratègies de poder:

És ben significatiu el fet, tantes vegades objectat als teoritzants liberals, de la contradicció entre llurs teories i llur actuació, tant dins la vida familiar, com en l'ordre social. I certament, si els teoritzants del Liberalisme es prenguessin la molèstia de ponderar imparcialment, segons els principis que afecten professar, llur actuació com a pares de família, com a marits, com a germans, etc, hi trobarien un nombre inacabable de tiranies. I el mateix resultaria de l'examen de llur actuació política i social. Tothom sap que en nom de la llibertat s'han comès i es cometen moltes tiranies. Els laïcistes de França, sostenint lleis d'excepció odiosa, contra les congregacions religioses, a l'empar de la famosa trilogia: *liberté, égalité, fraternité* : i invocant els *Drets de l'home*, en són un exemple ben típic.<sup>279</sup>

Es dona un altre factor que decantaria la seva posició vers un liberalisme moderat: el nacionalisme. Manyà, com Carles Cardó, són conscients que una gran part de la jerarquia catòlica espanyola i catalana, imbuïts per la teoria de la catàstrofe total, conceben el món polític democràtic com a contrari i absolutament irreconciliable amb una comprensió històrica integrista de l'Església que perseguia l'aliança i la subordinació de l'Estat. El xoc que propugnava aquesta teoria entre catòlics i República només es podia solucionar amb la victòria d'una Església «espanyola» portadora del destí històric de salvar la nació de la República.<sup>280</sup> Es feia evident que la reivindicació nacionalista catalana no podria ser abraçada per aquesta manera d'entendre l'Església. Ans al contrari, fou vista com un element pertorbador: la persecució del català, dins la mateixa Església catalana durant la dictadura de Primo de Rivera i la desconfiança durant la República, que es va congriar al voltant del clergat i el laïcat catalanista, en foren proves manifestes. Conseqüentment, el camí que Manyà, i d'altres catòlics catalans emprengueren per contrarestar l'atac a les reivindicacions nacionalistes, fou el de purificar l'Església d'interessos i adherències històriques que fes possible una esclletxa per al catalanisme. Aquesta purificació passava sobretot per deslligar l'Església de l'Estat, comprendre que la vida l'Església no pot emparar-se sota la protecció d'una configuració política concreta. Cal tenir present que la teoria de la catàstrofe total té un antecedent clar en l'aposta que el mateix Billot va fer quan va donar suport a *Action*

---

<sup>279</sup> MANYÀ, «Llibertat i liberalisme», 12.

<sup>280</sup> Les paraules de Cardó sobre la pretensió d'aquest destí històric són diafanos: «Els ja tenien el seu sistema de defensa, segurament professat de bona fe, per bé que oposat a l'Evangeli i als manaments de Roma: fomentar una força política d'extrema dreta que, ni que fos per la violència, assegurés un govern ben catòlic, el qual, reconeixent tots els drets de l'Església, sobretot els econòmics, assegurés la seva influència social per mitjà del predomini polític. Muntar un Estat catòlic (llegiu: protector de l'Església i dels eclesiàstics, ni que fos per càlcul polític, estil Maurras) semblava ésser tot el fi de la Redempció, el subrogat polític de tota virtut sacramental i la sola finalitat de tota acció catòlica» (CARDÓ, *El gran refús*, 52).



*Française* de Maurras, qui demanava el restabliment de l'Església catòlica com a religió oficial de l'Estat, ja que només la seva aliança podria derrotar els enemics de França, els quals des de la Revolució francesa identificava amb el liberalisme i el parlamentarisme democràtic. Pel que fa a Espanya, l'aliança del tron i l'altar, que preconitzaven els partidaris de la catàstrofe total, configura un destí indiscernible de l'Estat i l'Església que deriva en una instrumentalització d'ambdues institucions, ja sigui a través de la preeminència d'una religió o d'una nació, i fa inviable la coexistència d'altres opcions religioses o nacionals. És en aquest punt on també s'emmarca tota l'argumentació de Manyà sobre la veritat i la llibertat. Aquesta posició, en la qual militava Manyà, era difícil perquè provocava el recel de la seva jerarquia, que concebia una Església essencialment espanyola on no cabia la reivindicació dels drets de Catalunya. Tanmateix era la seva jerarquia i li devia obediència. El posicionament de Manyà, a més, provocava les crítiques de les forces polítiques liberals i anticlericals, que el consideraven representant d'una Església enemiga de la democràcia. Tots aquells catòlics que formaven part d'aquest corrent eren conscients d'aquesta conjuntura, com ho demostra el cas de l'aprovació de l'Estatut de Núria, al qual *La Paraula Cristiana*, en la portada de 1931, es mostra favorable malgrat les retallades que patí a les Corts espanyoles, no sense fer notar que per a la seva acceptació s'havia hagut de comptar més amb els “heterodoxos” amb tota la seva càrrega d'anticlericalisme:

A desgrat de totes les aparences passatgeres, tenim més fe en la tolerància dels nostres heterodoxos que en la dels del Centre, molts d'ells neòfits en anticlericalisme —puerilitat estantissa a tota Europa— que encara han de passar per aquelles malalties de la infantesa que ací ja hem superat en bona part, guardant, en això, com en altres coses, un major sincronisme amb els països que obren les rutes de la civilització occidental.<sup>281</sup>

Aquest posar marges al tros on treballa l'Església i on ho fa l'Estat per tal de legitimar la possibilitat d'un catolicisme catalanista, també havia de valer per al nacionalisme català. L'essència cristiana de Catalunya, que es proclamava des de la tradició torrasibagista, necessitava un aclariment, perquè també podia servir per a justificar un Estat subordinat a l'Església. Manyà i els seus companys de viatge, quan es posen a treballar estan convençuts que un flaire de cristiandat impregna la societat catalana, tal com hem vist en l'afirmació que feia en *La Paraula Cristiana* —en la seva presentació pública el 1925— d'una Catalunya sociològicament cristiana. No obstant això, molt aviat, al desembre de 1930, pocs mesos abans de l'adveniment de la República, en la portada de la mateixa revista llegim:

---

<sup>281</sup> «El nostre vot per l'estatut», *La Paraula Cristiana* 81,193.

Una darrera observació a les nostres dretes catòliques sobre el perill de la doctrina de les consubstancialitats. En el món polític i en el social, les consubstancialitats són raríssimes. Entre aquests móns i el religiós, ens atrevim a afirmar en absolut que no n'hi ha cap. Molts catòlics de la primera meitat de la darrera centúria cregueren en la de l'Església amb les formes de govern anteriors a la Revolució Francesa. D'aquí nasqué el monarquisme catòlic francès i el consegüent laïcisme de la República amb el seu seguici de persecucions religioses, i els adveniments similars ocorreguts a Espanya. Fou Lleó XIII, en els textos exhumats per *El Debate* i en molts altres, qui els comminà a depositar una resistència absurda a l'adaptació i una doctrina que, vinculant l'Església a una forma de l'Estat, l'etern amb el temporal, l'immortal amb el moridor, comprometia greument l'esdevenidor de l'Església a Europa. La veu augusta d'aquell gran Papa trobà resistències infrangibles en els sectors dretistes d'ací i d'allí. Ací i allí en patim encara. A França, finalment, la resistència s'ha reduït al cisma dolorós i cada dia més limitat de l'Acció Francesa. La gran massa dels catòlics s'ha fet resoltament republicana i la pau religiosa, amb totes ses benaurades conseqüències, va renaixent a França.<sup>282</sup>

Aquesta cita referma amb nitidesa meridiana la posició dels companys de viatge de Manyà en negar qualsevol connivència de consubstancialitat entre l'Església i l'Estat. La cita, per altra banda, s'oposa a les pretensions de la dreta catòlica d'assajar a Espanya el camí ja provat per l'Acció Francesa de Maurras i profetitza el seu fracàs. Si es vol aconseguir la pau religiosa, cal acceptar la República com han fet la gran massa dels catòlics francesos.

Notem, doncs, com en pocs anys de diferència la generació de Manyà passa d'aquella flaire de cristiandat a l'acceptació d'una atmosfera de pluralitat d'opcions polítiques pròpies de la democràcia liberal i, més endavant, a veure's submergida en la insensatesa de la violència de la Guerra Civil, una tempesta destructora que aquella generació va predir. Manyà expressa aquest consciència de canvi en la relació de l'Església amb el món polític i el camí que considera que s'ha d'emprendre a partir d'ara:

Passats els dies d'ensopiment de la consciència religiosa, quan dormíem sota la gran mentida de la protecció oficial d'un Estat que es deia catòlic, quan, passada la ficció, se'ns ha presentat la realitat per a dir-nos la feblesa de l'esperit religiós en molts sectors socials on el creiem consolidat definitivament, el primer acudit del sentiment cristià en reaccionar davant del laïcisme imperant i perseguidor ha estat la fretura de conèixer a fons la doctrina cristiana per a defensar-la degudament dels adversaris.<sup>283</sup>

Com indica Perarnau, referint-se a aquesta generació: «Llur receptivitat a l'evolució del món que els envoltava els conduí a una evolució tan remarcable com la que va de

---

<sup>282</sup> «Aclariments», *La Paraula Cristiana* 72, 483.

<sup>283</sup> MANYÀ, «L'intel·lectualisme cristià», 389.

pressupòsits de la més pura cristiandat a l'acceptació d'un treball eclesial en duríssimes condicions de persecució».<sup>284</sup>

Aquesta evolució de Manyà l'allunyà de l'integrisme polític ambiental que respirà durant els seus anys de formació romana. El distanciament de l'integrisme romà també es pot observar en una característica que és absent en la consideració manyanista de la veritat: la connexió indissoluble entre la jerarquia i la veritat cristiana excloent tota altra instància legitimada per discutir la veritat, un *fons fidei* de grans principis interpretats pel magisteri que viu al marge d'altres experiències veritatives. De fet, en la fixació de la veritat a la manera integrista es consideren les directives jeràrquiques com a definitives. Manyà, en canvi, no s'està de repetir insistentment que la fixació de la veritat és un negoci de tots aquells que tenen judici. Per tant, la veritat també pot derivar dels creients que fan ús del seu judici de consciència. En l'acceptació de la revelació cristiana, la consciència no pot solament ser interpellada des de fora ja que la convicció —com a condició de l'adhesió conscient— no es basa en una obediència cega que exclogui l'ús de la raó. Recordem que fins i tot la fixació del dogma, segons la visió de Manyà, ha comportat establir una comunitat de discussió racional que busca la veritat. Notem que quan Manyà, en el llibre *Apologètica cristiana*, precisa als intel·lectuals que «Si tenéis —como precisa vuestra objeción— la humildad y nobleza suficiente para aceptar los misterios de la fe, ésta —tened la seguridad— no os exigirá jamás absurdo alguno, ni ontológico ni psicológico» està propugnant un respecte absolut de la reflexió teòrica al funcionament natural de la persona i de la mateixa realitat. El convenciment que la recepció de la revelació cristiana no obliga l'ésser humà a dimitir de la seva condició creatural, dels seus atributs psíquics, implica que també s'hagi d'acceptar l'especificitat de la dimensió racional pel que fa a l'estintolament de la veritat. Aquest mateix respecte al psiquisme humà farà que Manyà quan emprengui la seva investigació sobre el

---

<sup>284</sup> PERARNAU, «L'obra col·lectiva d'una gran generació catalana (1919- 1936)», 488. La generació de sacerdots catòlics s'adona que la «sementera» rural de la tradició catalana s'estava assecant: «La culpa (parlem sempre en el fur extern, purament polític) és tant més greu, que més de 40 anys enrere, en un discurs inaugural de les tasques anuals de l'Acadèmia de Jurisprudència i Legislació, el seu president Fèlix Bertran d'Amat donà el crit d'alerta, proposant un pla d'organització de la pagesia, que podia ésser o no ésser immillorable, però que bastava per convèncer tothom de la necessitat de posar-se a la feina, sense esperar que vingués l'enemic a sembrar el nostre camp de plantes metzinoses. I avui hem de contemplar adolorits com la pedrera de la nacionalitat, el reservatori del seny racial, la sementera dels homes forts, el santuari de l'idioma i de les tradicions de Catalunya està convertit en campament atrinxerat de l'enemic de tots aquells valors que formen el nucli vital de la pàtria. Trist catalanisme que destrueix la tradició de Catalunya i corromp amb blasfèmies i amb malediccions la nostra llengua, però molt més trist de pensar que pocs anys enrere encara s'hi era a temps a guanyar aquestes masses saníssimes per al patriotisme cristià i constructiu!» (CARDÓ, «La moral de la derrota», *La Paraula Cristiana* 135 (1936) 210).

coneixement —en allò que serà la seva producció d'articles de temàtica gnoseològica en paral·lel als de temàtica apològica— senti la necessitat d'estudiar les aportacions de la incipient psicologia experimental del seu temps i, després de la Guerra Civil, exigeixi el conreu de la psicologia en el camp de la teologia.

### 3.9. EL CAS DEL FEJOCISME A TORTOSA O LA INVIABILITAT DEL POSSIBILISME

Les pretensions de donar veu i normalitzar la posició del catalanisme, en el si de l'episcopat català, va trobar una oposició no solament en el si de la jerarquia que s'alineava amb la restauració d'una aliança que vinculés l'Església a una forma d'Estat, sinó també amb aquells prelats que, almenys teòricament, defensaven la posició de Vidal i Barraquer d'acceptació de la República amb la seva estratègia dels dos braços. La posició del bisbe de Tortosa, Félix Bilbao, en aquest sentit, és denotativa que aquella esclatxa que la generació de Manyà esperava obrir amb l'apologia de la no consubstancialitat no era garantia suficient per tal que les reivindicacions del drets de Catalunya foren assumides per l'Església. El bisbe Bilbao feia costat a Vidal i Barraquer «en tot el referent a l'apoliticisme de l'acció catòlica i a la resistència contra els preparatius de guerra civil».<sup>285</sup> Així, el bisbe tortosí feu seva la Carta Circular del cardenal Vidal i Barraquer, de 4 de maig de 1931, i la publicà al Butlletí del Bisbat el 15 de maig. La carta del cardenal fa una exhortació cordial de col·laboració amb la II República, que serà compartida per la majoria de diòcesis de la província eclesiàstica tarraconense.<sup>286</sup> En sintonia amb aquesta recomanació d'actuar dels catòlics en el nou escenari republicà, quan el cardenal Barraquer demana a Bilbao que faci un informe de l'obra de Castro, *Los católicos y la República*, escrit que incita a la insurrecció activa dels catòlics contra l'ordre establert, el bisbe tortosí jutja aquesta obra com un atac frontal a les tesis d'enteniment amb el govern de la República que promovia Barraquer. Bilbao és, d'entrada, un representant de l'episcopat català que seguint la línia marcada per Barraquer es desmarca

---

<sup>285</sup> CARDÓ, *El gran refús*, 37.

<sup>286</sup> Les principals recomanacions de Bilbao als capellans diocesans davant la instauració de la República eren: «1. Los Rdos. Párrocos y encargados de iglesias leerán esta Nuestra Circular a los fieles rogándoles especiales oraciones para que Dios Nuestro Señor conceda luz y gracia a los gobernantes y a los súbditos en orden a la conservación de la paz y al fomento del bienestar y prosperidad de la Iglesia y de la Patria... 2. Todos los sacerdotes y fieles deberán guardar el respeto y obediencia a los poderes constituidos y prestarles su cooperación para todo lo relacionado con el bien público y mantenimiento del orden, según norma constante de la Iglesia. 3. Los sacerdotes se esmerarán en dar ejemplo de estar muy unidos entre sí, con los fieles y con el Prelado, intensificando la instrucción religiosa del pueblo y la enseñanza del catecismo, procurando ganarlos a todos para Cristo. 4. En las instrucciones a los fieles, como en toda su actuación han de mantenerse por encima y fuera de la política y evitar todo lo que pudiera dar pretexto a tal interpretación; aun en el orden privado deben guardar circunspección exquisita. (...)» (ALANYÀ, *El Seminari Diocesà de Tortosa*, 85). Cal recordar que l'adveniment de la República fou rebuda de manera diferent per l'episcopat espanyol: des de l'acceptació amb recel del bisbe de Barcelona, Irurita, passant per la desconfiança del bisbe Gomà, al rebuig absolut del cardenal Segura.

dels plantejaments d'enfrontament i rebel·lió contra l'ordre establert republicà.<sup>287</sup> La relació de Bilbao amb el cardenal Vidal i Barraquer, doncs, fou de cordialitat i respecte. Essent Bilbao, sobre el paper, un possibilista i no un catastrofista, encara que només fora per conveniència dels nous temps, hom hagués pogut esperar una via d'aigua per la qual ragessin els anhels de reconeixement de les aspiracions catalanistes, però no fou així, com ho demostra la seva oposició al fejecisme tortosí, entre d'altres actuacions anticatalanistes. Ramon Corts caracteritza a Bilbao com a independent d'acord amb la significació que li dona el nunci Tedeschini, furibund anticatalanista, a aquesta etiqueta:

Entrem ara al grup dels bisbes «independents». Com ja ho hem assenyalat més amunt, aquest era el nom d'una categoria de mitrats de Catalunya, nomenats en temps de la Dictadura, qualificats d'aquesta manera pel nunci Federico Tedeschini. «Independents» volia dir, que no es deixaven influir, en el camp del catalanisme, per llur metropolità, l'arquebisbe Vidal i Barraquer».<sup>288</sup>

En aquest ambient de sospita de separatisme catalanista en el si de la institució eclesial, el nunci Tedeschini elaborarà un informe sobre la "Qüestió catalana" l'any 1928, durant la dictadura de Primo de Rivera, com a conseqüència de les denúncies d'abusos perpetrats pel clergat catalanista en la pastoral i en els seminaris. Ramon Corts mostra estranyesa amb la manca de resposta del bisbe Bilbao, al qual considera Tedeschini «un prelat 'ottimo', a més de 'moderato, e molto sensato', i que mostrava tothora un «excel·lent esperit i criteri» a l'hora de tocar la Qüestió catalana»,<sup>289</sup> quan rebí l'informe i els decrets de les congregacions romanes sobre aquest assumpte. Aquesta tibiesa de Bilbao, sobre unes normes que havien de frenar qualsevol vel·leitat catalanista entre el clergat durant la dictadura, s'explica per dues raons, que el mateix Corts apunta en la correspondència que Bilbao manté amb el seu metropolità, l'arquebisbe Vidal i Barraquer, sobre aquest tema: i) Bilbao li comunica a Vidal i Barraquer que adoptar una normativa comuna per a tota la Tarraconense li sembla poc assenyat donada la poca incidència que té el catalanisme entre el seu clergat en ser la seva diòcesi «tan valenciana». Aquesta situació de cruïlla de la diòcesi proporciona un argument, que ja va combatre Manyà contra aquells que l'esgrimien per posar en dubte la catalanitat de Tortosa (recordem el crit de lluita del tortosinisme: ¡tortosins, ni catalans ni valencians!),<sup>290</sup> per justificar la utilització del castellà en la litúrgia, i la pastoral molt sovint,

---

<sup>287</sup> Bilbao serà un dels bisbes que, gràcies a la intervenció de la Generalitat, podrà fugir de la persecució religiosa durant la Guerra Civil, després de ser detingut a Cardó, amb un vaixell que el desembarcarà a Itàlia.

<sup>288</sup> CORTS, *La Recepció dels bisbes de la Tarraconense dels decrets de la Santa Seu (1928-1929) sobre la "qüestió catalana"*, 378.

<sup>289</sup> *Ibid.*, 379.

<sup>290</sup> Aquesta situació de cruïlla de la diòcesi tortosina no explica, per si sol, perquè en una diòcesi «tan valenciana» l'idioma del clergat en les seves funcions pastorals sigui el castellà. La cruïlla es pot concebre

en la part valenciana de la diòcesi fins i tot en aquells períodes històrics en què la llengua catalana no ha sofert una persecució declarada des de l'Estat espanyol. Una normativa comuna podria ser, considera Bilbao, contraproductiu amb la singularitat de la diòcesi tortosina, encara que potser beneficiosa per a la resta de les diòcesis catalanes; ii) Bilbao escriví, també, una lletra a la Congregació de Seminaris en què constata que al seminari tortosí no es donen casos de desordres catalanistes per la senzilla raó que el seu antecessor ja va combatre'ls. La referència no pot ser més clara a Manyà i la seva expulsió del seminari pel bisbe Rocamora. Bilbao es mostra contrari a la creació d'un seminari interdiocesà perquè considera que la infecció catalanista es transmetria des de Barcelona i Tarragona a Tortosa.

Ramon Corts, després de repassar la documentació produïda pels diferents bisbes de la Tarraconense en el seu llibre *La Recepció dels bisbes de la Tarraconense dels decrets de la Santa Seu (1928-1929) sobre la "qüestió catalana"*, conclou que

Hem de donar com a sòlida, doncs, la prova de l'existència d'una episcopat "col·laboracionista" a la Tarraconense pel que fa a l'intent de la Dictadura de desterrar l'ús públic de la llengua catalana tant de la societat, com dins mateix de l'Església». <sup>291</sup>

Aquest anticatalanisme de Bilbao, que no abandonarà quan la dictadura acabi i sigui substituïda per la República, provocarà diferents enfrontaments amb Manyà, i amb Tomàs Bellmunt. Ens fixarem només en el més important, el fejecisme a Tortosa, que posa en evidència la dificultat que troba Manyà perquè el catalanisme pugui ser acceptat com una opció pastoral i no política. Joan Gas i Carbó <sup>292</sup> ens relata com Manyà, acompanyat pel seu

---

també com a història i llengua compartida, diguem-li català o valencià. Volem dir que la singularitat de frontissa de la diòcesi de Tortosa tant va servir als tortosinistes per reclamar una *Acadèmia d'història i llengua tortosina*, que volia singularitzar-se amb una proposta lingüística diferent de la fabriana, com per als bisbes de la diòcesi tortosina per a justificar l'ús del castellà en la pastoral i la litúrgia. És a dir, per a distanciar-se de la catalanitat de la diòcesi que va defensar Manyà. Alanyà aclareix aquest punt sobre la llengua a la diòcesi de la següent manera: «Des del decret de Nova Planta la vegueria de Tortosa patí una especial repressió de la llengua catalana per part de les autoritats reials, especialment facilitada per la pertinença d'una part important del bisbat al regne de València i la presència en parròquies del Principat de clergat valencià, emmirallat més en els monarques i la cort de Madrid que no pas aimant i defensor dels valors culturals de Catalunya. Això explica que la major part dels goigs d'advocacions patronals i sants del bisbat, creats durant els segles XVIII i XIX, siguin en castellà.

Per la seva situació geogràfica, la dificultat de comunicacions, la proximitat a Aragó, el pes de la província de Castelló, i per tant del que era valencià, dins el bisbat i el peculiar criteri sociològic dels tortosins, que s'afirmaven ni catalans ni valencians, la ciutat de Tortosa i les comarques de la seva demarcació territorial no eren lloc abonat per al catalanisme. I això era també així tant per una falta de consciència, que considero històrica, originada ja en el segle XVIII arran del Decret de Nova Planta, com per una falta de sensibilitat de les persones que presidien les institucions civils i eclesiaístiques» («Crònica del bisbat de Tortosa», 293).

<sup>291</sup> ALANYÀ, «Crònica del bisbat de Tortosa», 388.

<sup>292</sup> GAS, «El meu temps de fejecista», en *Miscel·lània Manyà*, 63. El mateix Gas recorda com «Per a reunions i trobades es trobà un pis situat al carrer dels Canvis el qual fou saquejat l'any 1936, quan la revolta civil, i aprofitant-se del fítxer detingueren molts fejecistes, alguns dels quals oferiren sa vida per Crist i per Catalunya»

amic Bellmunt i de Rafel Escuder com a director, proposa l'any 1932 la creació d'una agrupació de la Federació de Joves Cristians de Catalunya a Tortosa.<sup>293</sup> Félix Bilbao, que des de l'any 1935 fou el consiliari nacional d'Acció Catòlica,<sup>294</sup> es negà en rodó a acceptar la seva implantació a Tortosa. Els fejecistes tortosins treballaren per una Església en català, malgrat tot, sense el permís episcopal. Manyà narra així aquest episodi:

Tothom sabia la catalanofobia del Dr. Bilbao, Hom li atribuïa la frase, "mientras yo esté aquí la lengua catalana en la iglesia, no adelantará ni un paso". Sigui el que sigui d'aquesta frase –que jo no vaig sentir de la seva boca, però m'arribà per conducte fidedigne–, la seva aversió al català es manifestà ben activa davant del fejecisme que ací a Tortosa, com arreu de Catalunya, es manifestà amb un entusiasme i amb una organització que fundaren una legítima esperança de renovació cristiana del nostre pobles Però, tenien l'inconvenient que "venien de Barcelona i parlaven en català", com deia un dels aulics del Dr. Bilbao.

El bisbe s'emprà a fons per deturar-lo: lletres als directius de Barcelona per a desautoritzar-nos, cridar un per un els membres de la junta directiva per fer-los dimitir. Teníem la sort que els de Barcelona ens coneixien i el conegueren, i els membres de la junta s'aguantaren fermes, sense claudicar ni un, i això, que alguns eren dependents de cases en les que la influència episcopal els podia fer perdre l'ofici.

A tot això, el nostre grup fejecista, s'anava engrandint; eren ja més de 150 de totes les condicions socials, i preparaven la secció femenina, i vibrava d'entusiasme; al nostre costat feren un trist paper els jovenets de l'Acció Catòlica, augmentava la animadversió del bisbe. Mai no volgué comprendre allò que jo tantes voltes li indicava: que una empremta d'acció catòlica feta en català, assolí una sinceritat, una valoració netament superior a la que s'entestava a imposar la llengua oficial de l'Estat. I Déu sap on hauria arribat, si la guerra civil i els seus horrors, no hagués tallat la nostra eufòria, les maniobres de l'oposició.<sup>295</sup>

---

<sup>293</sup> La Federació de Joves Cristians de Catalunya, coneguts amb el nom de fejecistes, fou creada per Albert Bonet l'any 1931. La revista *Flama* va ser el principal òrgan de comunicació del moviment. La lletra del seu himne deia: "*Som Cristians i Catalans, que és com dir herois dues vegades*". La duplicitat d'heroïcitat, en una interpretació personal nostra, tal vegada fa referència a la dificultat de viure el seu cristianisme en el aquells temps de República i la seva catalanitat en el si de l'Església.

<sup>294</sup> L'Acció Catòlica com a organització oficial de l'Església catòlica destinada a la incorporació dels laics a l'apostolat de la jerarquia eclesiàstica tenia una branca juvenil i en alguns bisbats catalans aquest apostolat adreçat als joves fou encarregat als fejecistes.

<sup>295</sup> MANYÀ, «*Mossèn Manyà i els seus bisbes*», Biblioteca Fundació Manyà, 3.

El cas del fejecisme a Tortosa<sup>296</sup> és un exemple fefaent de com la majoria de l'episcopat possibilista combrega amb una Església que si bé pot plantejar-se la no identificació amb una forma d'Estat, en canvi, allò que ni li passa pel cap és qüestionar-se la seva identitat nacional: la catolicitat (universalitat) es dilueix en l'especificitat d'una opció nacional com a signe de pertinença i és impossible de plantejar-se qualsevol altra alternativa dins l'Església que habita l'Estat espanyol.

La sorpresa que ens produeix la prohibició d'ensenyar a Manyà rau en comprovar que la raó d'aquesta és l'adopció d'un component etnolingüístic com a vara de mesura de l'ortodòxia i ortopraxis eclesial. Pocs anys abans, s'havia assistit a la condemna dels modernistes dins l'Església en una atmosfera de sospita i delació. L'encíclica *Pascendi* (1907) de Pius X caracteritzava el modernisme amb les notes d'agnosticisme, immanentisme i subjectivisme. A banda de la discussió historiogràfica sobre l'existència d'un modernisme peninsular,<sup>297</sup> el que ens interessa per a la nostra reflexió és que si les raons de la idoneïtat per a la docència en un seminari religiós s'ha de cercar en l'ortodòxia de l'ensenyament, cap dels motius que s'esgrimien per a la denegació d'aquesta idoneïtat es podien imputar a la docència de Manyà en aquell moment. Ell mateix, com hem vist, insisteix que les raons del seu apartament de la docència no van ser ni la seva ortodòxia ni la seva conducta sacerdotal. Sorprendria, i molt, que les causes dels silenciaments dels modernistes o, més endavant, d'alguns representants de la *Nouvelle théologie* haguessin estat l'utilització d'una llengua "proscrita". Si no fóra tan lacerant per a aquells que sofreixen el silenciament, sonaria ridícul.

---

<sup>296</sup> La vida dels fejecistes, encara que tolerada en les altres diòcesis catalanes, no fou fàcil: «La persecució contra la FCJC (*Cardó es confon de sigla i parla de la JOC*) arribà sovint a extrems de violència. Un bisbe, el de Tortosa, li barrà el pas de la seva diòcesi. Tres, els de Barcelona, Girona i Lleida, li permeteren de treballar, però tan a contracor que, sobretot a Barcelona, no perdien ocasió d'entrebanca-la, arribant de vegades a extrems de duresa i de deslleialtat que fa vergonya de recordar, negar-li consiliaris, prohibir actes de benedicció de banderes, al mateix temps que els alcaldes d'esquerra prohibien els actes públics religiosos, amenaçar els sacerdots zelosos que la fomentaven, impedir que hi entressin els joves universitaris, que es disposaven a ingressar-hi en gran majoria, mentre fora de Catalunya el jovent universitari era acaparat per una institució maçònica. Davant la pertorbació de consciència que aquests actes produïen en els joves, el secretari del bisbat, senyor Baucells, atribuïa aquestes ordres al bisbe, i el bisbe es disculpava en els elements que el voltaven. Al pecat esmentat se n'hi afegí un altre: la FCJC no es volgué moure de l'apoliticisme prescrit per Roma a tota obra d'acció catòlica. Érem en temps de República i molts dels individus que ocupaven els llocs jeràrquics de l'Església espanyola creien que la primera obligació de tot catòlic espanyol era la preparació de la guerra civil per a restaurar la monarquia protectora.

Cert que l'Acció Catòlica oficial espanyola, presidida per D. Ángel Herrera, sota la direcció dels arquebisbes que l'havien nomenat, es movia dintre aquest criteri d'obediència, però la seva acció era entrebancada en les diòcesis regides per bisbes partidaris de la guerra civil, en primer lloc a la de Toledo» (CARDÓ, *El gran refús*, 36).

<sup>297</sup>«Malgrat que el modernisme conegués a la Península una difusió reduïda, no faltà un moviment antimodernista emocional i apologetic, sens dubte desproporcionat» (VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, v. III, 464). «En aquesta crisi (*la del modernisme*) la Península Ibèrica no té relleu perquè tampoc no té pensament propi. No haver deixat entrar la Revolució Francesa la tancà a la modernitat» (RAURELL, *L'antimodernisme i el Cardenal Vives i Tutó*, 51).



La remoció de Manyà com a apte per a l'ensenyament il·lustra exemplarment, d'una forma paradigmàtica, la concepció d'una Església peninsular que pot sacrificar l'ortodòxia i l'ortopraxi, com en el cas del feiocisme, si l'objectiu és mantenir la unitat nacional. De res serveixen les mateixes directrius de Roma quan demana la predicació i l'ensenyament de l'Evangelí en la llengua del poble: parlar cristià és fer-ho en espanyol.

### 3.10. ENTRE EL REALISME I L'ESPERANÇA

Quan fem la valoració del Manyà publicista d'avantguerra, apologeta de la fe cristiana, ens trobem amb interpretacions discordants. Per una banda, hi ha qui interpreta que el neotomisme, que tota aquella colla de sacerdots catòlics professaven, els aïllava del context cultural contemporani i de les seves inquietuds existencials. L'acceptació de l'arquitectura conceptual del sistema escolàstic només podia clausurar-los en uns textos vells i casposos, que eren resposta a les necessitats d'una Església situada en un temps on el llenguatge compartit era el cristianisme, inservibles per als reptes contemporanis. Per altra banda, la comprensió valorativa negativa de les estructures culturals i polítiques del món modern, les seves amenaces i perills, per a d'altres només podia ser superada per la recuperació d'una tradició medieval on es va forjar el cim d'una tradició filosòfica i teològica definitòria de l'essència del cristianisme. Per al primers, en tant que el context històric, els signes dels temps, ja no és el mateix, les preguntes d'avui no poden ser satisfetes amb respostes del passat. Per als segons, l'ésser humà continua fent-se les mateixes preguntes, malgrat que en la seves formulacions emprèn llenguatges diferents, i les respostes de la tradició referencial són legítimes en qualsevol temps. ¿És possible la concòrdia dels punts de vista diferents?

Quan hom s'atansa a aquestes postures enfrontades a un li sembla que la nostra manera de veure aquesta contraposició és fruit, també, d'una cosmovisió dominant, en la qual ens trobem situats, en què el present és l'única dimensió temporal existent. La memòria s'ha escurçat i qualsevol proposta de sentit dura el que duren els lliris del camp. La validesa d'una oferta de sentit només dura el que dura l'instant de la seva formulació, s'ha de consumir immediatament i hem de trobar-ne una altra que la substitueixi per a ser consumida. Des del presencialisme i desmemòria del passat s'ha instal·lat la creença que cada instant present és el començament i el final. Del passat no en tenim record i el futur, el qual només és possible quan el present resta obert i no clausurat, és un no res intangible. Assistim de la mà d'una lògica historicista a la convicció que totes les respostes de la tradició transmeses ha de ser superades com a inservibles. Des del mirador d'un temps present, que es considera en termes

d'una evolució naturalista que té com a resultat la millor forma possible de vida, s'interromp la continuïtat amb el passat i tot s'ha de refer de nou incessantment –noves respostes a reptes inconeguts anteriorment–, amb la consegüent cessació de projecció cap el futur que desapareix aigualit en una successió d'instants juxtaposats. La continuïtat de la visió cristiana de la història, amb un principi i un final, queda soscavada per la discontinuïtat d'instants autarquics, infinites històries amb principis i finals que fineixen en ells mateixos i que exigeixen una decisió constant i nova. No és només que la tradició desapareixi com a condicionant dels temps present, situació antitètica a la de *Funes el memorioso*, sinó que el futur com a responsabilitat s'esllangueix en unes decisions de present que només afecten l'instant en què es prenen. La duració s'ha perdut pel camí i les decisions de l'home perden tota vinculació envers els qui ens han precedit i els que vindran.<sup>298</sup>

Manyà, Cardó i tots els seus companys de viatge, cadascun d'ells en la mesura de les seves forces intel·lectuals, amb una gran dosi d'honestedat i coherència existencial, se senten interpel·lats pels fets històrics del seu present. El Manyà d'avantguerra considera que la tradició cristiana ha empeltat des del seu naixement Catalunya. De la mà de la teorització de Torras i Bages i de l'utilatge conceptual del neotomisme, de la tradició dels textos referencials de sant Tomàs i els seus comentadors, intentarà donar resposta a una societat que s'ha després de l'exclusivitat del llenguatge cristià. En un primer moment, com ho manifesten les editorials de presentació de *Criterion* i *La Paraula Cristiana*, malda per un retorn a una situació passada, amb l'ideal romàntic de preeminència d'institucions cristianes medievals com ara la universitat, els gremis, o la democràcia dels tres braços de les Corts Catalanes. La proposta d'aquestes tres institucions són la resposta als problemes sobreixents del seu temps: la qüestió social, la qüestió religiosa i les aspiracions d'autonomia de Catalunya. Però, en un període molt curt de temps, Manyà és conscient que la fidelitat a la seva tradició interpel·lada

---

<sup>298</sup> Aquesta manca de duració i de significat històric pot quedar exemplificat pel retret que Cullmann fa a la teologia de Bultmann «No tengo la menor intención de reprochar a Bultmann y a sus discípulos la "decisión" tomada por su maestro filosófico Heidegger en 1933, cuando, en su famoso manifiesto en el "Freiburger Studentenzeitung" (3 de noviembre de 1933), escribía: "...El Führer, y sólo él, es la realidad y la ley actual y futura de Alemania; procurad ser cada vez más conscientes de esto: de aquí en adelante, cualquier cosa exige decisión, y cualquier acción responsabilidad. Heil Hitler". Esta actitud, sin embargo, muestra adónde puede conducir ese esquema conceptual -que, según la escuela bultmanniana, hay que aplicar al Nuevo Testamento cuando la decisión que debe tomarse se desprende de toda vinculación. Entonces puede ser realmente una decisión por cualquier cosa o persona, y no resulta tan absurdo lo que dijo en broma aquel estudiante de Heidegger: "Estoy decidido, pero no sé a qué". Ciertamente, Bultmann sólo pretende aplicar el esquema conceptual de Heidegger, aunque, a diferencia de éste, para él se trata de una decisión por Cristo; sin embargo, también ésta, en relación con el programa de desmitologización, es tan vagamente definida que el "estar siempre en estado de decisión" acusa la falta de aquella norma que para el cristianismo primitivo es inseparable del significado histórico-soteriológico que aquél atribuye al presente en que vive» (CULLMANN, *La Historia de la salvación*, 191).

pels canvis polítics, sociològics i científics no pot consistir en oferir les mateixes respostes. Així, hem intentat fer veure la distància que separa la posició de Billot i Manyà, a l'hora de jutjar la democràcia liberal, que porta a aquest últim a acceptar el govern basat en l'algoritme numèric de la majoria, la qual cosa fa de Manyà un seguidor dels plantejaments dels catòlics liberals. O, com intentarem analitzar en el següent capítol, el diàleg que establirà amb la naixent psicologia experimental des de la metafísica del coneixement escolàstic, que el conduirà a produir una obra singular com és *El talent*.

No obstant això, la lectura dels signes del temps no comportarà l'acceptació incondicional del rumb de la història. La col·lisió del rocam del present amb el vaixell de la tradició no implica el desballestament d'aquesta en un desguàs on s'amunteguen les seves parts com a ferralla inservible. La comunicació de la tradició implica no solament un qüestionament d'aquesta, sinó també una crítica dels desvaris del present. Així, si bé és cert que la pretensió d'exclusivitat legitimadora i cohesionadora que el cristianisme ha exercit, amb l'exercici sancionador de l'Església del poder polític, resulta *ana-crònica* amb l'adveniment d'una societat contemporània poblada de diferents propostes legitimadores, no gensmenys, que aquesta exclusivitat la passi a exercir l'Estat és considerat per Manyà, en la mateixa línia de Billot però no des dels mateixos interessos, com una aberració. Aquest Estat, que ja no tindrà competidor o contrapés legitimador, es podria convertir en un instrument de la tirania, en un monstre.<sup>299</sup> Deixant de banda la preocupació de Manyà de si és possible, i com s'articularia, una proposta política, que no només afecti a la privacitat dels individus, de transcendència religiosa en el si d'un Estat liberal instal·lat en la immanència de la història, la pregunta que apunta des de la tradició de Manyà, en una formulació incipient, és des de quin lloc és possible la crítica als excessos i marrades de l'Estat liberal democràtic quan aquest no ha deixat espai a una tradició política diferenciada des de la qual qüestionar, quan aquest mateixa forma d'estat s'ha convertit en un postulat del mateix preguntar polític. El realisme d'aquesta generació es manifesta en la necessitat d'un espai institucional al marge del sistema estatal que permeti l'exercici d'una crítica que no pugui ser consumida, engolida i sancionada com un mer desajustament.

---

<sup>299</sup> Vegeu aquesta afirmació de Manyà: «Però això és ben difícil de fer-ho entendre a un Estat cada dia més absorbent i abassegador, que envaeix cada dia més despòticament els drets individuals i col·lectius, a un Estat que aspira a constituir-se en una divinitat monstruosa» («L'esperit de llibertat en les universitats medievals», 201). Aquesta visió usurpadora de l'Estat poua també del seu caràcter artificios, com un entitat oposada a la llibertat de les institucions naturals que fomenta, en canvi, l'Església: «Vet aquí l'ambició del poder central eclesiàstic: procurar la major vida i força possible en tots els membres del cos. Vet aquí la tendència del cesarisme o jacobinisme polític: confiscar la llibertat dels altres en son profit» (TORRAS I BAGES, *La tradició catalana*, 37).

Aturem-nos un moment en la valoració que fa Rovira Belloso, en un article d'homenatge a Cardó, Manyà i Xiberta, del pensar teològic i les derivacions polítiques de Cardó contraposant-lo a la seva manera de fer, el comentari del qual ens pot ajudar a entendre les diferents interpretacions del llegat d'aquests autors. La seva posició queda resumida amb aquestes paraules:

Vet aquí les diferències generacionals. Per a la meua generació (acostumada no a una teologia deductiva, sinó a un discerniment a la llum de la fe però a partir de l'observació) la democràcia no és ben bé ni una tesi ni una hipòtesi, sinó una suposició i un postulat, per cert, de caràcter eticopolític: és bo que els ciutadans participin en les empreses comunes i en els afers públics; és bo que els ciutadans elegeixin els seus dirigents; és bo que els ciutadans, basats en la igualtat fonamental de la persona humana, tinguin un sufragi lliure per tal de promoure el bé comú ... És cert que aquesta rotunditat amb què, en general, la meua generació afirma la democràcia com un pressupòsit ètic convenient a les societats modernes deriva del fet que hem rebut una doctrina decisiva: la del Vaticà II, mentre que Cardó es nodria de Maritain».<sup>300</sup>

Belloso atribueix la impossibilitat de Cardó a acceptar incondicionalment la democràcia al caràcter deductiu de la seva teologia i a no practicar l'observació, és a dir, atribueix a Cardó partir d'un repertori de principis teòrics que no li permeten donar compte o justificar la realitat d'una modernitat política democràtica que s'imposa, una forma de ser política des de la qual es parteix i a la qual des de les tesis o hipòtesis del repertori teològic de Cardó no es pot arribar. La democràcia és un postulat, un supòsit, un punt de partida inapel·lable del pensament com ho són les dades dels sentits, que en tot cas s'ha de justificar com ho fa fet la doctrina del Vaticà II. Més endavant, Belloso aclareix com s'entén aquest caràcter de postulat de la democràcia:

Per a nosaltres la democràcia no apareix com la conclusió necessària d'unes premisses de fe (teologia deductiva). No té caràcter sacral, però és afirmada vigorosament, perquè el discerniment del sentit comú l'abona i perquè la llum de la fe i la caritat ofereix resultats de consonàncies positives amb la valoració de la persona i de la comunitat que apareix, en l'Evangeli.<sup>301</sup>

L'afirmació, doncs, de la democràcia, es fonamenta sobre dos pilars: el sentit comú i les similituds que l'Evangeli fa de la valoració de la persona i la comunitat. Nogensmenys, Belloso té cura de no sacralitzar la democràcia. ¿Com podem entendre aquesta interpretació de Belloso de Cardó i la seva generació? Una primera explicació ha d'atendre al moment de l'escrit de Belloso. Es tracta d'un article de 1984 on la situació política peninsular queda

---

<sup>300</sup> BELLOSO, «En l'homenatge als Drs. Cardó, Carreras i Manyà», 510.

<sup>301</sup> *Ibíd.*, 511.

emmarcada en el primer govern d'un partit d'esquerres a Espanya i el camí d'edificació d'una normalitat democràtica després de la dictadura franquista. Cal ser conscients de l'entusiasme i les esperances que suscità la transició espanyola després de tants anys de règim polític dictatorial franquista, que comptà amb la connivència de l'Església catòlica, amb tot l'entramat ideològic de cohesió social que conformava l'anomenat nacionalcatolicisme. Som del parer que el judici de Belloso, en aquest article, sobre la generació de Manyà ve condicionat històricament per la situació de superació de la dictadura espanyola per una democràcia naixent en la qual s'havien dipositat unes expectatives molt grans. De fet, la valoració que es fa d'aquella generació de sacerdots catòlics és la d'una història inacabada que ara sí, després del Concili Vaticà II i la instauració de la democràcia espanyola, s'ha acomplert:

Al menys en quant aquesta tradició apareixia com quelcom cridat a assolir una normalitat cultural, catalana i democràtica. Els qui vam viure el quarantenni franquista com una acció deliberada d'oblit envers aquests homes que, amb totes les limitacions, representaven el camí cap a la normalització esmentada, crec que hem de saber distingir entre *pensament i oportunisme*; entre preparació adequada per a saber estar eclesialment en una societat moderna, i el simple manteniment de la simbiosi nacional-catòlica amb el poder dictatorial. Aquests homes, sigui com sigui, brillaren per la noblesa de llur pensament. És després que vingueren els oportunistes ...»<sup>302</sup>

La tradició d'aquella generació és vista en funció d'un objectiu que només en el moment present de Belloso sembla haver-se aconseguit: *normalitat* cultural, catalana i democràtica. Seria incorrecte oposar a la visió de Belloso sobre la generació de Manyà, la nostra interpretació de les paraules de Belloso emmarcades en el nostre pessimisme actual sobre l'*anormalitat* cultural, catalana i democràtica que vivim. És ben evident que aquella generació lluità per una normalitat cultural, catalana i democràtica, altrament, no és just jutjar l'èxit del seu intent com si el nostre ara hagi aconseguit l'èxit o el fracàs. Tant Cardó, com Manyà, pensen des dels reptes que en el seu avui els plantejava la forma política que van adoptar tant la dictadura de Primo de Rivera com, després, la democràcia de la Segona República. Hem evidenciat que aquella generació acceptaven la República, que defugien la teoria de la catàstrofe total, i demanaven una reforma en l'Església per situar-la en un món que abraçava la llibertat i la tolerància. No obstant això, i al mateix, temps, no deixaven d'alçar la seva veu contra les imperfeccions i excessos que patia l'edificació d'aquella democràcia republicana.<sup>303</sup> No podem, pel que fa a aquesta qüestió, atribuir a aquella

---

<sup>302</sup> *Ibíd.*, 509.

<sup>303</sup> Sobre aquesta crítica a les imperfeccions de la democràcia republicana i l'acceptació de la democràcia de la transició que sembla servir de lloc d'enjudiciament de les posicions de Cardó i Manyà per part de Belloso,

generació una teorització deductiva a partir d'uns principis inamovibles en l'àmbit de la política que no foren fecundats per l'observació dels fets històrics.

Efectivament, com afirma Beloso, per a la generació de Manyà la democràcia no és un supòsit o un postulat. Beloso valora l'esforç de Cardó d'obri-se a la democràcia com a marc de convivència, però li sembla poc contundent la seva acceptació. Si més no, ¿on resideix l'objecció? Des de la tradició que defensa Cardó, com també sembla afirmar Beloso quan indica que l'Església «no aspira a exercir un influx sobre la societat al marge del seu ésser sacramental que li correspon com a Església de Jesucrist»,<sup>304</sup> cap forma de govern pot ser sacralitzada. ¿No serà que aquesta contundència que li demana Beloso a Cardó, pel que fa a la democràcia, no és ja una sacralització d'una forma de govern? Beloso addueix que la no acceptació sense objeccions de la democràcia té el perill de deixar un ampli marge per a règims polítics injustos:

El fet que el seu pensament està regit per la teologia deductiva mena Carbó a no trobar una conclusió política clara deduïble de les premisses evangèliques. I com que, no té més teologia que la deductiva, això el porta a dir que el Cristianisme accepta totes les formes polítiques, amb tal que respectin la llei natural i els drets de Déu i de l'Església.

Curiosa formulació! Per dos motius: primer perquè ¿és segur que el Cristianisme accepta totes les formes polítiques? També les dictadures? També dictadures llarguíssimes com la de Xile (12 anys) i la d'Espanya (40 anys)? I si aquestes dictadures es vantessin -com realment ho fan- que respecten els drets de Déu i de l'Església?<sup>305</sup>

¿Està segur Beloso que, sense la interferència de la teologia deductiva, Cardó des de les premisses evangèliques hagués *deduït* una conclusió política clara? ¿Està convençut Beloso que aquelles dictadures, encara que es vantin de fer-ho, respecten la llei natural i els drets de Déu i de l'Església, fins i tot encara que aquesta els doni suport? El que volem significar és que el recolzament de la dictadura franquista per part de l'Església espanyola, o de qualsevol altra dictadura per part de l'Església, no vendria donada per les premisses evangèliques sinó precisament per la sacralització d'una forma temporal de govern que no

---

Vilanova ens adverteix que l'assumpció d'un estat de coses polític com a «normalitat» pot desembocar en una neutralitat sospitosa: «[...] el neutralisme insisteix en la intervenció política, en el pluralisme, en la democràcia, en el valor positiu del món, etc., temes que no són més que la racionalització de la pràxis d'una societat opressora que no admet ser discutida» (*Historia de la teologia*, vol. 3, 985). Aquesta afirmació, Vilanova la fa quan compara la teologia política de Metz i el lloc d'opressió i injustícia des del qual reflexiona la teologia de l'alliberament. En definitiva, el lloc històric des del qual es realitza un judici teològic marca unes singularitats existencials que imposen una cautela quan es fan comparacions del passat des del nostre present. O en el cas que cita Vilanova, quan les comparacions són a partir de diferents geografies.

<sup>304</sup>BELLOSO, «En l'homenatge als Drs. Cardó, Carreras i Manyà», 512.

<sup>305</sup> *Ibíd.*, 511.

pot legitimar-se des del mateix l'Evangelí, sinó en nom dels drets massa polítics de l'Església que són considerats els drets de Déu. Aquesta no sacralització val per a totes les formes de govern. El mateix Belloso ens adverteix d'aquest perill de sacralització quan assenyala: «No tornem a caure aleshores novament en la potestat indirecta en el benentès que tota potestat indirecta tendeix a fer-se directa i ben directa? En definitiva: És això el que ha volgut el Senyor Jesús que senzillament i humil refusa tot poder d'aquest món?»<sup>306</sup>

El límit que marca la impossibilitat de sacralització de l'Evangelí en una religió civil, amb la funció de legitimació religiosa d'un ordre polític, no exclou el discerniment de les injustícies polítiques mitjançant l'exercici crític enfront del poder i les seves ideologies, així com l'alliberament d'aquells que pateixen qualsevol mena d'opressió. L'opció de Cardó, de la qual beu indirectament, a glopets, Manyà, fou la d'una reflexió en clau de teologia cristiana de la política en la línia de l'*Humanisme integral* de Maritain.<sup>307</sup> La mateixa valoració que se n'ha fet de la proposta de Maritain també la podem aplicar a la posició de Manyà: per a uns, les seves propostes són massa tímides perquè no acaben de trencar amb l'antiga cristiandat; per a d'altres, en el context d'avantguerra espanyola, suposaven abdicar dels valors genuïnament cristians. La nostàlgia de l'època medieval és un sentiment present en la reflexió de Manyà, no hi ha dubte. En els seus articles, notem els esforços per rescatar, amb una bona dosi de romanticisme, les potencialitats i encerts de la llibertat de la universitat medieval, les virtuts de les formes socials preindustrials caracteritzades com a seny i lligassa a la terra de Torras i Bages, d'una medievalitat, en definitiva, on se situa el naixement cristià de la nació catalana.<sup>308</sup> No obstant això, la nostàlgia del passat ben aviat es veu enfrontada a la realitat

---

<sup>306</sup> *Ibid.*, 511. Per aquells mateixos anys (1935), Peterson, davant de les pretensions de la teologia política de Carl Schmitt, fixarà la impossibilitat que una teologia cristiana esdevingui política: «Y así no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una «teología política» que hacía degenerar al Evangelio en instrumento de justificación de una situación política. Sólo en un suelo judío o pagano puede levantarse algo así como una «teología política». Pero el Evangelio del Dios trino cae más allá del judaísmo y el paganismo, y el misterio de la Trinidad es un misterio de la misma divinidad, que no de la criatura. Así como la paz que busca el cristiano es una paz que no garantiza ningún César, porque esa paz es un don de Aquel que está «sobre toda razón» (*El monoteísmo como problema político*, 95).

<sup>307</sup> Hem de puntualitzar que l'estil literari de Maritain es rebutjat per Manyà: «No volem precisar acusacions personals ni nacionals; però des del nostre limitat punt de vista ens referiríem a noms ben coneguts i celebrats de la teologia moderna catòlica i protestant, de països centrals d'Europa. Potser especialment a un sector francòfon d'escriptors de temes teològics i afins, que pululen traduïts a d'altres llengües, com la darrera paraula dels estudis de teologia. Dirieu que la pompa literària de la metafísica d'un Maritain, v. g. s'infiltra en els estudis teològics i els amara de la seva elevació literària, de la seva novetat confusa, de les seves audàcies verbals» (*Per una nova teologia?*, 148).

<sup>308</sup> L'ascendència de Torras i Bages sobre aquella generació pel que fa a aquesta visió de l'època medieval és clara: «D'entre totes les èpoques de la història humana la que més pot ésser anomenada època regionalista per excel·lència és l'Edat Mitjana. Fou temps d'una gran varietat i d'una admirable unitat: unitat en lo substancial i varietat en lo accidental; l'autoritat fou ungida i declarada espècie de sacerdoci; les llibertats populars que cada terra criava eren també cosa sagrada i davallada de Déu, per lo qual l'antinòmia moderna entre autoritat i

d'un present que impedeix la repetició de les formes polítiques medievals en un context modern de pluralitat. És des d'aquest realisme, que l'opció de Manyà brega en repensar la inserció d'allò espiritual en la temporalitat, sempre mantenint l'autonomia dels dos plans que sant Tomàs ensenyava. Aquesta inserció el va fer defugir tant la secularització de la política com la seva sacralització. L'assumpció de la no consubstancialitat de l'Església i l'Estat no ha d'impedir que els catòlics treballin pel bé comú temporal, encara que posseïts d'una esperança escatològica que impedeix l'adhesió incondicional a formes històriques de govern sempre reformables. Aquest acompliment escatològic de la veritat cristina quan se les ha de veure amb la història i les seves formes transitòries, comporta una gradualitat en la relació entre aquestes i l'adveniment de la veritat esperada:

El qui se sent en possessió de la veritat, en aquest cas, l'Església catòlica, tendeix sempre, com hem deixat establert, a fer-la triomfar en hegemonia i en exclusivitat. Però quan la realització d'aquest ideal és llunyana i l'arribada no es pot fer per *saltum*, cal procedir amb aproximacions graduals; primer la tolerància, després, la llibertat, llavors l'hegemonia, i, per fi, l'exclusiva. Aquests esglaons són tant més necessaris, que la imposició de la veritat no és qüestió de força, ni de violències, sinó de conviccions.<sup>309</sup>

Hom pot albergar el dubte de si aquesta gradualitat pot esdevenir simplement una estratègia política que seria abandonada quan una forma política històrica abraqués en exclusivitat la veritat cristiana. Per a Manyà, aquesta possibilitat és impensable ja que seria tant com demanar la coincidència de la ciutat dels homes i la de Déu, del temps i l'eternitat, una possibilitat que esborraria la diferència entre història humana i salvació de Déu en una mena d'optimisme pelagià. Tanmateix, la pregunta que Bellosó formula a Cardó demanant-li si l'Església accepta totes les formes polítiques fins i tot les dictadures, podria ser reformulada objectant que aquesta gradualitat defensada per Manyà podria justificar l'acceptació de formes polítiques injustes (com ara les dictadures) en nom del realisme de la història i la distància que la separa de la justícia escatològica de Déu. Seria tant com defensar que, mentrestant no hi siguem a la Jerusalem celestial, cal acceptar la injustícia de la política humana de la mà d'un pessimisme calvinista. La resposta de Manyà és la fixació d'un límit per a la nostra acceptació de qualsevol forma política: la tirania que arrabassa la llibertat de consciència i la raó: «Pretendre imposar la veritat per la força material, afalagant les passions, amb l'amenaça de càstigs, etc, és una immoralitat; és quan ho fa el qui té l'autoritat, una

---

llibertat que té al món en conflicte permanent, no existia; l'impuls agitador de les commocions socials i revolucions polítiques estava en gran manera contingut, essent garantia d'aqueix bé el regionalisme format baix la influència cristiana» (*La tradició catalana*, 61).

<sup>309</sup> MANYÀ, «Llibertat i liberalisme», 18



tirania. És, encara, un procediment ineficaç, i àdhuc un contrasentit, per la repugnància que inspira fatalment la força, quan envaeix el camp de la raó».<sup>310</sup> La veritat cristiana, l'entranya del seu ser, només pot expandir-se amb la convicció de les consciències que són cridades des del reconeixement de la seva llibertat, altrament, la veritat queda esventrada.

### 3.11. LA TRADICIÓ INTERPEL·LADA DES DE LA INJUSTÍCIA

La pregunta que encara resta pendent de respondre és si es pot des d'una tradició de pensament, és a dir, des de l'horitzó de sentit que tota tradició basteix, establir un diàleg amb els problemes del present. ¿El passat té suficient energia per il·luminar el present? Sí, cap present s'entoma sense disposar del receptari de respostes del passat. La percepció del present comporta sempre un repàs del passat. No hi ha altra manera, si realment no es vol caure en una candidesa acrítica, que encabir-se en una tradició determinada que condiona la recepció dels fets presents. Centrant la nostra reflexió en el cas de Manyà, la seva tradició arrenca de l'escolàstica medieval. Quan un fa un tipus d'afirmació com l'anterior, immediatament un corre a cercar si Manyà és més de sant Agustí, de sant Tomàs, de sant Bonaventura, d'Escot, de Suárez... Anirem, més endavant, esbrinant les influències dels diferents mestres de l'escolàstica sobre Manyà. Però, no és això el que volem significar quan ens referim a la tradició escolàstica. Hem d'entendre aquesta tradició com una manera d'interpretar els fets, i els textos que donen compte d'ells, des d'una singularitat històrica que ha recapitulat tota significació d'allò que ha estat, d'allò que és i d'allò que serà: Crist. Tota hermenèutica ha tingut un punt final en la veritat del cristianisme, ja no és possible produir una altra significació interpretativa. Utilitzant un llenguatge més clàssic podem referir-nos als vestigis de veritat del passat com a tipus, formes que ja albiraven aquesta veritat cristiana, i després del temps de la singularitat històrica de Crist, el present i el futur no fan més que referir-se per trobar-hi significat. Dit això, un podria també córrer a cercar en la conceptualització, en els escrits dels diferents autors escolàstics, en els significants, per exemple en les summes de sant Tomàs, models insuperables que han fixat el significat del cristianisme. Tal vegada, aquesta manera d'entendre la tradició escolàstica com la repetició d'un significants inamovibles facin del pensament de Manyà una anacronisme. Caldrà valorar si la seva teologia s'emmarca en una repetició d'uns conceptes d'escola referits a un referent històric periclitat i sense significació per a les històries dels homes del seu temps. Si més no, l'esperit epilògic de la tradició escolàstica farà de Manyà un pensador que no es deslliga del seu

---

<sup>310</sup> *Ibíd.*, 15.

present. Emprant altra vegada un llenguatge clàssic, la lletra no arriba a ofegar l'esperit de la significació cristiana que té pretensions d'il·luminar comprensiblement tota dimensió temporal.

¿Quina situació, quina experiència secular atrapa el pensar de Manyà i el situa enmig de les de les històries del seu temps? La resposta ens la dona Rovira Bellosó:

Manyà, però, malgrat el seu anacronisme i malgrat que no es planteja el problema, tan valorat avui, del context crític-social del teòleg, encerta en quelcòrn de decisiu. Encerta a situar-se inequívocament a Catalunya i identificat amb la sort del seu poble. Per això, malgrat el seu anacronisme professional -no volgué saber res de la «nouvelle théologie» dels anys quaranta- resta paradoxalment un home que escrivia des del seu temps en el sentit que escrivia relligat al seu poble i al destí del seu poble. Escrivia des de l'interès actual dels catalans; des de l'exili del poble català, símbol ell mateix d'aquest exili i, per això, avui celebrat. En aquest sentit haig de qualificar-lo novament d'home del seu poble, afegint-hi, però, un nou qualificatiu: formador de poble.<sup>311</sup>

L'esclatxa que permet que la reflexió del pensament de Manyà s'apropi a la història dels seus contemporanis és una anomalia política i eclesial que qüestiona la utilització significativa d'uns conceptes tradicionals compartits. Manyà, davant la situació d'injustícia que pateix Catalunya, intenta aclarir la significació dels conceptes de la seva tradició perquè la interpretació que dona del món sigui coherent. En aquest punt, un no s'està de rumiar perquè els conceptes d'aquella tradició cristiana poden justificar realitats polítiques ben diferents. ¿Com és possible que els mateixos conceptes que vesteixen una tradició idèntica puguin en mans de d'una certa jerarquia eclesial justificar el menysteniment de la llengua del poble que s'ha d'evangelitzar i, per a Manyà, aquests mateixos conceptes permetin denunciar aquesta pràctica com a injusta? ¿Com és que aquella tradició, que segueix «el mètode, la doctrina i els principis del Doctor Angèlic» (*Humani Generis*), justifica per a Billot la política d'Acció francesa, per a gran part de l'Església espanyola del temps de la II República la teoria de la catàstrofe total i per a Manyà la no consubstancialitat de l'Estat i Església?

Aquestes preguntes abonen una lectura de la tradició dels fets del present mediatitzada per interessos. Aquests, siguin els que siguin, són els que s'han de defensar i després ja veurem com ens ho farem per justificar-ho. Des d'una sofística de manteniment del poder no existiria una tradició que orientaria la nostra conducta enfront dels reptes de la història discriminant el just de l'injust, ans al contrari, els fets impulsarien una interpretació de la tradició a la llum dels interessos presents. En aquest sentit, un té la sospita que la tradició

---

<sup>311</sup> BELLOSO, «En l'homenatge als Drs. Cardó, Carreras i Manyà», 513.

només serveix quan se sotmet a una voluntat molt interessada. Un té la impressió que la posició defensada no ve després d'una construcció argumentativa conceptual i d'unes respostes existencials que s'han solidificat en una tradició, sinó que la tradició només és un instrument justificatiu al qual es recorre quan un ja ha pres partit. Si això és així, pròpiament no hi ha tradició, ni necessitat de formació com un procés llarg en el temps, que ha de comptar amb allò donat pel passat, provada en el present i oberta a les expectatives del futur, sinó decisions presentistes preses en base a voluntats puntuals, absolutes, deslligades de tot passat i tancades a les conseqüències futures, que només escodrinyen les intel·ligències, amb estratègies ja siguin catastrofistes o seductores, no per donar raó sinó perquè els donin la raó.

Potser ens errem en el nostre judici sobre la instrumentalització de la tradició, no obstant això, per a entendre la disparitat, per exemple, de com Manyà i Billot conceben els drets de la veritat cristiana ens convé, també, entendre el *topos* des d'on pensa el primer, qui, des de quasi els inicis del seu sacerdoci, es veu marginat i condemnat a l'ostracisme pels bisbes tortosins, enfrontat a la jerarquia. Manyà no parla des d'un poder institucionalitat, ja sigui l'Església diocesana o un orde religiós (a diferència de Billot, jesuïta i cardenal), per la qual cosa la seva reflexió no és la d'una veu nostàlgica que només maldaria per una instància eclesial que perd privilegis, oposada reactivament contra la modernitat que s'instal·la en la mera secularitat, una veu que enyora la unitat de les espases sota la capa de l'Església.

Així, la tradició, que entén l'esdeveniment singular de Jesús com a recapitulació significativa de la història, pot córrer el perill identificar-se amb unes formes històriques —organització de l'Església, relació Església-Estat, comunicació del missatge d'aquesta tradició a través d'uns textos considerats insuperables— com a manifestacions definitives i perfectament acabades. Si més no, aquesta fidelitat a unes formes concretes d'un moment històric desvirtuen la comprensió de la tradició cristiana que en la seva essència manté una dislocació entre la història i la salvació: cap tipus d'organització temporal humana, sigui eclesial o social, cap text interpretatiu poden exhaurir la significació de la salvació, altrament, tot ha de ser jutjat per ella. Quan la recepció de la tradició s'interpreta d'aquesta manera, com a fidelitat a un moment històric, és la nostàlgia del que fou que ens fa viure com una pèrdua el present. Aquesta nostàlgia no sempre implica una mirada condemnatòria del present i poc profitosa per a l'avui: la nostàlgia també pot ser un element que faci aflorar senderes abandonades des d'on jutjar els camins errats del present i afirmar que ens hem equivocat.

No hi ha dubte que aquesta manera de prendre possessió de la tradició es veu facilitada pel lloc que s'habita. Des d'unes posicions de funcionament institucional, des de la repetició de mecanismes consolidats de resposta als reptes de l'existència, els ulls que aguaiten el present han perdut capacitat d'observació. Manyà, en canvi, pren possessió de la mateixa tradició des de la convicció que el poble de Catalunya pateix injustícia. Des de la perifèria de la institució eclesial sent com a insubornable donar una resposta a aquesta anomalia. La tradició ha de comunicar una solució de futur, un signe d'esperança al reconeixement de la singularitat cultural de Catalunya, d'altra manera restaria com un fòssil només objecte d'arqueologia. Aquesta solució el porta, per una banda, a esbrinar en el passat com la identitat de Catalunya fou establerta i reconeguda. Aquesta investigació del passat no cal dir que ve amarada de nostàlgia i de romanticisme, de reivindicació d'una història en què el cristianisme i Catalunya eren indistingibles. Per altra banda, el romanticisme és abandonat aviat, com una mena de xarmpió infantil, quan Manyà s'adona que l'única manera que la tradició significativa del cristianisme pugui comunicar una resposta satisfactòria a les aspiracions de Catalunya passen per estroncar la identitat de substàncies de l'Església i l'Estat tal com s'havia configurat en el passat. L'Església espanyola, ancorada en un forma institucional, que fiava la seva existència en la identitat d'objectius amb un Estat confessional monàrquic, aquesta mena d'Església, és conscient Manyà, no assumirà la reivindicació catalana, la qual cosa el portarà des del primer moment a argumentar com la tradició del cristianisme, quan se les ha de veure amb el món, és d'intervencionisme i suport en tot allò que és una reivindicació justa.

La capacitat de comunicació en el present d'una tradició viva, així doncs, ve donada segurament quan la resposta fixada per la tradició és qüestionada des dels llocs on es pateix injustícia. Les veus que problematitzen la respostes històriques de la tradició cristina ho fan des de racons de iniquitat que ens fan palpar la distància que separa la salvació de Crist promesa de qualsevol forma històrica establerta. Tal com assenyala Belloso, Manyà

s'ha plantejat, com Cardó, el problema de la supervivència de Catalunya. Ja és molt, i ens cal resseguir les seves vies: Tant de bo poguéssim obrir el problema de la nacionalitat catalana a la crisi social actual; tant de bo -com a resposta a aquesta crisi- poguéssim extreure la necessitat d'una ciutat catalana ben governada, tema de llibertat i de solidaritat en la qual, aquells que estan privats d'entorn humà i personal poden trobar la comunitat solidaria que els alliberi».<sup>312</sup>

---

<sup>312</sup> BELLOSO, «En l'homenatge als Drs. Cardó, Carreras i Manyà», 514.

### 3.12. EL CATALÀ: UNA ANOMALIA D'AQUEST MÓN I UNA TRIVIALITAT EN L'ALTRE

Hem apuntat al llarg de la nostra exposició diferents situacions en què la llengua catalana ha estat objecte de discussió en l'àmbit acadèmic i docent, quan no de polèmica encesa que li ha suposat a Manyà conseqüències negatives, que han tenyit de sospita la seva ortodòxia doctrinal. Manyà, com a sacerdot de la diòcesi de Tortosa, no ha comptat amb la complicitat de cap dels prelats tortosins que han regit la diòcesi en la seva defensa de la llengua catalana. Cal exceptuar el temps del postconcili, quan el bisbe Ricard M<sup>a</sup> Carles reconeixerà la vàlua del compromís de Manyà i, en certa mesura, redreçarà la seva figura. Tal vegada, és hora de fixar la posició de Manyà sobre la llengua catalana i entendre els eixos que orienten la seva actuació respecte aquest tema, com és el cas de la utilització del llatí en teologia.

La llengua catalana era el punt de trobada d'aquella colla de sacerdots catòlics d'avantguerra dels qual hem parlat extensament. La determinació d'emprar-la com a llengua de producció literària, filosòfica, teològica i pastoral no fou exempta de problemes i censures eclesiàstiques. Manyà, a *Les meves confessions*, dedica un capítol titulat «Per què escric en català?» a explicitar les raons de la seva opció per la llengua catalana. El primer que sorprèn és el mateix títol del capítol. ¡Que Manyà s'hagi de justificar és una anomalia! Li va caldre disculpar-se i explicar-se per escriure en català, per predicar en català. Manyà va viure aquesta fidelitat a la llengua pròpia com una desautorització i una llosa constant: «Si he estat blasmat en la meua condició d'home d'estudi, tant o més he estat censurat pel meu sentit catalanesc. 'Quina llàstima! Si no tingués aquesta ceba!'»<sup>313</sup> Josep Juan Moreso constata aquesta valoració i afegeix que «si no coneguéssim la nostra història, això sonaria ridícul».<sup>314</sup> Manyà es converteix en un rebel, en un personatge incòmode a la seva diòcesi, per una anomalia de la nostra història. Aquesta sospita sobre el nostre personatge per la seva catalanitat és la mateixa que Frederic Raurell identifica quan, segons ell, la política anticatalana del Vaticà porta al cardenal Vives a jugar «a fons la carta de Morgades i de Torras i Bages. La figura de Torras i Bages servia al cardenal Vives per a mostrar a la burocràcia vaticana com un bisbe català podia ser un home amb sentit universal».<sup>315</sup> En definitiva, ser bisbe català i en català comportava demanar disculpes, ja que una singularitat com la de parlar i escriure en català no té per què estar renyida amb la universalitat.

---

<sup>313</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 52.

<sup>314</sup> MORESO, *Mossèn Manyà: la llibertat d'un exili*, 36.

<sup>315</sup> RAURELL, *L'antimodernisme i el Cardenal Vives i Tutó*. 34.

Aprofundim, ara, després d'un cert astorament inicial per haver de justificar l'ús de la llengua pròpia, en les raons d'escriure en català del nostre autor. En donarà dos. Comencem per la primera. Manyà afirma que «Empro correntment la llengua catalana, primer com una imposició ètica i psíquica».<sup>316</sup> Per entendre bé aquest posicionament de Manyà haurem de fer referència a les aportacions que abans de la Guerra Civil va fer el nostre autor sobre allò que ell anomenava psicologia racional i que va materialitzar en l'article «Qüestions de gnoseologia» i el llibre *El pensament i la imatge*. Només esmentarem aquelles aportacions de Manyà d'aquestes obres que ens ajudin a comprendre millor l'opció de Manyà pel català.

Pel que fa a allò que a nosaltres ens interessa, el llenguatge per a Manyà és un vehicle del pensament. La discussió, sobretot en *El pensament i la imatge*, és si pot haver pensament sense imatge. Aquesta, per a Manyà, és representativa d'un objecte (objectiva) o representa una paraula (verbal). L'argumentació de Manyà se centra a dilucidar si es pot donar un procés de pensament sense el concurs de la imatge i, en allò que a nosaltres ens incumbeix, sense el concurs de la materialitat de la paraula. Manyà defensa que «El procés i el contingut de la idea són formalment distints del procés i del contingut de la paraula. El que pot discutir-se i es discuteix, és llur separabilitat real».<sup>317</sup> Manyà afirma que el pensament gaudeix d'autonomia i, per tant, nega que hagi d'operar sempre amb la crossa del llenguatge. Si més no, en l'estat actual del nostre psiquisme tot pensament va acompanyat d'imatge encara que sigui verbal: «Ens semblaria obstinada la negació de la possibilitat de pensaments inverbals (...), la separació de la idea i la paraula interior és summament difícil, psicològicament impossible».<sup>318</sup> La conclusió és que el fenomen espiritual del pensament no té una necessitat essencial de la paraula, però per mor del funcionament del nostre psiquisme aquest concurs és necessari.

Tornem, ara, a la raó psíquica per escriure en català que addueix Manyà i llegim aquestes paraules que esdevenen més diàfanes a la llum de l'excursus del paràgraf anterior: «Tot això, que és la meva essència espiritual, va articulat dins del meu íntim amb la llengua catalana: articulat tan consubstancialment, que si es desarticulés algun dia, la meva vida m'esdivindria una vida forastera, que jo no sabria reconèixer com a meva».<sup>319</sup> Tota desarticulació d'aquesta unió consubstancial té un efecte nociu en la vida intel·lectual i la

---

<sup>316</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 55.

<sup>317</sup> MANYÀ, *El pensament i la imatge*, 17.

<sup>318</sup> *Ibíd.*, 18.

<sup>319</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 55.

valoració de Manyà no potser més negativa quan l'esquinçament es dona, per exemple, en la filosofia perquè

(*aquesta*) a Catalunya serà sempre una filosofia provinciana, colonial com diuen avui, no prengui el determini ferm i constant de pensar i escriure en llengua pròpia; mentre el verb oral no flueixi del mental, sense dissociar-se'n, ço és, en vibració tan ajustada que no es senti el dualisme.<sup>320</sup>

Aquest funcionament del psiquisme humà comporta l'imperatiu ètic de coherència, quasi de justícia en el sentit platònic d'harmonia de l'individu. Si es donés una tal desarticulació entre el pensament i la paraula això implicaria un mal per a l'individu. Quan es dona aquesta dissociació, per exemple quan a l'escola s'imposa un canvi de llengua, Manyà creu que «Són incalculables les conseqüències desastroses d'aquest traumatisme».<sup>321</sup> Esquinçament, trauma, desarticulació, per tant, de l'ànima perquè el funcionament de la seva potència intel·lectual necessita l'acompassament, l'harmonia i la connexió espontània entre el verb mental i l'oral.

La segona raó ens situa en l'àmbit de la política, de la justícia a la ciutat, si ens ve de gust continuar amb la similitud platònica. Manyà assenyala que «hi ha també una altra raó menys personal i més elevada, a favor d'aquesta catalanofilia: el *sentiment de justícia*, que es rebel·la incoercible amb reaccions enèrgiques contra tota imposició o acusació injusta».<sup>322</sup> Manyà deriva, amb aquesta raó, cap al camp dels drets i la política. Manyà confessa que quan qualifiquen la seva posició vers la llengua de política convé distingir entre la política partidista i aquells afers que impliquen les persones i els pobles en el marc d'una convivència que ha de garantir els drets naturals. Pel que fa a la primera significació de la política, negarà per raó que ell només és un sacerdot i home d'estudi i de partits no en sap un borrall; en canvi, si ens referim a la segona accepció confessa «que els sentiments *polítics* de la meua joventut no han minvat gens ni mica pel decurs de la meua vida, i que aquest *politicisme* s'aguditza i s'exalta cada volta que és objecte de crítiques infundades o, més encara, de persecucions o de tractaments injustos».<sup>323</sup> Darrere d'aquesta confessió, hi ha l'admissió d'aquella anomalia política que fa que Manyà hagi de justificar-se per escriure en català. Manyà admet implícitament que quan ell escrivia, fer-ho en català era (nosaltres podríem afegir que continua sent-ho) una opció política.

---

<sup>320</sup> *Ibíd.*, 66.

<sup>321</sup> *Ibíd.*, 65.

<sup>322</sup> *Ibíd.*, 56.

<sup>323</sup> *Ibíd.*, 55.

Manya es pregunta com s'ha d'articular la convivència política entre les diferents llengües, unes de superiors en extensió geogràfica i demogràfica i d'altres d'inferiors respecte a aquestes característiques. La resposta de Manya podria sorprendre'ns, potser no tant si pensem que el nostre autor és un home de fe que no absolutitza la història i les seves produccions simbòliques, entre elles el llenguatge. Manya ens ve a dir que l'existència de multitud de llengües al món no és una situació ideal i la utopia lingüística consistiria en la unificació en una sola llengua. Enfront d'aquest circumstància actual de diversitat de llengües ens presenta com a desitjable la unitat lingüística «com en els vells temps de la Bíblia (Gen., XI,1)». <sup>324</sup> És a dir, quan en tota la terra es parlava una sola llengua i es feien servir les mateixes paraules. Si atenem a aquesta interpretació, la diversitat de llengües és un inconvenient, un llast de la nostra condició actual.

Sobta una mica, com he dit, que la defensa que feia Manya de la llengua materna com a vehicle afinat, harmònic del pensament ara es vegi soscat pels beneficis comunicatius que suposaria la uniformitat, molt més quan ell ha afirmat unes pàgines abans del mal que representa per a un esperit

que no sap sostenir una nota tan íntima del pensament com la llengua pròpia; que no sap resistir a les pressions exteriors de la moda, de la política, de conveniències i accidentalismes i petiteses socials, que la fermesa aristocràtica de la filosofia deu superar i fins menysprear. Un esperit així, posat a muntar un pensament filosòfic vigorós, com hi reixiria? <sup>325</sup>

¿Com conjugar aquesta defensa de la llengua pròpia que envigoreix l'esperit i la utopia d'una única llengua per a tota la humanitat? A banda que l'argument de la uniformitat lingüística li forneix a Manya una raó per proposar el llatí com a llengua normal de les publicacions teològiques, tal com va fer ell mateix amb els *Theologumena*, la seva obra teològica fonamental, podem cercar una coherència si deixem que ens parli el Manya escatològic. Manya nega que la materialitat de la llengua, de la paraula, que recordem era un tipus d'imatge, sigui intrínseca, essencial al pensament, a l'acte cognoscitiu espiritual. El llenguatge era un vehicle del pensament, però, ¿i si aquest en pot prescindir? És el que suggereix quan ens demana que suposem que

l'artista ara treballa en pedra o en argila, per comptes de fusta, o bé que la pot adquirir sense aquell soci fuster; suposeu a més que per un esforç especial, o com sigui, pot prescindir en el seu treball de l'ajut concomitant del soci; amb això comprendreu la possibilitat de l'obra formalment escultòrica, sense el

---

<sup>324</sup> *Ibíd.*, 68.

<sup>325</sup> *Ibíd.*, 66.



consorci del fuster proveïdor i ajudant. És el cas del pensament a la mort del *soma*, que li fornïa material per a pensar, i que l'assistia en la seva activitat superior.<sup>326</sup>

El Manyà de l'escatologia deslloriga l'oposició entre la condició actual de l'home que parla diferents llengües, necessàries per a exercir la seva funció espiritual cognoscitiva, i una utopia posthistòrica d'unificació de les llengües que faci minvar el peatge que paga el pensament i l'apropi a una situació més enllà de la vida en què ja no hagi de pagar-ne cap, perquè, per a Manyà

La funció mental sofreix, doncs, amb el traumatisme de la mort, immutacions profundes i, en si, beneficioses. El seu punt de partida ja no és el coneixement sensible (els sentits, amb la desfeta somàtica, han cessat de funcionar i d'existir), ni porta el suport (que sovint és llast, ensems) d'un concomitant de representació imaginativa.<sup>327</sup>

Voldríem deixar clar que aquesta solució que proposem és una hipòtesi que intenta penetrar el pensament de Manyà sobre la llengua. Ara bé, més enllà de si és encertada, ¿què fa mantenir a Manyà la coherència i la fidelitat a la seva comprensió sobre la llengua malgrat les tempestes històriques adverses amb les conseqüències d'aïllament i infravaloració del seu treball intel·lectual? Manyà no és un lingüista o un sociolingüista, és un metafísic i home de fe amb una idea cristiana de la història i la salvació de l'home. El nostre autor, a partir d'aquesta atalaia, es pregunta quin paper hi juga la llengua en els negocis dels homes i la seva salvació. La vida de Manyà és la d'un capella i home d'estudi, com a ell li agradava d'anomenar-se, que viu tossudament el que pensa i creu, i encara que el seu discurs sobre la llengua juga un paper important no pot ser el determinant últim de la seva moralitat. En unes altres circumstàncies històriques i geogràfiques, Manyà segurament no s'hagués ocupat de la llengua ni s'hagués hagut de justificar per emprar la pròpia. La mirada cristiana de la història el fa mantenir-se fidel a la tradició que ha rebut, a la seva llengua que és la seva naturalesa i, al mateix temps, no sacralitzar-la perquè tot això passa. Per aquest motiu pot afirmar que «L'amor a l'espiritualitat catalana i en primer terme a la llengua de la meua terra, el sento sincerament (...) No és, però, l'objectiu suprem de la meua vida d'home [...]».<sup>328</sup> I més endavant rebla que

No puc avenir-me amb aquelles teories –vinguin d'on vinguin– que proclamen el patriotisme virtut i norma suprema de la moralitat humana. Les divisions nacionals tan operants en el curs de la història, mirades a la llum de la filosofia, i encara més de la teologia cristiana, esdevenen puerilitats i petiteses;

---

<sup>326</sup> MANYÀ, *La vida que passa*, 136.

<sup>327</sup> *Ibíd.*, 105.

<sup>328</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 70.

absurdes i ensems horriblement tràgiques, quan hom vol constituir-hi l'aspiració suprema de la vida humana. La humanitat les ha pagat i les paga molt cares. I si fos possible extirpar-les radicalment... Si poguéssim muntar un humanisme ecumènic d'una sola nació i d'una sola llengua...<sup>329</sup>

L'escatologia de Manyà apunta cap a una intranscendència trivial d'aquelles coses que ara ens semblen de traca i mocador. ¿Què passarà amb el sentiment de la pàtria i de la llengua, lloses insalvables que ens allunyen i impedeixen una convivència de germans?:

Posem un altre cas concret: el sentiment de pàtria. Evidentment caldrà rebaixar de to aquells ditirambes, avui ja, gràcies a Déu! passats de moda: allò v. g. de *Deutschland über alles*, *La patria sobre todo*, etc., que en sentit dogmàtic estricte importarien una heretgia de signe ateu i materialista. El patriotisme, al cel, subsistirà transformat i sublimat en la *caritas patriae*: perdrà tot sentit d'agressivitat i defensa, d'imperialisme i de resistència, de colonialisme i d'independència, d'assimilisme i de separatisme: tota mena d'orgull nacional i de revenja patriòtica. Les exigències nacionals del patriotisme -eixamples territorials, prosperitats econòmiques, la història, la cultura i la llengua nacional, etc. o perdrà tot sentit propi, o serà adaptat als postulats de la justícia, a les amplituds de l'humanisme, a les excel·lències de la caritat.

En restarà un afecte de simpatia particular, en record de la pretèrita comunitat de vida i d'interessos: un afecte, però, que tot i essent particular, es projectarà espontàniament enllà de les fites nacionals de la geografia i de la història, abastarà tots els estadants de la gran pàtria del cel, on hi ha gent *ex omni tribu et lingua et populo et natione* (Apoc., VII, 9). Les diversitats nacionals tan operants i tan funestes en la història de la humanitat seran reduïdes a l'expressió mínima, com anul·lades segons la plenitud de la frase paulina: *non est gentilis et judaeus, barbarus et scytha, sed omnia et in omnibus Christus* (Colos., III, 11).

Breu: el sentiment de pàtria al cel es purifica i s'eixampla, s'intensifica i s'estén en totes direccions. Supressió o sublimació del patriotisme? Com vulgueu, car el nom no fa la realitat de la cosa. I la cosa real en el cel és que tots els benaurats s'estimen com els ciutadans de la mateixa pàtria, amb un afecte patriòtic més sincer i més noble que els patriotes més entusiastes d'aquest món.<sup>330</sup>

Mentrestant això no sigui possible...

---

<sup>329</sup>Ibíd., 70.

<sup>330</sup> *Enllà de la mort*, 202

## 4. LA TRILOGIA MANYANISTA SOBRE EL CONEIXEMENT

### 4.1. «QÜESTIONS DE GNOSEOLOGIA» (1930)

#### 4.1.1. *¿Per què Manyà s'ocupa de l'enteniment agent?*

La discussió de la necessitat de l'intel·lecte agent que emprèn Manyà en l'article "Qüestions de Gnoseologia", publicat en *Analecta sacra tarraconensia* l'any 1930, desembocarà l'any 1935 en el llibre *El pensament i la imatge*. Ens trobem davant d'una qüestió, la de l'intel·lecte agent, que serà la guspira que iniciarà la combustió de tota la seva producció filosòfica i que tindrà arrodoniment en els llibres d'*El talent*. Manyà entén que aquesta investigació gnoseològica és fonamental perquè en ella s'hi troba compromesa tota la metafísica escolàstica. La pregunta, davant d'aquesta valoració que en fa Manyà, és si realment l'afirmació de la implicació o soscavament de la metafísica escolàstica a partir de la necessitat o no de l'intel·lecte agent és tan transcendental com el nostre autor suposa.<sup>331</sup>

Podríem veure aquest plantejament com una disputa anacrònica i fútil al segle XX en què trobem dos bàndols, partidaris d'uns mestres escolàstics de pensament o d'un altres, els uns defensant la necessitat de l'intel·lecte agent i els altres negant-la. Segurament aquesta impressió és la mateixa que té Miquel Batllori quan no pot entendre que al segle XX es pugui prendre seriosament ser tomistes o suaristes. En tot cas, un judici sobre la discussió i la permanència de certes qüestions que ens ha llegat la tradició, i si encara val la pena d'encarar-les a hores d'ara, sorgeix d'una visió historicista en què les baules del pensament només valen per al temps en què foren formulades i són dependents solament de les situacions històriques. Més enllà d'aquesta interpretació, potser fora bo de ressaltar que les propostes de la filosofia tenen una intenció de veritat i que el pensament que tota filosofia depèn de les seves situacions històriques també pot aplicar-se al punt de vista historicista. Aquest caràcter de la filosofia com a proposta que vol ser verdadera el pouà Manyà, des dels inicis de la seva formació com a seminarista, quan estudiava als llibres de Zigliara que «Qui autem philosophari intendit, sincero amore veritatis ad ipsam inquirendam et inveniendam præprimis debet accedere».<sup>332</sup>

---

<sup>331</sup> «El que jo dic és que es pot construir un sistema complet de Psicologia espiritualista, en el qual entrin gairebé tots els elements de la Metafísica (v. g., les nocions fecundes i transcendents de potència i acte) i de la Psicologia tomistes (la unió substancial del cos i de l'ànima, el procés abstractiu, etc.), sense cap necessitat d'un intel·lecte agent» (MANYÀ, «Actituds i procediments en l'estudi de la filosofia», 277).

<sup>332</sup> ZIGLIARA, *Summa philosophica in usum scholarum*, 4.

En aquest sentit, Miquel Batllori, tot i entenent com a espuri ser tomista o suarista al segle XX, també assenyala que «una filosofia cristiana haurà d'acudir sobretot a sant Tomàs i potser també a Suárez».<sup>333</sup> Per això, la nostra indagació principal, en aquesta qüestió de l'enteniment agent, són els textos de Manyà, però no ens hi podem limitar únicament. Un autor no es pot entendre aïlladament. Cal aprendre dels seus contemporanis, de la seva tradició, si més no, intentant veure'ls com ell els veia. En la discussió de l'enteniment agent és molt important el context, però el context de Manyà, no el nostre. La seva mirada sobre la història de la filosofia és fruit d'una filosofia de la història que hi veu en la successió de les diferents propostes filosòfiques unes idees que s'atansen o s'allunyen de la veritat. Aquesta per a Manyà és la revelació cristiana tal i com ha estat pensada amb major o menor encert pels pensadors cristians, sobretot els escolàstics, sense que hi hagi un menysteniment d'aquells altres autors que, sense declarar-se expressament creients, poden aportar vestigis d'allò que ell entén per la veritat. La reflexió filosòfica de Manyà es fa des d'una talaia determinada (segurament com totes les reflexions) i Manyà se sent afortunat de sentir-se aguatat per la veritat de la religió. Manyà se sentirà còmode amb la posició de Balmes quan afirma que

La filosofía no muere ni se debilita por estar a la sombra de la religión, antes bien se vivifica y fortalece; el espíritu nada pierde de su brío, antes vuela con más osadía y soltura cuando está seguro de que no se puede extraviar. Al que quiere ser filósofo sin abandonar la religión, se le imponen condiciones, es verdad, pero ¡qué condiciones tan felices!<sup>334</sup>

Aquest diàleg entre raó i fe és un dels trets característics del cristianisme que des dels seus inicis troba vestigis de la veritat a través dels temps. A la llum d'aquesta forma d'entendre la filosofia, la pregunta que millor ens ajudaria a comprendre que Manyà encara es demani, en les primeres dècades del segle XX, per l'enteniment agent potser fora si la solució que proposa sobre aquesta qüestió ens ajuda a obtenir coneixement sobre problemes encara vigents. Això implica admetre que els problemes de Manyà potser encara són els nostres i que la seva solució ens pot servir o no, és a dir, que la podem considerar verdadera o falsa, o no decidir-nos ni per una ni per l'altra opció perquè no en sabem més.<sup>335</sup>

---

<sup>333</sup>BATLLORI, «Ignasi Casanovas i Frederic Clascar», 69.

<sup>334</sup>BALMES, *Historia de la filosofía*, 538.

<sup>335</sup> Des d'una altra orientació filosòfica, Leo Strauss afirmava la pretensió de veritat dels filòsofs antics: «Strauss tomaba en serio la pretensión de verdad de los filósofos políticos del pasado: la consideraba necesarísima para "aceptar su verdad o rechazarla por su falsedad, o hacer una precisión o bien reconocer mi incapacidad para decidir y en consecuencia la necesidad de pensar o aprender más de lo que sé en este momento". Para él, los complicados intentos eruditos por tratar a tales pensadores como reflejos de su tiempo, o derivar sus concepciones de causas psicológicas o económicas, eran por tanto distracciones o distorsiones, en el mejor de

La posició de Manyà, quan posa en primer pla la discussió sobre l'enteniment agent, és francament inusual al segle XX. Fernando Sellés, que ha fet un repàs històric a aquesta qüestió, afirma que

En el s. XX la versión ordinaria sobre el intelecto agente se puede resumir con esta expresión: 'injustificado olvido', pues en esta centuria se ha tenido más acceso a los recursos bibliográficos que en las precedentes; por tanto, habiendo podido conocer y centrar la atención en el hallazgo aristotélico más comentado a lo largo de la historia de la filosofía, sin embargo, se ha hecho caso omiso de este dimensión noética, la superior del conocimiento humano.<sup>336</sup>

Aquest «injustificat oblit» pot atribuir-se a considerar l'intel·lecte agent com una posició guanyada, una fita assolida que, consegüentment, no cal revisar: no cal tornar a allò que ja s'ha dit sobre l'intel·lecte agent. Aquesta manera de procedir la notarem en les crítiques dels seguidors tomistes a la negació de Manyà d'aquest intel·lecte: els principis de la metafísica tomista impedeixen una tal negació i tota impugnació faria trontollar els mateixos pilars de la visió de la realitat de la qual Manyà se'n diu seguidor. Una altra raó de l'oblit sobre aquesta matèria seria la d'aquells que, des d'opcions no materialistes, expliquen el coneixement des d'altres conceptes metafísics sobre allò que és real.

Explicar per què Manyà s'ocupa d'aquesta qüestió ha de merèixer la nostra atenció. L'ascendent de Balmes sobre Manyà ens ajudarà a posar llum sobre l'elecció d'aquest aspecte de la teoria del coneixement. La qüestió de l'intel·lecte agent en Balmes (*Filosofia Fundamental*) va seguida de l'estudi de la filosofia kantiana. La tesi de Balmes és que Kant diu el mateix que els escolàstics però amb unes altres paraules: «Dice Kant; es indispensable hacer sensibles los conceptos, dándoles un objeto en intuición. Dicen los escolásticos: es imposible entender, ya sea adquiriendo ciencia, ya sea usando de la adquirida, sin que el entendimiento se dirija a las especies sensibles: «sine conversione ad phantasmata».<sup>337</sup> Més endavant, Balmes afirmarà que Kant errarà en la direcció del camí contra el sensisme de Condillac que tan bé havia iniciat:

Los aristotélicos hacen estribar sobre sus principios todo un cuerpo de ciencia metafísica, a la que consideran como la más digna de las ciencias, y cual luz poderosa y brillante que fecunda y dirige á todas las demás; por el contrario Kant, partiendo de los mismos hechos, arruina la ciencia metafísica, despojándola de todo valor para el conocimiento de los objetos en sí mismos.<sup>338</sup>

---

los casos convenientes sólo una vez que tales pretensiones de verdad han sido encontradas erróneas» (STRAUSS i CROPSY, *Història de la filosofia política*, 858).

<sup>336</sup> SELLÉS, «La negación del intelecto agente en el siglo XX», 138.

<sup>337</sup> BALMES, *Filosofia fundamental*, 438.

<sup>338</sup> *Ibíd.*, 441.

Balmes, en definitiva, estableix un diàleg amb la filosofia del seu temps, i no s'hipoteca amb una escola o una altra, encara que jutja els principis metafísics de l'escolasticisme com una llum poderosa i brillant que en les seves intuïcions salva la possibilitat d'un pensament que pot conèixer el món sensible i el suprasensible. En canvi, Kant, partint dels mateixos fets, invalida la legitimitat d'unes idees aplicades més enllà d'allò empíric. Sigui com sigui, Balmes admet que Kant o d'altres filosofies poden explicar problemàtiques idèntiques i establir un diàleg entre les filosofies que ens faci avançar en la recerca de la veritat.

Si en Balmes la seva formació escolàstica no és un obstacle per enriquir-se amb el diàleg amb la filosofia del seu temps, sobretot el racionalisme, l'empirisme i el criticisme kantian, en Manyà l'acceptació del tomisme que ell defensa, perquè «malgrat els segles que han passat [...] pesa molt encara el nom de Sant Tomàs en les balances de la ciència vera, i el seu pensament és, ben sovint, una llum necessària per a orientar-nos en el caos de sistemes i teories»,<sup>339</sup> tampoc és un impediment per beure d'altres enfocaments de l'Escolàstica i de les aportacions del pensament de la seva època. Manyà es troba en una posició difícil d'argumentar perquè, tot i acceptar els conceptes axials de matèria-forma i potència-acte aristotelicotomistes, no pensa que l'intel·lecte agent sigui el transductor entre el sensible i intel·ligible. Aquesta negació de l'intel·lecte agent el portarà a remoure la significació ortodoxa d'aquelles dues parelles de conceptes tomistes. Manyà és porós, en aquest canvi de significació, a les aportacions d'altres tradicions escolàstiques (Escot, Suárez...) i a la psicologia experimental que a principis del segle XX vivia un moment ric en escoles i teories cognitives (ho veurem sobretot en els capítols dedicats a *El pensament i la imatge* i *El talent*).

#### 4.1.2. *¿Què és l'enteniment agent?*

La millor manera d'abordar l'explicació de l'enteniment agent tal com Manyà l'entén, i acotar la importància que el nostre autor li dona, tal vegada sigui atendre a l'exposició que Balmes, l'autor que el fa engrescar i despertar interrogants quan encara era seminarista, en fa en el capítol VII del llibre IV de la seva *Filosofia Fundamental*. El capítol porta per títol «El entendimiento agente de los aristotélicos», precisament. Veurem, més endavant, que l'enumeració dels principis gnoseològics i metafísics aristotelicotomistes, que són l'espina dorsal sustentadora de la necessitat d'un enteniment agent, és molt semblant a la de Manyà.

---

<sup>339</sup> MANYÀ, «El talent i l'organisme segons la doctrina de Sant Tomàs», 143.

Comença dient Balmes que Aristòtil partia del principi *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensus*. Aquest principi implica que en l'enteniment no hi pot haver res que abans no hagi estat en el sentit. Aquesta constatació ens condueix al fet que l'enteniment abans de rebre les sensacions (que seria allò que es produeix en el sentit per l'acció d'una cosa, d'un objecte) és buit. Aquesta situació de l'enteniment abans de rebre alguna cosa dels sentits, ja veurem quina i com, s'ha condensat en la fórmula llatina *sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*. Per una banda, doncs, tenim els sentits i les sensacions i, per l'altra banda, l'enteniment que, si és una pissarra en blanc, necessita per escriure-hi d'un guix. ¿Aquesta guix podrien ser les mateixes sensacions? Balmes contesta que no, perquè per als aristotèlics sentits i enteniment són dues dimensions diferents; serien com l'oli i l'aigua que conviuen però mai no es barregen. D'una banda, continua Balmes, tots els nostres coneixements dimanen dels sentits però l'enteniment n'és essencialment diferent. Ara bé, és un fet constatat que l'enteniment coneix les coses materials de les quals els sentits tenen sensacions. Llavors, ¿com comença a treballar aquesta facultat de l'enteniment si no ho pot fer emprant sensacions?

Balmes afegeix que els aristotèlics ho explicaven tot acudint a la seva idea preferida de matèria i forma, de manera que consideraven l'enteniment com una potència de l'ànima que necessitava una forma que el posés en funcionament. I així com els sentits i la imaginació, com a potències sensibles, s'activen per la forma o espècies sensibles, també l'enteniment hauria de disposar d'unes espècies adequades a la seva dignitat, molt més elevada que la de les potències sensibles. Balmes, amb un to força didàctic, assenyala que

Este (*l'enteniment*), para conocer, necesitaba formas que se le uniesen íntimamente; y si bien es verdad que las divisaba allá a lo lejos en las bajas regiones de las facultades sensitivas, no podía descender hasta ellas, sin faltar a su dignidad y negar su propia naturaleza. En este conflicto preciso era encontrar un mediador; y este fué el entendimiento agente. ¿Cuáles eran las atribuciones de esta facultad? Vamos a explicarlo.<sup>340</sup>

I aquí apareix l'enteniment agent com el gran mitjancer que a partir de les espècies sensibles de la imaginació pot proveir les espècies adequades a l'enteniment. I, ¿com s'ho fa l'enteniment agent per proveir de la seva espècie a l'enteniment? La resposta de Balmes és que l'enteniment agent és un

verdadero mago que posee el maravilloso secreto de despojar a las especies sensibles de sus condiciones materiales, de quitarles toda la parte tosca que las impedía ponerse en contacto con el

---

<sup>340</sup> BALMES, *Filosofía fundamental*, 433.

entendimiento puro, transformando el grosero pábulo de las facultades sensitivas en purísima ambrosía que pudiera servirse en la mesa de los espíritus».<sup>341</sup>

Així responen els aristotèlics a quina cosa i com rep l'enteniment allò que era abans en els sentits. L'ambrosia serà una espècie intel·ligible que actuï l'enteniment possible. ¿Quina valoració en fa Balmes d'aquest mag que és l'enteniment agent? Utilitza quatre adjectius: dos molt negatius i dos més positius que corregeixen aquesta negativitat: «Esta invención, más bien que *ridícula* debiera llamarse *poética*, y antes merece el título de *ingeniosa* que el de *extravagante*».<sup>342</sup> Balmés no accepta l'enteniment agent, però reconeix que la resposta al problema filosòfic que vol resoldre és importantíssim. El problema que es planteja, des d'una perspectiva no materialista o sensista com era la de Condillac amb el qual Balmes està dialogant, és com establir la relació entre la potència intel·lectual, espiritual, i el món sensible, material. Aquesta camí ple d'interrogants i de respostes poètiques continua sacsejant tota metafísica espiritualista. Balmes pensa que el full de ruta «consiste en presentar la actividad intelectual obrando sobre las especies sensibles y convirtiéndolas en alimento del espíritu».<sup>343</sup> Manyà es posarà a treballar en aquest objectiu.

Abans de passar a la posició de Manyà sobre l'enteniment agent, tal com la planteja a “Qüestions de Gnoseologia”, parem esment en com el nostre autor —que ha llegit Balmes en els seus anys de formació i li ha fet veure una manera nova d'abordar les qüestions filosòfiques, sobretot l'estil analític de desmembrar-les i diseccionar-les— reemprendrà la discussió de l'enteniment agent allí on Balmes la deixà. A partir del còctel dels diferents elements que la metafísica aristotèlica imposa, Balmes hi veu una manca de coherència de les diferents parts que integren l'explicació de la necessitat de l'enteniment agent. Si més no, Balmes entén que el pas d'allò sensible a allò intel·ligible s'ha d'abordar des dels plantejaments escolàstics perquè aquests defensen una posició que manté la no assimilació del coneixement a un pur sensisme. Manyà rep el testimoni de Balmes<sup>344</sup> i, valorant l'autòpsia

---

<sup>341</sup> *Ibíd.*, 433.

<sup>342</sup> *Ibíd.*, 433.

<sup>343</sup> *Ibíd.*, 434.

<sup>344</sup> «No parlem en l'aire, ni intentem de minvar gens ni mica els prestigis del nostre gran filòsof, però obligats a concretar la nostra, diguem-ne acusació, adduïrem el cas de la teoria escolàstica de l'intel·lecte agent. Es sabut, que Balmes la rebutja expressament en el llibre 4. de la *Filosofia fundamental*, cap. 20. L'argumentació de Balmes es limita gairebé exclusivament a constatar la unitat substancial de la sensibilitat i de la intel·ligència, per a legitimar la possibilitat d'irrupció de la primera en la segona; però comet el defecte de no haver sospesat prou la dificultat que representa en qualsevol sistema de Filosofia espiritualista, el pas del coneixement sensible a l'espiritual, en el punt concret d'assenyalar una raó suficient de la determinació de l'intel·lecte, de l'estat potencial a l'acte propi. Els grans escolàstics (més aguts en això que el mateix Aristòtil) situaren el nervi de llur argumentació a favor de l'intel·lecte agent: que una potència espiritual, l'intel·lecte, no pot patir la influència directa d'un objecte material, com ho és el *phantasma*, el coneixement sensible (Cf. v. g. S. Tomàs, I, 84, 6 = *De anima* a. 4, ad I = etc. = Suárez, *De anima* lib. 4, cap. 2, n.º 1). I efectivament, si l'esperit és independent de la



del cadàver (l'enteniment agent) que ha fet aquest, li retreu que no hagi identificat la causa de la mort. De fet, més que no pas centrar-se exclusivament en la necessitat o no de l'intel·lecte agent, Manyà es proposa un objectiu molt més ambiciós: explicar la comunicació entre el pensament i la imatge, la relació que s'estableix entre l'element sensible i l'enteniment en l'acte cognoscitiu. La problematització de l'intel·lecte agent és una qüestió que s'ha de plantejar per aquells que, partint dels principis de l'Escola, vulguin respondre a la forma com s'estableix aquella comunicació.

#### 4.1.3. *Principis escolàstics que Manyà accepta*

Abans de l'argumentació que invalidi la necessitat de l'enteniment agent, convé puntualitzar que Manyà pensa des de la tradició escolàstica i que admet la majoria dels principis de la seva metafísica:

i) La teoria de l'acte i la potència és acceptada per Manyà i és en aquest mateix terreny que ha de provar el seu rebuig a l'intel·lecte agent. Aquesta teoria afirma que a tota potència li cal un objecte que l'actualitzi. Si l'intel·lecte és una potència necessita un determinant *quoad specificationem* i *quoad exercitium* per arribar a l'acte propi.

ii) Manyà també comparteix la unió substancial de l'ànima i el cos. El nostre autor pensa que pot negar l'intel·lecte agent mantenint aquesta unitat substancial i la majoria dels trets definitoris de la psicologia tomista. Sobre aquesta qüestió, veurem com Manyà no sempre manté el corsecament que el cos imprimeix sobre l'ànima i les seves funcions intel·lectuals tal com l'entén sant Tomàs. La restricció i limitació, per exemple, sobre el talent, en una concepció tomista, que entén aquest com una capacitat equipol·lent a la perfecció del cos, queda distant d'un talent-atenció com una potència intel·lectiva que pot adquirir la seva excel·lència a través del consorci funcional de les facultats sensibles i imaginals. Manyà destaca que en «En la primera hipòtesi (*la tomista*), és la capacitat intrínseca de les intel·ligències la causa immediata del talent; en la segona, és la perfecció funcional, és la manera amb què la intel·ligència s'aplica a l'objecte, ço que explica la diferència de resultats

---

matèria, i no pot patir-ne la influència directa, com pot fer-se la penetració de l'intel·lecte, per les espècies del coneixement sensible, sense una espiritualització prèvia, sense un intel·lecte agent? Respon Balmes: la unitat indivisible de la consciència! Evident; un fet experimental. Però un filòsof espiritualista, per a conciliar-ne la possibilitat amb el seu ideari, ha d'exposar prèviament com els fets sensibles, entren, o poden entrar, immediatament en la consciència intel·lectiva, sense violar els grans principis de la Metafísica. (Vegi's el nostre llibre *El pensament i la imatge* - Barcelona 1935 - pàg. 158 i seg)» (MANYÀ, *L'estil de Balmes*, 10).

intel·lectuals».<sup>345</sup> Manyà quan critica el principi *agens est nobilius patiente* ho fa des d'aquest allunyament de la seva concepció de la relació ànima i cos d'aquella altra tomista.

iii) Manyà admet que l'objecte propi de la nostra intel·ligència és l'essència abstracta dels éssers materials. En aquest punt, Manyà comparteix la concepció de sant Tomàs, però aquesta constatació no comporta que la nostra intel·ligència no pugui conèixer els singulars materials. Allò propi per a Manyà, pel que fa a l'objecte de coneixement, s'ha d'entendre com allò que la intel·ligència no comparteix amb el coneixement sensible, la qual cosa no impedeix que comparteixi el coneixement dels singulars materials. En aquesta qüestió, Manyà és taxatiu:

L'ésser subjacent de tota representació intel·lectiva és l'ésser d'aquell objecte que *hic et nunc* expressen. Aquesta nota d'ésser concret pot elevar-se i s'eleva, per una abstracció espontània, a la nota d'ésser universal, abstracta; però no hi ha cap raó, ni metafísica ni psicològica (ben al revés), que ens obligui a posar-la com la nota directa i primària de tota concepció mental. Quan els aristotèlics es recolzen en aquesta hipòtesi postulat i des d'allí procedeixen a establir punts importants de doctrina filosòfica i teològica, nosaltres els en deixem la responsabilitat, no volem seguir-los per aquest camí.<sup>346</sup>

#### 4.1.4. *L'impugnació de l'enteniment agent en «Qüestions de Gnoseologia»*

El punt de partida de Manyà és el d'un filòsof espiritualista que distingeix entre el coneixement sensible i l'intel·lectiu i que descarta l'innatisme de les idees (recordem aquell principi que afirma que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*). Per tant, la pregunta és: ¿com es dona el trànsit dels sentits a les idees, dos àmbits diferents, si aquestes s'han originat a partir dels sentits? Manyà ens remet a Balmes, del qual ja n'hem revisat la seva exposició de l'intel·lecte agent, al qual li retreu que no hagi valorat suficientment la magnitud del problema en donar una solució que no explica prou el pas del coneixement sensible a l'intel·lectual. Així, segons Manyà, la teoria de Balmes, com la d'altres pensadors més contemporanis,

comet el defecte de no haver sospesat a bastança la dificultat que representa, dintre qualsevol sistema de Filosofia espiritualista, el trànsit del coneixement sensible a l'intel·lectual, en el punt concret d'assenyalar una raó suficient de la determinació de l'intel·lecte, de l'estat potencial a l'acte propi. No és prou raó la unitat substancial de la imaginació i l'intel·lecte, per autoritzar un procés de simpatia.<sup>347</sup>

---

<sup>345</sup> MANYÀ, *El talent*, I, 73.

<sup>346</sup> MANYÀ, «És necessari l'intel·lecte agent?», *Convivium*, 2, 188.

<sup>347</sup> MANYÀ, «Qüestions de Gnoseologia», 61.

La simpatia entre la imaginació i l'intel·lecte no és suficient per explicar el pas de l'intel·lecte de la potència a l'acte, malgrat que s'ha de reconèixer que aquesta simpatia es dona. Manyà considerà que l'estat de la qüestió implica fer-se la següent pregunta: «¿un excitant d'ordre purament sensible és prou per provocar, per si mateix, una funció espiritual?». <sup>348</sup> La qüestió essencial és dilucidar si la imatge, que és material i sensible, és un excitant, amb independència de si aquesta excitació és d'ordre físic o moral, propi i adequat per a una potència espiritual com és l'intel·lecte.

Aquells escolàstics que són partidaris d'un enteniment agent, que faci de mitjancer entre els sentits i les idees, veuen la seva necessitat en la impossibilitat que un ésser material com els objectes sensibles i les espècies que se'n deriven a la imaginació puguin obrar sobre l'intel·lecte i el menin a actuar. L'argument de Manyà és que la prova on es fonamenta la necessitat de l'enteniment agent no és concloent i, a partir d'aquí, rebutja la complicació que suposen les espècies intel·ligibles. És en aquest sentit que li sembla més simple el sistema balmesià, encara que li retreu, com hem vist, que no sigui suficient la sola simpatia de la imaginació i l'intel·lecte perquè aquest pugui actuar.

#### 4.1.5. *Els arguments de Manyà contra l'enteniment agent*

El principi *agens est honorabilius patiente*, segons Manyà, és el criteri sobre el qual es fonamenta la gnoseologia escolàstica. Ens caldrà examinar, per tant, la seva argumentació sobre la seva validesa i els límits de la seva aplicació. Aquest principi ens ve a dir literalment que qui obra és més noble, superior, que qui sofreix l'acció. La metafísica aristotèlica ensenya que l'acte és superior a la potència, i que tot allò que està en potència demana un acte previ que l'actualitzi. En el nostre cas, ens trobem amb un coneixement intel·lectual, superior en tant que depèn d'una potència espiritual, i un coneixement sensible del qual procedeix la matèria que li és necessària a l'intel·lecte per posar-se en funcionament perquè, com ja hem vist, un altre postulat de la metafísica aristotèlica ens diu que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensus*. Recordem que la pregunta essencial és: ¿un excitant d'ordre purament sensible és prou per provocar, per si mateix, una funció espiritual? Els escolàstics responen negativament ja que afirmen que l'esperit és independent de la matèria i superior a ella i no pot, doncs, patir-ne cap influència: ¿com allò inferior, menys digne, podria ser l'agent d'allò superior? Hem de trobar un agent digne de l'intel·lecte i qui el proporciona és l'intel·lecte agent quan produeix l'espècie impresa que actua l'enteniment

---

<sup>348</sup> *Ibíd.*, 63.

possible: «Fou inventat l'intel·lecte agent per a fornir, extraient-la del *phantasma*, una espècie adequada, de caràcter immaterial, capaç d'influir sobre l'intel·lecte possible, i determinar-lo a la intel·lecció actual».<sup>349</sup>

La raó de l'enteniment agent, per tant, se sustenta en una qüestió de dignitats. Manyà, en aquest punt, argumentarà que no sempre l'agent és més noble que el pacient, en el cas que ens concerneix, l'agent material no té més raó de noblesa que el pacient intel·lectual. Segons Manyà,

L'acció d'un ésser sobre un altre pot verificar-se de dues maneres: sovint, gairebé sempre, l'acció importa una superioritat sobre el qui la rep, o pateix; a voltes, però, el poder rebre una influència exterior, és senyal de perfecció i superioritat. [...] En general, hom pot dir que, tractant-se de matèries cognoscitives, és indicatiu de major perfecció patir la influència exterior que no exercir-la, car sempre és més perfecte conèixer que ésser conegut. En bona lògica, l'aplicació que deuria fer-se de l'esmentat principi, en matèries gnoseològiques, és precisament la contrària de la que és tradicional dins l'Escolasticisme.<sup>350</sup>

Aquest primer argument fixa la superioritat substantiva de l'intel·lecte que excedeix amb dignitat a qui exerceix l'acció que el posa en funcionament. Manyà està desbrossant el camí d'obstacles que li permetin, sense malmetre la perfecció de l'intel·lecte, la causalitat directa del material sensible sobre l'enteniment i la no necessitat de facultats intermèdies com l'enteniment agent i les seves espècies impreses.

A continuació, s'aborda quina mena de causalitat hem d'entendre quan esmentem l'acció d'allò material sobre allò espiritual:

Insistim, encara, en aquesta distinció perquè la repletem fonamental, i volem explicar-la ulteriorment, sota un altre aspecte. Hi ha potències i potències, causes i causes. Hi ha causes, que sols represen en una part de la totalitat productiva de l'efecte, que no tenen altre paper en la producció que el d'un excitant que determina l'actuació de la causa productiva integral; v. g., un llumí, que encén un magatzem de pólvora, produeix un efecte immensament superior a si mateix; és que ell sols ha provocat l'incendi; les grans flames són efecte de la pólvora acumulada. Un altre exemple encara més adaptat a la nostra matèria: una pedra excita, sota l'acció de la llum, la seva imatge en l'òrgan de la visió i, amb ella, l'acte de veure. ¿Gosaríeu dir que l'acció de la pedra és més noble que l'acte vital, psicològic, de la visió? És que l'acció de la pedra ha estat únicament la d'excitar i fixar, sobre si, la funció visiva. L'aplicació al nostre cas és obvia. Un objecte material que excités el nostre intel·lecte (ho acceptem hipotèticament possible) i el determinés a conèixer, no

---

<sup>349</sup> MANYÀ, «Qüestions de Gnoseologia», 76.

<sup>350</sup> *Ibíd.*, 71.

faria res més que excitar i atraure sobre si l'acció vital de la intel·ligència; l'acte intel·lectiu es deuria principalment a la potència activa, a l'energia de la intel·ligència. ¿Seria lògic deduir que l'objecte entès hauria d'ésser més perfecte que la potència intel·lectiva, o que l'acte intel·lectual?<sup>351</sup>

La cita llarga de Manyà ens interessa ja que, més enllà de fitar la validesa i els límits del principi *agens est honorabilius patiente*, ens deixa entreveure la seva concepció de l'espiritualitat de la potència intel·lectiva. Els escolàstics, afirma Manyà, no poden admetre l'acció directa de l'element material sobre l'enteniment perquè aquesta acció posaria en problemes l'espiritualitat de la potència cognoscitiva. Segons Manyà, en canvi, que s'accepti l'acció de la matèria sobre l'intel·lecte no implica que en tot el procés cognoscitiu calgui aquella actualització material. S'ha d'entendre aquesta actualització de la intel·ligència, per part de la imatge, com un moment inicial d'un procés molt més ampli en què les funcions intel·lectuals, més endavant, ja no necessitaran d'aquella guspira que ha encès tot el procés. Per aquest motiu l'intel·lecte, en ser actualitzat per la matèria, no perdria la seva superior perfecció substancial sobre la matèria i d'aquesta manera es podria salvar el principi escolàstic que afirma que *agens est honorabilius patiente*. Manyà, amb els exemples del magatzem de pólvora i de la pedra, vol deixar clar que l'activitat de la potència intel·lectual és d'una puixança tan descomunal que, encara que l'inici de la mateixa sigui per influència d'allò material, això no menysté en absolut la seva espiritualitat. La receptivitat o passivitat de l'enteniment no consisteix en res més que en el fet de rebre els materials. Després, tot el treball esmerçat per l'enteniment implica un funcionament d'aquest que ultrapassa les condicions d'aquella causalitat inicial.<sup>352</sup>

Manyà afegeix encara un altra raó per acceptar la influència directa de la matèria sobre l'esperit quan puntualitza que si l'espècie que produeix l'enteniment agent és una representació intencional de l'objecte, «quina potència intel·lectiva, encara que li doneu el nom d'intel·lecte agent, és capaç de produir una representació d'un objecte, sense conèixer-lo prèviament?»<sup>353</sup> De fet, l'intel·lecte agent ateny directament, segons els tomistes, sense cap espècie pròpia, una funció sensitiva o imaginativa, testimoniant així que ha d'haver una influència directa de la facultat cognoscitiva sensible sobre la intel·ligència i, per tant, cal

---

<sup>351</sup> *Ibid.*, 71.

<sup>352</sup> En aquest sentit, Manyà segueix el criteri de Balmes quan aquest afirma: «El entender es todo actividad; la receptividad del alma no tiene en ello más parte que el proporcionar los materiales: los conceptos elaborados en presencia de dichos materiales no parecen ser otra cosa que el ejercicio de esa misma actividad, sujeta de una parte á las condiciones entrañadas por la cosa entendida, y subordinada por otro lado a las condiciones generales de toda inteligencia» (BALMES, *Filosofía Fundamental*, 472).

<sup>353</sup> MANYÀ, «Qüestions de Gnoseologia», 75.

tenir en compte que «el que percebem amb la consciència, no és precisament l'acte sensitiu isolat de l'objecte, sinó referit a ell. La consciència em diu, no sols que veig, sinó que veig aquest paper, ço és, l'acte i l'objecte, tan íntimament lligats, que hom practicaria una vivisecció, en separar-los dins de la consciència».<sup>354</sup>

#### 4.1.6. *El coneixement del singular sensible*

Després de constatar que no hi ha necessitat d'un intel·lecte agent que possibiliti, mitjançant una espècie intel·ligible, el trànsit del *phantasma* a l'enteniment, argumentant que la causalitat d'allò material no implica un rebaixament de l'espiritualitat de l'intel·lecte, el pas següent, que seguirà l'exposició de Manyà, és descriure com el nostre intel·lecte pot conèixer el singular material. Manyà no creu necessària la invenció de l'intel·lecte agent per dues raons: 1) el trànsit d'allò material a allò espiritual es pot fer acceptant la influència directa de la matèria sobre l'esperit, sense que això suposi un menysteniment de la perfecció de l'ànima; 2) si acceptem l'enteniment agent es fa difícil, per no dir impossible, el coneixement dels singulars materials perquè només tindrem una visió abstracta i empobrida d'aquests.

Abordem ara la segona raó, que és conseqüència de la primera, ja que «L'aplicació inconsiderada del principi: *agens est nobilius patiente*, i la consegüent teoria de l'intel·lecte agent, crea als escolàstics, més concretament, als tomistes, una situació difícil, quant a donar raó del coneixement dels objectes singulars materials».<sup>355</sup> De bell antuvi, convé assenyalar que aquest coneixement del singular significarà posar-se en franca oposició al procés de coneixement tomista: aquest situa l'inici del coneixement intel·lectual en una espècie intel·ligible desprovista de tota singularitat per a continuació retornar a la singularitat de la imatge de la qual l'enteniment agent havia abstret aquella espècie.

Manyà afirma que en els teòrics del coneixement hi trobem dos extrems: un primer que afirma que podem conèixer els singulars materials i un segon que ho nega. L'argumentació per provar la coneixença dels singulars materials no aporta cap novetat a tot

---

<sup>354</sup> Ibíd., 77. La mateixa argumentació la trobem en Balmes: «No quiero decir que el acto intelectual no se refiera a ningún objeto: reemplazo la idea por otros actos del alma, o por afecciones o representaciones de cualquiera clase, sean activas o pasivas. Ahora, si se me pregunta, por ejemplo, cuál es el objeto inmediato del acto intelectual perceptivo de una intuición sensible determinada, diré que es esta misma intuición. Si se insiste en la dificultad de explicar la unión de cosas tan diferentes, replicaré 1.º que esta unión existe en la unidad de la conciencia, como el sentido íntimo lo atestigua; 2.º que la misma dificultad objetada, milita contra los que pretenden que el entendimiento elabora una especie inteligible, sacándola de la misma intuición sensible; pudiéndose preguntarles cómo el entendimiento, para elaborar su especie inteligible, se pone en contacto con dicha intuición. Si este contacto inmediato es imposible en un caso, lo será también en otro; y si admiten la posibilidad para el suyo, no podrán negar para el nuestro» (BALMES, *Filosofía Fundamental*, 472).

<sup>355</sup> MANYÀ, «Qüestions de Gnoseologia», 78.

el que hem explicat per fonamentar la influència directa del coneixement sensible sobre la facultat intel·lectual, encara que hem d'escatir la importància que li dona Manyà a aquesta coneixença com a derivació del contacte directe entre la potència sensitiva i la intel·lectual. Manyà vol salvar el coneixement directe dels singulars materials perquè d'altra manera perdriem l'objecte propi de la ciència. D'ací el seu enfrontament amb la teoria tomista, per una banda, i la teoria escotista i suarista, per l'altra

Tots els escolàstics, obeint a la lògica del gran principi que hem comentat abans (*agens est nobilius patiente*), han de suposar, i suposen, la matèria, com a tal, refractària a la intel·lecció directa i immediata. Els tomistes admeten la matèria principi d'individuació i proclamen intel·ligible l'individu com a tal. Els suaristes i escotistes posen el principi d'individuació fora de la matèria i admeten intel·ligible l'individu, com a tal. Però cap escolàstic no admet la possibilitat de coneixença del singular material sota l'aspecte precís de la seva materialitat sensible (obsta sempre el famós prejudici d'escola) sense la intervenció de l'intel·lecte agent, productor d'una espècie representativa de l'objecte material, però espiritual ella en la seva essència i, com a tal, capaç d'influir sobre l'intel·lecte possible, i determinar-lo a la intel·lecció (Suárez, *ib.*, c. 3, núm. 5). Coincidim amb els escotistes i suaristes, en el punt concret i exclusiu de rebutjar la reflexió sustentada per l'escola tomista per al coneixement dels singulars, i en establir-ne la percepció directa.<sup>356</sup>

Suárez i Escot accepten el coneixement directe del singular encara que mantenen l'intel·lecte agent. La petjada del *Doctor Subtilis* i Suárez és innegable, encara que Manyà es distancii de la manera com descriuen aquests dos autors el coneixement directe del singular sensible, en el sentit que per mantenir aquest coneixement han de desmaterialitzar la seva nota de singularitat per ser digna de l'intel·lecte.<sup>357</sup> Manyà no nega que els tomistes no coneguin de forma argüïtiva els singulars. Si més no això, es tracta d'un tipus de coneixement impropï i, a més a més, és fer un circumloqui innecessari quan el camí és molt més recte. Certament, sant Tomàs, com el mateix Manyà reconeix, admet un coneixement indirecte de les coses individuals, ja que solament pot conèixer l'universal abstret mitjançant la *conversio ad phantasma*. La imaginació té el seu paper, i la imatge és una imatge de la cosa individual; però l'objecte primari i directe del coneixement intel·lectiu és l'universal.

---

<sup>356</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>357</sup> Com afirma Copleston sobre la teoria del coneixement d'Escot: «Escoto argumenta que, si se dice que tenemos un conocimiento intelectual de lo universal y experiencia sensible de lo singular, eso no debe entenderse en el sentido de que una y otra potencia sean disparejas però de igual dignidad, de modo que el entendimiento no podría conocer en absoluto lo singular, sino en el sentido de que la potencia inferior está subordinada a la superior, y que aunque la potencia superior pueda operar de un modo en el que la inferior no puede hacerlo, no puede suponerse que lo opuesto sea verdad. Del hecho que los sentidos no puedan conocer lo universal no se sigue que el entendimiento no pueda conocer lo singular» (COPLESTON, *Historia de la filosofía*, vol. 2, 472).

Manyà es referma en el fet que el nostre intel·lecte coneix els éssers materials, no sols en abstracte, sinó també en la seva singularitat. L'individu és intel·ligible com a tal. Aquesta afirmació no conclou amb un coneixement exhaustiu de l'essència de l'individu, però sí amb un coneixement directe, tot el confús que es vulgui del singular com a existent, ja que el coneixement de l'essència és coneixement de l'universal. Observa, Manyà, amb un cert dramatisme: «Heus ací una manifestació de la tragèdia intel·lectual humana: reduïts a proveir-nos de les dades proporcionades pels sentits, i condemnats a ignorar-ne l'essència íntima que s'hi enclou!»<sup>358</sup>

El nostre autor no entra en una discussió en profunditat sobre quin és el principi d'individuació, si la *materia signata quantitate* de sant Tomàs<sup>359</sup> o l'*haecceitas* d'Escot.<sup>360</sup> No obstant això, l'argumentació de Manyà és que és impossible abstraure universals a partir d'allò singular sense conèixer allò que permet tal abstracció. Es dona una successió en el coneixement, és a dir, coneguts els accidents singulars de la cosa, «venim per discursum en coneixement intel·lectiu de la substància, per tal com un ésser accidental no pot existir sense un altre que el sostingui».<sup>361</sup> La posició de Manyà sobre el coneixement del singular existent no suposa un coneixement de la seva essència, sinó solament el fet que el terme directe de la nostra percepció intel·lectiva en el singular material és l'accident o el conjunt d'accidents. El testimoni de la consciència, tal com ens hem referit abans, corrobora aquesta afirmació. En una resposta a un crítica del Dr. Tusquets a la seva posició, Manyà constata que

Ens sembla veure en aquest assumpte un prejudici secular que ve imposant-se des d'Aristòtil. sense raó suficient i contra el testimoni simple i explícit de la consciència. En escriure aquestes ratlles, sento, tinc consciència intel·lectiva, que ho faig amb aquesta ploma, de tal forma, color, dimensions, procedència, etc. Això sí que és un fet que no es destrueix ni amb tota la metafísica d'Aristòtil! Vós, crític amable (*es refereix a Tusquets*), per a explicar-lo, heu d'admetre un previ despullament mental de tota nota singular i concreta, i una reversió per *quamdam reflexionem* al punt de partida del coneixement. Tu *videris!* A nosaltres això ens sembla, ultra una complicació innecessària, una contradicció amb el testimoni de la consciència.<sup>362</sup>

---

<sup>358</sup> MANYÀ, «Qüestions de Gnoseologia», 79.

<sup>359</sup> La quantitat, principal accident que té la seua raó substancial en la matèria primera, intervé igualment en la individuació dels cossos, però subordinadament, és a dir, en dependència de la matèria primera, perquè mai l'accident pot desenvolupar un paper substancial.

<sup>360</sup> L'*haecceitas* és una formalitat o determinació real que s'ha de distingir de l'aspecte genèric i de l'aspecte específic: existeix entre totes aquestes determinacions una determinació formal que depèn de la naturalesa mateixa de la realitat, *distinctio formalis ex natura rei*.

<sup>361</sup> MANYÀ, «Qüestions de Gnoseologia», 87.

<sup>362</sup> MANYÀ, «Gnoseologia i escolasticisme», *Criterion*, VII, 78.



El nostre coneixement es nodreix d'allò contingent i singular primer de tot. D'aquesta existència del singular, que corrobora la consciència, nosaltres en tenim una percepció intel·lectual de les seves notes particulars i accidentals. Si el nostre coneixement vol dir alguna cosa amb sentit no pot perdre l'ancoratge de la realitat i aquesta és singular i contingent. Aquest punt de partida és ineludible per tota ciència que més endavant elabori un discurs que pugui explicar les raons de l'existència. Pel que fa a aquest punt, Manyà és contundent:

Conèixer és posar-se, no precisament en el pla de l'absolut, sinó en el de la veritat objectiva, i aquesta, si a voltes és absoluta, sovint és contingent, és accidental. Exigir el pla de l'absolut per al terme natural (d'això tractem ara únicament) del coneixement humà, equivaldria a una professió d'Ontologisme, o a suprimir de l'abast del nostre intel·lecte els éssers contingents.<sup>363</sup>

Veiem, doncs, que en el coneixement humà l'objecte natural primer és allò accidental, a no ser que disposéssim ja d'entrada d'una visió abstractiva de l'essència, un previ despullament mental de tota nota singular i concreta, que ens permetés després il·luminar els camins accidentals de l'existència. Malgrat tot, d'aquesta brúixola de l'absolut no en disposem. Fins i tot, sobre la ciència natural sobre Déu partim de veritats que Manyà anomena contingents: «En formular sant Tomàs les cinc famoses vies per demostrar l'existència de Déu, ¿no és evident que parteix de veritats contingents, conegudes com a tals, de coneixements que no viuen en el pla de l'absolut ni en tenen la immobilitat severa?»<sup>364</sup>

#### 4.1.7. *L'estela de Suárez i Balmes*

Manyà reprèn el fil de la discussió sobre el coneixement allí on Balmes i, anteriorment, Suárez l'havien deixat. Hi ha certament un fil de continuïtat amb aquest dos pensadors, dels quals Manyà reconeix una ascendència, originada en els seus anys de formació al seminari. Aquest dos autors són un gallet que prem la reflexió de Manyà quan discuteix les posicions de l'Escola, sobretot la tomista. Sobre la qüestió de l'enteniment agent, pensa que l'oposició a aquest de Suárez i Balmes, fonamentada en la unitat de la consciència i la consegüent simpatia entre les facultats sensible i intel·lectual, no és suficient per a explicar la comunicació entre ambdues facultats. Ens cal, doncs, fixar-nos en el punt on deixen Suárez i Balmes la seves interpretacions i veure com Manyà, seguint la lògica de les propostes d'ambdós autors, argumenta la no necessitat de l'enteniment agent i com la matèria pot

---

<sup>363</sup> *Ibíd.*, 77.

<sup>364</sup> *Ibíd.*, 77.

afectar l'esperit sense que aquest quedi menystingut en la seva dignitat. La palanca fonamental d'aquesta argumentació s'estructura en el fet de reconèixer per una banda «la lògica del pensament tomista (la matèria intel·ligible imposa l'intel·lecte agent)»,<sup>365</sup> i per altra banda constatar la solució «il·lògica dels escolàstics no tomistes (Duns SCOT, SUÁREZ [sic], etc.), que, malgrat proclamar intel·ligible la matèria, admeten la necessitat de l'intel·lecte agent».<sup>366</sup>

Suárez defensa que el nostre intel·lecte capta el singular material. Aquesta posició portarà a Suárez a construir una filosofia de la ment basada en els conceptes d'unitat i harmonia. Suárez afirma que l'ànima «es el principio primario por el que el ser vivo está exigiendo todas sus facultades; y a través de ellas actúa el alma como principal principio».<sup>367</sup> L'ànima és el principi vital que unifica totes les facultats: nutritives, sensibles i intel·lectuals. A aquestes facultats de l'ànima els reconeix una distinció formal, però «Una misma y única alma es principio del entendimiento, de sentido y de nutrición».<sup>368</sup> L'ànima és una entitat indivisible i amb les facultats amb què opera es dona una connexió intrínseca de manera que entre els estats sensorials i els estats mentals existeix harmonia causal. Aquesta harmonia s'ha d'entendre com una «cierta *consensio* en tanto se trata de una dependencia ontológica, *connexio naturalis, colligantia, coordinationem y concomitantia* entre las facultades del alma; por ello mismo se trata de una armonía causal».<sup>369</sup> Amb aquesta harmonia, que Manyà anomena simpatia, es fa innecessari la funció de sentit agent que serveixi de transductor entre allò sensible i allò intel·ligible. Més ben dit, no cal transductor:

[...] en esta armonía natural entre las facultades [...] está la explicación de que el alma al punto de percibir algo por la vista, forma inmediatamente en su imaginación una semejanza de aquel objeto, no mediante una facultad distinta de la imaginación, sino por virtud de la misma imaginación; de suerte que dada la sensación externa surge la especie en el sentido interno, como resultado natural, no por la actividad de la sensación, sino justamente por la actividad del alma que se vale de la imaginación, si bien ante la presencia del objeto sentido.<sup>370</sup>

L'explicació suarista de la relació ment i cos basada en la unitat vital i l'harmonia entre les facultats del primer principi que és l'ànima, segons Manyà, no queda ben explicada. La connexió entre l'ànima i el cos resta com un misteri. Encara que valora positivament que

---

<sup>365</sup> MANYÀ, «És necessari l'intel·lecte agent?», 188.

<sup>366</sup> *Ibíd.*, 188

<sup>367</sup> SUÁREZ, *De anima*, 117.

<sup>368</sup> SUÁREZ, *De anima*, 323.

<sup>369</sup> BURLANDO, «La arquitectura mental en el escolasticismo», 118.

<sup>370</sup> SUÁREZ, *De anima*, 487.

Suárez assenyali que l'enteniment s'activi amb el concurs (cooperació o simpatia, amb paraules de Manyà) de la imatge, i que la iniciativa sigui més de l'enteniment que de l'espècie i no requereixi d'un altre enteniment agent que l'activi, no obstant això, li retreu que no vagi més enllà de la mera simpatia i no sigui molt més audaç a l'hora d'afirmar l'afecció de la imatge sobre l'enteniment sense que això signifiqui la indignitat d'aquesta potencia espiritual. I és que Suárez continua compartint la tradició aristotèlica:

Luego es imposible que el acto de la fantasía produzca eficientemente algo en la especie ni de modo parcial ni de modo total. Prueba de la consecuencia: o el acto de la fantasía ejerce esta actividad por su propia virtud o en virtud del entendimiento agente. No el primer extremo, porque es imposible que una cosa material produzca, en modo alguno, a sus propias expensas una cosa espiritual educiéndola de la capacidad potencial del sujeto espiritual. Ningún sujeto activo puede sobrepasar en su modo de actuar su modo de ser.<sup>371</sup>

Suárez nega que la fantasia sigui causa eficient productora de l'espècie intel·ligible, ja que sembla que en Suárez no es pot donar causalitat entre dues ordres diferents, en aquest cas la material i l'espiritual. La solució a aquesta impossibilitat de causalitat de la imatge sobre l'enteniment i, alhora, negar que l'enteniment agent tingui una funció abstractiva, serà com hem vist la unitat de consciència i l'harmonia. Per a Manyà, l'activitat de l'enteniment agent i la cooperació del *phantasma*, tal com l'entén Suárez, és un tomisme mitigat.<sup>372</sup>

Balmes, navegant sobre la mateixa estela que ha deixat Suárez, i que Descartes també seguirà, apel·la a la unitat de la consciència per a oposar-se a qualsevol intermediari entre potències. Balmes es pregunta «cómo es posible que el entendimiento perciba lo que hay fuera de él, en cuyo caso se halla la intuición sensible, la cual es función de una facultad distinta del entendimiento».<sup>373</sup> Balmes és conscient de la dificultat que suposa que essent la potència sensitiva d'un ordre diferent de la potència intel·lectual, aquesta última pugui ser afectada per una espècie sensible. Pel que fa a aquesta qüestió, Balmes sembla que continua combregant amb el principi *agens est honorabilius patiente*. Balmes es planteja, per exemple, una solució alternativa com seria apel·lar a un signe que faci d'intermediari entre les dues potències, però ho rebutjarà per raó de la qualitat sensible del mateix:

---

<sup>371</sup>SUÁREZ, *De anima*, 93.

<sup>372</sup>Manyà no accepta aquesta mitigació «Car no és una solució acceptable dir que l'intel·lecte agent es determina sota la influència del phantasma, per la simpatia natural que importa la radicació de l'intel·lecte i de la phantasia en la substància de la mateixa ànima. (SUÁREZ, o. c., lib. 6, cap. 4, número 2.) ¿Per què, en virtut d'aquesta simpatia, no es provoca igualment la determinació de l'intel·lecte possible, que també radica en la substància de la mateixa ànima?» (MANYÀ, *El pensament i la imatge*, 178).

<sup>373</sup>BALMES, *Filosofía Fundamental*, 430.

[...] puesto que siendo el entendimiento una facultad no sensitiva, no pueden ser su objeto inmediato los elementos sensibles. Pero bien examinada la materia, parece más probable que no hay necesidad de ningún intermedio; excepto un signo que sirva de enlace á los elementos sensibles, y con cuyo auxilio se encuentre el punto donde se han de reunir, y las condiciones á que se han de sujetar. Como este signo será una palabra, u otra cosa cualquiera, capaz de ser representada sensiblemente, su mediación tampoco resolvería la dificultad; pues siempre quedaría la cuestión de cómo el entendimiento se pone en comunicación con el signo sensible.<sup>374</sup>

La solució de Balmes és, com hem avançat, la unitat de consciència i la instantaneïtat en què es produeixen en aquest centre comú diferents actes, ja siguin sensibles, imaginatius, volitius o intel·lectuals, davant d'una mateixa impressió:

Pero tampoco cabe duda en que todas las operaciones y afecciones del alma, se ligan en un centro común, como lo atestigua la conciencia. Sea lo que fuere de la distinción de las facultades entre sí, lo cierto es que la conciencia nos atestigua que es uno mismo el ser que piensa, el que siente, el que quiere, el que hace ó el que padece; lo cierto es que esa misma conciencia nos atestigua la íntima comunicación en que se hallan todas las operaciones del alma.<sup>375</sup>

Balmes ens parla d'una desencadenant únic, la intuïció sensible, que produeix com una bomba de raïm diferents actes en un mateix centre comú. Aquest centre comú, format de diferents potències, és afectat de diverses maneres segons la qualitat de les potències, de la mateixa manera que un bomba de raïm explota, perfora o incendia segons la qualitat del material afectat.<sup>376</sup> Per tant, quan Balmes contesta a la pregunta sobre quin és l'objecte propi desencadenant de l'acte intel·lectiu afirma taxativament que la intuïció sensible: «Ahora, si se me pregunta, por ejemplo, cuál es el objeto inmediato del acto intelectual perceptivo de una intuición sensible determinada, diré que es esta misma intuición».<sup>377</sup> I com Balmes ja s'espera l'objecció de la impossibilitat que un objecte sensible pugui afectar una potència espiritual contraargumenta assenyalant que

Si se insiste en la dificultad de explicar la unión de cosas tan diferentes, replicaré 1.º que esta unión existe en la unidad de la conciencia, como el sentido íntimo lo atestigua; 2.º que la misma dificultad

---

<sup>374</sup> *Ibíd.*, 471

<sup>375</sup> *Ibíd.*, 72.

<sup>376</sup> Manyà ho entén d'aquesta manera: «Heus ací com ho explica un tomista, el Card. Zigliara, amb doctrina i paraules de sant Tomàs: "Eo ipso quod aliquod objectum est alicui facultati praesens est praesens toti essentiae animae, quia ut notat S. Thomas verissime (3, 90, 3) tota essentia animae adest cuilibet eius potentiae; proindeque in quolibet objectum praesens anima applicat omnes facultates, ita ut in quolibet objecto unaquaelibet potentia colligat primo directe et per se objectum suum formale ad quod percipiendum natura sua destinatur et a quo specificatur" *Psycologia*, c. 32, n. 10.

Segons aquesta doctrina general, resulta que quan s'actua la imaginació sobre un objecte, se'n segueix l'actuació de la intel·ligència, com una vibració mental per simpatia, sobre el mateix objecte, sota el caire propi de la intel·ligència» (MANYÀ, *El pensament i la imatge*, 87).

<sup>377</sup> BALMES, *Filosofia Fundamental*, 472.

objetada, milita contra los que pretenden que el entendimiento elabora una especie inteligible, sacándola de la misma intuición sensible; pudiéndose preguntarles como el entendimiento, para elaborar su especie inteligible, se pone en contacto con dicha intuición. Si este contacto inmediato es imposible en un caso, lo será también en otro; y si admiten la posibilidad para el suyo, no podrán negarla para el nuestro»

Balmes explica com es dona aquesta intuïció intel·lectual:

Esta intuición puede verificarse de dos maneras: o presentándose el objeto mismo a la facultad perceptiva, uniéndose a ella sin ningún intermedio; ó bien con la intervención de una idea o representación, que ponga en acto a la facultad perceptiva de modo que esta vea al objeto en aquella representación, sin necesidad de combinaciones. Para lo primero, es necesario que el objeto percibido sea inteligible por sí mismo, pues de otro modo no se podría verificar la unión del objeto entendido con el sujeto inteligente; para lo segundo, basta una representación que haga las veces del objeto; [...]<sup>378</sup>

Aquesta anàlisi posa de manifest una dualitat d'objectes de la intuïció intel·lectual que cal discernir: i) En el primer cas, quan no hi ha intermediació entre l'objecte i facultat, l'objecte ha de ser intel·ligible perquè, altrament, no podria resultar la unió amb el subjecte que coneix, o dit d'una altra manera, només es pot intel·ligir allò que és intel·ligible. ¿Cal interpretar, a partir d'aquesta afirmació, que la matèria és intel·ligible? Fer aquesta afirmació significaria posicionar-se en contra del postulat escolàstic que afirma que la matèria no pot ser intel·ligible en acte i de la necessitat d'un enteniment agent que faci abstracció de la matèria sensible i produeixi un espècie intel·ligible; ii) En el segon cas, la prevenció escolàstica es compleix ja que es refereix a representacions intel·ligibles, per tant desmaterialitzades, que substitueixen l'objecte (*haga las veces del objeto*), i així la qualitat intel·ligible necessària de l'objecte de la intel·ligència es donaria.

No ens pertoca a nosaltres fer una hermenèutica de les paraules de Balmes, sinó acudir a la interpretació que Manyà en fa de la posició d'aquest autor. Si més no, el paradigma intuicionista del coneixement de Balmes, caracteritzar el coneixement com a visió, i continuar emprant l'utilitatge aristotelicotomista, impedeix que Balmes hagi avançat cap a una posició en què la matèria sigui en algun sentit intel·ligible. L'enteniment no pot veure allò que no és de la seva mateixa naturalesa espiritual, i si bé l'espècie intel·ligible ja no és necessària, sí que s'hauria de donar algun objecte adequat a la visió espiritual de l'enteniment. D'aquí els titubejos de Balmes. ¿Quin seria aquest objecte? Si es contesta afirmativament, ens trobem altra vegada amb la necessitat d'un transductor que adequi

---

<sup>378</sup> BALMES, *Filosofía Fundamental*, 450.

l'objecte d'intuïció a la forma pròpia de visió de l'enteniment. Manyà posa en el mateix sac a Suárez i Balmes com a autors que, només basant-se en la unitat de la consciència i en la simpatia, harmonia, o instantaneïtat de les diferents potències d'aquesta consciència, fan innecessàries les espècies intel·ligible com a intermediaris transductors, però no gosen donar el pas lògic de fer la matèria intel·ligible, una posició escolàstica que Manyà retrata així:

Tots els escolàstics, obeint a la lògica del gran principi que hem comentat abans, han de suposar, i suposen, la matèria, com a tal, refractària a la intel·lecció directa i immediata. Els tomistes admeten la matèria principi d'individuació i proclamen intel·ligible l'individu com a tal. Els suaristes i escotistes posen el principi d'individuació fora de la matèria, i admeten intel·ligible l'individu, com a tal. Però cap escolàstic no admet la possibilitat de coneixença del singular material sota l'aspecte precís de la seva materialitat sensible (obsta sempre el famós prejudici d'escola) sense la intervenció de l'intel·lecte agent, productor d'una espècie representativa de l'objecte material, però espiritual ella en la seva essència, i, com a tal, capaç d'influir sobre l'intel·lecte possible, i determinar-lo a la intel·lecció (Suárez, *ib.*, c. 3, núm. 5).<sup>379</sup>

#### 4.1.8. *Més enllà de Suárez i Balmes: la intel·ligibilitat de la matèria*

Hem intentat traçar el camí de la reflexió de Suárez i Balmes sobre l'intel·lecte agent i l'opinió de Manyà sobre la seva solució: aquests dos autors, afirmarà Manyà, no dedueixen la conseqüència lògica de la seva posició, la qual hauria de ser, si defensen el coneixement del singular material, la intel·ligibilitat de la matèria. Manyà fa seva la unitat de la consciència i la harmonia de facultats en un centre comú que fa afirmar als dos autors que davant d'un mateix excitant sensible, ja sigui per simpatia, harmonia, simultaneïtat, les diverses facultats de l'ànima s'actuen segons la seva naturalesa. Manyà és força clar en assumir la conclusió d'aquests autors, la qual cosa el fa assenyalar que

En virtut de la unitat de consciència, la ment s'empra sense cap obstacle sobre el contingut sensorial i el tracta pels seus procediments d'abstracció, comparació, deducció, etc. I així entra de ple en el seu camp propi (però no exclusiu) que és el de les idees universals. Que també nosaltres acceptem les idees abstractes i universals com a pròpies de la nostra condició mental, no pas elaborades per un intel·lecte agent, sinó per l'intel·lecte únic, que és el que entén i pensa i elabora espècies (expresses, no pas impreses).<sup>380</sup>

El punt final al qual arriben Suárez i Balmes li sembla a Manyà insuficient. Cal fer un pas més i establir la intel·ligibilitat de la matèria. Per a salvar aquest impediment Manyà distingeix entre una intel·ligibilitat activa i una altra passiva de la matèria:

<sup>379</sup> MANYÀ, «Qüestions de Gnoseologia», 83.

<sup>380</sup> MANYÀ, «És necessari l'intel·lecte agent?», 189.

La filosofia espiritualista accepta com a doctrina bàsica que la matèria manca d'intel·lectualitat, que no és intel·ligible en sentit actiu: la intel·lecció abstractiva i reflexiva és pròpia i distintiva de les potències espirituals. Però no és gens evident ni acceptada generalment entre els filòsofs espiritualistes la negació aristotèlica de la intel·ligibilitat passiva de la matèria.<sup>381</sup>

Manyà concedeix que la intel·ligibilitat activa és un tret distintiu de les facultats espirituals, però no admet que la matèria no sigui intel·ligible en acte passivament. Des dels postulats de la metafísica aristotèlica, la matèria no pot ser intel·ligible perquè és en potència i manca d'actualitat. De fet, la matèria, per als escolàstics no pot ser objecte de la potència intel·lectiva per raó de la seva manca d'actualitat i, per tant, no pot actualitzar la potència intel·lectiva. La discussió de Manyà va encaminada a desfer l'assumpció que afirma que per raó de la seva potencialitat la matèria resta mancada de qualsevol actualitat, com sembla assumir el famós principi escolàstic de la *materiam primam esse puram potentiam*. Manyà, en aquest punt, mostra la seva heterodòxia quan afirma que «No obstant té un *esse* la matèria prima, i *esse dicitur ab actu*».<sup>382</sup> Aquesta afirmació va lligada a la formulació de les *entitats inexistencials* les quals seran tractades amb profunditat per Manyà als *Theologumena*. No és aquest el moment d'endinsar-nos en profunditat en l'estudi d'aquestes entitats. No obstant això, i per comprendre aquesta relació de la matèria a l'acte, Manyà ens aclareix que la potència no és una mera negativitat de ser i que quan tractem la potència de manera concreta, per tant en relació a un ens concret, o simplement abstracta, ens referim a un ésser intermedi, un ésser a fi de comptes: si d'un ésser es tracta és que es dona una relació a l'acte, i, per tant, l'obstacle de la inactualitat de la matèria i la seva consegüent impossibilitat de poder causar l'actuació de la potència intel·lectual queda remogut.

#### 4.1.9. *L'hilemorfisme no es pot entendre de forma unívoca*

Per anar acabant la nostra exposició sobre les aportacions de «Qüestions de Gnoseologia» a l'ideari manyanista, ens cal fer notar l'enfocament del pensament de Manyà sobre la relació ànima i cos, el qual ja havíem assenyalat de passada anteriorment. Per una banda, Manyà escurça la distància entre l'espiritualitat de la potència intel·lectiva, la qual en el seu àmbit de desenvolupament no depèn del cos, i la potència sensitiva que necessita del concurs dels òrgans sensorials del cos per al seu funcionament. Manyà no dubta a remetre'ns a una tangencialitat o, fins i tot, entravessament entre el cos i l'ànima per a sustentar una matèria

---

<sup>381</sup> *Ibíd.*, 180.

<sup>382</sup> *Ibíd.*, 181.

que és intel·ligible. Aquesta dependència, Manyà la deriva de la mateixa concepció de sant Tomàs:

L'espiritualitat de l'ànima humana tot i ésser independència vera *essencial* respecte de la matèria, hom ha d'admetre (Sant TOMÀS [sic] ho remarca tot sovint) que és una espiritualitat mínima, atenuada diríem, car en no pocs aspectes de les seves activitats, àdhuc de les més elevades, procedeix amb certa dependència accidental de la matèria: v. g., en els processos de pensament. I a fi de comptes és la Filosofia tomista qui ho proclama més categòricament i sorollosa, quan s'estableix la tesi de l'ànima forma substancial del cos. Dificilment trobareu una dependència més íntima i més fonda que la que hi ha entre la matèria prima i la forma substancial. Sant Tomàs inculca contínuament, és cert, que és una forma especial, *non immersa in materia sed materiam excedens*, i així salva prou bé l'espiritualitat de l'ànima. Però aquella forma que s'uneix a la matèria en unitat essencial i formal, amb quin dret la declareu absolutament incapaç de rebre les influències operatives d'un objecte material i encara sols per determinar-la a emprar sobre ell les seves activitats?<sup>383</sup>

Però, per altra banda, Manyà eixampla la distància entre el cos i l'ànima ja que aquesta excedeix la matèria amb escreix i l'afecció o causalitat de la matèria només s'ha d'entendre com un inici d'un gran incendi del qual solament l'ànima és responsable de la seva combustió. Manyà anteriorment havia publicat un article<sup>384</sup> en què havia abordat per primer cop allò que seria el tema central de la seva indagació filosòfica: el talent. Val la pena aturar-se un moment en aquest article perquè emmarca des d'un punt metafísic i antropològic la discussió sobre la relació entre l'ànima i el cos. En «El talent i l'organisme segons la doctrina de sant Tomàs» exposa la doctrina de la unitat substancial de cos i ànima del dominic i Manyà constata que per a sant Tomàs «És, doncs, la matèria, és el cos el principi d'individuació humana; o ço que és el mateix: la desigualtat substancial dels individus de l'espècie humana és induïda, en últim terme, per la desigualtat corporal».<sup>385</sup> Ara bé, si aquest pern metafísic, assenyala Manyà, el traslladessim a la facultat cognoscitiva pròpia de l'ànima, comportaria que la perfecció de l'operació intel·lectual vindria condicionada segons la perfecció de les potències o funcions orgàniques col·laboradores. Manyà no accepta que les condicions de la sensibilitat orgànica puguin encotillar la potència intel·lectual de tal manera que resti sotmesa a l'actualització d'aquelles o esdevinguin limitadores del desenvolupament del talent, com més endavant veurem. Manyà constata, ja des dels seus inicis sobre aquesta qüestió, que

---

<sup>383</sup> *Ibíd.*, 182.

<sup>384</sup> MANYÀ, «El talent i l'organisme segons la doctrina de Sant Tomàs», 143-157.

<sup>385</sup> *Ibíd.*, 146.



Àdhuc situant-nos en una posició escolàstica, i més aviat tomista, ¿qui podrà garantir d'una manera positiva i segura, que totes les derivacions de la doctrina escolàstica sobre les relacions entre la matèria i la forma, són perfectament i totalment aplicables al compost antropomòrfic? Majorment si hom té en compte que en tot cas, l'ànima seria una forma substancial ben sui generis, car té (ço que repugna a les altres formes) subsistència pròpia fora del compost, i operació pròpia i independent, de la matèria: l'operació intel·lectual, precisament, la que és l'objecte del present estudi.<sup>386</sup>

Aquesta incomoditat de Manyà sobre l'hilemorfisme aplicat al compost que és l'ésser humà, segons el que ell entén que és la concepció tomista, l'acompanyarà tota la vida. Als anys setanta en una resposta a una crítica<sup>387</sup> sobre la seva manera de filosofar, aquest continua mostrant una actitud dubitativa sobre la unitat substancial d'ànima i cos:

Entre les crítiques en què us dic que teniu alguna raó, hi ha la que em feu de platonista o fluctuant entre el platonisme i el tomisme. Confesso que després d'haver-me emprat a fons, més d'una volta, en el gran misteri psicològic de la unió de l'ànima amb el cos, vaig fluctuant, encara no sé amb quina carta quedar-me. Trobo deficient el *nauta-navis* platonista; però tampoc no em satisfà el paper escolàstic de forma *substantialis*, exercit per l'ànima en si espiritual sobre l'ésser corpori, i em quedo amb una vaga *unitas naturae* que a voltes sembla platoniana i a voltes tomista.<sup>388</sup>

Ens hem aturat en aquest article per entendre el marc conceptual des del qual s'atansa Manyà a la qüestió de l'ànima com a forma substancial del cos dins el tomisme. Aquesta perspectiva mostra com el nostre autor constata com grinyola l'hilemorfisme quan és aplicat a l'ésser humà. En aquest, els conceptes metafísics de matèria i forma, que serveixen per donar compte de la realitat creada, no tenen el mateix encaix que en la resta d'ens quan s'apliquen a l'ésser humà, sobretot quan s'aborda la funció intel·lectual. Aquesta constatació no implica un abandonament de la metafísica aristotèlicotomista i de l'arquitectura explicativa de les parelles de conceptes de matèria-forma i potència-acte. No obstant això, Manyà observa que l'ànima és una forma substancial absolutament diferent de les formes de la resta de compostos.

Aquesta posició és important de retenir-la perquè hi trobarem desenvolupaments en el camp de l'escatologia. Si la situació de l'ànima en aquesta vida depèn dels sentits «Res no obsta perquè el *phantasma* pugui obrar directament sobre l'intel·lecte en estat potencial, i determinar-lo a la intel·lecció. Especialment en l'home, per la unitat substancial de l'intel·lecte i la imaginació (radiquen en la mateixa substància, la de l'ànima)».<sup>389</sup> Si més no,

---

<sup>386</sup> *Ibíd.*, 149.

<sup>387</sup> BATALLA, «Com filosofava el Doctor Manyà», en *Miscel·lània Manyà*, 314.

<sup>388</sup> MANYÀ, «Resposta del doctor Manyà a Josep Batalla», en *Miscel·lània Manyà* 328.

<sup>389</sup> *Ibíd.*, 77.

quan l'ànima es trobi separada del cos, admeten que aquella no és purament passiva i dotada d'una activitat pròpia, podem concloure legítimament que l'ànima pot adquirir coneixements nous i llavors negar que la causa de la idea sigui el *phantasma*. Això equival a dir, en termes de l'escolàstica, que la forma substancial de cada home (l'ànima, el principi fonamental de la vida) constitueix, en unió amb la matèria, l'essència humana. Però aquesta unió de l'ànima amb la matèria no esgota tota la riquesa de perfecció de la qual l'ànima és principi, perquè aquesta ànima és també la font d'una vida espiritual i és apta per a existir, per a obrar, fins i tot sense estar unida actualment a la matèria, és a dir, sense exercir d'una manera actual la seva funció de principi de vida orgànica. Tot aquest plantejament ja el discutirem més endavant, però, ja des d'ara, podem copsar la incomoditat que sent Manyà amb la concepció tomista com a forma substancial del cos i els titubejos que mostra sobre les relacions ànima i cos.

#### 4.2 EL PENSAMENT I LA IMATGE (1935)

*El pensament i la imatge* és una baula en el camí que Manyà va iniciar per aclarir la qüestió del talent. Des de ben aviat, ja en els seus temps d'estudiant, Manyà centra la seva atenció filosòfica en les diferències intel·lectives entre els homes «que la Psicologia diferencial moderna registra, però no coneix gaire a fons: el talent».<sup>390</sup> El primer pas d'aquest camí era la revisió del seu ideari filosòfic, des de la tradició rebuda, sobre el funcionament de la intel·ligència. Aquest punt fou escomès en el seu article «Qüestions de Gnoseologia», del qual ja hem fet l'exposició de les seves conclusions més importants que eren, recordem, la impugnació de l'intel·lecte agent i la coneixença directa del singular material. Segons el nostre parer, aquest article constitueix el marc gnoseològic fonamental que s'ha de tenir en compte a l'hora d'emprendre la lectura de les dues obres posteriors, *El pensament i la imatge*<sup>391</sup> i *El talent*, les quals constitueixen una trilogia filosòfica. En la primera obra d'aquesta trilogia, «Qüestions de Gnoseologia», que Manyà inclourà com a apèndix d'*El pensament i la imatge*<sup>392</sup>, s'havia conclòs que la intel·ligència era una potència que funcionava a partir de dos elements; la imatge i el pensament. La necessitat d'aquests dos elements en el funcionament de la intel·ligència no era una descoberta nova. Tots els autors de la tradició

---

<sup>390</sup> MANYÀ, *El pensament i la imatge*, III.

<sup>391</sup> La part fonamental d'aquest llibre es nodreix de quatre articles que amb el mateix nom aparegueren a *Criterion* entre 1933 i 1934.

<sup>392</sup> «Els punts més interessants de la nostra opinió sobre les relacions entre el pensament i la imatge, esdevenen obscurs i fins incomprensibles, si hom no té en compte els raonaments amb què en l'esmentat estudi els fonamentarem. És per això que ens ha semblat indispensable de reproduir-lo, lleugerament augmentat, com apèndix d'*El pensament i la imatge*» (MANYÀ, *El pensament i la imatge*, 157).

escolàstica, a la qual pertanyia el nostre autor, ho reconeixien, encara que Manyà assenyala que la reactivació d'aquesta temàtica s'ha fet de la mà de la psicologia: «Però malgrat aquestes, que en diríem performances, val a dir que la discussió sistemàtica d'aquest problema, pròpiament parlant, és obra de la Psicologia moderna; constitueix, avui, una de les discussions de més actualitat entre els psicòlegs de la intel·ligència».<sup>393</sup> La discussió no era tant admetre, doncs, l'existència del pensament i la imatge (segons sant Tomàs «necesse est, semper») com a ingredients que necessita la intel·ligència, sinó quina mena relació s'establia entre aquest dos elements. Per avançar el fil que segueix tota l'exposició d'*El pensament i la imatge*, les dos preguntes que s'intenten contestar al llarg de l'obra són si pot haver-hi pensament sense imatge i quina mena de relació es dona entre aquests dos elements. Manyà per a esbrinar la connexió entre el pensament i la imatge articularà la seva argumentació en dos capítols: el primer és una revisió de les respostes que d'aquesta qüestió fan els autors i les escoles més notoris de la psicologia del seu temps; el segon capítol és una abordatge de la posició que sustenta Manyà sobre la connexió entre el pensament i la imatge des de la tradició escolàstica.

#### 4.2.1. *Els resultats de la investigació de la psicologia experimental des de l'horitzó de l'escolàstica*

La irrupció de la investigació de la psicologia experimental i els seus resultats a finals del segle XIX i començaments del XX impacta sobre l'arquitectura conceptual de la psicologia filosòfica aristotèlicotomista, la qual entenia tradicionalment aquesta branca de la filosofia com un estudi de l'ànima. La psicologia que Manyà va estudiar en els seus anys de formació era el manual de Zigliara (*Summa philosophica in usum scholarum*) on el tractat de psicologia es dividia en l'estudi de la naturalesa de l'ànima, en l'estudi de l'ànima i la seva relació amb el cos i en una tercera part que consistia en l'estudi de les facultats de l'ànima. Encara que el manual de Zigliara incloïa les aportacions discutides de filòsofs moderns, de la mateixa manera que ja Balmes ho havia fet a la seva *Filosofia fundamental*, l'esclat de les investigacions de la psicologia experimental eren absents. Hem d'esperar més endavant, en les primeres dècades del segle XX, quan aquestes investigacions i resultats de la psicologia experimental seran objecte d'atenció de la filosofia neoescolàstica.

Cal puntualitzar que el forat que la psicologia experimental va obrir en la reflexió filosòfica va ser generalitzada en totes les orientacions filosòfiques. Per exemple, a

---

<sup>393</sup>MANYÀ, *El pensament i la imatge*, 4.

Catalunya, Francesc Pujols reconeixia el deute del seu pensament de l'obra de William James i d'Ors «va anticipar-se a Ramon Turró en la introducció de la psicologia experimental a Catalunya».<sup>394</sup> El mateix d'Ors, des de la Conselleria de Cultura, va crear el Laboratori de Psicologia, dins del seminari de Filosofia i Psicologia, i l'any 1921 s'inaugurava dirigit pel psicòleg belga Georges Dwelshauvers. Tal com relaten Miquel Siguan i Montserrat Kirchner, el dia de la inauguració van intervenir el pare Rupert M. de Manresa, el mateix Dwelshauvers i Ramon Turró, autors que d'una manera o altra influeixen en Manyà.<sup>395</sup> Siguan i Kirchner fan un descripció del tipus de psicologia que professava Dwelshauvers:

La psicologia empírica que practicava, tal com l'entenia el mateix Wundt i tal com era generalment acceptat, no era incompatible amb el recurs a la introspecció, sinó que els dos camins es consideraven complementaris. En els seus escrits, el psicòleg belga insisteix en el rigor científic de la introspecció si es practica en determinades condicions, i desqualifica els intents del conductisme de practicar una psicologia científica deixant de banda la introspecció. En els problemes que el preocupen com a psicòleg és fàcil advertir-hi un rerefons filosòfic per entendre l'existència humana en la seva totalitat i, per tant, els llaços entre els processos conscients i els biològics. [...] Entre els molts problemes que plantegen aquests processos inconscients hi ha el del paper que aconsegueixen en les imatges. La naturalesa de les imatges mentals era un tema preferit en el laboratori de Pieron i en el d'altres psicòlegs francesos com Binet, i també era el tema preferit de Dwelshauvers quan es va instal·lar a Barcelona.<sup>396</sup>

La citació, encara que llarga, ens permet situar quasi tots els centres d'interès que hi trobem en *El pensament i la imatge*: i) Una psicologia experimental que es troba còmoda amb el mètode de la introspecció; ii) un rerefons filosòfic, aquest en Manyà se sustenta en la tradició escolàstica, que pretén donar unitat explicativa a la totalitat de l'existència humana; iii) el paper de les imatges mentals en els processos de coneixement.

Per acabar de completar el quadre que ens permeti situar la reflexió de Manyà en termes d'actualitat i lligar-la amb les preocupacions en la investigació psicològica i filosòfica

---

<sup>394</sup> SÁNCHEZ-MORENO, «Cercant el pol-Nord. Una psicologia de l'art d'arrels balmesianes en l'obra d'Eugeni d'Ors i Francesc Pujols», 263.

<sup>395</sup> És ben curiós que aquests tres personatges d'aquesta efemèride, tots tres tenen una relació, ja sigui personal o intel·lectual, amb Manyà. La relació de Manyà amb els caputxins catalans (Miquel d'Esplugues i Rupert M. de Manresa) es concretarà amb col·laboracions a la revista filosòfica *Criterion* i la *Revista de Estudios Franciscanos*. De Dwelshauvers i Ramon Turró, Manyà ha llegit les seves obres i cita les seves aportacions tant a *El pensament i la imatge* com a *El talent*. Notem que la tesi complementària doctoral de Dwelshauvers va ser *L'estudi experimental de l'atenció*, un tema, el de l'atenció, que és essencial en la definició del talent de Manyà. Val la pena aturar-se en aquests tres noms perquè són tres persones que ens indiquen que les preocupacions intel·lectuals de Manyà són les del seu temps i situen la reflexió de Manyà en un context de contemporaneïtat que a voltes se li ha negat.

<sup>396</sup> SIGUAN i KIRCHNER, M. *Georges Dwelshauvers i els començaments de la psicologia experimental a Catalunya*, 11.

a nivell nacional i europeu, Siguan i Kirchner assenyalen que els temes d'estudi d'aquell primer curs van ser: “-Moviments successius, simultanis i alternatius. -Els moviments inconscients com a mesura objectiva de la imatge mental. -Moviments conscients i moviments automàtics. -Atenció espontània.”<sup>397</sup> Tots aquests aquests temes del curs, tots, són tractats a *El pensament i la imatge* i *El talent*.

El mateix Siguan posa de relleu la importància que se li va donar als desenvolupaments de la psicologia experimental en les institucions religioses a diferència de les universitats oficials:

Curiosamente, mientras la Universidad oficial se desentendía de la psicología experimental, en algunas instituciones religiosas de enseñanza, representantes por tanto del pensamiento tradicional, se despertaba un gran interés por ella. El fenómeno se originó en Bélgica (Universidad Católica de Lovaina) y en ciertos círculos académicos alemanes pero se manifestó en España con mucha fuerza. Los representantes de esta tendencia popularizaron la psicología experimental y algunos de ellos como el P. Fernando Palmés, tuvo su propio laboratorio. El P. Manuel Barbado fue el último representante de esta tendencia y uno de los más ilustres.<sup>398</sup>

Precisament, Manuel Barbado, en la seva obra *Introducción a la Psicología Experimental*, ens assenyalava una manera d'assimilar l'impacte de les investigacions de la psicologia experimental per part de la filosofia neoescolàstica que Manyà, des del seu pensament sempre lliure d'imposicions, segurament hauria compartit. Barbado parteix d'un diàleg no exempt de pressupòsits. La seva convicció és el valor indiscutible de les idees aristotelicotomistes i com les noves aportacions de la psicologia moderna són un enriquiment d'uns plantejaments passats que són completats, però en cap cas poden ser superats. Les aportacions vàlides dels diferents corrents de la psicologia moderna s'integren en la síntesi aglutinadora que representa la filosofia escolàstica. Barbado situa l'experimentació i la

---

<sup>397</sup> *Ibíd.*, 11.

<sup>398</sup> SIGUAN, «La psicología en España», *Anuario de psicología/The UB Journal of psychology*, 16, 6.

introspecció com a mètodes de la psicologia que ja sant Tomàs havia emprat, però que els desenvolupaments posteriors l'Escolàstica havia sepultat amb un excés de racionalisme.<sup>399</sup>

Amb el P. Palmés, també citat per Siguan, les coincidències no només són ideològiques com amb Barbado ja que s'ha d'afegir segurament la coneixença mútua. El P. Palmés se'n fa càrrec l'any 1915 de les classes de la recent creada matèria de «Psicologia racional i empírica» al col·legi que els jesuïtes tenien a Tortosa. Per aquells anys, Manyà és professor de Teologia i Escriptura al Seminari de la capital ebrenca. Cal suposar que Palmés i Manyà van mantenir una relació<sup>400</sup> i Manyà es degué interessar pel treball tan novedós que portava a terme Palmés. El treball d'aquest consistí a fer encaixar la renovació neoescolàstica amb les aportacions de la naixent psicologia experimental. Roig Gironella, sobre aquesa conciliació, apunta que «había, pues, un doble peligro: o bien dejar a un lado el nuevo movimiento restaurador e innovador, o darle tal importancia que se descuidase la elaboración de una síntesis racional en la Psicología filosófica.»<sup>401</sup> Per a Manyà, com per a Palmés i Barbado, la síntesi racional la constitueix la tradició escolàstica, i és d'aquesta talaia que s'aproximarà a les aportacions de la psicologia experimental. No és intranscendent, doncs, que la matèria que Palmés comencés a impartir a Jesús sigui qualificada de “racional” i “empírica”.

---

<sup>399</sup> Aquesta manera d'entendre el coneixement i el seu accés a la veritat segurament no passarien la prova de l'historicisme. Des d'aquest punt de vista, la crítica de Zanón i Carpintero és pertinent quan afirmen que «Pretender que en la Historia de la Psicología nos estamos encontrando con idénticas cuestiones formuladas con palabras distintas (afirmación muy frecuente en BARBADO) es hacer abstracción de todo el conjunto de condiciones históricas, ambientales y de desarrollo científico alcanzado en un momento determinado, que están condicionando el modo de expresión de una teoría. No podemos admitir desde un punto de vista científico la popular creencia según la cual la realidad se presenta la misma para todos los hombres que hablan acerca de ella en su sano juicio y ante una serie de teorías científicas habríamos de esperar idénticos "mensajes" expresados en "códigos" diferentes» (ZANÓN, J.L. i CARPINTERO, H. «El Padre Manuel Barbado y su *Introducción a la Psicología Experimental*», 199). Ja hem intentat explicar el punt de vista de Manyà sobre aquesta qüestió en abordar la raó de l'actualitat de la qüestió de l'enteniment agent. Només recordar que per a Manyà sí que ens trobem amb idèntiques qüestions i amb respostes del passat que ens poden servir contemporàniament si restem oberts a un diàleg amb les condicions històriques, ambientals i de desenvolupament científic actuals, les quals també s'han de sotmetre a la crítica i a un diàleg retrospectiu. Ni Barbado ni Manyà oculten els seus pressupòsits, és a dir, entendre la filosofia com un pensament que té la pretensió de veritat. Afirmar que tota aproximació als fets és interpretativa, ¿ens immunitza contra la interpretació o més aviat ens hauria de moure a reconèixer el nostre contagi? Allò que volem significar és que la interpretació historicista també s'ha d'aplicar a l'historicisme, és a dir, que la visió suposadament universal que tot coneixement depèn de situacions històriques transitòries s'ha d'entendre al mateix temps com una idea dependent d'una situació històrica també transitòria.

<sup>400</sup> Manyà recorda les dissertacions teològiques que portaven a terme els seus alumnes del seminari amb els dels jesuïtes i el goig que li produïa «veure'ls intervenir amb lluïment i seguretat en les dissertacions teològiques del Col·legi màxim dels jesuïtes al raval de Jesús, [...]» (MANYÀ, *Les meves confessions*, 83).

<sup>401</sup> GIRONELLA, «P. Fernando M<sup>a</sup> Palmés Vilella, SI (1879-1963)», 65.

#### 4.2.2. La connexió del pensament i la imatge des del diàleg amb la psicologia experimental

Després de situar en el seu context històric i cultural la reflexió manyanista d'*El pensament i la imatge*, posant de manifest la contemporaneïtat de la mateixa i els referents que la fiten, anem ara a endinsar-nos en l'argumentació que vol respondre a la pregunta de com es dona la connexió entre el pensament i la imatge. Aquesta demanda, com ja hem avançat, se satisfarà des del diàleg amb les aportacions de la psicologia experimental i, en acabat, des de la tradició escolàstica.

El repàs de les diferents posicions dels corrents de la psicologia experimental sobre la relació entre el pensament i la imatge porta a Manyà a revisar, en el primer capítol del llibre, la majoria dels pronunciaments de les escoles i autors del moment. Una enumeració dels mateixos ens interessa per comprendre l'interès i el renovellament que suposa per a aquesta qüestió gnoseològica que, segons Manyà, ja havia centrat la reflexió de la tradició escolàstica. El llistat d'autors citats inclou: Pieron, Binet, l'Escola de Würzburg (Külpe, Marbe, H.J. Watt, Messer, Bülher), Wundt, Titchener, Burloud, Ribot, Vygotsky, Dwelshauvers, Ballet, Franqueterre, Taine, Grasset, Piaget, Montessori, Freud, Biervliet, Gemelli, Claparède... El diàleg amb aquests autors, la capacitat de síntesi de Manyà per fixar les seves posicions sobre el tema d'estudi, la confrontació que estableix entre i amb els mateixos, mostra l'esforç de Manyà per amarar-se de les investigacions psicològiques, que en aquells moments constituïen la modernitat, l'actualitat que no era possible obviar si es volia escriure significativament per al seu avui. Ens sembla que aquesta manera de procedir és prova d'un pensament manyanista que cerca la disputa (Manyà es troba còmode amb aquesta manera de fer) i l'aprofitament de les aportacions valuoses, vinguin d'on vinguin, per trobar solucions que en diríem de tercera via.<sup>402</sup> Quan llegim aquest capítol trobem un enfilall d'arguments i contraarguments sobre les posicions d'uns i altres que, com els diferents materials d'un edifici, s'incorporen en la construcció d'una tesi integradora i que farà, al final, que cap de les posicions discutides pugui reconèixer l'edifici com a enterament seu. Passem a analitzar aquesta argumentació.

L'exposició de Manyà d'aquest capítol comença amb les investigacions que l'Escola de Würzburg havia realitzat sobre la connexió entre el pensament i la imatge. Aquesta escola havia defensat que experimentalment s'havia comprovat l'existència de pensaments sense

---

<sup>402</sup> Àngel Monlleó ha assenyalat clarament aquest procedir: «Davant els problemes més greus i controvertits de la teologia -i no solament de la teologia-, el Dr. Manyà tirà sempre pel camí del mig intentant de buscar la solució en una tercera via conciliadora dels extrems. Vet aquí, doncs, l'originalitat inqüestionable del Dr. Manyà; més que en l'ideari en si mateix, el teòleg gandesà excel·leix de manera singular i pròpia precisament en aquest aspecte de mediació» (*Joan Baptista Manyà: Intel·lectual i home d'estudi*, 22).

imatge. Manyà, a partir d'aquest plantejament, formula dues preguntes que guiaran tota la confrontació amb els diferents autors: «Hem de distingir ací dues qüestions ben destriables: a) si pot haver-hi pensaments sense imatge; b) si en el pensament no troba, l'anàlisi psicològica, res més que elements imaginals.»<sup>403</sup> Manyà anticipa la resposta a aquestes qüestions indicant que no es poden afirmar cap de les dues. Per una banda, assenyala que experimentalment no s'ha pogut provar l'existència de pensaments sense imatge i, per altra banda, que el pensament conté elements ultraimaginals. Per a entendre la negativa de Manyà a ambdues afirmacions cal ser conscients de l'horitzó espiritualista de la seva filosofia. Contestar afirmativament a un pensament limitat per les seves representacions imaginals (segona qüestió) comportaria transitar el camí d'un sensisme materialista que redueix les idees a sensacions. Si més no, Manyà no esporga el camí de l'espiritualisme afirmant la contrària, és a dir, acceptant un pensament sense imatges (primera qüestió) com voldria l'Escola de Würzburg.<sup>404</sup> Llavors, *¿com es pot conciliar un pensament que necessita de les imatges per al seu funcionament però que no es redueix a elles?* Siguem pacients amb l'argumentació de Manyà.

El primer que es proposa legitimar Manyà és el mètode experimental que ha dut a terme l'Escola de Würzburg. La impugnació prové de Wundt qui, segons Manyà, crítica el mètode experimental d'aquesta escola per la manca de condicions indispensables de tota bona experimentació. Encara que Manyà no vol entrar en una discussió en profunditat perquè és una qüestió de metodologia, la posició de Manyà sobre el mètode de la psicologia experimental és la defensa de la introspecció. La discussió dels experiments que porta a terme l'Escola de Würzburg o d'altres autors, citats per Manyà, només es refereix a la interpretació dels resultats, però mai a la manera com es porten a terme. La majoria de les vegades, els resultats d'aquests experiments són qüestionats a partir de la distinció semàntica dels termes en joc o amb l'apel·lació al sentit comú basat en l'experiència de la pròpia pràctica introspectiva.<sup>405</sup>

---

<sup>403</sup> MANYÀ, *El pensament i la imatge*, 7.

<sup>404</sup> Segons Manyà «Els psicòlegs espiritualistes, en canvi, reberen amb simpatia les conclusions de Würzburg. Calia no abocar-s'hi massa precipitadament, perquè, en part, contradiuen també el sentir dels antics espiritualistes de l'Escolàstica; però podien ésser aprofitades com una arma formidable contra el materialisme» (*El pensament i la imatge*, 6).

<sup>405</sup> Una mostra d'aquestes dues maneres de procedir ens serà suficient per exemplificar la manera de raonar del nostre autor: pel que fa a la significació dels termes, Manyà distingeix entre atenció i consciència («Una cosa és l'atenció i una altra la consciència»), i per confirmar aquesta distinció recorre al sentit comú que li proporciona la seva experiència («Observació justa i tan real, que tothom pot sentir-la confirmada per la pròpia experiència»).



Ens hem aturat en l'estatus metodològic de la psicologia experimental, a propòsit de les crítiques de Wundt a l'Escola de Würzburg, per il·lustrar la posició introspeccionista i mentalista de Manyà completada per un mètode racional, si bé sempre confirmat per l'experiència. No obstant, la distinció entre experiment i experiència, que constitueix el tret distintiu del caràcter científic de la psicologia experimental, no sembla que sigui assumida per Manyà. Aquest entén per experimental tot allò que comprèn l'experiència, ja sigui aquella que es dona segons unes condicions establertes d'observació o l'experiència introspectiva que un observa en un mateix o en d'altres.<sup>406</sup> Aquesta manera d'entendre, permet a Manyà situar en un mateix pla de diàleg les troballes de la psicologia experimental i les de la tradició escolàstica ja que experimental és tot allò que s'inicia i conclou en l'experiència.

Després d'haver exposat el mètode d'investigació científica que sustenten les argumentacions de Manyà, que «semblarien arbitràries i gairebé incomprendibles si no les il·luminessin i controlessin les realitats viscudes de la meua experiència personal»,<sup>407</sup> analitzem, ara, el camí del pensament de l'obra que comentem. Manyà per resoldre la relació entre la imatge i el pensament parteix de la seva distinció. Les imatges són sensibles, les idees són immaterials. La imatge és essencialment diferent de la idea. De fet, el camí de perfecció d'una i altra són oposats: «Aquella és més perfecta com més detallada i més viva s'ofereix. Doncs bé, quan la idea es va perfeccionant, en virtut, ordinàriament, de l'atenció concentrada i sostinguda, hom pot observar que els detalls de la imatge van dissipant-se i enfosquint-se».<sup>408</sup>

A continuació, Manyà estableix una classificació de les imatges per a posteriorment definir la seva naturalesa i fixar el tipus d'associació que es dona entre aquestes i els diferents tipus d'idees. Bàsicament, les imatges són objectives, quan representen un objecte, o verbals,<sup>409</sup> quan representen una paraula. El caràcter representatiu d'aquests dos tipus d'imatges és incontestable. Manyà afegirà d'altres imatges (simbòliques, concomitants, connexes o accessòries, de suport, de projecció). No obstant això, «La divisió de les imatges

---

<sup>406</sup> A tall d'exemple d'aquest punt, en podríem citar d'altres: «[...] la nostra experiència i la dels altres que hem pogut controlar i examinar directament, no ens dona ni un cas de pensament inverbal: [...]». *El pensament i la imatge*, 21.

<sup>407</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 23.

<sup>408</sup> MANYÀ, *El pensament i la imatge*, 10.

<sup>409</sup> És interessant fer notar que davant de la restricció que s'ha donat històricament de la imatge només tenint en compte les visuals, Manyà indica, per exemple, que les verbals tenen una naturalesa multisensorial: «La denominació d'imatge verbal, més que un element simple, expressa tot un conjunt d'imatges distintes: imatges verbals auditives (locució interior), visuals (representació gràfica), motrius d'articulació (locució exterior) i motrius gràfiques (escriptura).-Cf. Ballet, J. *Le langage intérieur et les diverses formes de l'aphasie*. París, 1886, pàg. 13» (Ibíd., 16).

en verbals i objectives és corrent entre els psicòlegs antics i moderns, i té una importància definitiva en aquesta matèria».<sup>410</sup> Resumint, tota imatge té una funció representativa directament o indirecta, és a dir, serveixen a la idea en tant que representen (en part o del tot, en realitat o en figura) allò mateix que la idea vol expressar. Així, a les idees singulars va associada una imatge objectiva, que són coincidents, i a les idees universals o d'éssers immaterials són les imatges simbòliques, verbals, que van associades. També es pot donar el cas d'idees universals associades a imatges objectives, però, en aquest cas, no tenen per què ser coincidents.

Manya constata que la hipòtesi correntment compartida, tan antiga com Aristòtil i continuada per molts representants de la moderna psicologia, com ara Wund, rebutjada arran dels treballs de l'Escola de Würzburg, afirma que les imatges constitueixen un dels elements estructurals del pensament. Per a Aristòtil no es pot pensar sense imatges i Wund, en definir-les com a representacions de la realitat, les converteix en el contingut de l'experiència conscient. La matisació de Manya (en l'argumentació que la fonamenta rau l'eix de la tesi d'*El pensament i la imatge*) serà concedir a les imatges no un caràcter estructural sinó funcional. Manya no tanca la porta a un pensament que funcioni sense imatges. Hi trobem en Manya, per tant, la via del mig, que hem assenyalat més amunt, on s'intenta una conciliació entre els defensors d'un pensament sense imatge i aquells que s'hi mostren contraris. La tesi de Manya s'articula sobre quatre proposicions:

1<sup>a</sup> Generalment, la idea va acompanyada, en la consciència, de la imatge objectiva corresponent. 2<sup>a</sup> Hi ha idees, assenyaladament les abstractes, que viuen i es combinen en la consciència sense imatge objectiva; només en porten de verbal o de simbòlica. 3<sup>a</sup> No hi ha cap idea que pugui prescindir constantment i total, del concurs de la representació sensible. 4<sup>a</sup> Hi ha moments i detalls, els més intensos i elevats del procés intel·lectiu, en els quals la imatge s'esvaeix de la consciència.<sup>411</sup>

Tot el capítol primer de l'obra que comentem és una argumentació justificativa d'aquestes quatre proposicions a través del debat amb les diferents aportacions de la psicologia experimental. Sobre la primera afirmació, Manya indica que tant els espiritualistes com els materialistes coincideixen i conseqüentment aquesta és la regla que, si bé pot admetre excepcions, no es pot alterar. Les altres tres proposicions formen un cademat que mostra la relació funcional entre el pensament i la imatge sense que això modifiqui la naturalesa diversa d'ambdós elements. Així, encara que no totes les idees, significativament

---

<sup>410</sup> *Ibíd.*, 11.

<sup>411</sup> *Ibíd.*, 16.

les abstractes, però no només aquestes, vagin acompanyades sempre d'un imatge objectiva, és a dir, d'una representació sensible ostensible, sí que es donen unides a imatges verbals. En aquest sentit, la prova de la segona proposició confirma que no hi ha pensaments inverbals, per tant, idea i paraula no són separables. No obstant això, convé deixar establert que «El procés i el contingut de la idea són formalment distints del procés i del contingut de la paraula».<sup>412</sup> Per aquesta raó, malgrat la diferència essencial entre ambdós processos, l'ideal i l'imaginatiu, Manyà no és categòric en la separabilitat de la idea i la paraula i reconeix, amb un tipus d'argumentació característica d'anar endavant per a després retrocedir matisant, que «la separació de la idea i la paraula interior és summament difícil, psicològicament impossible. En últim terme, potser tot depèn del tipus d'intel·ligència individual i de l'habitud d'associació entre idea i paraula en cada subjecte».<sup>413</sup>

Una vegada s'ha fixat que les idees van acompanyades d'una imatge objectiva i verbal, Manyà determina congruentment que la idea necessita el concurs dels sentits externs o interns. Manyà afirma que tot treball intel·lectual és deutor de sensacions, és a dir, no es pot donar un pensament sense representacions sensibles (fer-ho seria objectar contra el principi escolàstic de *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensus*). Manyà s'afanya a precisar que no totes les representacions sensibles són intencionals o representatives. Només les idees i les imatges ho són, i d'altres representacions, en el cas de les sensibles, no revesteixen aquest caràcter, com ara les orgàniques o cinestèsiques. És impossible el pensament amb la consciència buida de representacions sensibles, encara que no totes són intencionals i amb això negaria l'intuïcionisme intel·lectiu.

L'afirmació tercera condueix a Manyà a discutir contra aquells que impugnen d'una forma inconsistent els resultats de l'Escola de Würzburg en nom de l'inconscient. Per a Manyà no es poden demostrar els fenòmens inconscients d'ordre representatiu ja que aquests fets s'expliquen

suficientment per la debilitat de la consciència i de la memòria respecte d'ells. El que s'esdevé és que, sobretot en els moments de gran concentració objectiva, la consciència del jo és summament fluïda i al cap d'un temps relativament breu, no podem retrobar-los amb la introspecció. I així judicats a certa distància, ens fan l'efecte de totalment inconscients.<sup>414</sup>

---

<sup>412</sup> *Ibíd.*, 17.

<sup>413</sup> *Ibíd.*, 18.

<sup>414</sup> *Ibíd.*, 38.

Aquesta invalidació de l'inconscient com a arma per a refutar les conclusions de l'Escola de Würzburg ens assenyala que Manyà no descarta la possibilitat d'idees sense l'acompanyament d'imatges, perquè segons la seva experiència introspectiva es donen «fragments del procés cognoscitiu, en els quals la consciència no dona testimoni d'imatges actuals de cap classe: les actituds mentals, els pensaments de relació abstracta, el procés lògic d'un judici, el d'il·lació en el discurs mental, etc.».<sup>415</sup> Recapitem tot el que porten dit: i) *generalment*, tota idea va acompanyada d'una imatge; ii) hi ha idees que *només* van associades a imatges verbals o simbòliques; iii) les idees no poden prescindir *constantment* de les representacions sensibles. Fixem-nos bé: si generalment la relació entre la idea i la imatge es dona, encara que no sempre aquesta és objectiva, i la idea no pot prescindir de forma constant de la imatge, llavors, aquestes condicions no impedeixen que excepcionalment i fragmentàriament en el procés intel·lectual es doni una desconexió entre el pensament i la imatge. Aquesta seria la conclusió que estableix la proposició quarta<sup>416</sup>. Recordem la pregunta que ens formulàvem a l'inici d'aquest apartat: *¿com es pot conciliar un pensament que necessita de les imatges per al seu funcionament però no es redueix a elles?* La resposta és que si volem refutar el materialisme associacionista, hem de fer una concessió als partidaris del pensament sense imatge. Aquesta concessió no comporta un pensament integral sense imatge, que és allò que pretén l'Escola de Würzburg i que aplanaria el camí a aquells espiritualistes que voldrien —costi el que costi— preservar la diferència de naturalesa intrínseca entre la idea i la imatge i que fins i tot alteren les lleis de la psicologia. Altrament, només s'admet que en el procés de pensament hi ha moments, fragments, en què la idea s'enlaira i prescindeix de tota representació sensible. Amb aquesta posició, Manyà manté la naturalesa diferenciada de les idees i les imatges i preserva el seu concurs de funcionament.

#### 4.2.3. *La confrontació amb la proposta tomista i la naturalesa de la connexió del pensament i la imatge*

En el capítol segon d'*El pensament i la imatge*, l'interlocutor és la posició tomista i les diferents posicions de l'Escola sobre la connexió d'aquests dos elements. Després d'haver repassat i criticat ponderadament les contribucions de la psicologia experimental, Manyà ajusta comptes amb la relació entre la idea i la imatge que es deriva de les concepcions

---

<sup>415</sup> *Ibíd.*, 41.

<sup>416</sup> «La conclusió 4 anuncia que hi ha aspectes (moments i detalls) els més intensos i elevats del procés intel·lectual, en els quals la imatge s'esvaeix de la consciència. Aquesta tesi, més que una conclusió a part, és el complement o explicació de les anteriors, especialment de la 3» (MANYÀ, *El pensament i la imatge*, 40).

escolàstiques. Manyà subtitula aquest capítol “Explicacions filosòfiques”, amb la qual cosa la psicologia experimental esdevé una “ancilla” (criada) d’una explicació total que s’encomana a la filosofia, d’una filosofia que per a Manyà és l’escolàstica. El contingut d’aquest capítol consta de dues parts diferenciades:

1. Crítica al paper innecessari de la imatge en la teoria del coneixement tomista.
2. Solució de Manyà a la connexió del pensament i la imatge.

Pel que fa al primer punt, l’argumentació de Manyà és deutora de la crítica que ja s’havia exposat a l’article «Qüestions de Gnoseologia». Com que ja hem realitzat l’exposició detallada de les idees principals d’aquest article, només ens limitarem breument a il·luminar la incoherència de postular, segons el parer de Manyà, la necessitat de la imatge per a activar la potència intel·lectual i, al mateix temps, despullar, per l’acció de l’intel·lecte agent, de tota nota sensible la imatge produint l’espècie intel·ligible. Aquesta posició, que defensen els escolàstics, fa innecessària la imaginació ja que allò que és característic de la imatge, que és el fet de ser una representació material, és ignorat. Manyà es pregunta «¿per què hi intervindria la imaginació, si aquella (*la imatge*) prescindeix essencialment, segons la gnoseologia escolàstica, de tota concreció material, i és aquesta concreció material, segons els escolàstics, la que exigeix el concurs cognoscitiu de la imatge?»<sup>417</sup> Manyà observa que és una contradicció afirmar la necessitat de la imatge en el procés intel·lectiu i, alhora, negar qualsevol intervenció de la mateixa imatge en l’acte intel·lectiu quan aquest només pot ser actuat per una espècie intel·ligible produïda per l’intel·lecte agent despullada de tota materialitat. Tal com indica Manyà «els elements a aportar per la imatge, els que posarien en joc la imaginació són exclosos de l’acte formal de la intel·lecció. ¿Per què, doncs, ha d’ésser necessària la intervenció actual de la imatge en el coneixement intel·lectiu?»<sup>418</sup>

Pel que fa al segon punt, a «Qüestions de Gnoseologia» és aquesta incoherència, manifestada en la cita anterior, que condueix a Manyà a constatar la no necessitat de l’intel·lecte agent i la consegüent captació directa del pensament del singular material a través de la representació intencional que és la imatge. Manyà, des d’aquest pressupòsit, considera que la connexió entre el pensament i la imatge és coherent. La solució de Manyà proposada a «Qüestions de Gnoseologia» és la que examinarà amb més profunditat en aquesta segona part del capítol que estem comentant. L’argumentació de Manyà, a diferència de la de «Qüestions

---

<sup>417</sup> MANYÀ, *El pensament i la imatge*, 57.

<sup>418</sup> *Ibíd.*, 57.

de Gnoseologia», se centrarà solament en la naturalesa del concurs de la imatge i la idea, fins al punt que Manyà no demana als seus lectors que combreguin enterament amb la seva teoria del coneixement. Només ens demana que si som partidaris de la necessitat de la imatge i la idea en l'acte intel·lectiu restem oberts a com es pot explicar la seva relació.<sup>419</sup> Recordem que a «Qüestions de Gnoseologia» aquesta relació entre la imatge i la idea s'havia d'explicar sense el recurs a un transductor, el de l'enteniment agent, i seguint l'estela de Suárez i Balmes s'apel·lava a la unitat de la consciència i la simpatia. Aquesta solució li semblava a Manyà insuficient encara que no del tot rebutjable. Ara, en *El pensament i la imatge*, dilucida aquesta insuficiència assenyalant que, quan l'acte intel·lectiu versa sobre els objectes singulars concrets d'ordre material, l'objecte tant de la imaginació com del pensament és el mateix, ja que que no són necessàries espècies intel·ligibles i, per tant, quan a la consciència es presenta una idea sobre un objecte singular podem acceptar que per simpatia es provoca la imatge corresponent. No obstant això, i aquí és on Manyà hi veu la insuficiència de la mera simpatia,

si no es tractés més que d'objectes d'ordre sensible, els quals, en ésser presents a l'intel·lecte, com que són també l'objecte, i objecte propi de la imaginació, necessàriament han d'actuar també aquesta potència. Però això res no val quan es tracta d'objectes immaterials; ¿per què aquests tampoc no poden ésser capits per l'intel·lecte sense mobilitzar-se la funció imaginativa? Hi ha, doncs, en tot cas, una connexió ulterior, que no pot explicar-se per mera simpatia.<sup>420</sup>

L'objecció de Manyà a explicar únicament la connexió entre el pensament i la imatge per mera simpatia, doncs, ve exigida quant a les idees universals i a objectes concrets d'ordre espiritual, els quals tenen un objecte propi que no correspon a l'objecte de la imaginació. Si més no, aquesta connexió entre la imatge i la idea es dona també en aquest cas, la qual cosa ens obliga a cercar una explicació d'aquest consorci més enllà d'un mateix objecte que per simpatia activi les dues facultats, la imaginativa i la intel·lectiva. La solució que dona Manyà és la d'una unió íntima funcional que reproduïx en la relació d'aquestes dues facultats la unió substancial d'ànima i cos. Manyà ens ve a dir que l'intel·lecte, en l'estat actual, exigeix el funcionament imaginatiu, de manera que la funció intel·lectiva és impossible sense la imaginació.

---

<sup>419</sup> «Rebutjada l'explicació escolàstica, procedim a exposar i propugnar, la que a nosaltres ens sembla més apta per a donar raó adequada de l'associació de la idea i la imatge. No cal dir que ha estat formulada en coherència amb les nostres opinions gnoseològiques, però també en prescindeix, fins a cert punt; de manera que pot ésser acceptada per aquells i tot que no pensen com nosaltres en la gran qüestió gnoseològica dels inicis i del procés del coneixement» (MANYÀ, *El pensament i la imatge*, 66).

<sup>420</sup> MANYÀ, *El pensament i la imatge*, 66.

Manya amb aquesta solució és coherent amb la tesi que l'intel·lecte pot atènyer el mateix objecte que la imaginació sense que sigui necessària la intervenció d'una espècie diferent i de naturalesa immaterial adequada a l'espiritualitat de l'intel·lecte. L'oposició a Suárez, recordem, raïa en el fet que aquest entenia que l'intel·lecte, encara que fos per simpatia davant d'un mateix objecte —dels singulars concrets materials— activava l'intel·lecte, i, en canvi, postulava un enteniment agent que desmaterialitzés l'objecte per fer-lo apte per a la naturalesa no material de l'intel·lecte. Manya s'adona que aquesta solució basada en la simpatia, mantenint un enteniment agent que distancia l'intel·lecte de la imaginació i provocant dos funcionaments paral·lels sense cap punt de contacte, no serveix quan l'objecte només és propi de l'intel·lecte (idees universals i objectes concrets espirituals), ja que en aquest cas la idea d'aquest objecte també va acompanyada d'una imatge. Si pretenem explicar aquest cas per mera simpatia no ho podem fer perquè a la imaginació li manca l'objecte que la provoca. Manya proposa que, davant l'evidència que fins i tot les idees universals van acompanyades d'una imatge, la relació entre el pensament i la imatge és de funcionament molt més intrínsec que una afinitat de funcionament exterior per simpatia. Aquesta exigència interna de funcionament del pensament i la imatge considera Manya que queda satisfactòriament explicada quan en els inicis del procés del coneixement el mateix contingut de la representació imaginativa és objecte del pensament sense intervenció d'espècies intel·ligibles. És a dir, en els inicis del funcionament del procés cognoscitiu, que l'intel·lecte s'activi a partir de la mateixa representació imaginativa provoca una indissoluble unió entre pensament i imatge molt difícil de trencar més endavant, de manera que tota idea demana una imatge i aquesta, una idea:

Així, doncs, l'evocació de la imatge obeeix a dues causes: una de general, ço és, la tendència de la imaginació a funcionar per simpatia quan funciona la intel·ligència; i una de concreta, l'associació establerta entre tal idea i tal imatge en els inicis del procés intel·lectiu i refermada o modificada després pel decurs de la vida intel·lectual.<sup>421</sup>

Manya és conscient que aquesta solució pot rebre la crítica d'anivellar amb excés els dos funcionaments de l'intel·lecte i la imatge, i caure en una progressió sensista que no admeti una diferència qualitativa entre ambdues potències. Manya, així, des de la preocupació escatològica, adverteix «que com més intrínsec s'estableixi el consorci del pensament i la imatge, més difícil esdevé l'explicació del funcionament intel·lectual de

---

<sup>421</sup> *Ibíd.*, 76.

l'ànima separada del cos després de la mort».<sup>422</sup> Manyà respondrà que l'associació inicial entre el pensament i la imatge pot anomenar-se extrínseca ja que la reproducció de la imatge teòricament es podria fer sense el concurs de la imatge, si més no, també podria titllar-se d'intrínseca ja que la manera natural de funcionar el nostre intel·lecte exigeix en els començaments el consorci de la idea, fonament de l'associació posterior.<sup>423</sup> Observem amb aquesta posició el Manyà que intenta navegar entre dues aigües. Per una banda, les imatges no són elements estructurals del pensament, però, per altra banda, les necessita per al seu funcionament en l'estat actual en què es troba. Aquest funcionament no queda ben explicat dins del sistema escolàstic on el paral·lelisme i la simultaneïtat de la imaginació i el pensament queda obstaculitzat ja que el contingut imaginatiu no és objecte directe de la funció intel·lectiva.

La concepció de Manyà és que les tres etapes del procés intel·lectiu (sensitiva, imaginativa i intel·lectiva) van associades i articulades. Ara bé, aquesta articulació no s'explica simplement per un paral·lelisme, on les rectes de les diferents facultats cognoscitives no es tallin, ans al contrari, es tracta de perpendiculars que incideixen unes sobre les altres: «Això en el coneixement normal es verifica d'una manera constant, car l'intel·lecte, funcionant simultàniament amb la imaginació sobre el mateix objecte concret, té constantment al davant seu una representació de la realitat exterior, o sia la imatge, que representa fidelment les dades sensorials».<sup>424</sup> Aquest comerç entre les diferents facultats no treu que tinguin autonomia. Així, la imaginació «si bé es proveeix dels sentits, un cop proveïda, té certa independència, en virtut de la qual és possible el seu funcionament sense la funció simultània dels sentits».<sup>425</sup> En el cas de l'intel·lecte, quan s'empra sobre objectes materials concrets, és impossible que funcioni sense accionar simultàniament la imaginació i, per tant, no pot pontejar-la, en l'estat actual en què es troba, i passar a l'altra riba dels sentits. Com afirma Manyà, «La nostra intel·ligència, en el present estat, ve a ésser com una persona molt assenyada però cega, la qual, per a guiar els seus passos, es val d'un pigall (la imaginació), que no té seny, però té la vista sana».<sup>426</sup> Aquest comerç ineludible inicial entre la imaginació i l'intel·lecte sobre els objectes materials sensibles determina un funcionament al

---

<sup>422</sup> *Ibíd.*, 76.

<sup>423</sup> Manyà sobre aquest punt assenyala en una cita: «Nosaltres dissentim dels escotistes, però trobem llur opinió més lògica que la dels altres escolàstics, en quant assenyala una raó positiva i concreta per la qual l'ànima, en l'estat present, es subjecta a la matèria en el funcionament intel·lectiu; raó que, no essent de caràcter intrínsec i objectiu, li permet de prescindir-ne en l'estat de separació» (MANYÀ, *El pensament i la imatge*, 68).

<sup>424</sup> MANYÀ, *El pensament i la imatge*, 97.

<sup>425</sup> *Ibíd.*, 99.

<sup>426</sup> *Ibíd.*, 98.



qual s'ha acostumat l'intel·lecte, encara que l'intel·lecte quan s'empra sobre idees universals o éssers espirituals no necessitaria de la moneda imaginativa. És a dir, l'intel·lecte en el més enllà prescindirà de les imatges i podrà accedir directament a la realitat sensible, no necessitarà del pont de les imatges.<sup>427</sup>

#### 4.2.4. Derivacions filosòfiques i teològiques de la relació pensament i imatge

La vàlua dels capítols tercer i quart rau en l'avançament de qüestions que després seran tractades de forma independent i molt més profundament en les obres filosòfiques i teològiques posteriors. Aquesta continuïtat ve a constatar que les preocupacions ideològiques de Manyà ja eren presents en una etapa molt primerenca. L'article "Qüestions de Gnoseologia" i el llibre *El pensament i la imatge* constitueixen el marc d'una tela que s'omplirà amb les línies i els colors de les obres posteriors. Aquesta circumstància ens mena a comprendre el pensament de Manyà com un cabdell del qual es van estirant faixes que compondran troques mai del tot separades, entreteixides mitjançant fils i suturades sense interrupcions. Com que aquestes troques les esfilagarsarem amb més atenció més endavant, ens serà suficient apuntar la connexió de la temàtica d'*El pensament i la imatge* amb les derivacions que estableix Manyà:

i) La primera derivació fa referència al talent. Aquesta s'estableix en tant que aquest és considerat una perfecció intel·lectiva i, donada la relació íntima entre el pensament i la imatge, la perfecció imaginativa ha de tenir una conseqüència sobre la primera. Manyà es pregunta si la influència és positiva o negativa. Si la imatge fora essencialment idèntica a la idea, a major perfecció de la imatge major perfecció de la idea. Però, com que són distintes essencialment, un major perfecció de la imatge pel que fa als detalls i notes de l'objecte podria aturar un intel·lecte massa focalitzat en la vivesa de la imatge. Aquesta negativitat quedaria compensada quan la perfecció de la imatge fes que l'intel·lecte se centrés intensament sobre l'objecte, tot produint una atenció espontània. De moment és suficient la síntesi d'aquesta derivació que s'ampliarà tot seguit quan parlem d'*El talent*. Només cal anticipar la importància que ja assoleix en la definició del talent el fenomen de l'atenció.

---

<sup>427</sup> «En l'estat de separació de l'ànima i el cos, suprimida la imaginació, no es verifica la renovació de la imatge inicialment associada a la idea (ni de cap altra), i amb això la necessitat de connexió de la imatge amb la idea perd un dels seus vincles que més la refermaven, i pot anar afluixant-se palatinament [sic] o ràpida, segons els factors que hi intervenen» (MANYÀ, *El pensament i la imatge*, 80).

ii) L'abordatge del somni i la bogeria com a derivacions de les relacions entre la imatge i el pensament és ben clara ja que en els dos casos la imaginació funciona dissociada del pensament. D'aquesta derivació, la lliçó fonamental és que la imaginació ha de ser controlada per l'intel·lecte: quan no es dona la subordinació de la imatge al control de l'intel·lecte es produeixen els fenòmens del somni i algun tipus de bogeria.

iii) El tractament de la infància, com una etapa on l'autonomia de la imaginació és molt gran, serveix a Manyà per a il·lustrar l'especificitat de l'hilemorfisme aplicat a l'ésser humà, on l'ànima s'ha d'acostumar al cos i a les seves servituds, com ara que l'intel·lecte hagi d'habituar-se al consorci imaginatiu. La infància és una etapa de la vida on conflueixen la maduració de les funcions corporals i l'adaptació progressiva de la facultat intel·lectiva a les condicions del cos. L'evolució que es produeix en la infància és una prova de com el cos i l'ànima necessiten un temps d'ajustament, d'aprenentatge, perquè les funcions materials i espirituals encaixin correctament. En el cas del coneixement, la imaginació i l'intel·lecte aprendran a coordinar-se. Així mateix, aquesta progressivitat de funcionament el trobarem després de la mort quan l'intel·lecte s'habitui a atènyer directament els objectes materials sense la intervenció de la imaginació.

iv) L'última derivació que proposa Manyà afecta a qüestions teològiques: la inspiració dels mots de la Sagrada Escripura i la ciència experimental de Crist. Com ja és habitual en el nostre autor sobre aquestes matèries, es parteix de les posicions enfrontades que s'han formulat per a posteriorment presentar una solució que intenta sospesar les aportacions encertades i construir una fórmula medidora. En aquest punt de la nostra exposició, ens interessa fer notar que l'aplicació de la psicologia del funcionament cognoscitiu a temes teològics és una constant dels desenvolupaments de la reflexió teològica posterior de Manyà.<sup>428</sup>

### 4.3. EL TALENT

*El talent* és el punt final de la navegació d'un vaixell que havia salpat amb «Qüestions de Gnoseologia» i havia fet escala a *El pensament i la imatge*. Des d'aquest moll Manyà ja no tornarà a embarcar-se per iniciar un altra singladura de temàtica filosòfica. *El talent* és

---

<sup>428</sup> Manyà assenyalarà més endavant: «Y concretando algo más, creo que habríamos de señalar aquellas cuestiones que tienen una relación más estrecha con la psicología de la inteligencia humana, tales como la libertad, la gracia, el pecado, la visión beatífica, los misterios de la vida de Cristo, etc.: cuestiones cuya materia pertenece esencialmente al campo de la psicología intelectual» (MANYÀ, «¿Hacia una revisión de la teología?» 217).

l'acabament d'una època en la biografia intel·lectual de Manyà. El nostre autor ja no llaurarà (la metàfora de la terra segurament s'adiu molt més a un home de secà com Manyà que no pas la de la mar) el pedrer de la filosofia amb uns solcs molt profunds on arrelin uns arbres tan primorosament i curosament esllemenats. La centralitat de la reflexió sobre el coneixement quedarà conservada, això sí, en el rebost d'un ideari que després de la Guerra Civil serà integrat en els desenvolupaments dels plantejaments teològics com a punt de partida que s'ha de tenir em compte quan aquests siguin abordats. Les aportacions de la psicologia del coneixement són una fita a la qual recorrerà Manyà quan les creences cerquin la raonabilitat. Dit d'una altra manera, la gràcia no pot violentar la naturalesa, els continguts de la fe no són absurds perquè poden trobar encaix i plausibilitat racional.

La pregunta que hom es fa és la raó per la qual Manyà ja no conrearà la terra filosòfica amb l'embranchida que ho havia fet fins aquell moment. La resposta és el trencament traumàtic que la Guerra Civil va significar en les vides d'aquells sacerdots i intel·lectuals catòlics que durant la República, i, abans, en la dictadura de Primo de Rivera i els temps de la Mancomunitat, havien practicat la confrontació amb els adversaris des de la força de la raó sense recórrer al recer de la violència que podia exercir el poder de l'Estat, l'exèrcit o la mateixa l'Església de la qual ells se sentien membres.

La història de la redacció d'*El Talent* és l'exemple més premonitori d'aquesta nova situació que havia de venir. *El Talent* consta de dues parts: la primera serà publicada el 1936, un mes després de l'inici de la Guerra Civil, i la segona l'any 1948. Manyà anuncià diverses vegades que tenia la intenció de publicar-ne una tercera part que mai passà a impremta.<sup>429</sup> Endinsem-nos, ara, en les vicissituds d'aquesta obra marcada per la malaurança i que fa advertir a Manyà que «Aquella coneguda frase del poeta llatí, *habent sua fata libelli*, obté una aplicació digna d'esment especial en el cas del nostre llibre sobre EL TALENT [sic]: no en el sentit intentat per l'autor de la frase, ço és, *pro captu lectoris*, sinó quant a les vicissituds de la gestació i de la història del llibre».<sup>430</sup> La gestació d'*El talent* va iniciar-se arran d'un cicle de conferències impartides a la Biblioteca Balmes. Ignasi Casanovas va demanar a Manyà que

---

<sup>429</sup> En la tercera part anunciava que estudiaria les relacions del verb mental i el verb oral pel que fa a l'assoliment del talent: «Hom pot oposar-nos i se'ns oposa l'exemple de Balmes; però també aquesta objecció esdevé revertible. Costa poc de dir: heus ací el cas d'un filòsof català que escriu en castellà, sense minva de les seves aptituds filosòfiques, pensador original, amb personalitat ben pròpia.

Resp. Per a la solució plena d'aquesta objecció ens remetem al que tenim escrit sobre *Bilingüisme escolar* i que, si Déu vol, serà publicat en el volum III d'*El talent*» (MANYÀ, *Les meves confessions*, 66).

<sup>430</sup> MANYÀ, *El talent*, II, V.

expliqués la psicologia del talent en una sèrie de lliçons la tardor de 1935.<sup>431</sup> Aquestes lliçons, un any després, s'havien de convertir en el primer llibre d'una col·lecció que portaria per títol Biblioteca Filosòfica. Ignasi Casanovas posà un gran entusiasme en l'obra de Manyà. Casanovas entenia que l'obra havia de ser una actualització de la temàtica que tractà Balmes a *El Criteri*. No hi ha cap dubte que l'ombra allargada de l'estudi del camí correcte del pensar per conèixer la veritat, que proposa Balmes a *El Criteri*, es projecta sobre el llibre de Manyà. Però, com sempre, Manyà té molt d'interès a refermar la seva llibertat de criteri. L'empremta de l'auge de la psicologia experimental en l'època de Manyà farà que l'interlocutor de la tradició escolàstica sigui diferent al de Balmes. Veurem aquestes diferències al llarg de l'exposició de l'ideari d'*El talent*:

Un sacerdot català i balmesianista, en estudiar el talent, ha de sentir el contacte amb l'autor de *El Criterio*, en gairebé totes les pàgines del seu estudi. Un advertiment, però! El meu balmesianisme es refereix principalment a allò que he anomenat estil intel·lectual de Balmes, a la modalitat del seu talent, i no és pas adhesió incondicional a totes les seves doctrines: és un balmesianisme crític, que si bé generalment s'acorda amb el patró adoptat, a voltes n'és discordant».<sup>432</sup>

Semblava, doncs, que l'obra de Manyà assoliria una bona divulgació. Hi trobem al darrera de la publicació un prohoms de pes com era Ignasi Casanovas i la Biblioteca Balmes que feien sustentar aquest auguri. No obstant això, la Guerra Civil convertirà aquest presagi en paper mullat. L'edició de la primera part a l'agost del 1936 fa que Manyà constati que «la part primera de EL TALENT [sic] no podia ésser més inoportuna en aquells dies tèrbols: vingué al món, d'una banda, entre la indiferència dels que altrament haurien pogut interessar-s'hi, i de l'altra, en un ambient d'odi feroç contra el sacerdoci, contra les persones i contra tota obra sacerdotal».<sup>433</sup> Casanovas, en una carta (15-VI-36),<sup>434</sup> li comunicava la suspensió *sine die* de les lliçons que havia de realitzar la tardor vinent i, per tant, de tot plantejament de continuïtat de les seves investigacions sobre el talent. Malgrat tot, Manyà no desisteix en l'estudi del talent i a finals del 1936 tenia enllestida la segona part, la qual intenta publicar sense èxit. A partir d'aquí la cosa encara s'acarnissa més sobre Manyà i el seu manuscrit: empresonat a la txeca (1938), saquejada la casa de Barcelona on s'amagava, el

---

<sup>431</sup> J. Perernau ens permet albirar l'excel·lència d'aquests cursos de la Balmesiana quan indica que «Recordaré, per acabar aquesta primera part, que tota la vitalitat mínimament esmentada anava a desembocar en la constitució d'unes Facultats Catòliques, un tast de les quals ja fou realitat durant el curs acadèmic 1935-1936 mitjançant una sèrie de cursos professats en els locals de la Balmesiana» («L'obra col·lectiva d'una gran generació catalana (1919- 1936)», 486).

<sup>432</sup> MANYÀ, *El talent*, II, VIII.

<sup>433</sup> *Ibíd.*, VI.

<sup>434</sup> Biblioteca Fundació Manyà.

manuscrit desapareix. A Manyà no li queda més remei que refer tota la segona part de bell nou a partir de les notes que restaren després de l'escorcoll.

#### 4.3.1. *El talent I*

*El talent* consta de dues parts. En la primera, estableix el concepte inicial de talent i la caracterització de l'atenció com la variable que el defineix, la qual sustenta la tesi de la seva assequibilitat i la possibilitat de crear un talent individual. La segona part recalca en l'estudi de les diferents variants del talent i la seva relació amb diferents condicionaments: biològics, històrics i socials. La tesi que defensa aquesta segona part és la condició espiritual del talent, la unitat de la intel·ligència i la impossibilitat de donar compte de la seva naturalesa solament apel·lant a causes materials.

La primera part, nodrit com estava Manyà del diàleg amb les diferents aportacions de la psicologia experimental i la pedagogia del seu temps, s'inicia amb un discerniment de les diferents concepcions del talent. Manyà, segons la seva manera de procedir, parteix de l'estat de la qüestió i es distancia de la concepció dels corrents moderns en psicologia i pedagogia, que consideren el talent com un dipòsit que els infants innatament disposen i que l'educador ha d'ajudar a desenvolupar. Consideren el talent com una llavor que, tal com un gra de mostassa, floreix i esdevé planta florida: un tresor que només cal anar posant al descobert. Aquest innatisme, doncs, fixa el talent essent impossible afegir res més. El que cal és descobrir, ja sigui a través de tests o d'altres instruments, les aptituds naturals, enteses com a expedites i acabades, i seguir el camí que aquestes determinen. Així, aquesta condició natural de partida és una instància que decideix sobre el talent i l'ésser humà cal que l'acati com una sentència inapel·lable, una realitat que no es pot modificar i anar-hi en contra és nedar contra corrent i abocar-se al fracàs:

Llur talent és un germen innat, que té ja prèviament marcada l'evolució que ha de seguir; l'escola és un simple auxiliar del talent, no un creador, ni tan sols un orientador; la intervenció del mestre ha de ser passiva (Montessori) negativa (Claparède). Els tests (Binet) us descobriran les aptituds naturals i us assenyalaran el camí de l'èxit. Sempre, i per damunt de tot, respecte la natura. Ací rau tota la filosofia de l'educació, la condició bàsica, indispensable, dels èxits de la Pedagogia. Si us desvieu d'aquesta línia de conducta, el fracàs és tan segur, com és invencible la natura. *Naturam expellas furca, redibit!*<sup>435</sup>

Manyà es mostra contrariat amb aquesta disposició moderna d'enterrar els homes sota la llosa pesant d'allò que ve donat. No és que no s'hi hagi de tenir en compte els

---

<sup>435</sup> MANYÀ, *El talent*, I, 27.

condicionaments de la naturalesa. Així, Manyà aconsella que «Selecioneu, orienteu, adapteu, respecte sempre la natura; però no limiteu les possibilitats de les intel·ligències; no us precipiteu a definir les fites de la natura!»<sup>436</sup> El talent és una excel·lència intel·lectiva, una potència vital que navega, fins i tot, contra la natura.<sup>437</sup> Manyà dirigeix la crítica, més que no pas a la naturalesa entesa com a principi operatiu curull de potencialitat segons la metafísica aristotelicotomista, contra la tendència a explicar el talent com una actualitat enllestida determinada per la materialitat, ja sigui del cos que limita l'ànima segons la tradició tomista, o de condicions biològiques o sociològiques segons les visions més modernes. Així quan es tracta de donar raó del talent se'l deriva de la geografia, de la raça o de l'economia, quan la clau per entendre el talent és l'espiritualitat. El fenomen del talent, des del primer moment, queda delimitat dins l'àmbit intel·lectiu sense menysprear els condicionaments materials o culturals.

Avançant un mica més, Manyà esbossa la primera definició provisional de talent com la d'una força o potència intel·lectiva independent de qualsevol altra força física o moral.<sup>438</sup> Cal, doncs, definir o entendre què és la intel·ligència. Manyà, després de repassar les nocions que de la intel·ligència ha donat la psicologia moderna i de no trobar-les del tot adequades, en tant que fan entrar en la definició l'element a definir —és a dir, el pensament—, admet que aquesta falla és inevitable. Si es vol definir la intel·ligència objectivament, la intel·ligència ja és implicada. Manyà, doncs, s'orienta a esbrinar els aspectes de la intel·lecció (metafísic, psicològic i lògic) i se centra en el lògic com a activitat ordenada a assolir la veritat, en la mateixa línia que Balmes quan defineix la intel·ligència com a facultat de conèixer les coses. L'activitat de la intel·ligència, des del punt de vista lògic, s'exercita com a percepció, judici i raciocini. Manyà, d'aquests tres moments, destaca el judici com a moment central al qual condueix la percepció i del qual poua el raciocini.

¿Que no té en compte, Manyà, altres aspectes psicològics de la intel·lecció? En la vida real les influències psíquiques no intel·lectives, com veurem molt més detalladament, condicionen la direcció i la intensitat de la intel·ligència. No obstant això, cal distingir els factors psíquics no intel·lectuals per escatir la definició abstracta d'intel·ligència:

---

<sup>436</sup> *Ibíd.*, 31.

<sup>437</sup> «[...] aconsellàrem la reforma de les aptituds actuals i fins saltar per damunt de la natura i contra la natura (?)» (MANYÀ, *El talent*, I 32).

<sup>438</sup> «En conclusió, doncs, el concepte general i simple de talent, importa una excel·lència en l'ordre intel·lectiu» (MANYÀ, *El talent*, I, 52).

La intel·ligència en la seva vida real és inseparable de les influències psíquiques que la determinen en direcció, intensitat, etc.; però en l'ordre abstracte d'una definició que expressa (o vol expressar) l'essència, els factors psíquics no intel·lectuals són distints i separables de la intel·ligència.<sup>439</sup>

El talent, deslliurat de tota contaminació, és sobretot, com a funció intel·lectiva, un fenomen representatiu que s'orienta als objectes, a les coses.<sup>440</sup> El talent cal circumscriure'l al camp noètic, al de les idees, puix que l'excel·lència intel·lectiva és fer diana quan coneixem, és a dir, conèixer la veritat, com diu Balmes als preliminars d'*El Criterio: conèixer excel·lentment la veritat*. Aquesta dimensió ideològica retreu Manyà que ha estat negligida, encara que recuperada per Husserl, la qual cosa ha conduït a una estudi simplement psicològic experimental del talent que comporta un estudi deficient de la intel·ligència. Més enllà de contestar a l'escèptic de l'Evangeli quan pregunta «quid est veritas?», el que hi ha és una qualitat del coneixement que anomenem veritat, tant si ho prenem des d'una perspectiva objectiva o si ens tanquem en el clos de la consciència.

#### 4.3.2. *Ni inicial ni adquirit: el talent és un resultat*

Seguidament, en el debat introductor sobre l'estat de la qüestió, Manyà es planteja la qüestió de si el talent és innat o adquirit, la qual cosa el porta a posicionar-se entre innatistes i empiristes. Es pot acceptar un talent inicial com a qualitat nadiua en la qual no intervé l'esforç personal. No obstant això, aquest talent inicial li sembla un constructe mental,<sup>441</sup> en la línia de l'estat de naturalesa que defensaren els filòsofs contractualistes, i no té cap mena de rellevància per a la qüestió del talent. En qualsevol estadi del desenvolupament intel·lectual d'una persona el que trobem és una potència intel·lectiva fruit de la suma de circumstàncies posteriors, com ara l'exercici i els hàbits, de la mateixa manera que ningú pot mostrar un exemple d'un estat de naturalesa, tot i els esforços de Locke per fer-ho. Per altra banda, anomenar adquirit a aquest desenvolupament de la potència intel·lectiva en cada moment obviaria el punt de partida inicial, és a dir, allò que disposem sense l'esforç personal. Ras i clar, podem parlar d'un talent inicial, altrament, ¿com el fixaríem si en cada moment del desenvolupament de la potència intel·lectiva ens trobem amb un afegit, un plus de talent que va més enllà de l'inicial?

---

<sup>439</sup> MANYÀ, *El talent*, I, 52.

<sup>440</sup> «El talent, com tota qualitat o funció intel·lectiva, no és sols un acte psicològic, sinó també i principalment un fenomen representatiu, amb una relació essencial als objectes representats» (MANYÀ, *El talent*, I, 56).

<sup>441</sup> «A més, el talent inicial, en el sentit precís del mot, és més aviat una abstracció mental que una realitat» (MANYÀ, *El talent*, I, 61).

Manyà es decanta per allò que anomena un talent resultant, el qual fixa la realitat del seu desenvolupament intel·lectual en un moment donat. No es tracta d'un talent final, com a oposat a un talent inicial, perquè això suposaria castrar les possibilitats ulteriors de desenvolupament d'una potència que sempre pot anar més enllà dels fruits presents, d'una naturalesa espiritual oberta a la infinitud. És per aquest motiu que s'ha de distingir el tresor adquirit amb el talent, és a dir, la ciència adquirida que només és un producte intel·lectual i la força intel·lectual que és el talent. Aquesta distinció és força important puix que ens fa adonar que no sempre el talent, els grans talents (Manyà posa l'exemple de Sant Anselm i el seu argument ontològic com a prova a priori de l'existència de Déu) fan diana en l'objectiu que es persegueix, que no és altre que atènyer la veritat. Sant Anselm, tot i no haver reeixit en una demostració plausible de l'existència de Déu, és un exemple de talent en posar en joc de forma admirable tots els ressorts de la potència intel·lectual. Aquesta distinció no treu la relació fructífera que s'estableix amb la ciència adquirida, el tresor d'idees de què disposem, com a revulsiu psicològic i ideològic, com a metxa que pot encendre la combustió del talent.<sup>442</sup>

La posició de Manyà sobre si el talent és innat o adquirit és la d'acceptar el talent inicial com un fet que, en tot cas, no condiciona el talent resultant. El talent inicial no requereix cap esforç i no mereix cap lloança; el resultant, que és el que veritablement importa, és fruit d'un esforç en implicar la constància de la voluntat mitjançant un exercici habitual.<sup>443</sup> Es pot donar el cas d'un talent inicial que no s'exerciti i el cas d'un talent resultant que no tingui com a punt de partida cap talent inicial.

Aquesta tesi de Manyà situa la qüestió del talent en l'àmbit de la llibertat i el distància de l'àmbit de la naturalesa. Al nostre entendre, mirar el talent des de la llibertat ens parla d'una d'antropologia de Manyà optimista pel que fa a les possibilitats de l'home. Partir d'allò que la naturalesa ens dona, com ara un talent inicial, no ens destina a ser més o menys

---

<sup>442</sup> Aquesta distinció beu directament de Balmes: «La enseñanza tiene dos objetos: 1º. instruir a los alumnos en los elementos de la ciencia: 2º. desenvolver su talento para que al salir de la escuela puedan hacer los adelantos proporcionados a su capacidad.

Podría parecer que estos dos objetos no son más que uno solo; sin embargo no es así. Al primero alcanzan todos los profesores que poseen medianamente la ciencia; al segundo no llegan sino los de un mérito sobresaliente. Para lo primero, basta conocer el encadenamiento de algunos hechos y proposiciones, cuyo conjunto forma el cuerpo de la ciencia; para lo segundo es preciso saber cómo se ha construido esa cadena que enlaza un extremo con otro; para lo primero bastan hombres que conozcan los libros, para lo segundo son necesarios hombres que conozcan las cosas» (BALMES, *El Criterio*, 656).

<sup>443</sup> «En diem resultant, perquè és el que resulta, teòricament, almenys, en qualsevol època de la vida racional, de les condicions naturals de la intel·ligència (talent inicial) i d'altres circumstàncies posteriors, com l'exercici, els hàbits, etc.» (MANYÀ, *El talent*, I, 59).



talentosos. L'important és el resultat del nostre esforç i aquest es construeix des de la voluntat que fixa lliurement el seus objectius. A diferència de Kant que contemplava el talent com allò que la naturalesa ens ofereix o ens nega com a do i que, per tant, no té cap mèrit o valor moral, Manyà concep el talent com una construcció de la nostra llibertat,<sup>444</sup> tot situant-lo en l'esfera de la intel·ligència i la voluntat, les dues facultats espirituals que tenen la possibilitat de fer-se o no totes les coses, és a dir, atènyer la veritat i el bé.

Un lector perspicaç haurà notat que la definició inicial o intuïtiva de talent que fa Manyà no s'adequa estrictament a la comprensió del talent com una potència estrictament intel·lectual. Manyà partia del talent com a força intel·lectiva independent de qualsevol altra física o moral. Si parlem de força física, concediríem. Objectariem, tal vegada, si la independència és moral. Cal fer un aclariment sobre aquest punt. Com més endavant veurem en definir l'essència del talent com a atenció, la força intel·lectiva queda impregnada d'un esforç que té les seves arrels en la voluntat. Si més no, aquesta atenció de la intel·ligència sobre l'objecte ve qualificada com a espontània i és aquesta espontaneïtat la que és entesa com a absència de deliberació, és a dir, com no afectada per la voluntat i, segons aquestes condicions, amb independència moral.

Entendre que el talent, principalment i de forma absoluta, és una excel·lència essencialment intel·lectual, encara que poguéssim parlar analògicament de talents pràctics, ens fa preservar l'estatus original del coneixement, i del talent com a força intel·lectual, al marge del regne dels mitjans. Capir de forma correcta aquesta dimensió és endinsar-nos en una concepció no moderna del coneixement per a la qual el saber és poder. El coneixement no és un mitjà per a una altra cosa, ja sigui tècnica o política, sinó un acte que coincideix amb la seva finalitat. Aquesta concepció del coneixement, que té les seves arrels en la visió grega del mateix com a teoria i del món de l'escolàstica com un *speculari*, significa situar-lo en l'àmbit de la llibertat en no sotmetre'l a un servei o un fi. Això, efectivament, solament és possible quan no és el subjecte la mesura de les coses, altrament, i amb una terminologia manyanista, l'ànima és mesurada per elles. No són les coses allò que nosaltres volem que siguin segons la nostra voluntat. Potser ara s'entengui millor per què el talent és força intel·lectual independent de qualsevol altra física o moral, puix que el món com l'objecte del

---

<sup>444</sup> «En l'ordre ètic, el talent inicial no té cap valor positiu, no és un mèrit, no és digne de lloança; és, simplement, un do natural; el resultant, en canvi, és èticament una virtut (almenys, en el sentit ample del mot) formada segons la llei general dels hàbits, amb la repetició d'actes intel·lectuals, amb la constància de la voluntat» (MANYÀ, *El talent*, I, 64).

coneixement ha de ser quelcom diferent d'una matèria d'activitat humana que implicaria força física i moral.

Nogensmenys, assolir l'espontaneïtat de la intel·ligència com atenció absent de deliberació, que permet l'ànima —d'una forma absolutament lliure de subjeccions— ser totes les coses, no és pas empresa fàcil. Per aquesta raó, Manyà té la convicció que aquesta espontaneïtat pot ser adquirida amb l'esforç d'una voluntat tenaç, des d'un optimisme que alguns titllen d'ingenu.

#### 4.3.3. *Definició de talent*

Entrem ara a discernir quina és l'essència del talent. Sobre aquesta qüestió Manyà agrupa les possibles respostes en dos grans blocs: el talent com a capacitat i el talent com a atenció. La primera defineix el talent com una realitat intrínseca que ve donada en cada individu i que ha de ser activada. Manyà la comparà amb l'*actus primus* escolàstic, és a dir, com a una força estàtica que ja hi és tota però que ha de ser posada en funcionament mitjançant una segona realitat, un *actus secundus*. Qui defensa aquesta posició tendeix a entendre el talent com unes condicions naturals que quan es desenvolupen en un individu en un grau d'excel·lència tenen com a resultat allò que anomenem *genialitat* (aquesta és la concepció de Balmes i la seva admiració pels genis).

Manyà es decanta, si vol ser coherent amb aquella visió del talent com una potència intel·lectual que obra per mor de la llibertat i l'esforç de la voluntat i, per tant, deslligada de determinacions materials, per una idea del talent com a perfecció funcional, a saber, com una capacitat que es perfecciona quan l'individu hi para atenció en el seu objecte. Aquí és interessant fer esment de l'exemple de la perfecció de la visió que més que de la perfecció de l'òrgan, és a dir, de l'ull, s'ha de fer dependre de l'enfocament, el qual implica un esforç d'atenció continuada i intensa. I perquè aquesta atenció intensa es doni cal una enorme dosi de voluntat. De forma natural es dona aquesta atenció, alguns cops, de forma espontània, però la majoria de vegades requereix grans esforços de voluntat per tal que l'atenció a l'objecte esdevingui o tendeixi a esdevenir espontània. La definició de l'essència del talent serà la d'una atenció espontània com un ideal de perfecció no sempre assolible en tant que entren en joc la llibertat i la voluntat per a la seva realització efectiva.

Aquesta definició del talent xoca almenys, segons Manyà, amb una de les teories explicatives de sant Tomàs sobre el talent. En la *Summa teològica*, article 7è, q.85, part 1,

Sant Tomàs es pregunta si pot o no pot algú conèixer millor que un altre una cosa. La seva resposta contempla dues solucions. La primera ens diu que hi ha enteniments més perfectes puix que des de la perspectiva metafísica de l'Angèlic un cos més perfecte implica una ànima i, per tant, una intel·ligència més perfecta. Amb aquesta solució, Sant Tomàs entendria el talent com a diversitat de capacitat substantiva i, per tant, intrínseca a les intel·ligències individuals. Aquesta explicació concep el talent com una capacitat equipol·lent a la perfecció del cos, lluny d'un talent atenció com una potència intel·lectiva que pot adquirir la seva excel·lència a través del consorci funcional de les facultats sensibles i imaginals.

La segona solució que dona Sant Tomàs, psicològica segons Manyà, s'adiria més, i fins i tot permetria una adaptabilitat raonable, al talent-atenció en fer dependre l'excel·lència de l'intel·lecte del consorci de les facultats imaginativa, cogitativa i memorística que poden millorar en la seva funcionalitat. És a dir, si aquestes facultats adquireixen una millor disposició, l'intel·lecte millorarà la seva excel·lència.<sup>445</sup>

Permeteu-nos unes paraules més sobre com el nostre autor capeix el talent. Quan s'hi refereix empra, com hem vist, la paraula força. Des de la posició tomista el talent és com (cal tenir present que no és una energia física) la força que origina una energia potencial que posseeix l'ànima en tant que forma substancial d'un cos determinat, és a dir, l'energia emmagatzemada en virtut de la seva posició o configuració ànima-cos. Tenint en compte això, les diferències de talent depenen de les diferents configuracions de l'ànima en el cos, amb la qual cosa el talent és constant. Per dir-ho d'alguna manera, el talent ja hi és tot, emmagatzemat i pot sortir del magatzem o no, com els gegants que necessiten de les festes majors per desempolsar-los, endreçar-los i passejar-los pel carrer. En canvi, per a Manyà aquesta força és una energia que s'exercita amb el moviment, a la manera de l'energia cinètica. Manyà ens ve a dir que les facultats imaginativa, cogitativa i memorística poden millorar en la seva funcionalitat, poden variar a millor en la seva perfecció de funcionament (per continuar amb el símil de l'energia cinètica, poden ser més velocs) i això permet que la potència intel·lectiva (espiritual) es desenvolupi talentosament, amb la qual cosa el talent no és una constant. Tota millora exigeix una activitat, un moviment, passar del menys al més. La velocitat del talent no ve fixada per una posició de partida; ens podem accelerar conjugant l'esforç de la voluntat i la millora funcional de les facultats sensibles.

---

<sup>445</sup> Manyà amb aquesta concepció es mostra coherent amb la relació que ja havia avançat a *El pensament i la imatge*.

Manyà no pot fer combregar sant Tomàs amb rodes de molí i reconeix que aquest és partidari del talent-capacitat.<sup>446</sup> En canvi, entén que Balmes defensaria la seva teoria del talent-atenció, encara que aplicat al talent artístic i no a l'intel·lectual. La cita de Manyà és un text de la *Filosofia Fundamental* de Balmes on afirma que el geni artístic no és res més que l'espontaneïtat de la imaginació i del sentiment. Balmes concep aquesta espontaneïtat com a instintiva, que es dona de forma natural en el geni sense la intervenció de la voluntat lliure del seu posseïdor. Manyà, que entén aquesta espontaneïtat com l'atenció que fixa la intel·ligència en l'objecte de forma natural, va més enllà i considera que aquesta atenció es pot aconseguir de forma voluntària en un cercle de retroalimentació quan la imaginació i el sentiment estan ben disposats sota la direcció de la intel·ligència i esdevenir atenció espontània. *És per aquest motiu que la teoria talent-atenció s'expressa amb la fórmula talent-atenció espontània.*<sup>447</sup>

Cal, però, tenir en compte que quan Manyà defineix el talent com una perfecció funcional no redueix aquest a una simple funció o eixam de funcions. Manyà és conscient que els desenvolupaments de la psicologia positivista expliquen els fenòmens com a funcions sense bases substantives.<sup>448</sup> Manyà s'adona que la seva definició de talent podria obrir la porta a un funcionalisme amb la consegüent negació de la facultat, potència o capacitat responsable. Els nostre autor no pot defensar sèries de fenòmens sense una referència a una substància. Aquí es juga l'autoria d'un jo, d'una ànima substancial que és el responsable de la funció, en un grau o altre de perfecció, en la qual inhereixen les facultats o potències intel·lectives i volitives. És interessant veure les giragonses argumentatives que esmerça Manyà per fixar correctament la seva posició. Per una banda, ha de marcar distància de la posició de Sant Tomàs que entén el talent com a capacitat o *actus primus*; i, des de l'altre costat, ha de cuitar de no ser absorbit des del fenomenisme positivista en derivar el talent cap a una significació més funcional. Es tracta de continuar mantenint les bases metafísiques tomistes, però atenent a allò que els desenvolupaments de la psicologia experimental ens assenyalen. No és fàcil fer quadrar el cercle. Aquesta constant ziga-zaga dialèctica és una de

---

<sup>446</sup> «No volem dir que Sant Tomàs fos partidari del talent-atenció (defensa expressament el talent-capacitat, almenys amb la prova metafísica de l'article que comentem), sinó que hi ha possibilitats d'adaptació raonable [...]» (MANYÀ, *El talent*, I, 78).

<sup>447</sup> «Resulta, doncs, que la perfecció de l'atenció és molt difícil (sovint, moralment impossible) d'ésser assolida quan no és espontània i, per altra part, quan es realitza amb esforços de la voluntat, es converteix, o tendeix a convertir-se, en espontània. És per això que pràcticament la teoria talent-atenció s'expressa per aquesta fórmula: talent-atenció espontània» (MANYÀ, *El talent*, I, 77).

<sup>448</sup> «Molts d'ells, afectats de fenomenisme positivista, s'obstinen a rebutjar tot el que sia potència, facultat, capacitat, etc., i ja no admetre, en el procés de la viuda psíquica, res més que funcions i actes que s'aguantaven com una sèrie, sense base substantiva» (MANYÀ, *El talent*, I, 80).

les constants en la majoria de les qüestions que investiga Manyà: partir de sant Tomàs per anar més d'ell sense perdre'l pel camí.

#### 4.3.4. *¿Què s'entén per atenció?*

La definició d'atenció de Manyà és manllevada d'*El Criterio* de Balmes: «aplicació de la ment a un objecte». L'atenció és l'acte propi i formal de la intel·ligència. Sobre aquesta qüestió, Manyà no pensa que s'hagin de fer grans disquisicions. No obstant, cal distingir la consciència de l'atenció. La consciència és una acte reflex que es remet a un coneixement del jo. En canvi, l'atenció és un acte directe. La diferència entre consciència i atenció és que la primera se centra sobre l'activitat i la segona sobre l'objecte de l'activitat. De totes maneres, ens podríem preguntar si aquest girar-se conscientment sobre l'activitat no requereix d'atenció, l'atenció sostinguda sobre un mateix.

Segons Manyà, més important és distingir entre atenció espontània i voluntària. Per capir correctament la distinció cal situar-se en el binomi subjecte-objecte: des del subjecte s'ha de tenir en compte la voluntat; des de l'objecte, l'atracció. Inclinació subjectiva i atracció objectiva representen una força o funció psíquica que podem tipificar d'espontània o voluntària acudint als mateixos elements psíquics que s'apliquen a la resta d'actes humans: voluntaris quan procedeixen de la voluntat que ordena vers un fi; espontanis quan ens referim a actes independents de la voluntat.

Aturem-nos un moment en la discussió que Manyà sosté amb el psicòleg francès Ribot per tal d'adonar-nos de dues qüestions reiteratives en l'ideari de Manyà sobre el talent. En primer lloc, Ribot afirma que l'espontaneïtat de l'atenció és una força irresistible vers un objecte en què conflueixen totes les tendències d'un individu i l'atenció voluntària simplement és una activitat que remou obstacles que impedeixen que l'espontaneïtat faci diana. L'atenció voluntària és un *arrêt* de la intel·ligència, o sia, una aturada per rebutjar aquells objectes que ens fan distreure de l'objecte que persegueix l'espontaneïtat:

Però el mecanisme és sempre el mateix; consisteix a reforçar determinats moviments, coordinar-los en grups simultanis o en sèrie i suprimir-ne d'altres, aturant-los. L'atenció voluntària o artificial procedeix de la mateixa manera. Quan ens preparem per entrar en aquest estat dolorós, veiem com sorgeixen els estats de consciència en grups o en sèrie, perquè no hi ha estats de consciència aïllats de moviments aïllats. Entre ells, molts no serveixen al propòsit principal o en distreuen. També aquí hi ha estats de consciència inútils o nocius a suprimir, si és possible. Gran part del nostre treball consisteix en aquest treball negatiu pel qual els intrusos són expulsats de la consciència o reduïts a la seva menor intensitat.

¿Com hi arribem, quan hi arribem? Hem de renunciar a qualsevol explicació o bé admetre una acció d'aturada exercida sobre els elements conductors d'aquests estats de consciència. En aquest cas, tenim la sensació molt clara d'un esforç sostingut.<sup>449</sup>

Manyà comparteix i valora que Ribot faci dependre l'atenció espontània dels estats afectius i que la intensitat i duració de l'atenció depengui d'aquests, ja que més endavant li servirà per provar la possibilitat de crear l'atenció de forma espontània.<sup>450</sup> No obstant, no pot estar d'acord amb el fet que l'atenció voluntària sigui definida solament com una negativitat. És a dir, tant l'atenció voluntària com l'espontània impliquen un doble procés: l'aplicació d'atenció sobre un objecte i la remoció dels obstacles que impedeixen aquesta atenció. Més encara, allò que defineix l'atenció és l'acte positiu de la ment de dirigir-se a un objecte i el fet d'apartar allò que destorba n'és una conseqüència. Amb això, Manyà, reafirma que l'atenció voluntària no és una serventa de l'espontània, com el criat que esbrossa el camí selvàtic per on el senyor passarà i arribarà a la seua meta; ans al contrari, tant l'atenció espontània com la voluntària segueixen el mateix procés. Aquest aclariment salva la possibilitat que l'atenció voluntària pugui esdevenir espontània en tant que els elements afectius que citava Ribot —i que Manyà comparteix— poden donar-se amb la mateixa intensitat i duració en l'atenció voluntària i, per tant, la poden fer esdevenir espontània.

En segon lloc, entendre l'atenció voluntària com un *arrêt* de la intel·ligència significa per a Manyà aplicar la mecànica materialista a la psicologia de la intel·ligència. Ribot, en aquest sentit materialista, afirma:

El que té lloc en aquest cas, diu excel·lentment Maudsley, no és altra cosa que l'excitació de certs corrents nerviosos d'ideació i el seu manteniment en activitat, fins que no hagin estat portats a la consciència per irradiació de la seva energia totes les idees associades o almenys un gran nombre d'idees que és possible posar en marxa en l'estat momentani del cervell... Per tant, sembla que la força que anomenem l'atenció és més aviat una força que atreu la consciència que una força que l'empeny. La consciència és el resultat, no la causa de l'excitació. El llenguatge psicològic de moda inverteix aquesta proposició i posa, com se sol dir, el carro davant del cavall; perquè, reflexionant, no es tracta, com s'acostuma a admetre, de dirigir la consciència o l'atenció a la idea, sinó de donar a la idea una intensitat suficient perquè s'imposi a la consciència.<sup>451</sup>

---

<sup>449</sup> RIBOT, *Psychologie de l'attention*, 93.

<sup>450</sup> «No hi ha fet més clar, més incontestable, més fàcil de comprovar que aquest: l'atenció espontània depèn dels estats emocionals, dels desitjos, de la satisfacció, del descontentament, de la gelosia, etc.; la seva intensitat i durada depenen de la seva intensitat i durada» (MANYÀ, *El talent*, I,17).

<sup>451</sup> MANYÀ, *El talent*, I, 90.

Manyà no pot adherir-se a una explicació mecanicista que obvia el caràcter espiritual de la intel·ligència. L'espontaneïtat, des del postulat mecanicista, és una inèrcia que com un gran bola de neu continuaria movent-se sense aturar-se:

Això d'explicar per l'*arrêt* mental l'atenció sostinguda és una falsa imaginació, que sembla originada per les preocupacions cartesianes (que l'ànima sempre està en acte de pensar) i dels prejudicis mecanicistes del materialisme. Com si l'atenció mental obrés per una espècie d'inèrcia i només calgués traure-li els obstacles! Aquesta idea de la inèrcia, deixant de banda l'ús que se'n fa en la Mecànica, és molt obscura i discutible en Psicologia intel·lectual [...] Ningú pot atendre contínuament a un objecte que no es canvia.<sup>452</sup>

Manyà nega aquesta possibilitat perquè el manteniment de l'atenció no es pot sostenir per un simple impuls inicial, li cal una renovació constant d'aquest impuls i la prova és que l'atenció, tant sigui espontània com voluntària, és discontinua i intermitent. No podem estar atents sempre sobre el mateix objecte perquè l'atenció no és un sol acte que continua inercialment, com l'ànima cartesiana que sempre està en acte de pensar. Cal parlar, més aviat, de diferents actes que van succeint-se, potencialitats que s'actualitzen des de la perspectiva aristotèlica i que van renovant-se.

Manyà, al llarg d'*El talent* s'oposa reiteradament a reduir la intel·ligència a un fenomen material i explicar-lo des de models mecanicistes, associacionistes o funcionalistes. Tant la voluntat com la intel·ligència cal abordar-los com a fenòmens estrictament espiritualistes si volem atènyer la seva essència. La definició de l'essència de la intel·ligència, i del talent com a manifestació d'excel·lència d'aquesta, cal deslligar-la de l'ordre dels factors psíquics que depenen de la disposició del cos i de la seva servitud imaginativa i sensitiva. Ara bé, com que la intel·ligència en la vida real depèn del consorci del cos, aquests mateixos factors psíquics s'han de valorar quan la seva influència condiciona la qualitat de l'atenció.

Manyà considera que tota la discussió gira al voltant de la perfectibilitat del talent: «Si l'atenció és l'essència mateixa del talent (en qualsevol hipòtesi hi té una importància enorme) i no és susceptible d'ésser perfeccionada, és inútil tota l'obra de la formació del talent».<sup>453</sup> És per aquest motiu que Manyà, fins i tot, ha de matisar l'espontaneïtat del talent i distingir que no totes les tendències espontànies són innates. Així, es dona el cas de tendències espontànies adquirides, com en el cas d'un automatisme produït per la continuïtat d'acció personal quan

---

<sup>452</sup> *Ibíd.*, 97.

<sup>453</sup> *Ibíd.*, 99.

per hàbit l'atenció a determinats objectes esdevé espontània i no és suscitada per la voluntat. Era necessari mostrar aquesta possibilitat que obre la porta al fet que una atenció voluntària caracteritzada per l'estat actual de la consciència, pels seus hàbits o cultura, pugui esdevenir espontània (talent-atenció espontània).

Una altra de les notes que ens permeten delimitar l'essència del talent és el de la seva limitació. L'explicació de la causa d'aquesta limitació més que no pas en els psicòlegs moderns, als quals Manyà en fa una repassada, la troba en sant Tomàs i la seva epistemologia. Dels dos arguments tomistes per explicar la limitació de l'atenció hi ha un que ens endinsa de ple en l'essència del talent tal com la capeix el nostre autor. Segons aquests argument, l'atenció és moviment del nostre pensament vers un objecte i, per tant, direcció determinada a un terme concret i únic, que evita tots els altres termes que no hi siguin en aquesta direcció. Amb aquesta caracterització del talent com a moviment, Manyà posa tot el centre de gravetat en el talent com a activitat i no com a contingut. Aquesta argumentació li permet rebutjar l'explicació de Suárez del talent com una energia intel·lectual acumulada en l'ànima, apropant-nos a posicions innatistes, que es va donant a poc a poc i permet repartir-la com a atenció a objectes simultanis. Manyà és taxatiu en el seu rebuig d'aquesta posició quan diu que el talent com a energia intel·lectual no és res més que la mateixa potència intel·lectual i no un dipòsit atresorat que es pugui anar dispensant progressivament.<sup>454</sup>

Aquest talent com a potència, com a activitat, com a moviment que té les seves limitacions, ens permet parlar de perfectibilitat de l'atenció i en això consisteix tot el drama de la vida voluntària i intel·lectual, drama que precisament vol escatir Manyà en el seu llibre. L'atenció en què consisteix el talent és el canal que orienta les nostres possibilitats intel·lectuals. Pot donar-se el cas que una font poc abundosa doni grans fruits si és convenientment canalitzada i, a l'inrevés, una font abundosa si no és guiada adequadament no regarà cap mena de conreu.<sup>455</sup> Manyà, matisant la visió tomista del talent com a dependent de la substantivitat conformada per la recepció de l'ànima en un cos determinat, considera que tant la imaginació i la sensibilitat funcionalment poden millorar i esdevenir potències més perfectes que permetin l'intel·lecte atendre millor l'objecte que és la meta de tot

---

<sup>454</sup> «L'atenció es pot considerar com a activitat, i com a contingut. Com a activitat, no hi ha dubte que li és impossible la pluralitat d'objectes: hom no pot fer alhora dos judicis, dos raonaments, etc. Però, com a contingut, l'experimentació sembla haver demostrat que l'atenció pot atènyer simultàniament pluralitat d'objectes» (MANYÀ, *El talent*, I, 108).

<sup>455</sup> «[...] la capacitat intel·lectual de cada individu ve a ser com la deu que raja energia intel·lectual més o menys abundosa; però l'atenció és la canal que condueix les aigües a un sector determinat del camp intel·lectual i deixa isolats els altres pels quals no passa» (MANYÀ, *El talent*, I, 115).



coneixement. Sempre es pot anar més enllà, la qual cosa és possible si hi ha possibilitat de perfecció.

#### 4.3.5. *¿D'on sorgeixen les diferències de talent?*

El talent, comptat i debatut, és una energia intel·lectual. Manyà ha anat desgranant les diferents qüestions que estan implicades en la constitució de la intel·ligència com una dimensió de la vida anímica. En primer lloc, ha assenyalat que la intel·ligència és una força que pot ser perfeccionada en el seu objectiu últim que consisteix a conèixer la realitat. Ha rebutjat la concepció tomista que entén el talent com a capacitat i s'ha decantat vers una tesi de perfeccionament funcional centrada en l'atenció com a essència del talent. Aquesta atenció és una activitat, un moviment, ergo sempre limitat i sempre susceptible de millorament.

¿I de què depèn el rendiment intel·lectiu? Des del tomisme, segons Manyà, l'explicació de les diferències de rendiment de l'activitat intel·lectual pivota en i) la capacitat intrínseca de la intel·ligència; ii) la influència de facultats corporals, com ara la imaginació i el seu consorci amb la intel·ligència; iii) el grau d'intensitat amb què s'actua la potència intel·lectual. Manyà, si hem seguit de prop la seva argumentació, no pot donar raó del rendiment intel·lectiu atenent a una explicació del talent com a capacitat. Manyà és ben clar:

Ara ens limitarem a provar a) que la discriminació de les intel·ligències en talents, intel·ligències vulgars, i inferiors, no té explicació adequada en la diversitat de capacitat intel·lectual pròpiament dita, que assoleix cada intel·ligència individual; b) que el talent s'explica suficientment en tots els casos per la perfecció funcional de la intel·ligència, sense recórrer a diferències de capacitat.<sup>456</sup>

La resposta a la diferències intel·lectuals la trobem en com s'actua la perfecció funcional de la intel·ligència sense necessitat de fer esments a diferències de capacitat. Manyà, per a provar la seva tesi, aportarà diferents raons. La primera és que les distincions talentoses no pivoten en la quantitat d'energia intel·lectual de la qual disposem sinó en la qualitat amb què s'aplica aquesta energia. Manllevant el símil manyanista emprat més amunt, no és tant la quantitat d'aigua que conté una font sinó més aviat com aquesta aigua, sigui quina sigui la seva quantitat, s'esmerça qualitativament a regar la terra. Si continuem amb el símil, tots som conscients que indrets amb molt poca aigua són capaços de satisfer les necessitats d'irrigació dels seus camps si en fan un ús qualitativament adequat. Manyà considera que tota persona és suficientment dotada d'una energia inicial intel·lectual que ben emprada pot aconseguir el

---

<sup>456</sup> MANYÀ, *El talent*, I, 123.

coneixement de l'objecte que es proposi. Aquesta afirmació referma, per una banda, la invalidació de la teoria tomista de les diferències de talent basada en les capacitats innates i substantives de l'ànima rebuda segons la perfecció de cada cos —Balmes comparteix aquesta concepció—, però, per altra banda, obre la porta a una possible concepció cartesiana d'igualtat universal de totes les intel·ligències. Convé abordar detalladament la posició de Manyà sobre aquest punt i com s'entén l'allunyament del nostre autor de les dues posicions, la tomista i la cartesiana. Pel que fa a la primera, Manyà no es pronuncia sobre l'innatisme i substantivitat de la capacitat intel·lectiva que defensa sant Tomàs. Com hem vist, Manyà no nega la possibilitat d'un talent inicial que diferenciï de sortida les capacitats. No obstant això, entén que aquesta capacitat no explica que una intel·ligència esdevingui talentosa. Manyà distingeix acuradament que «[...] la nostra tesi no es referia a la igualtat absoluta de totes les intel·ligències en llur estat natiu, sinó a la possibilitat d'assolir l'excel·lència mental».<sup>457</sup>

L'altra posició, la cartesiana, ens parla d'igualtat d'intel·ligències, si més no, es torna a plantejar que per explicar les diferències de talent aquesta solució no serveix, ja que si tots els individus parteixen de la mateixa capacitat intel·lectiva aquesta no pot ser la variable que expliqui les diferències. Haurà de ser una altra cosa.<sup>458</sup> Allò que constata Manyà és que iniciar la carrera des de la sortida amb cotxes de més cavalls o menys, o tots amb cotxes dels mateixos cavalls, no determina arribar el primer a la meta.

Si bé Manyà es mostra cautelós a mostrar la seva distància de la posició tomista i cartesiana en entendre que ambdues tesis conceben el talent com a capacitat, la posició cartesiana sembla més propera a la idea de talent de Manyà. Tant és així que són nombroses les ocasions en què Manyà ha d'argumentar la seva diferència del posicionament cartesià, perquè fa l'efecte que la seva opinió és semblant. I és que el mateix Manyà dona peu a una certa confusió quan afirma: «I si admetem, com a llei general almenys, que el talent és una capacitat inicial no determinada en cap sentit concret, hem d'admetre que la distribució del talent és gairebé universal i que, de fet, ningú no està mancat de capacitat mental suficient per assolir, en un sector o altre de la vida, la categoria de talent».<sup>459</sup> En aquest text, Manyà, empra, de fet, el terme capacitat encara que el matisa com allò que essent en tots, de manera universal recalca, possibilita l'adquisició del talent. La proximitat a la concepció cartesiana

---

<sup>457</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>458</sup> «[...] si totes les intel·ligències, o la immensa majoria d'elles, posseeixen un grau de capacitat suficient per arribar a l'excel·lència mental, no és la capacitat intel·lectiva pròpiament dita el que caracteritza i constitueix els talents» (MANYÀ, *El talent*, I, 135).

<sup>459</sup> MANYÀ, *El talent*, I, 126.

no ens ha de fer perdre de vista la diferent significació que el terme capacitat pot tenir. Si entenem la capacitat com la quantitat d'alguna cosa que es pot contenir fins a un cert límit, Manyà mostraria la seva discrepància envers aquesta significació que l'allunyaria de la capacitat entesa com a aptitud, disposició o suficiència per a fer alguna cosa. Tant Sant Tomàs com Descartes continuarien entenent el rendiment de la intel·ligència en base a una capacitat quantitativa ja sigui diferent o igual en tots els homes. És aquesta mateixa distinció que li fa rebutjar la tesi suarista del talent com a quantitat acumulada —primera accepció de capacitat— que es va dosificant en la seva dispensació i permet la simultaneïtat de l'atenció envers diferents objectes. El talent, si es vol utilitzar el terme capacitat, per a Manyà, és la disposició per a conèixer els objectes i en aquest sentit, com veurem, ningú no està mancat de “capacitat” per assolir l'atenció requerida per al coneixement de l'objecte. L'esforç de Manyà de diferenciació envers la concepció del talent de sant Tomàs i Descartes com a capacitat és ben fàcil d'entendre: Manyà ens ve a dir que no és necessari donar-li voltes al fet de tenir diferents capacitats o la mateixa capacitat, la qual cosa podria donar-se o no; l'essencial és com fem funcionar allò de què disposem, com aquella disposició, que es troba en l'ésser humà de conèixer les coses, es canalitza en una atenció continuada de l'objecte.

La segona prova que addueix Manyà per a rebutjar el rendiment intel·lectiu des d'una explicació del talent com a capacitat és que les variacions del to intel·lectiu no poden trobar resposta en la invariabilitat d'una capacitat intrínseca.<sup>460</sup> El to intel·lectiu té com a característica fonamental la seua volubilitat. Hi ha moments en què la pensa concep de forma lúcida, lliscant com un trineu sobre la neu, les idees. En canvi, en d'altres moments sembla com si el mateix trineu llisqués sobre un terreny pedregós. Per poder donar raó d'aquestes variacions no podem recórrer a una suposada capacitat intrínseca de l'intel·lecte —que és invariable i molt poc flexible— que el permet passar de ser un trineu que llisca sobre la neu a un tot terreny que tresca per les muntanyes. La resposta d'aquestes ziga-zagues del to intel·lectiu són fàcilment explicables per les variacions de l'atenció.

Allargant l'argumentació, els defensors del talent capacitat podrien argüir que la dificultat es troba en certs obstacles somàtics o psíquics que impedeixen la capacitat interna de la intel·ligència de donar el seu rendiment. Manyà capgira l'objecció i constata que la influència de la vida efectiva és enorme sobre la vida intel·lectiva, però que aquests

---

<sup>460</sup> «[...] les variacions de to intel·lectiu és difícil d'explicar si el talent es redueix a una capacitat intrínseca que siguin invariable o bé molt menys flexible del que exigeixen les ziga-zagues de to intel·lectiu» (MANYÀ, *El talent*, I, 128).

condicionaments afectius no augmenten o disminueixen la capacitat intrínseca de la intel·ligència, ans al contrari, creen interessos que atrauen o centren l'atenció i la sostenen. Pel que fa als obstacles o facilitadors somàtics, Manyà es mostra bastant escèptic, tenint en compte els desenvolupaments experimentals del seu temps de la psicofísica, a l'hora d'establir inferències causals entre, per exemple, les diferències cerebrals i diferències de talent.

Molt lligat al rendiment intel·lectiu se situa l'extensió i la intensitat de la vida intel·lectiva. El rendiment de la intel·ligència pot materialitzar-se segons el nombre d'idees que pot assolir (extensió) i/o la profunditat d'aquestes idees (intensitat). És interessant observar com l'extensió del nostre intel·lecte és infinitament potencial; com se sol expressar col·loquialment, el saber no ocupa lloc i sempre hi ha un forat per a omplir. És per aquest motiu que la contenció espiritual que implica la vida intel·lectiva és essencialment diversa de la contenció material. Basant-se en aquesta extensió infinita de la potència intel·lectiva, Manyà afirma que no poder atènyer una idea no es deu a la manca de capacitat intrínseca de la intel·ligència sinó a manca d'atenció, essent la causa d'aquesta impotència la falta de preparació i el sosteniment de la atenció.

L'última objecció per explicar el rendiment intel·lectiu des de la teoria del talent atenció i no del talent capacitat prové del camp de la mecànica. Des d'aquest àmbit podríem entendre les distintes capacitats intrínseques com a diferències de forces que poden assolir el coneixement del mateix objecte si els donem més temps. És a dir, una força equivalent a 2 realitza el mateix treball que una força equivalent a 10 si s'aplica 5 vegades. Aquesta argumentació, segons Manyà, peca de reduccionisme en tant que estableix un paral·lelisme inadmissible entre fenòmens que tenen diferents estatus. La mecànica s'aplica a fenòmens materials en els quals té sentit l'addició de forces que es van dosificant i que per fi aconseguen el seu objectiu. No obstant això, no passa el mateix amb els fenòmens intel·lectius que revesteixen un altra fisonomia. Per a capir la diferència, cal entendre que l'acte intel·lectiu com a adquisició de la veritat és un fet simple: o s'obté tot, o no s'obté gens.<sup>461</sup> Des de la visió tomista, el coneixement és un acte perfecte en què l'acció coincideix amb el seu fi. No es pot conèixer un objecte una mica, que sumariem a altres miques (com en l'exemple de les forces de la mecànica) i llavors obtindríem un coneixement complet mercè a unes altres accions que se sumarien. En l'acte de conèixer no hi ha trànsit del conèixer a allò

---

<sup>461</sup> «Una veritat (un concepte, un judici, un raciocini) no és formalment un tot integral que s'obté gradualment amb adquisicions successives que van sumant-se, sinó que és una cosa simple» (MANYÀ, *El talent*, I, 139).

conegut. Manyà segueix aquesta estela de la gnoseologia tomista, i apunta, citant a Balmes, que «Tant una il·lació certa com una il·lació probable, preses isoladament, constitueixen en si un element simple i instantani».<sup>462</sup> Aquest caràcter de simplicitat de l'acte de coneixement fa que Manyà, en una nota a peu de pàgina, es refereixi a la intuïció «que preconitzen els filòsofs moderns (Bergson, Husserl, etc.) té, sota aquest punt de vista, un sentit interessant i veritable».<sup>463</sup> El caràcter d'immediatesa i instantaneïtat que qualifica la intuïció s'apropa molt a la simplicitat que esmentava Manyà.

El fet d'entendre materialment el coneixement, com un procés físic, té una llarga història i les diferents versions que al llarg de la modernitat s'han proposat són diferents segons la ciència dominant. L'associacionisme de Hume manleva la seva arquitectura conceptual de la física i concep el coneixement com unes idees o continguts mentals sobre els quals senyoregen unes forces gravitatòries d'atracció o repulsió. La mateixa nomenclatura de dividir les idees, i més tard les proposicions quan es doni el gir lingüístic, en atòmiques i moleculars n'és un prova constatable. Més endavant, emmirallats en allò que Manyà titlla de maquinisme i que nosaltres identificaríem amb el llenguatge computacional, s'operarà una reducció del pensament a mer càlcul. Diguem-li associacionisme, mecanicisme, funcionalisme o maquinisme, per a Manyà totes aquestes etiquetes conceben el coneixement com un fenomen material i, des de la tradició tomista de la qual es postula hereu, obvien la veritat del coneixement com un acte immaterial. Només si el coneixement no revesteix materialitat pot conèixer totes les coses. I si la forma de conèixer la realitat, l'acte de conèixer, no és físic és que ha de ser intencional. La ignorància d'aquesta dimensió que ultrapassa enigmàticament la simple realitat física és contra el que es posicionarà Manyà, d'aquell que creu que el destí últim de l'home és el coneixement de la realitat espiritual de Déu.

Així, tot seguit, el nostre autor aborda dos elements principals de l'activitat intel·lectual que cal discernir: el discurs i la intuïció. La qüestió és tractada perquè tant les diferències de potència discursiva com de potència intuïtiva, semblen originar-se en diferències de capacitat. La conclusió de Manyà sobre aquests dos elements és que les seves diferències es poden explicar d'una forma més plausible atenent a l'atenció espontània o voluntària. Manyà afirma que ningú té intuïcions o discorre bé si abans no ha mediat un treball intens de l'atenció. Aquesta posició el farà rebutjar la posició balmesiana sobre les

---

<sup>462</sup>MANYÀ, *El talent*, I, 140.

<sup>463</sup> *Ibíd.*, 141.

invencions, que Manyà no s'està de equiparar a intuïció, com a patrimoni exclusiu d'algunes intel·ligències privilegiades, opinió que comportaria defensar el talent capacitat. I pel que fa al discurs, essent una qualitat ingènita, cap persona està privada de treure unes conseqüències si coneix bé les premisses. Certament, no tots capeixen les conseqüències coneixent les premisses, no obstant, més que de pobresa de força discursiva s'hauria de parlar de manca d'atenció en no saber treure les conseqüències dels principis establerts. Però, per altra banda, una intuïció —matisant el seu significat com hem vist que ho fa Manyà— no es pot donar sobre una matèria que no ha estat estudiada prèviament i que, per tant, requereix atenció continuada.

#### 4.3.6. *Conclusions d'El talent I*

La proposta que defensa Manyà sobre el talent és que aquest es pot explicar sense complicacions innecessàries recorrent a l'atenció. Més encara: si es vol mantenir la tesi d'un talent capacitat que discriminaria les intel·ligències, tal diferenciació de les intel·ligències basada en una capacitat substantiva ha d'anar a parar al factor atenció. Tota potència s'ha d'actualitzar i, en aquest cas, la intel·lectiva no s'actualitza sense un gran esforç d'atenció espontània o voluntària: és allò mateix que expressa aquell adagi filosòfic: *frusta est potentia quae non redicitur in actum*. En defensa d'aquesta tesi, Manyà addueix l'experiència pròpia i els pronunciaments de pedagogs i psicòlegs experimentals de la seva època. De Ribot cita aquest fragment: «La intel·ligència és proporcional al desplegament de l'atenció».<sup>464</sup> Així mateix, Manyà fa referència als seus mestres que sempre són una font d'autoritat a tenir en compte: de Balmes recorda que afirma «Àdhuc els talents més privilegiats no arriben a adquirir llur força hercúlia sinó després de llargs treballs».<sup>465</sup>

Manyà estreny un poc més la seva argumentació assenyalant que podem anar més enllà establint que l'atenció no és només un factor necessari sinó suficient per explicar les diferències de talent, i no constatant solament que, com ho faria un defensor del talent-capacitat, l'atenció és un factor més d'actualització de la capacitat intel·lectiva. Manyà continua capfermant la seva tesi del talent-atenció i concedeix que ell en cap cas nega possibles diferències de capacitat intel·lectiva, no obstant, amb la diversitat d'atenció en tenim suficient per explicar el talent. Així, des d'un punt de vista analític, considerant el concepte talent, constatem que les seves notes més característiques són la claredat, la

---

<sup>464</sup> *Ibíd.*, 149.

<sup>465</sup> *Ibíd.*, 150.

simplicitat i la profunditat amb què coneixem l'objecte. Doncs bé, aquestes notes que defineixen el talent són les mateixes que es corresponen amb una atenció intensa i sostinguda.

Queda per plantejar-se la possibilitat d'una atenció espontània innata que marcaria la diferència de talents. Manyà, seguint la seva línia argumentativa, no es pronuncia sobre aquesta qüestió i la seva tesi serà que l'atenció espontània innata<sup>466</sup> no és el constituti del talent. L'atenció espontània hem de tenir en compte que és la fi del talent d'aquells que defensen el talent-atenció i variable principal d'aquells que defensen el talent-capacitat. El raonament de Manyà és ben simple i ja ha estat emprat quan ha discutit el talent-capacitat: i) En el cas de diferències d'atenció-espontània substantives, aquesta espontaneïtat només marca una tendència o impuls que no anticipa el seu èxit.<sup>467</sup> Es donen molts obstacles que poden fer que l'espontaneïtat fracassi; ii) El cas d'una atenció-espontània no molt diversa comportaria igualtat de talents i en un factor d'igualtat no podríem fonamentar el talent com a excel·lència intel·lectual. L'espontaneïtat de l'atenció és l'acte al qual tendeix el coneixement de la veritat. Aquesta atenció, quan no es dona de forma espontània, requereix de molt treball i de molta força de voluntat esllenanant una quantitat ingent d'obstacles que permetin fixar profundament l'atenció sobre l'objecte. Així, l'espontaneïtat infantil, segons Manyà, que fa embadalir els xiquets davant certs objectes no implica un rendiment intel·lectual.

Arribem al final del primer llibre amb una exhortació a l'optimisme: el talent és assequible.<sup>468</sup> Si hem resseguit acuradament tota l'argumentació de Manyà, les premisses establertes ens porten a aquesta conclusió:

[...] les diferències intel·lectuals són més aviat qualitatives que quantitatives, i nativament són menys profundes; no hi ha idees inassequibles, de massa elevades, a les intel·ligències reputades inferiors (c. V); la influència de l'atenció en el procés del talent resultant i en l'efectiu del talent (c. VI); no hi ha solució de continuïtat entre les intel·ligències quant a la inventiva; aplicant-s'hi convenientment, tothom pot inventar i de fet inventa (c. VII); la influència de la vida afectiva en els èxits o fracassos del

---

<sup>466</sup> «No és, doncs, l'atenció espontània el constituti del talent» (MANYÀ, *El talent*, I, 165).

<sup>467</sup> Manyà posa l'exemple de Pascal com a intel·ligència superior, al qual se li atribueix unes extraordinàries qualitats nadiues, i que Manyà no s'està de qüestionar-li, pot ser perfectament explicat recorrent a unes circumstàncies personals i familiars que van propiciar el manteniment i desenvolupament de l'atenció espontània "innata". Comptat i debatut, Manyà es pregunta si la intervenció d'una capacitat substantiva molt superior a d'altres homes és necessària en l'explicació del talent de Pascal, quan basten les causes que han afavorit l'atenció.

<sup>468</sup> «Cal proclamar-ho ben absolutament: no hi ha cap qüestió científica inabordable, ni cap teoria inassequible, si no és per falta de preparació prèvia, o d'explicació, o d'atenció, etc.; mai per falta de capacitat intrínseca de les intel·ligències» (MANYÀ, *El talent*, I, 137).

talent i la possibilitat de modificar o d'influir les tendències afectives en l'ordre intel·lectual; l'actuació pedagògica dels mestres que ensenyen de pensar i d'estudiar (c. IV, VI, etc.).<sup>469</sup>

La conclusió de tot aquest enfilall de premisses és, efectivament, que el talent es pot adquirir i Manyà pensa que una afirmació de tanta transcendència s'ha de garantir des d'un doble punt de vista: experimental i filosòfic. Aquest procedir és una constant de la metodologia manyanista que no solament aplicarà a qüestions gnoseològiques, pedagògiques, sinó també a matèries teològiques quan reivindica que la teologia hauria d'assumir les dades d'allò que ell anomena la Psicologia Racional, un entrellaçament de les recerques de la psicologia experimental i de pressupòsits filosòfics. El resum de les aportacions de Manyà són:

i) El primer tret fonamental sobre el talent que s'ha de consignar és que el talent és una potència, una força, que va actualitzant totes les seves possibilitats gràcies a un exercici continuat. Parlar de potencialitat del talent és invalidar una teoria del talent-capacitat que l'entendria com un tot llest i expedit per a donar tot el rendiment, amb la qual cosa no hi hauria possibilitat de perfeccionament.

ii) Balmes sostindria el talent com una qualitat nadiua, però en estat latent (*El Criterio*, c. XXII) que dependria de circumstàncies exteriors que afavoririen el seu despertar. Manyà no compartirà aquesta concepció del talent, però sí la centralitat que Balmes dona a l'atenció: el talent és espontaneïtat de l'atenció.

iii) Aquesta espontaneïtat la podem entendre com un do natural, però pot ser adquirida. No obstant, per tal que es pugui adquirir l'espontaneïtat s'ha de concebre simplement com a independent de la deliberació de la voluntat i no com a anterior a tot exercici mental. ¿Com es pot adquirir aquesta espontaneïtat que porta a la intel·ligència generosament a conèixer els objectes? Per a contestar a aquesta pregunta cal discernir de què depèn l'espontaneïtat de l'atenció. Manyà contesta de forma concisa: de l'interès que va lligat a estats afectius o tendències. *Ergo*, si trobem un interès de la vida intel·lectual que pogués mobilitzar la consciència fins al punt que es doni l'espontaneïtat d'atenció buscada hauríem trobat el com. Aquest interès és el *gust de la veritat*, «aquella tendència indeturable, aquell engrescament, aquell plaer inenarrable que experimenta el pensador concentrat en els seus estudis predilectes, són efectes d'haver gustada la veritat i haver-se'n enamorat definitivament».<sup>470</sup>

---

<sup>469</sup> MANYÀ, *El talent*, I, 208.

<sup>470</sup> *Ibíd.*, 221.



iv) Manyà ens parla del gust, de l'engrescament, de l'enamorament que comporta el coneixement de la veritat, trets que impliquen la totalitat de la persona. El coneixement de la veritat és la passió més noble de l'home, que orienta la seva sensualitat vers l'objecte que pot satisfer absolutament els seus desitjos. Indefectiblement, aquesta proposta ens porta a plantejar com despertar aquesta excitació, aquest interès. Aquesta és la pregunta del milió en pedagogia:

[...]l'efecte immediat de l'interès en l'ordre pedagògic és, com hem dit, el fer espontània l'atenció a l'objecte que hom proposa d'ensenyar. ¡Quina ingent quantitat de pàgines s'han esmerçat a com encendre la motivació dels alumnes! Tant és així que a la identitat talent=atenció s'ha d'afegir un altre membre: la identitat o concatenació de la trilogia: talent = atenció espontània = interès, és, en si mateixa, la fórmula més simple de la nostra argumentació.<sup>471</sup>

v) En defensar la perfectibilitat de la facultat intel·lectual cal tenir molta cura en portar massa lluny l'analogia entre allò fisiològic i allò psicològic. Des del punt de vista de la fisiologia és una dada acceptada que els òrgans físics per molt que s'exerciten tenen un límits fixats. En canvi, la infinitat potencial de la intel·ligència comporta una perfectibilitat indefinida en el seu funcionament. No es pot negar que la nostra intel·ligència, en l'estat actual que es troba, es veu condicionada per les facultats sensibles i se li fa difícils una atenció espontània a més d'un objecte, per exemple, o a aquells objectes que s'allunyen de la seva modalitat intel·lectual: «Això prova que no és infinita estrictament la perfectibilitat de la nostra intel·ligència. Però dins d'aquests límits naturals que abasten amplituds indefinides, qui gosaria assenyalar-li la fita del seu perfeccionament i dir-li: fins ací i prou!»<sup>472</sup>

vi) El complement indispensable per a l'exercici de la intel·ligència i crear l'espontaneïtat de l'atenció és l'hàbit. La repetició dels actes ens fa adquirir l'hàbit i com més incorporat l'hàbit més fàcil és l'atenció. És a dir, l'hàbit rebaixa la consciència que tenim dels nostres actes, la seva voluntarietat, i fa que l'atenció esdevingui espontània: «L'hàbit d'atenció a un objecte importa essencialment una facilitat i promptitud, una tendència a atendre-hi. És notòria la definició de l'hàbit que donaven els antics: *qualitas... disponens subjectum ad prompte facilitar et delectabiliter agendum*».<sup>473</sup> L'hàbit és, en efecte, una segona naturalesa. Aquella espontaneïtat natural de la intel·ligència pot ser assolida amb l'hàbit.

---

<sup>471</sup> Ibid., 226.

<sup>472</sup> Ibid., 232.

<sup>473</sup> Ibid., 222.

L'optimisme que mostra Manyà en la possibilitat que tota intel·ligència pugui assolir el talent, no ens ha de fer perdre de vista que en cap cas aquesta empresa sigui fàcil, si és que això ho ha estat mai: «Les possibilitats absolutes de santedat són universals; però els sants, de fet, escassegen. L'esforç que es requereix per arribar-hi, està a l'abast de tothom; però són pocs els que el realitzen».<sup>474</sup>

El missatge és meridianament clar: des del punt de vista de la possibilitat, assolir el talent és a l'abast de tots els homes, si més no, quan entrem en el camp de realització concreta les noses es multipliquen. El consell de Manyà és, com ja hem apuntat i ho tornem a repetir, «Voleu ésser homes de talent? Estudieu! Si *sabeu estudiar*, ja ho sou. Si sabeu ensenyar d'estudiar, realitzeu l'ideal de la pedagogia de la intel·ligència; posseïu la facultat creadora del talent!».<sup>475</sup>

#### 4.3.7. *El talent II. ¿Què és la intel·ligència?*

La segona part del talent és una discussió sobre la naturalesa de la intel·ligència. Aquesta excel·lència intel·lectual en què consisteix el talent, ¿és la mateixa en totes les persones o es tracta de diferents tipus? L'argumentació de Manyà, com és habitual, és el resultat de la confrontació argumentativa amb les diferents teories del seu temps.

Manyà, en la primera part, ja ens va advertir que definir la intel·ligència és una tasca difícil, per no dir impossible. El terme intel·ligència, tot i ser uns dels conceptes més importants i influents en la psicologia, segueix essent un dels que planteja més dificultats per a ser definits. Com assenyala Manyà, es tracta d'un terme previ a tota teoria que pressuposa la utilització del mateix (de la intel·ligència) per a definir els altres termes o constructes de la mateixa teoria. És a dir, repetint el que hem dit en la primera part, si es vol definir la intel·ligència objectivament, la intel·ligència ja és implicada. En els nostres dies, per altra banda, des de posicions on el substrat biològic per entendre la intel·ligència és considerat el vector explicatiu determinant, es capeix aquesta com alguna cosa que es trobaria en el cervell, però com aquesta «cosa» no s'ha identificat no es pot dir que existeixi o pugui estudiar-se científicament; aleshores la intel·ligència queda sense definir.

La definició de la intel·ligència es converteix en l'època en què Manyà escriu *El talent*, doncs, en un tema que centra la investigació psicològica i que origina teories enfrontades.

---

<sup>474</sup> *Ibíd.*, 239.

<sup>475</sup> *Ibíd.*, 242.

Una de les primeres reunions per esbrinar la qüestió «¿Què és la intel·ligència?» és de l'any 1921. En aquella reunió, Thorndike es proposa la definició de la intel·ligència i com mesurar-la. Si bé tots els qui contestaren a la pregunta convingueren en la necessitat i la utilitat dels tests d'intel·ligència, en canvi, s'evidencià una gran disparitat de definicions que impossibilitava un acord.<sup>476</sup> Manyà, donant per suposat que cadascú té la seva intel·ligència, està interessat a dilucidar si és la mateixa per a tots els individus o es tracta de diferents tipus. A l'època de Manyà —estem parlant dels anys 30 del segle XX— es parlava dels diferents tipus d'intel·ligències de la mà d'una disciplina anomenada noologia, nom que va recuperar R. Eucken. Aquesta disciplina intentava classificar la diversitat de les intel·ligències en tipus. Intentem explicar la posició de Manyà davant aquesta empresa de la noologia. Per al nostre autor, cada individu posseeix una intel·ligència que inclou en un grau diferent d'amplitud i intensitat totes les qualitats o habilitats que en d'altres intel·ligències individuals també trobem. Aquí cal distingir, entre la facultat, potència, capacitat, energia o força (totes aquestes denominacions són vàlides i són utilitzades per Manyà) que és la intel·ligència i les qualitats, tendències o modalitats que la única i mateixa intel·ligència adopta: «Resulta d'aquesta explicació, que les espècies de talent, o tipus noològic, es redueixen al *predomini* d'una qualitat, o tendència, o modalitat intel·lectiva, sobre les altres qualitats intel·lectives posseïdes conjuntament, i de cap manera no n'importen l'exclusivitat».<sup>477</sup> Tota potència intel·lectual posseeix en un grau diferenciat totes les modalitats intel·lectives, i posseir-ne alguna en un grau més excels no implica l'absència de les altres. D'aquesta manera, els tipus d'intel·ligència de la noologia, si els considerem com a compartiments estancs i purs, no són més que constructes sense cap mena d'existència real.<sup>478</sup>

Allò que caracteritza la intel·ligència és la seva adaptabilitat, aquella qualitat de l'ànima d'actualitzar-se en totes les coses des de la visió tomista. Aquesta flexibilitat per a ser totes les coses inclou aquelles determinacions que en qualsevol altra forma de ser esdevindrien excloents.<sup>479</sup> Pensem, per exemple, en com un còdol de riu s'està en contacte milers d'anys dins l'aigua i, en canvi, aquesta no el penetra. La intel·ligència s'embeu i es fa aigua intencionalment. La potència intel·lectiva desenvolupa al llarg del temps unes qualitats

---

<sup>476</sup> Una de les respostes a l'enquesta plantejada per Thorndike, i a tall de curiositat històrica, fou la de Boring: «La intel·ligència és allò que mesuren els tests d'intel·ligència».

<sup>477</sup> MANYÀ, *El talent*, II, 8.

<sup>478</sup> «Els tipus noològics purs són, com a tals, purament i simple, abstraccions sense existència real» (MANYÀ, *El talent*, II, 9).

<sup>479</sup> «La intel·ligència humana és tan flexible, i posseeix tanta capacitat d'adaptació, que pot verificar (no, certament, *simul et sub eodem respectu!*) dins d'una mateixa individualitat, tendències diverses i fins oposades» (MANYÀ, *El talent*, II, 13).

determinades que la caracteritzen de teòrica o pràctica, contemplativa o meditativa, analítica o sintètica perquè la seva atenció, reforçada per la seva vida afectiva, segons aquestes tendències de la intel·ligència, esdevé espontània. Així, doncs, el talent és la mateixa intel·ligència, la mateixa potència que pot actualitzar-se en formes diverses. El talent resultant, ja sigui teòric o pràctic, ni quan ja s'ha adquirit pot excloure les qualitats del talent oposat en etapes successives. La potència intel·lectiva que es conrea en un sentit determinat pot efectuar un viratge i seguir una altra direcció. Això ho demana la visió manyanista que concep el talent com una perfectibilitat infinita.<sup>480</sup>

L'esforç de Manyà se centra a preservar la unitat de la intel·ligència i no fragmentar-la en diferents tipus. Manyà constatà que en les diferents modalitats que es poden distingir hi trobem afinitat en les funcions esmerçades. La intel·ligència, encara que l'adaptació s'orienti a fins diferents, posa en joc funcions afins. En definitiva, d'allò que es tracta quan parlem del talent és d'una adaptació de la ment que ha de modular-se segons la realitat a la qual vol adaptar-se. Manyà constata que

Al cap i a la fi, si l'objecte formal de l'intel·lecte pràctic és, com hem dit, l'adaptació dels coneixements teòrics a un fi que hom vol assolir, també la feina de l'intel·lecte especulatiu consisteix en un treball d'adaptació de les seves representacions a la realitat objectiva. Volem dir que entre les funcions que són les pròpies de cada un, hi ha una afinitat fonamental, una labor d'adaptació de la ment.<sup>481</sup>

#### 4.3.8. *La intel·ligència com a potència preeminentment lògica*

Manyà, en la primera part d'*El talent*, ja ens va advertir que se centraria en els aspectes lògics de la intel·lecció i deixaria en un lloc secundari els psicològics i metafísics. La intel·ligència és una activitat ordenada a assolir la veritat, en la mateixa línia del Balmes d'*El Criterio*. Des d'aquesta perspectiva adquireix unitat la tetralogia que formen “Qüestions de gnoseologia”, *El pensament i la imatge* i *El talent*. «Qüestions de gnoseologia» se submergia en la construcció que, des de l'escolàstica, s'havia aixecat per esbrinar com una qualitat espiritual (la intel·ligència) podia conèixer la realitat material de la qual partia l'itinerari per assolir la veritat, allò que les coses són. En aquella obra es defensava que la intel·ligència

---

<sup>480</sup> «Tot això prova que la incompatibilitat entre el talent teòric i el pràctic no és absoluta, ni en l'estat de talent resultant. I si un mateix talent, en l'estat de resultant (ço és: després de conrear intensament i continua en un sentit determinat), pot ésser ensems teòric i pràctic, *a fortiori* posseïa inicialment aquesta possibilitat a realitzar disjuntivament, o bé en etapes successives, ço és: la de decantar-se adés a l'especulació teòrica, ara a la discreció pràctica» (MANYÀ, *El talent*, II, 41).

<sup>481</sup> MANYÀ, *El talent*, II, 35.

podia atènyer la singularitat de les coses materials sense intermediari (intel·lecte agent) i que aquesta possibilitat no implicava un detriment de la dignitat de la intel·ligència. En *El pensament i la imatge* es dilucidava la relació de funcionament entre la imatge sensible i la idea des del diàleg amb les aportacions de la psicologia experimental. La tesi que defensa Manyà és que intel·ligència i imaginació tenen un concurs funcional que no deriva en una necessitat intrínseca per part de la intel·ligència. I, per últim, *El talent* se centra en la descripció de l'essència de la intel·ligència i la seva excel·lència que és el talent.

Quan hem assenyalat que el vessant lògic adquireix protagonisme no significa que s'obvien els aspectes psicològics i pedagògics de la intel·ligència, de la mateixa manera que es pot fer una lectura psicològica i pedagògica d'*El Criterio* de Balmes.<sup>482</sup> Manyà distingirà els factors pròpiament cognoscitius que constitueixen l'encaix ideològic de la intel·ligència i els factors psicològics que condicionen l'atenció espontània i que qualifiquen la intel·ligència de talentosa. La intel·ligència, segons Manyà, és una potència que facilita la resolució de problemes, el raonament abstracte, la comprensió d'idees complexes i la creativitat. En aquest punt de la nostra exposició, ens interessa aturar-nos en la lectura que fa Manyà dels corrents psicològics del seu moment puix que ens fa adonar de l'actualitat que tenia la proposta del nostre autor. És una qüestió discutida fins als nostres dies, si hi ha més d'una intel·ligència. Com ja hem esmentat, per a Manyà, la intel·ligència és una. Que hi hagi diferents talents no implica diferents tipus d'intel·ligència. Aquesta distinció és fonamental. El talent definit com a atenció permet la fixació continuada de l'única intel·ligència en un objecte. Aquest objecte és el que és divers i la flexibilitat de la intel·ligència permet l'adaptabilitat a l'especificitat d'objectes diversos. Manyà en suport de la seva posició fa notar que

Aquesta manera de plantejar la qüestió de l'amplitud del talent, es va imposant generalment contra certes posicions massa tancades i simplistes: en ella decididament s'orienten autoritzades opinions de la psicologia moderna, v. g.: la de Spearman, designada per Claparède teoria dels dos factors, segons la qual, el talent en cada ciència és el resultat de dues aptituds: una de general per a totes les ciències; l'altra, pròpia de cada ciència particular.<sup>483</sup>

---

<sup>482</sup> Ignasi Roviró constata que «*El Criterio* ha estat llegit des de tres paradigmes diferents: com una obra de lògica, com una obra de psicologia o també com una obra de pedagogia» («*El Criterio*, vida i èxit d'una idea», 59).

<sup>483</sup> MANYÀ, *El talent*, II, 73.

A banda de la confusió terminologia entre talent i intel·ligència<sup>484</sup> que a voltes es fa notar en l'argumentació de Manyà, ja que Spearman no fa referència al talent sinó a la intel·ligència, aquesta cita ens fa adonar de la sintonia amb la teoria anomenada bifactorial de la intel·ligència. Podem dir que caracteritzar el factor general de la intel·ligència com ho fa Spearman, és a dir, com un descobrir semblances i diferències entre elements, inferir correspondències, regles i generalitzacions, seguir una línia de raonament i predir conseqüències, faria exclamar un «concedo» a Manyà: això és la intel·ligència! Manyà pensa que aquesta opinió és la que defensa la psicologia moderna quan assenyala com a nota diferencial la d'establir relacions sobre les dades de la percepció. Manyà, amb la seva terminologia, ho exposarà amb aquestes paraules: «El progrés de les ciències i, en general, tota mena de progrés intel·lectual, es realitza per mitjà del discurs o raciocini (prenem ací el mot en el sentit més general), ço és: inferint de veritats ja posseïdes, altres veritats inconegudes.»<sup>485</sup> I enllaçant amb la tradició, Manyà constata que «Si fos una veritat tancada i absoluta, que cada ciència té procediments especials incomunicables a les altres ciències, *El Criterio* seria un llibre absurd».

Malgrat, doncs, que cada ciència esdevingui una investigació d'àrees diferents de la realitat, la intel·ligència en el seu treball segueix una via que la tradició ha establert com un procedir sil·logístic. Manyà, en l'intent d'esbrinar en l'ordre abstracte l'essència de la intel·ligència, aclareix que

De les tres grans característiques de la vida intel·lectual a les quals es redueix tota l'activitat de la intel·ligència (la percepció, el judici i el raonament), el judici és la més central i la més destacada. Ell suposa la percepció, la qual s'ordena a ell com al seu complement natural, i el raciocini és estructurat de judicis i aboca a un judici, que és la conclusió.<sup>486</sup>

Manyà discutirà, en un diàleg amb Balmes, si les regles de la dialèctica ens poden ajudar quan discorrem, és a dir, quan perseguim el coneixement d'una realitat encara no del tot coneguda. Per a Balmes s'ha de distingir la lògica de la invenció, en què aquestes regles sil·logístiques no tenen un paper rellevant, i la lògica expositiva o pedagògica on s'exposa el resultat del descobriment adequant-se al procedir sil·logístic.<sup>487</sup> Manyà no és tan taxatiu en

---

<sup>484</sup> Tot el món sap que hi ha grans diferències entre els individus en diverses facetes de l'activitat humana que tradicionalment s'anomenen talents, però, ¿això és una raó per a titllar-los d'intel·ligència?

<sup>485</sup> *Ibíd.*, 90.

<sup>486</sup> MANYÀ, *El talent*, I, 51.

<sup>487</sup> «Sin embargo de lo dicho, no negaré que esas formas dialécticas sean útiles aun en nuestro tiempo para presentar con claridad y exactitud el encadenamiento de las ideas en el raciocinio, y que, si no valen mucho como medio de invención, sean a veces provechosas como conducto de enseñanza» (BALMES, *El Criterio*, 644).

aquesta distinció i considera que «Quan discorrem, és cert, no pensem explícitament en les regles del sil·logisme; però ens hi ajustem, sota pena de paralogisme [...]».<sup>488</sup> Manyà encara que no consideri factible establir una lògica universal, que com una mena de vareta màgica permeti assolir èxit a la intel·ligència en el coneixement, si més no l'intent de fixar aquesta lògica posen al descobert l'essència de tot procés intel·lectual, i el seu valor pedagògic i criteriològic és indiscutible.<sup>489</sup> Manyà, per altra banda, és sarcàstic amb la crítica que la filosofia moderna fa de les regles sil·logístiques quan, al mateix temps, aquesta tracta d'excogitar sistemes de lògica o fixar algorismes com el darrer progrés filosòfic. Sobre aquesta qüestió Manyà és clar: el procés de pensament no es pot estandarditzar i reproduir en unes màquines perquè és un procés individual dependent d'una consciència humana on els matisos i les virtualitats són immensos d'acord amb una potència intel·lectual infinita.

Manyà poua de la tradició la seva concepció de la intel·ligència com una potència de l'ànima la funció de la qual és conèixer la veritat. Sota aquest aspecte tots posseïm «la intel·ligència». Ara bé, si la veritat és capir allò que les coses són i aquestes són de moltes maneres, aquesta veritat també es donarà de moltes maneres. I si conèixer és que l'ànima es faci totes les coses, en termes moderns parlariem d'adaptabilitat, la intel·ligència que és la facultat de l'ànima, la mateixa i idèntica ànima segons l'activitat cognoscitiva, ha de poder tenir aquesta flexibilitat d'adaptació. Podem concloure, doncs, que l'ésser humà disposa de “la intel·ligència”, però no tots comparteixen la mateixa modalitat d'intel·ligència en tant que aquesta ha de contemplar un espectre d'adaptabilitat envers una realitat diversa, envers les coses que es donen de moltes maneres, si les vol conèixer. Ningú es posa a pouar aigua amb un salabre o xarugar la terra amb una pinta, ens ve a dir Manyà. La discussió que es plantejarà és si d'aquesta flexibilitat en l'adaptabilitat de la intel·ligència podem concloure diferents tipus d'intel·ligències independents i comunicables. Si ho neguem, com ho fa Manyà, defensarem una única potència intel·lectual que abraça diferents habilitats afirmant la preponderància d'alguna d'elles, però no la seva incompatibilitat.

---

<sup>488</sup> MANYÀ, *El talent*, II, 100.

<sup>489</sup> «Pensar que és possible establir una lògica de valor universal que habiliti qualsevol intel·ligència de faisó directa i expedita per excel·lir en qualsevol mena de coneixements, és certament una il·lusió; però l'estudi dels elements comuns a les ciències, que constitueixen l'essència inevitable de tot procés intel·lectual, mai no és eixorc per al recte desplegament de les intel·ligències» (MANYÀ, *El talent*, II, 124. Aquesta discussió ens sembla que es reproduïx, en un altres termes, entre els filòsofs de la ciència defensors o detractors del valor del mètode científic.

#### 4.3.9. *Espiritualitat de la intel·ligència*

Les discussions sobre la intel·ligència, que eren tan vives en els temps de Manyà, fixaven com una premissa indiscutible la seva base biològica. En la segona part d'*El talent*, Manyà esbrina les implicacions que resulten de les relacions entre una potència espiritual i els seus condicionaments materials, és a dir, aquelles derivacions relacionades amb la psicofísica de la intel·ligència. La relació de l'ànima i cos, de la ment i el cos, ment i cervell, el paper de l'herència, eren qüestions que la mateixa tradició cristiana ja s'havia plantejat i les solucions bàsicament eren, segons Manyà, «La filosofia platònico-agustiniana, amb la suggestiva netedat del seu espiritualisme, dissocia de l'organisme l'ànima i, per tant, la intel·ligència més que l'aristotèlica».<sup>490</sup> L'oposició Plató-Agustí i Aristòtil-Tomàs eren els protagonistes de les concepcions sobre la relació d'aquesta estranya parella que és l'ànima i el cos. No cal dir, com ja hem apuntat en molts moments de la nostra exposició, que Manyà se sent més còmode amb una espiritualitat de la intel·ligència que superexcedeix la servitud del cos. Ara bé, com que ja arribem al final del trajecte filosòfic de Manyà, no estaria de més mostrar la línia argumentativa que porta a Manyà a decantar-se per Plató i Agustí en aquesta matèria:

- i) La intel·ligència pot conèixer el singular material sense intermediaris espiritualitzadors innecessaris (enteniment agent) amb l'únic consorci de la imaginació. (Aquesta és la conclusió de «Qüestions de Gnoseologia»).
- ii) La intel·ligència necessita de la imatge d'una manera instrumental per funcionar, però en podria prescindir si la seva condició existencial variés. (Aquesta és la conclusió d'*El pensament i la imatge*).
- iii) La intel·ligència, per tant, com a facultat de l'ànima, desplega la seva potencialitat cognoscitiva amb la participació instrumental del cos, però no substancial.

Aquesta conclusió és la que fa afirmar a Manyà que «[...] ja no es tractaria d'un principi substancial incomplet (ànima) que deu adaptar-se a un altre (el cos), al qual s'ordena en unitat de substància, sinó més aviat d'una potència activa, que desborda les virtualitat de l'*instrument*, però s'hi ajusta per a ben funcionar».<sup>491</sup> Manyà constata una desproporció entre la potència intel·lectiva i la materialitat orgànica que el mou a concloure que no és possible establir una correspondència adequada amb un dinamisme corpori. Per aquest motiu,

---

<sup>490</sup> MANYÀ, *El talent*, II, 203.

<sup>491</sup> *Ibíd*, 214.



qualsevol intent de reduccionisme biològic de la intel·ligència passa per alt que aquesta, amb la seva potència, excedeix a la matèria desplegant unes operacions i energia en les quals no comunica de cap manera amb el cos.

Manjà se sentiria confús quan en els nostres dies s'identifica un tipus d'intel·ligència com a espiritual. Es preguntaria, astorat, si hi pot haver alguna intel·ligència que no sigui espiritual. El concepte d'espiritualitat resulta de la negació de la materialitat i de la dependència essencial de la matèria. L'espiritualitat tradicionalment ve definida per la simplicitat en oposició a la composició de la matèria i la funció pròpia del talent «és relacionar, i amb això simplificar les dades de la percepció. És, doncs, en la psicologia del talent, on cal cercar i avaluar la prova suprema de la simplicitat».<sup>492</sup> La visió de la intel·ligència de Manjà és deutora de la concepció grega i medieval, on la multiplicitat de l'experiència ha de ser portada a l'essència, a la determinació universal de la forma, a la simplicitat de la unitat. Només allò espiritual, revestit de simplicitat, pot operar abstractivament sobre la multiplicitat de l'examen de percepcions materials i elevar-les a la simplicitat de la forma, o en paraules de Manjà,

l'existència d'una activitat (*l'abstracció*), que no opera subjecta a les imposicions de la matèria, sinó que les governa i selecciona i modifica, com a senyora i mestressa; i àdhuc les eleva a un pla superior, inassequible a les activitats de la matèria: el pla de les idees universals.<sup>493</sup>

En aquesta visió espiritual de Manjà ressona com un eco reverberant tota una tradició que nega la possibilitat d'una causalitat exclusivament material per poder donar compte de la realitat. En aquest anar a una causalitat més enllà d'allò físic es manifesta la necessitat d'una intel·ligència (metafísica) que una vegada ha rebut la percepció dels objectes materials es deslliga de la seva servitud i, en expressió de Manjà, *els senyoreja*. Els rails per on avança la intel·ligència són els conceptes abstractes i les funcions que sobrepassen tota representació i activitat material, de la mateixa manera que la noesis platònica ja no necessita de les croses de les hipòtesis materials en la visió de la simplicitat de la idea del Bé, o la intel·lecció d'aquell Déu aristotèlic que només es contempla a si mateix tancat a la multiplicitat dels fenòmens. És ben evident que aquesta tradició quedarà matisada per Manjà, però sense ella el nostre autor quedaria incomprès. És des d'aquesta tradició que Manjà crida:

---

<sup>492</sup> *Ibíd.*, 283.

<sup>493</sup> *Ibíd.*, 306.

Talent, progrés, abstracció: trilogia inseparable! Sense abstracció, el progrés mental és impossible; sense progrés, el talent manca del seu sentit més fonamental.<sup>494</sup>

Aquesta abstracció que, com a manifestació bàsica de l'espiritualitat, separa, aïlla, relaciona, no és res més que una atenció «refinada», una «reatenció», i, amb això, Manyà tancarà el cercle de la seva investigació sobre el talent que resulta d'aquest esforç de la voluntat per aconseguir la resultant d'una atenció espontània.

Es pot entendre molt millor, ara, que tota explicació exclusivament psicofísica de la intel·ligència sigui reduccionista. Hem vist com Manyà onejava, en la primera part d'*El talent*, la bandera de la llibertat del talent davant de tots aquells intents de fixar-lo en els límits de la naturalesa. En aquesta segona part d'*El talent*, s'alçarà contra el determinisme històric del marxisme i biològic del científicisme. Pel que fa a aquest últim, la intel·ligència s'identifica amb un potencial innat com a possessió d'un bon cervell i d'un bon metabolisme neuronal, o d'una intel·ligència que s'associa al funcionament d'un cervell que ha experimentat un desenvolupament fins a un cert rendiment. Si el determinisme del fisiologisme, en paraules de Manyà, és un determinisme intern, el del socialisme és un determinisme extern que cerca l'explicació en condicions ambientals ja siguin socials o econòmiques. Davant d'aquestes posicions, la resposta és que allò espiritual no pot ser explicat exclusivament per causes materials. Per a Manyà, el materialisme no pot donar compte de la llibertat de la intel·ligència perquè aquesta és una «una força, en cert sentit, arbitrària, contingent, eventual, que pot influir directament en el procés del talent, o bé sobre els elements somàtics que el determinen o l'influeixen, i pot esmenar-los, modificar-los, atenuar-los, intensificar-los, del tot o en part, segons les premisses de la seva teleologia, o els beneplàcits de la seva voluntat.»<sup>495</sup> I aquest teleologisme de la intel·ligència la fa ser filosòfica perquè «sent fretura d'anar, en la recerca de les causes, tan lluny com li sigui possible. És el nobilíssim, el sacre neguit de saber, amb les seves aspiracions incoercibles, en ruta vers l'infinit».<sup>496</sup>

#### 4.4. LA CONCEPCIÓ DE LA FILOSOFIA EN MANYÀ

Una vegada hem donat compte de la producció filosòfica de Manyà, potser seria convenient fer-se la següent pregunta: ¿Com entén la filosofia Manyà? Per a Manyà la filosofia és

---

<sup>494</sup> *Ibíd.*, 295.

<sup>495</sup> *Ibíd.*, 344.

<sup>496</sup> *Ibíd.*, 347.

proposar respostes que poden ser més o menys verdaderes. La filosofia és sistema i les respostes són parts coherents d'un tot. Aquestes respostes són fruit d'una racionalitat que defuig l'absurd com el mal més gran. L'especulació filosòfica és un coneixement de la realitat natural i social que té com a principi la no contradicció. Si la filosofia es contradia, s'autodestruïx, deixa de complir la seva vocació. La veritat d'una resposta és la seva coherència que reflecteix, al mateix temps, la del món. En aquest sentit, la paraula, el text, diu el món i entre aquest i la primera es manté una aliança indissoluble. La filosofia és el govern de la raó, de la justícia de la raó, que ha de sotmetre els sentits i la imaginació, els quals com hem vist a *El pensament i la imatge*, a voltes, tempten les paraules per anar més enllà d'allò que les coses són, més enllà dels seus límits. Aquesta visió de la filosofia arrela en la tradició grega i escolàstica tal i com Manyà l'havia apresca en els seus anys de formació:

El meu ideari filosòfic, poat en els llibres de text de Filosofia escolàstica, concretament tomista, del Seminari, amb alguns afegitons extrets personalment i furtiva de les obres de Balmes, s'havia mantingut més o menys èrtic dins de la meua consciència, a través dels estudis i exàmens escolars, i al marge de les meves activitats docents.<sup>497</sup>

És el mateix Balmes qui defineix la veritat com allò que les coses són i ensenya a Manyà que la filosofia no comença pel dubte sinó per l'afirmació de les regles de la lògica que regeixen la mateixa raó que dubta i sense les quals la filosofia no podria donar un pas. La filosofia, doncs, no pot obviar que hi ha alguna cosa anterior de la qual partim i que constitueix aquella certesa natural en què ha de convindre tot filòsof si vol continuar sent home: els principis de funcionament de la raó com un instrument de coneixement vàlid de la realitat. De la mateixa manera, Manyà considera que no es pot iniciar l'exercici de la pràctica filosòfica pel dubte i la crítica: seria com aquell que va al mercat i ha de triar entre diferents tipus de fesols sense haver-ne provat cap anteriorment. Manyà, doncs, pensa que en filosofia s'ha de començar per instal·lar-se en una tradició filosòfica i apropar-se als textos fundacionals d'aquella tradició. Manyà declara que

la *Summa* de Sant Tomàs, prescindint ara de certs detalls, o, si voleu deficiències, propis de l'època en què fou escrita, i atenent-nos sols a l'estil intel·lectual, és el llibre de text ideal, el de més gran valor pedagògic entre tots els que coneixem, perquè ensenya de pensar i . . . de fer crítica.<sup>498</sup>

La *Summa* és el llibre de text ideal, el text fundacional de la tradició escolàstica que ens proporciona una lectura de les preguntes fonamentals i respostes amb pretensió de

---

<sup>497</sup> *El pensament i la imatge*, IV.

<sup>498</sup> «Pedagogia del talent. Dogmatisme o criticisme», *LPC*, XIII, (1931): 318.

significat verdader. Manyà aprèn d'aquesta tradició a filosofar a partir d'una pregunta, a continuar amb les diferents respostes que s'han donat i a proposar una resposta pròpia. Es tracta del gènere de la *disputatio* medieval, on la veritat és descoberta, ensenyada o adquirida per mitjà de la confrontació d'arguments que provenen de la tradició i la raó.

La situació de Manyà al marge de qualsevol institució<sup>499</sup> ens perfila un pensament absolutament independent i insubornable davant d'allò que ell considera com a motiu de reflexió. En aquest sentit, sí que pensa que l'ensenyament de la filosofia ha de ser crític. Una crítica «a) que ha de fundar-se en raons i no en autoritats; b) que ha de conèixer i ha de tenir presents els arguments en pro i en contra;».<sup>500</sup> Més encara, Manyà estén el judici de la pròpia consciència més enllà de qualsevol imposició: «És sempre la pròpia convicció, recolzada en arguments externs o interns, qui imposa el pensament, i àdhuc quan acceptem l'autoritat d'altri, cal basar-nos en el judici crític de la nostra consciència sobre les condicions i garanties que la recomanen».<sup>501</sup>

Estem acostumats a entendre la filosofia com un simple comentari de text, que repassa, que critica, que *re-presenta* en un infinit bucle d'interpretacions sense fi els textos filosòfics sense crear-ne de nous. Manyà defuig aquesta mena d'eruditisme i aquesta manera d'entendre la filosofia des d'una perspectiva hermenèutica historicista. A Manyà no li interessa el comentari, la hermeneusi d'aquest tipus, on el fet de pensar queda viviseccionat pel context històric, la biografia i altres consideracions de caràcter extrínsec al mateix criteri intel·lectual de coherència. Certament, el context està inserit en el text de Manyà, perquè el mateix Manyà ja ens ha dit que primer és la creença, la tradició i el món en què vivim ens ofereix la terra on posar el peus i començar a caminar, i no pas el dubte que inicia la crítica. Així, temporalment el context és primer, però quan hi prenem consciència, empresa esforçada i no sempre del tot exitosa, llavors comença la filosofia com una paraula, un text que desitja eixamplar l'horitzó de veritat. Si tot fora *con-text* no hi hauria novetat. I en Manyà hi ha la pretensió de crear un text nou, que eixampli l'horitzó de veritat. Aquest interès, l'únic interès legítim de la raó, és el *gust de la veritat*, aquella tendència indeturable, aquell engrescament, aquell plaer inenarrable que experimenta el pensador concentrat en els seus estudis predilectes, són efectes d'haver gustada la veritat i haver-se'n enamorat definitivament.

---

<sup>499</sup> En una carta a Mn. Ventosa (14/11/ 1947) el mateix Manyà confessa: «sense escola ni deixebles que sostinguin les meves idees, sense un ordre religiós que les prengui com a seves...» (Biblioteca Fundació Manyà)

<sup>500</sup> MANYÀ, «Pedagogia del talent. Dogmatisme o criticisme», 317

<sup>501</sup> *Ibíd.*, 317

Una altra cosa és si Manyà se'n surt i satisfà aquesta intenció.<sup>502</sup> Podem discutir el valor o originalitat de les aportacions de la filosofia de Manyà, però el camí del seu pensament vol portar-nos més enllà d'allò dit per la tradició, en aquest cas l'escolàstica, en una reflexió sota l'impuls de la veritat. Cal preguntar-nos si veritablement el relativisme, en què s'ha perdut l'impuls de la veritat, pot encendre la metxa de la reflexió filosòfica. Manyà negaria que ningú pogués iniciar la navegació filosòfica sense una brúixola amb l'agulla magnètica apuntant a la veritat. L'afany principal de qui vol saber és arribar a saber la veritat, a gustar la veritat.

Quan la filosofia, actualment, s'entén com una professió, aquesta discorre sota els criteris de la producció de textos que han de ser indexats i pesats, segons la metodologia d'uns paràmetres quantificables, per unes institucions acadèmiques legitimadores, normalment estatals o depenents de grans conglomerats empresarials. Se'ns fa difícil poder encabir la reflexió filosòfica de Manyà en un aital sistema de producció de textos. Algú podria, fins i tot, assenyalar que aquest manera d'entendre les humanitats, des de la productivitat fabril i de compte empresarial, és la seva condemna. Manyà ens adverteix que

Aquella dita dels antics: *timeo hominem unius libri*, té un fons de veritat que pesa com una acusació formidable sobre la moderna formació filosòfica que practiquen els criticistes. Els homes formats a l'antiga, sobre la base d'un text ben escrit i ben estudiat, i d'un professor com cal, tenen un avantatge enorme sobre els altres formats a la moderna, a base d'eruditisme.<sup>503</sup>

Totes aquestes indicacions sobre la manera d'entendre la filosofia de Manyà ens situen en una perspectiva en què la filosofia no és merament producció d'escrits en una remissió autoreferencial incessant i inacabada d'uns textos a uns altres, sense apel·lació a un subjecte de pensament que ha dimitit de la seva autoformació o construcció personal a través del coneixement, on el subjecte que pensa és devorat entre els engranatges d'unes estructures anònimes, ans al contrari, la filosofia és una forma de ser que té una incidència en la persona que filosofa, la filosofia és una veritat que produeix una transformació i que condiona una forma de vida. Si les idees, per a Manyà, són la producció específica de la dimensió espiritual definitoria de la persona humana, són aquestes mateixes idees les columnes i bigues estructurals de l'edifici personal. La manera d'entendre clàssica del coneixement ens diu que

---

<sup>502</sup> Manyà ens adverteix que «un filòsof no és un magatzem on els llibres, o els professors, han amuntegat unes idees, que han estat més o menys perfectament assimilades, sinó una intel·ligència que pensa per compte propi i accepta o rebutja les idees d'altri, i n'estableix de noves i originals, sabent per què, i donant la raó, que serà més o menys convincent, de la seva posició» (*El pensament i la imatge*, VI).

<sup>503</sup> *El pensament i la imatge*, V.

aquest és un fi en si mateix, que no coneixem per a una altra cosa, que no coneixem per dominar o imposar una perspectiva. Conèixer, segons aquesta comprensió, és el fi de la persona. Conseqüentment, la filosofia no és només una teoria del coneixement o un sistema, és una forma de vida que exigeix una conversió personal i una decisió de viure d'acord amb la determinació de l'ordre que imposen les idees que s'atenen a allò que les coses són. Quan hem esmentant que la filosofia, per a Manyà, si es contradiu s'autodestruïx no fem solament referència a la producció uns continguts estranys, excèntrics al mateix Manyà. La construcció de la coherència argumentativa, la precisió en l'exposició de les idees, el fugir de l'absurd com el pecat més gran que un pot cometre en un raonament, és la mateixa coherència i unitat que ha de cercar la vida de la persona. Per a Manyà, la seva obra filosòfica és la seva pròpia vida. La veu de Manyà que crida «Feu metafísica, feu metafísica!» és una determinació de l'impuls de la veritat a portar una vida coherent. Aquesta imprecació és un camí abandonat per la manera d'entendre la filosofia com un entreteniment (un discurs més) o una producció d'objectes (textos) perfilats sota el signe d'una reproductibilitat i interpretabilitat inextingible. No es tracta de negar la hermenèutica, però sí que tot parteixi i retorni a ella com a un *l'arkhé*, i és que, per altra banda, ben mirat, la interpretació no pot ser *arkhé* perquè no té principi ni final. Manyà ens diria que per a interpretar cal partir del coneixement, perquè un procés *ad infinitum* sense principi ni final és un absurd que destrueix la mateixa racionalitat.

La concepció contemporània de la veritat com el resultat d'una metafísica granítica que nega la diferència, una metafísica que s'ema l'impuls ètic de responsabilitzar-se de l'altre quan aquest és absorbit en la seva diferència, ha oblidat, nogensmenys, que la veritat que cercava la metafísica clàssica és fruit d'un coneixement que respecta, contempla, les coses com elles són i, sobretot, la veritat és també allò que un ha de demanar-se a si mateix. És aquesta mateixa concepció de la veritat la que fa constatar a Ignasi Casanovas, en el pròleg a *El talent* de Manyà, que

Creiem indigna de l'home una filosofia que només sigui una teoria i joc d'hipòtesis més o menys arbitràries, o bé que només sigui una història de les teories, jocs i hipòtesis que han albirat els filòsofs. La veritat en les coses és una realitat, i la veritat en l'home és una adequació a aquesta realitat. Refusem tota filosofia que ens presenti això com impossible o com un joc d'entreteniment, i ens donem de ple a una filosofia que no solament ens permeti ser homes, sinó que ens faci ser homes perfectes.<sup>504</sup>

---

<sup>504</sup> *El talent*, I, 9.

I és que, com havia après Casanovas de Balmes, de veritats n'hi ha de moltes menes perquè també hi ha realitats de moltes menes, i no totes les coses han de ser mirades de la mateixa manera. Lluny d'un coneixement que es converteix en tirà de les coses convertint-les en allò que no són per mor d'un impuls de domini de la realitat, l'enteniment, des d'aquesta concepció de la veritat, es menat a respectar la dignitat de les coses i seva la singularitat. L'impuls de veritat no és un impuls de domini, sinó de conèixer-les tal com són no com voldríem que foren. En el primer cas, sí que es dona violència puix que la voluntat s'ha apoderat de l'àmbit de la raó. Aleshores, tot és perspectiva i interpretació, el que jo vull veure i com ho vull veure. Per a Manyà, gustar la veritat, l'exigència d'obediència a la veritat d'un mateix i de les coses, és el que resumeix la seva vida, el seu treball, la seva finalitat.<sup>505</sup>

---

<sup>505</sup> Eusebi Colomer fa una descripció de com s'ha d'entendre la filosofia dels pensadors cristians medievals que s'apropa molt a la manera de filosofar de Manyà: «Una advertència òbvia: que ningú no busqui ací el que de vegades s'anomena una «filosofia pura». Potser no n'hi ha hagut mai cap, de filosofia pura i sense pressupòsits, per tal com el primer pressupòsit de la filosofia és l'home concret, diversament condicionat, creient o incrèdul, esperançat o desesperat, però que, tanmateix, filosofa. Tampoc el pensador no creient, segons diu el meu bon amic Pere Lluís i Font, no existeix pas com a pensador en la suspensió contínua de les seves conviccions. Sigui com sigui, els pensadors medievals no pretengueren mai construir una filosofia pura. La filosofia era per a ells un moment interior de la teologia. Contra el que pensà la neoescolàstica, avui tothom reconeix que els pensadors cristians medievals no volien pas elaborar una filosofia prèvia a la revelació, amb la pretensió d'acostar-s'hi per via filosòfica, sinó que, empesos pel seu desig d'entendre el que creien, descobriren -és l'experiència esbalaïdora de sant Anselm en el Prosligion- dins mateix de la fe una dimensió de raó, que esdevindrà a poc a poc l'objecte propi de la «filosofia cristiana». En qualsevol cas, llur filosofia és gairebé sempre la filosofia d'un teòleg» (*El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*, 6).

## 5. LA GUERRA CIVIL: LA VIDA VERITABLE DE L'ESPERIT.

Comença amb l'esclat de la guerra un temps que ho canvia tot. La destrucció paralitza tota una època d'edificació d'un pensament, de bastir una matxembrat conceptual que permetés entendre l'experiència de les variacions socials i polítiques tan continues en els dies de la Mancomunitat, de la monarquia d'Alfons XIII, de la Dictadura de Primo de Rivera, de la II República, de la Generalitat, etc. Manyà, si més no, indica que «malgrat aquesta diversitat externa, la meva vida íntima de sacerdot presenta unes constants —les més decisives del meu sacerdocí— sostingudes ençà i enllà i dins de la guerra civil. Esmento en primer lloc l'apostolat intel·lectual: escrits, conferències, cursets, etc».<sup>506</sup> L'ànima manyanista, com a aquell reducte d'unitat que dona identitat biogràfica a l'eixam d'extroversió vivencial, continua essent la mateixa com a vocació de propagació de la veritat cristiana. Hi ha un *ençà*, un *dins* i un *enllà* circumstancial que sembla que no hagi de fer canviar el solc de la vida invisible de l'ànima. Hem vist l'*ençà* de la Guerra Civil de Manyà a través de la vida del seu pensament i els seus escrits enmig dels vaivens de les diferents conjuntures personals i polítiques que visqué. El nostre judici sobre aquells anys no pot contradir l'opinió de Manyà d'allò que constitueix el propòsit de la seva vida íntima de sacerdot com aquell que exhorta l'enteniment, des de la llibertat, a l'assentiment d'unes conviccions. Ara veurem el *dins* de la Guerra Civil i més endavant l'*enllà* i haurem de valorar si es dona aquesta rectitud que imprimeix el solc de l'arada sobre la terra. Les pàgines de *Les meves confessions*, on es narren els dies de la Guerra Civil, són un material sucós per bastir un relat novel·lístic o una biografia. No és objecte d'aquest estudi, si més no, fer una biografia de Manyà, sinó mostrar el fil d'idees que teixeixen la roba del seu pensament, fer una biografia intel·lectual. No obstant això, en tot acte humà hi són presents com un eco reverberant les idees, ja que la pensa és una forma de vida i acompanya la persona, un no se la pot treure com un barret. El nostre propòsit és destacar, com ja s'ha afirmat, aquells fets de la vida de Manyà que mostren d'una forma ostensible les idees de Manyà i que ens ajudin a comprendre el seu pensament i la seva obra.

Manyà, en el dibuix de l'escenari previ a la guerra, posa l'accent en la manca de preparació intel·lectual i d'autonomia material d'una Església espanyola acostumada a la protecció oficial, més aparent que real segons Manyà, la qual cosa fa que els catòlics durant la Guerra Civil

---

<sup>506</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 169.



es trobaren davant la persecució oficial, desprevinguts, desorientats, mancats de ressorts materials i espirituals per encaixar amb dignitat i eficàcia les escomeses violentes dels polítics de la segona república espanyola que, en nom d'una democràcia verbal, exercien una dictadura esquerrana sota el signe de l'odi sectari i de la inèpcia política.<sup>507</sup>

La imminència de la tempesta era pressentida, «però ningú se l'esperava tan horrorosa».<sup>508</sup> A la dimensió abismal i vertiginosa d'aquella tempesta s'uneix, com ha constatat Manyà, la poca preparació espiritual i material d'uns catòlics acostumats al recer d'un costum establert que no requeria un treball d'adaptació, sinó la repetició de fórmules moltes vegades inservibles per als nous temps. Manyà, que sí que va capbussar-se en les controvèrsies del moment, moltes de les quals acabaren en l'estirabot i la desqualificació visceral, tampoc s'esperava un paisatge tan esborronador. Mentre es troba a la seva muntanya li arriben les primeres notícies de vessament de sang sacerdotal en aquella segona setmana de juliol de 1936. Cada matí, *sotto voce*, es comenten els noms del sacerdots que havien estat assassinats la nit anterior. Manyà que no perd la ironia, un humor ombrívol quan narra aquells dies, afirma que «Alguns la veu pública els assassinà i els féu reviure i els tornà a assassinar manta vegades fins que la realitat criminal els acabà de debò».<sup>509</sup> ¿Quina és la reacció davant d'aquestes primeres notícies tan inquietants? Manyà no fuig perquè pensa que políticament ell no s'ha mostrat advers al règim republicà i res se li pot imputar. Si la causa del seu empresonament i posterior execució només pot ser, eliminada la raó política, la seva condició religiosa, la perspectiva del martiri «ofegava la por de la meva ànima i em donava tranquil·litat...».<sup>510</sup> Hom té la impressió que Manyà adopta una actitud temerària davant d'una força inicial d'odis i revenges que havia estat continguda per un mur civilitzatori que ara s'ha esquerdat i l'ha deixat escapar impetuosament. Manyà insisteix, des del principi del relat d'aquells anys de guerra, que ell només vol deixar testimoni d'allò que va viure i no fer filosofia de la història, que no era el seu propòsit «d'escatir les raons polítiques que d'una i altra banda sortien cridaneres i amenaçadores».<sup>511</sup>

Així, mentre la por és ofegada per l'esperança del martiri, ell es dedica a corregir les últimes proves tipogràfiques de la primera part d'*El talent* que un jove li havia fet arribar de la impremta Algueró i Baiges. En una carta (15-VI-1936),<sup>512</sup> Ignasi Casanovas, l'editor de la

---

<sup>507</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>508</sup> *Ibid.*, 170.

<sup>509</sup> *Ibid.*, 170. Dels 516 sacerdots seculares de la diòcesi tortosina foren assassinats 294. (GARCÍA SANCHO, *Sacerdotes diocesanos fieles hasta el martirio: Diócesis de Tortosa, 1936-1939*).

<sup>510</sup> *Ibid.*, 171.

<sup>511</sup> *Ibid.*, 170.

<sup>512</sup> Biblioteca Fundació Manyà.

Biblioteca Balmes, dos dies abans del cop d'estat, li comunica que li farà el pròleg al seu llibre que anomena *Psicologia del talent*. No es titularà així, però *El talent* sí que recollirà la suggerència de Casanovas amb el subtítol d'*Estudi psicològic*. Casanovas li diu que la coberta ha de ser cridanera, de color roig. Casanovas li comunica, per acabar, que les segones conferències sobre el talent que havia d'impartir a la Balmesiana no es realitzaran a causa de l'aixecament militar. D'aquestes conferències, que Manyà ja tenia enllestides, sortirà la segona part d'*El talent*. Casanovas ja no podrà ser l'editor d'aquesta segona part en ser assassinat als inicis de la Guerra Civil.

En aquella situació de provisionalitat, en un ambient en què la mort cridava un dia sí i l'altre també a la porta, sorprèn aquest capacitat d'aïllament i de treball intel·lectual. La capacitat d'abstracció de la realitat circumdant, sostenir l'atenció en la investigació d'un objecte d'estudi arraconant les noses afectives, no seria més que la prova d'una experiència personal sobre la qual Manyà havia aixecat la teorització del talent-atenció. Ignasi Casanovas, en el pròleg d'*El talent*, constata que una de les potes del pensament manyanista és la introspecció de la pròpia persona. Manyà, en la seva etapa romana, va caure malalt a causa d'un treball intel·lectual excessiu i la recepta del metge per a restablir-li la salut fou limitar el temps d'estudi a mitja hora seguida. La medicina va fer que «Des de llavors l'atenció mental, dòcilment obedient als imperatius de la raó, s'endinsà de seguida en la matèria d'estudi, sense perdre temps en preparatius, mandres, distraccions, etcètera».<sup>513</sup> Havíem abordat aquesta qüestió quan comparàvem el mètode de la psicologia experimental i el de Manyà a *El pensament i la imatge*, i concloguérem que l'experiment científic en Manyà tenia un sentit laxe, el d'introspecció de la pròpia persona i l'observació d'altres. Sigui com sigui, aquesta capacitat d'elevant-se per sobre del món i les seves preocupacions per atendre fèrrriament la brida que orienta el camí cap a l'objecte d'estudi és una experiència personal sobre la qual, sens dubte, Manyà elabora la seva proposta d'*El talent*. Fixem-nos bé: ens trobem amb les notícies preocupants de l'assassinat i empresonament dels seus germans sacerdots i Manyà, en lloc de preocupar-se per la seva vida i fugir, està enderiat en la revisió d'unes proves tipogràfiques. Aquesta capacitat de concentració i d'entotsolament en el treball intel·lectual de Manyà recorda tant la del seu mestre Balmes que podríem parlar no sols d'imitació d'estil d'exposició del pensament, com ja hem fet notar, sinó també d'estil de vida intel·lectual. En aquest sentit, Casanovas ens recorda, per exemple, l'actitud de Balmes davant dels fets amenaçadors de la revolta a Barcelona de l'any 1842, que acabarà amb el bombardeig de la

---

<sup>513</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 83.

ciutat, d'una manera semblant: «Eran días aquellos llenos de congoja, en que se sublevaba otra vez Barcelona, el espionaje estaba a la orden del día, y en la ciudad, amenazada de una nueva catástrofe, comenzaba la emigración. Balmes no se movió de Barcelona, siguiendo su sistema de concentrarse en el estudio, cuanto más se agitaban las cosas a su alrededor».<sup>514</sup>

Esperant des de la muntanya, doncs, que els esdeveniments fessin el seu curs, arriba el dia 12 d'agost de 1936 i truca a la porta un escamot d'anarquistes. Aquests, amb la pistola a la mà, li pregunten si és el canonge Manyà i ell contesta: «Sí, jo soc». Li demanen que els acompanyi. Manyà distingeix en el més pur estil escolàstic: «Si em deteniu com a feixista o com a enemic de l'obrer, en protesto. Ara, si em cercàveu com a capellà, no me n'amago».<sup>515</sup> Així comença el periple dels tres anys de guerra farcit d'incerteses, de temences i d'esperances.

En el moment que és detingut, Manyà afirma que sobre la seva taula d'estudi tenia obert la *Summa theologica* de sant Tomàs que consultava per raó dels seus estudis sobre el talent. Aquesta indicació ens permet pensar que la segona part d'*El talent* quasi devia estar enllestida, almenys els papers que havien de servir com a material per a les seves conferències a la Balmesiana que s'impatrien aquella tardor. Casanovas, en la carta més amunt mencionada, li diu que s'oblidi de les conferències perquè tot queda aturat per la guerra.

Després de passar pel quarter general de la CNT i FAI a Tortosa és retornat a la muntanya. L'alcalde de Tortosa, Berenguer, i el cap de les milícies antifeixistes, Benet Pinyana, en saber de la seva detenció, fan tot els possibles per treure Manyà i el seu amic Bellpuig de la custòdia dels anarquistes, actuació que condueix a un episodi d'enfrontament armat entre els milicians anarquistes i els d'esquerra sense lamentar un vessament de sang. Més endavant, després de la guerra, Benet Pinyana retornarà del seu exili (1947). En una carta (11-11-1948)<sup>516</sup> Rafael Lluís Anchorena, l'advocat de Benet, li demana que doni testimoni de com Joan Benet Pinyana va intercedir davant dels *rojos* quan fou detingut juntament amb Mossèn Bellpuig. Manyà, seguidament, li certifica (13-11-1948) que Pinyana va fer tot el possible per a alliberar a ell i a Bellpuig dels sicaris de la FAI que els volien assassinar. Benet li agraeix a Manyà el seu testimoni favorable, (22-11-1948), que d'altres havien defugit, i recorda la contribució de Cid i Mulet a «arrencar-los de les mans d'aquells

---

<sup>514</sup> CASANOVAS, *Balmes, su vida, sus obras y su tiempo*, t. II, 175.

<sup>515</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 172.

<sup>516</sup> Aquesta carta i les citades a continuació pertanyen a la Biblioteca de la Fundació Manyà.

que deshonraren el nom de nostre seny que sempre hem tingut els tortosins». Aquest gest de Manyà no és un fet aïllat. En una notificació de la Comandància Militar de Tortosa del 29 de maig de 1939<sup>517</sup> se li comunica una multa de 250 pessetes —una quantitat important en aquells dies— per avalar Joan Esquer, mestre de Gandesa i càrrec a la Conselleria de Cultura de la Generalitat, condemnat «por su destacada actuación marxista, por los Tribunales Militares a la pena de reclusión perpetua». Manyà l'avalua «com a creient cristià d'idees antimarxistes i que s'ha valgut del càrrec que tenia dins la Conselleria de Cultura per afavorir algunes persones religioses».

Destaca, d'entre totes aquestes actuacions de Manyà en favor d'aquells que seran represaliats i condemnats per la dictadura de Franco, el cas que ell mateix narra a *Les meves confessions*. Joaquim Ballester és el cap de l'escamot anarquista que el deté. En aquestes hores de convivència, captor i presoner agafen confiança i es passen tot un matí xerrant. Ballester, ens relata Manyà,

M'explicà amb franquesa cínica que havia pres part a afusellar tretze capellans, del darrer dels quals, Mn. Lluís Vergés, em contà la mort detalladament, i m'assegurà que la intenció que portava en detenir-me era de passejar-me sense tancar-me a la presó ni fer cap judici; bastava que fos capellà. Ara, però, el tenia tan addicte que volia de totes passades salvar-me la vida; que primer el matarien a ell que a mi, etc., etc. Em vaig convèncer que parlava sincerament.<sup>518</sup>

El judici que fa Manyà sobre Ballester és d'una racionalitat escrupulosa, sospesant les ambigüitats de la seva actuació en la situació que li toca viure amb arguments que, per una banda, condemnen la seva conducta i, per l'altra, intenten capbussar-se en les raons exculpatòries. Manyà no deixa traslluir cap mena de derivació sensiblera quan jutja aquell episodi, cap mena d'adhesió sentimental, com si Manyà no en formara part i s'ho mirés des de l'òptica d'un narrador omniscient:

Quina psicologia, la d'aquell home! Barreja d'esperit criminal i generositat! Per una part produïen esgarripança els seus crims perpetrats a sang freda; per l'altra excitava certa compassió i fins una vaga simpatia per la seva ingenuïtat. En el fons de la seva consciència s'albirava una preocupació, potser un remordiment, pels crims perpetrats: tanta sang innocent! No sabia parlar d'altre per disculpar-se'n amb raons de criminal ingenuïtat. Es deia Joaquim Ballester, fill d'un poble dels voltants de Sant Mateu, i sé que va continuar actuant com a especialista a assassinar sacerdots i feixistes.<sup>519</sup>

---

<sup>517</sup> Biblioteca Fundació Manyà.

<sup>518</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 174.

<sup>519</sup> *Ibíd.*, 174.

Manyà, tot i aquesta mena de fredor i distanciament que sembla mostrar quan escriu aquestes ratlles, és fidel a la veritat del rostre que aquell home li va mostrar en aquell moment decisiu i intens, sobretot per a la vida de Manyà, i és per això que quan Ballester

Després de la guerra, reconegut i capturat per la Justícia, des de la presó de València em demanà que l'avalés. Hi vaig accedir dient d'ell el seu capteniment amb mi en aquell dia. No sé el resultat d'aquell judici, però no podia ésser favorable.<sup>520</sup>

Fem notar aquest procedir de Manyà amb l'anarquista Ballester perquè mostra, en primer lloc, la coherència d'un pensament que ha de ser servidor de la veritat i com aquesta no pot ser amagada. La psicologia, uns dels aspectes que feia discrepar Manyà de Rovira i Virgili en la seva discussió sobre el liberalisme, que domina aquell individu que se sap en possessió de la veritat l'impel·leix a difondre-la i, conseqüentment, en l'arena política hom no pot dimitir de la veritat en nom d'una tolerància que facilités la convivència política. Aquesta força hauria de ser la mateixa, ara, en la relació moral amb Ballester i també en la responsabilitat que tenim amb els altres, tot exhortant-nos a proclamar-la.

En segon lloc, el judici que discerneix la veritat de l'error no pot estar afectat per condicionaments afectius o passions que l'enterboleixin. El judici requereix el sosteniment de l'atenció en l'objecte tal com ell es mostra. Per aconseguir aquesta atenció cal impedir les noses afectives, prejudicis, cosa que comporta la necessitat d'un *arrêté*, d'una aturada, tal com demanava Ribot, que possibiliti l'esbandiment d'aquells obstacles que ens impedeixen veure amb claredat. El judici que Manyà fa de Ballester s'atén a aquestes consideracions de psicologia racional, tal com les havia anat formulant en la seva etapa de producció apologètica i filosòfica.

Després d'aquesta detenció Manyà, amb una simple cartera que contenia l'original del volum segon d'*El talent* i 50 pessetes, pot sortir de les dependències del jutjat municipal, on el tenien reclòs a Tortosa juntament amb el seu amic Bellpuig, gràcies a un document segellat pel partit Estat Català amb l'excusa que ja serien jutjats a Barcelona per un tribunal, «reus de no sé quins delictes contra el règim».<sup>521</sup> Es tractava d'un ardit ideat pel seu nebot, el metge Fornós, perquè el Comitè de Tortosa els deixés marxar i escapar-se d'una mort segura a mans dels anarquistes de la FAI. Arriben a Barcelona el dia de la mare de Déu d'agost amb aquest

---

<sup>520</sup> *Ibíd.*, 174.

<sup>521</sup> *Ibíd.*, 176.

salconduït i comencen quasi dos anys de clandestinitat, de canvis d'amagatalls en cases de parents i amics on s'oculten per a no ser detinguts i morts. Després de quasi un any i mig de vida d'invisibilitat i de dissimulació de la seva condició sacerdotal,

El dia 2 de març de 1938 em van detenir, al meu domicili, uns agents del S.I.M. (*Servei d'Informació Militar*), a l'hora de dinar, i em portaren a la torre Conde de El Siglo, damunt la plaça de sant Bernat de Sarrià, al peu de Vallvidrera. Ensenms també s'endugueren la meva germana Isabel, el meu germà Salvador, el meu nebot Josep, la nostra familiar Carme Mulet i l'amiga d'aquesta, Maria Payrot. Allí ens tancaren als calabossos, i l'endemà a les cinc del vespre em feren el primer interrogatori. El segon, el vaig sofrir a l'Estació marítima durant el mes d'abril; no recordo ben bé el dia, però devia ésser vers la meitat del mes.<sup>522</sup>

La causa de la detenció la trobem en una delació d'un parent molt pròxim que coaccionat, a punta de pistola segons el seu testimoni, va donar el nom de Manyà pensant que el seu bon nom entre els esquerrans de Tortosa afavoriria la seva situació. Aquest parent es va referir a Manyà com el bisbe de les esquerres de Tortosa. Manyà, en aquesta situació de manca de llibertat, a banda de la preocupació per la sort dels seus parents, «El que més vaig sentir fou la pèrdua dels originals de la segona part d'*El talent*».<sup>523</sup> També indica Manyà que tenia una col·lecció de documents referents a la qüestió religiosa que foren requisats.<sup>524</sup>

---

<sup>522</sup> *Ibid.*, 143.

<sup>523</sup> *Ibid.*, 187.

<sup>524</sup> Segons una nota de l'equip de redacció de la *Miscel·lània Manyà*, aquesta redacció tenia la intenció de publicar un inèdit de Manyà titulat «Les possibilitats de treball apostòlic amb els intel·lectuals d'esquerra». L'existència d'aquest treball vindria insinuat per les afirmacions que fa Manyà a *Les meves confessions*, 192:

«El Sr. Cardenal Vidal i Barraquer no sols enviava diners per a repartir misses pagades esplèndidament, sinó que també demanava informacions sobre l'estat de les coses espirituals. Una vegada em tocà a mi de fer-ne una que versà principalment sobre les possibilitats d'apostolat en aquells dies dels rojos. Recordo que li vaig exposar en forma metafòrica (pel perill de caure la informació en mans de les autoritats laicistes) els meus entusiasmes per iniciar una campanya entre els medis intel·lectuals de l'Esquerra, car hi havia apreciat una marcada millora de disposicions per escoltar la veritat cristiana».

Aquesta ajuda econòmica de Vidal i Barraquer fou decisiva per al manteniment de molts catòlics durant la guerra:

«Tanmateix, el dolor i la confusió de la primera hora no el van distreure de les necessitats ineludibles que hi havia en aquell moment. Així, va anteposar els seus principis evangèlics i humanitaris a d'altra mena de càlculs i combinacions. Es va dedicar a cercar i repartir diners i queviures als clergues, religiosos, laics i família necessitats. Ho va aconseguir tot pidolant l'ajut arreu del món. Mentre algun prelat considerava que ajudar-los significava col·laborar amb l'enemic perquè així entraven divises a la zona republicana. I un altre no tenia escrúpols en donar als militars l'ajuda obtinguda dels catòlics europeus o americans. L'ajut inestimable del seu germà Josep, dels feiocistes, del Dr. Jaume Toldrà i Rodon, del Dr. Lluís Vila i Abadal, Ferran Ruiz Hebrard, Maurici Serrahima, i alguns d'altres, van fer possible que molts subsistissin dignament» (FUENTES I GASÓ, «La purificació de la memòria. El cardenal Francesc d'Assís Vidal i Barraquer, un testimoni fidel (1868-1943)» 22).

L'equip de redacció de la *Miscel·lània Manyà* no va trobar aquest inèdit: «Consultats el P. Torrent, el qui va estar Vicari General de Barcelona i sobretot el canonge Viladrich, secretari de Vidal i Barraquer, ens contesten que no recorden ni tenen notícia d'aquest estudi que Manyà assegura haver tramès al Cardenal l'any 1938 des de la ciutat comtal». (*Miscel·lània Manyà*, 203).

¿Podrien ser els papers que Manyà anava recopilant sobre la qüestió religiosa, i que foren requisats quan fou detingut, la matèria d'aquest informe que li havia demanat el Cardenal Vidal i Barraquer? Les ratlles de *Les meves confessions* que insinuen l'existència d'aquest inèdit són ambigües: tant poden donar peu a pensar que li va enviar aquesta informació com que Manyà mostrava el seu deler per fer proselitisme entre la intel·lectualitat

En aquesta txeca, Manyà és sotmès a un primer interrogatori el 21 de març de 1938, que «vaig transcriure en sortir de la presó amb tota la fidelitat possible».<sup>525</sup> Manyà qualifica aquest interrogatori com un examen de teologia. Quan en llegim les preguntes i respostes, tenim, efectivament, la sensació de trobar-nos en una aula acadèmica amb un Manyà responent a les interpel·lacions dels membres d'un tribunal que després han de qualificar-lo. I es podria esperar una altra cosa: d'aquest interrogatori depèn la decisió del tribunal no sobre una nota d'un expedient acadèmic, sinó sobre si Manyà continua en aquest món o és condemnat a mort. Interrogador i interrogat no es lliuren a un joc dialèctic intranscendent, malgrat les aparences, sinó a una pugna que li reclama a Manyà la donació de la pròpia vida. I malgrat aquesta gravetat, tota la posada en escena de l'interrogatori ens recorda aquella impassibilitat que mostrava Sòcrates allixonant el tribunal que el jutjava de la sort que tenien els atenesos d'haver existit un home com ell, d'una consciència que els agullonava en els seus costums i seguretats adquirides.

Manyà comença negant, davant de la insistència del seu interrogador, un jove amable i amb una certa cultura religiosa, que ell sigui bisbe: ell és canonge magistral de la catedral. El bisbe de Tortosa, Félix Bilbao, sap, encara que sense cap garantia, que està a Roma gràcies a l'ajuda de la Generalitat. Manyà reconeix que la veritat arrelada en la seva consciència és la de la religió catòlica romana. Davant d'això, el seu interlocutor li objecta que aquesta veritat es troba renyida amb la raó, es basa en una fe cega. Manyà, en la línia que mantindrà durant tota la seva vida, el contradiu amb el testimoni personal d'una vida dedicada als estudis filosòfics que no ha fet més que corroborar la veritat del seu credo religiós. El jove interrogador, amb un escepticisme manifest, li qüestiona aquesta resposta ja que d'un sacerdot no es pot esperar res més que manca de llibertat i assentiment obedient. Si no fora sacerdot, disposaria de llibertat i afirmaria una altra cosa. Manyà rebutja aquesta objecció constatant que la seva condició de sacerdot no afegeix res a la seva convicció de persona creient i que per aquesta veritat cristiana lliurement assumida seria capaç de donar la vida.

En aquest punt, el diàleg fa un tomb cap a la política. L'interrogador li demana per les seves opinions polítiques que prejutja que seran favorables a la dreta. Manyà no nega que la filosofia cristiana hagi formulat idees sobre el poder polític i, en tot cas, s'haurien de precisar les etiquetes que s'empren en l'àmbit de la política: obrerisme, democràcia, capitalisme,

---

d'esquerra. Una altra cosa seria el testimoni directe de Manyà sobre l'existència d'aquest inèdit feta als seus col·laboradors més íntims de la Fundació Manyà.

<sup>525</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 143. Aquest interrogatori el trobareu a les pàgines 144-149 d'aquesta obra.

estatisme totalitari, etc. Com que no té temps per a fer distincions, Manyà no tindria inconvenient de ser qualificat de demòcrata i obrerista cristià, si per això s'entenia acatar els poders constituïts pel poble i intentar millorar les condicions materials i espirituals dels obrers. L'interrogador, agafant-se a l'afirmació manyanista de demòcrata, intenta fer-lo incórrer en una contradicció quan li demana què en pensa de la carta col·lectiva de l'episcopat espanyol de l'any 37, en la qual els bisbes espanyols, a excepció dels bisbes Barraquer, Múgica i Torres que no la varen firmar, es declaren facciosos i contraris a aquest poder constituït que ell tot just fa un moment afirmava respectar. Manyà nega haver-la llegit i, encara que li seria fàcil condemnar-la per a obtenir una situació avantatjosa, no pot emetre un judici sense conèixer els termes d'aquesta carta. Per altra banda, Manyà recorda que ell es troba detingut per a ser jutjat per la seva conducta no per les seves opinions. El nostre jove interlocutor, adonant-se de la maniobra de distracció retòrica que ha utilitzat Manyà, el qualifica de jesuïta, en l'accepció d'*hipòcrita* que aquesta paraula té. Si hem seguit amb atenció el fil de l'interrogatori, el que tenim a l'aigüera fins ara són opinions i intercanvi d'idees.

Se'ns fa difícil creure que Manyà no coneixia aquesta carta de suport a Franco dels bisbes espanyols quan ha pogut fer «una col·lecció de documents referents a la qüestió religiosa que jo havia recollit a través dels dies rojos i conservava sota el nom pretensions de *museu de la revolució*»,<sup>526</sup> i quan mantenia correspondència amb Vidal i Barraquer que, com ell mateix afirma, li demanava alguna informació de la situació. No obstant això, hem de creure Manyà quan assenyala que el més fàcil i més profitós per a la seva situació de captiveri hagués estat mostrar la seva disconformitat amb la carta dels bisbes, atès que aquesta opinió no hagués comportat una incoherència lògica amb les posicions que havia mantingut durant la República, sobretot quan el cardenal Vidal i Barraquer no l'havia signada. Si tenim en compte la importància del terreny lògic per a Manyà, la seva afirmació que no en coneixia els termes exactes és digna de crèdit. Han estat mostrades amb escreix, situacions anteriors de la seva vida en què la seva fidelitat a la fèrria lògica li havia ocasionat molts desavantatges.

Tot seguit, l'interrogador mostra les seves inquietuds intel·lectuals quan li demana per la conciliació entre la doctrina de Crist i el comunisme, que per a ell són el mateix. Manyà observa que del comunisme no en fa una condemna total. Més encara, tot allò que

---

<sup>526</sup> *Ibíd.*, 187.



té de noble i elevat aquesta doctrina, conscient o inconscientment, deriva de la influència del cristianisme. Ara bé, si ens referim al comunisme en la seva manifestació actual, atea i materialista, la seva opinió és contrària a l'enteniment entre el comunisme i el cristianisme. Manyà va més enllà: pensa que l'error tàctic del comunisme és haver fet un remenat amb la seva aspiració legítima a una comunitat de riquesa i el materialisme ateu. Com un Sòcrates aconsellant als atenesos el que més els convenia, Manyà considera que aquesta barreja ha creat molts enemics al comunisme i, davant la insistència del seu interlocutor quan li pregunta si sap alguna cosa de «la mano tendida»,<sup>527</sup> li respon, amb la ironia marca de la casa, que prefereix la mà allargada al puny amenaçador. Afegeix que no es faci il·lusions perquè Déu i esperit són inconciliables amb l'ateisme i el materialisme. L'interrogador, insistint en la política de la «mano tendida» amb la intenció d'arribar a un terreny compartit, afirma que ell també creu en l'existència d'un Déu «como una armonía de la naturaleza». Manyà matisa i, sense negar aquesta harmonia divinitzada de la naturalesa que qualifica d'infinita i simple, apunta que el seu Déu és un ésser personal. Per a l'interrogador la ciència només admet un concepte de Déu com el que ell defensa i no pot admetre el de Manyà, en la línia d'aquella distinció pascaliana<sup>528</sup> que fixava una cesura entre el Déu dels filòsofs i el Déu de la fe. Manyà no pot estar d'acord amb aquesta separació irreconciliable entre raó i fe, encara que deixa la discussió d'aquesta qüestió per a un altre moment.

Després d'aquest intercanvi llarg d'idees, l'interrogatori entra en la confirmació o refutació de les acusacions formulades. Manyà rebutja que mai hagi estat militant d'algun partit polític. El jove jutge no entén, si no té cap mena de relació amb la política partidista, per què l'anomenen «bisbe de les esquerres». Manyà nega haver sentit mai aquest apel·latiu referint-se a la seva persona, encara que la causa es pot trobar en la seva la seva comprensió i respecte per a aquells que pensen diferentment i, potser també, pel seu amor a Catalunya. Aquesta confessió de l'ideal catalanista deriva en la pregunta del seu captor, com si una cosa necessàriament portés a l'altra, com si d'un 2+2 se seguís un 4, de si ell és separatista. Manyà assevera que el seu catalanisme se circumscriu substancialment a l'amor per la llengua dels

---

<sup>527</sup> La política de la «mà estesa» té el seu origen en un discurs de Maurice Thorez, secretari general del partit comunista francès, dirigit als catòlics francesos l'any 1936: «T'allarguem la mà, catòlic, obrer, empleat, artesà, pagès, nosaltres que som laics, perquè ets el nostre germà i que, com nosaltres, et neguitegen les mateixes preocupacions». La resposta de Pius XI (1937) a aquesta política, que no deixà de fascinar a certs sectors catòlics, fou que no hi ha possible enteniment entre el comunisme i el cristianisme: «El comunisme és intrínsecament pervers, i no es pot admetre que col·laboren, en cap terreny, els que volen salvar de la ruïna la civilització cristiana» (*Divini Redemptoris*, 60).

<sup>528</sup> El *Memorial* de Blaise Pascal comença així: «Déu d'Abraham, Déu d'Isaac, Déu de Jacob, no dels filòsofs i dels savis. Certesa, certesa. Sentiment. Joia. Pau. Déu de Jesucrist».

seus pares més enllà de propostes polítiques concretes tant de dretes com d'esquerres, un amor que creu compatible amb la verdadera tradició espanyola.

Així finalitza el primer interrogatori de Manyà al SIM. Ell suposa que serà posat en llibertat després de declarar tenint en compte el seu delicat estat de salut. L'agent del SIM li comunica que solament falta un petit detall i se l'alliberarà immediatament. Les seves esperances són infundades en tractar-se de promeses i no la conclusió necessària d'una inferència deductiva. Manyà serà traslladat el dia 23 de març<sup>529</sup> al vapor Villa de Madrid, ancorat al port de Barcelona, que feia de presó. Les condicions del règim carcerari del «sollado»<sup>530</sup> número 2 del vapor són d'extrema severitat:

Sense poder-nos mudar la roba, la brutícia i els polls ens havien envaït materialment. Jo em vaig poder mudar al cap d'un mes quan van arribar al *sollado* des de Madrid uns aviadors militars que els rojos havien fet presoners. Ells, compadits de la meva situació, em deixaren roba interior i vaig poder-me-la mudar; però ja era tard per acabar els paràsits.<sup>531</sup>

En aquest vapor té lloc el seu segon interrogatori en un escenari no tan plàcid —bombardejos, fam i malalties— com el del seu primer. Manyà no recorda el dia d'aquest interrogatori que s'esdevé el mes d'abril del 1938. Si l'escenari no acompanyava, molt menys el caràcter del seu jutge, imbuït d'un fanatisme anticlerical, que era molt diferent del tarannà dialogador i comprensiu dels seu primer interrogador. Comença abruptament l'interrogatori preguntant-li si era cardenal. Manyà, que amb poc en té prou, va i contesta: «En el primer interrogatorio fui declarado obispo: ahora, cardenal. Asciendo rápidamente».<sup>532</sup> Aquesta resposta sorneguera encengué l'ànim del seu jutge que comença a desqualificar el clergat amb una filípica tremendista. De tots els mals que imputava a l'Església, el que l'empipava més era que quan interrogaven un sacerdot aquest s'excusava en el fet que no era polític i acatava el règim. Aquest indicació ens fa suposar que el jutge s'havia llegit la transcripció del primer interrogatori, atès que en aquella primera declaració aquest es mostrava fora del joc de partits i lleial al poder constituït. Manyà afirma en aquest segon interrogatori allò mateix que havia declarat al primer: ell era un d'aquests sacerdots. Seguint la mateixa argumentació del primer

---

<sup>529</sup> Trobem una contradicció en la data que Manyà dona a *Les meves confessions* (188) i a les *Meditaciones marianas en las ergástulas del SIM* (7) del seu trasllat al Villa de Madrid: «El día 20 de marzo de 1938 entré, en calidad de detenido por el S. I. M., en el sollado n.º 2 del vapor Villa de Madrid, anclado en el puerto de Barcelona, después de haber pasado unos días en la checa de la Plaza de san Bernardo, de Sarriá».

<sup>530</sup> El «sollado» és la coberta inferior on solen estar els allotjaments dels velers o vapors.

<sup>531</sup> Manyà, *Les meves confessions*, 188. Després de descriure la situació d'indigència en què es troben pels polls, Manyà, amb la ironia que el caracteritza, fa aquest apunt desdramatitzador, ratllant en la comicitat: «Els vam declarar guerra a mort i sistemàtica (*als polls*), però mancats de sabó i de tots els mitjans higiènics més elementals, no hi havia més remei que resignar-se a conviure amb aquells hostes indesitjables».

<sup>532</sup> *Ibíd.*, 149.

interrogatori, el jutge li recorda que com a sacerdot està sotmès a la disciplina d'un bisbe, en aquest cas Félix Bilbao, que ha firmat la carta dels bisbes espanyols de suport al règim de Franco. La resposta de Manyà és coherent amb el principat de la consciència que ja hem vist en què consisteix quan es tracta de l'autoritat del magisteri:

Mi sujeción al Obispo se limita a los asuntos estrictamente eclesiásticos. Si me impusiera algún mandato de carácter político, yo seguiría, no precisamente la imposición de su autoridad, sino el dictamen de mi conciencia.<sup>533</sup>

Manyà ens fa adonar que si ell hagués conegut els termes de la Carta Col·lectiva de l'Episcopat Espanyol al món sencer, amb motiu de la guerra d'Espanya, escrita pel tarragoní cardenal Gomà, no s'hagués vist forçat a subscriure-la per raons d'autoritat magisterial que obliguessin la seva consciència. No podem afirmar el que Manyà no afirma: si hagués rubricat o no la carta. No obstant això, si hagués llegit els termes de la carta, donada la coherència lògica de l'argumentació que Manyà ha mostrat al llarg dels interrogatoris i la concordança amb el seu pensament exposat fins ara, la nostra opinió és que no l'hagués firmat. I és que com el bisbe de Vitòria,<sup>534</sup> que no va firmar la carta, Manyà ve d'una experiència personal que el situa en el dilema d'haver de triar entre bàndols que no han respectat un espai públic per a la llibertat de pensament i la confrontació dialogada de les opinions, altrament, han exercit la violència física en l'eliminació d'aquells que pensen diferent. Si per una banda, un bàndol, el republicà, demana la renúncia a la veritat cristiana en l'arena política, per altra banda, l'altre bàndol, la dreta representada per l'exèrcit sublevat, no respecta la realitat diferenciada que representa, en paraules de Manyà, aquell «amor a Catalunya». La negació al fet que la balança de la seva voluntat es decantés pel pes d'un dels dos plats és l'expressió de la convicció que guià la conducta de Manyà durant aquells dies de guerra:

La reacció de la meva consciència davant dels tràgics esdeveniments fou un arborament de fe religiosa i d'esperit sacerdotal. Aleshores vaig refermar aquesta consideració fonamental, que flotà inalterable en la meva consciència tot el temps de la persecució: no em poden detenir per sentiments polítics adversos

---

<sup>533</sup> *Ibíd.*, 150..

<sup>534</sup> «El bisbe de Vitòria, expulsat de la seva diòcesi per la República en 1931 i impedit en l'exercici del seu ministeri en 1936 pels nacionals, no podia firmar en consciència un document en què afirmava que els nacionals mateixos garantien la llibertat als bisbes. Tampoc podia signar perquè els militars havien afusellat diversos milers de "rojos", entre els quals 14 sacerdots, acusats d'activitats polítiques a favor de la República i del separatisme –sacerdots als quals Múgica sempre defensà–, sense oblidar els bombardeigs de ciutats como Durango, Guernica, Munguía i Galdácano» (CORTS I BLAI, «L'edició dels documents dels arxius vaticans (anys 1933-1937) sobre la república i la guerra civil espanyola, per Vicente Cárcel Ortí», 639).

al règim, tampoc per cap actitud antiobrerista. Si, doncs, em tocava morir, seria exclusivament per la meva condició de sacerdot.<sup>535</sup>

Aquest segon interrogatori acaba amb una acusació del jutge que posa en entredit el suposat apoliticisme de Manyà, en recordar-li que va voler presentar-se a les eleccions al Parlament de Catalunya com a candidat de la Lliga. Manyà li respon:

Fui invitado de parte del señor Cambó, a dar mi nombre en la confección de la candidatura que presentaba la Lliga. Yo, antes de aceptar, puse la condición expresa de independencia respecto del partido. Ulteriores intrigas de política, y no de izquierdas, sino de significados elementos de la extrema derecha, frustraron la presentación de mi candidatura, con sincera satisfacción de mi parte, pues preveía muy delicada mi intervención en aquel Parlamento.<sup>536</sup>

Hem fet un repàs detallat dels dos interrogatoris als quals fou sotmès Manyà perquè són un resum dramatitzat de les idees que Manyà ha anat teixint després del seu retorn romà: i) l'Església no pot ser consubstancial a un règim polític; ii) el cristianisme ha d'intervenir i participar en l'aconsegüiment d'un món més just; iii) l'Església i l'Estat han de reconèixer la llengua i les aspiracions de Catalunya; iv) la consciència assumeix les seves conviccions i pren les seves decisions des de la llibertat; v) la veritat no pot ser imposada per la violència; vi) el Déu de la fe també és el Déu de la raó; fe i raó són conciliables; vii) defensa d'una filosofia espiritualista.

De la presó del vapor és traslladat, juntament amb els altres reclusos, al Poble Espanyol de Montjuïc. Després de dos mesos de detenció amb «fam, polls, molts polls, brutícia, egoismes, inquietuds per l'esdevenidor i unes ganes cada dia més apresants de sortir-ne tot d'una, fos com fos»,<sup>537</sup> el dia 27 de maig de 1938, Manyà és alliberat. En deixar-lo anar, el carceller li preguntà l'opinió sobre la gent empresonada, si creia que eren feixistes. Manyà respongué: «Hay muchos, más de la mitad, que cuando entraron en la cárcel nada tenían de fascistas; pero cuando salgan, creo que lo serán todos».<sup>538</sup> Manyà, en ser alliberat, no s'amaga de la condició sacerdotal com ho demostren les dues vegades que es presenta a les oficines del SIM per a reclamar els originals de la segona part d'*El talent* i la llibertat dels seus germans i altres empresonats. La segona vegada, «M'hi vaig presentar com a canonge de Tortosa. Les mecanògrafes em guatairen astorades».<sup>539</sup> Manyà agraeix l'atenció

---

<sup>535</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 171.

<sup>536</sup> *Ibid.*, 151. Aquesta invitació a participar com a candidat de la Lliga a les eleccions al Parlament i la no acceptació per Manyà va ser aclarida al capítol segon de la nostra tesi.

<sup>537</sup> *Ibid.*, 190.

<sup>538</sup> *Ibid.*, 190.

<sup>539</sup> *Ibid.*, 193.

i la sol·licitud amb què foren ateses les seves reclamacions. En aquest agraïment s'hi nota la recança d'un temps en què visqué intensament la seva condició sacerdotal i el reconeixement a la bondat d'alguns homes que troba en un temps d'incivilitat:

Avui (*anys 60, en ple franquisme*), aquells esquerrans que jo tractava i que més d'una volta em van afavorir amb diners per a celebrar misses, van errants per l'estranger o són morts. Déu faci que aquells inicis de bona voluntat que jo els vaig notar (recompensa, opino, de la gràcia de Déu per la protecció als sacerdots perseguits) hagin donat el fruit natural d'una rectificació en sentit cristià.<sup>540</sup>

Esmentàvem al principi d'aquest capítol que resseguiríem la coherència de Manyà, aquella unitat de l'ànima que la fa estar d'acord amb si mateixa, en el *dins* de la Guerra civil. La dramatització de les idees que manifesten els dos interrogatoris no s'ha de prendre com una representació o simulació literària, sinó l'expressió d'una experiència existencial extrema en què es dona una concertació de vida i pensament, dimensions que per a Manyà no poden ser incongruents perquè són el mateix. Es tracta, al cap i a la fi, de ser fidel a aquella tradició socràtica de vida examinada que afirma «que per a mi és preferible que la meua lira soni desafinada, i que no s'acobli amb mi, i tampoc el cor que jo dirigeixi, i que molts homes discordin de mi, i que no diguin el que dic jo, ans el contrari. Això em val més, insisteixo, que no que jo, que estic tot sol, discrepi de mi mateix i que em contradigui».<sup>541</sup>

---

<sup>540</sup> *Ibíd.*, 192.

<sup>541</sup> *Gòrgias*, 74.

## 6. LA POSTGUERRA: LLUITA INTERIOR

### 6.1. *SIGNUM CUI CONTRADICETUR*

La guerra s'ha acabat i comencen els anys de pau dels vencedors. Manyà, sobre el paper, en forma part. La coadjuvació de forces entre el règim militar de Franco i la major part de l'Església catòlica en contra del règim republicà situen Manyà, com a sacerdot, en el bàndol d'aquells que, a més a més de viure la història, l'escriuen. Manyà és conscient de la funció que se li demanarà que executi en els anys de postguerra que comencen. ¿Quina serà la seva resposta a aquesta crida legitimadora del règim franquista? Abans de contestar escodrim la situació personal en què es troba, mirem de veure com ha quedat aquell món de relacions personals, eclesials i intel·lectuals que, com un eixam d'abelles, conformaven la seva identitat abans de la Guerra Civil, que treballaven en una mateixa direcció com aquells insectes per a produir la mel. ¿Què ha passat amb els companys de viatge de Manyà, d'aquella generació de sacerdots intel·lectuals que intentaren elevar la formació cristiana a Catalunya i homologar-la als estàndards europeus, que amb el seu esforç, com apunta Perarnau,<sup>542</sup> es quedaren al llindar de crear unes facultats catòliques? El destí d'aquella generació fou la mort física o la mort intel·lectual. Aquesta darrera forma d'insignificància es manifestà en forma d'exili, ja sigui exterior o interior, o col·laboració, amb més o menys intensitat, amb la nova conjuntura política que imposà l'abandonament o la dissimulació dels ideals compartits. Comencem pels que varen morir: el més proper i estimat de Manyà, el seu amic, el seu alter ego sacerdotal, mossèn Bellpuig:

No vaig veure la seva mort, però la sé amb certesa: un posat d'home digne i cortès com ell fou sempre, una serenitat com la que tenia en els moments culminants del seu esperit, el cor posat en Jesús de l'Eucaristia, de la qual fou el poeta delicadíssim, i en la Mare de Déu venerada per ell amb devoció filial, un gest de tristor pel fracàs present dels dos grans ideals de la seva ànima: Déu i Catalunya, i un esguard de repugnància, de compassió, i sobretot de caritat pels seus botxins. Potser un noble crit de Visca Jesucrist. Així havia de morir Mn. Bellpuig, perquè no podia morir d'altra manera. I tan arrelada sento la certesa del seu martiri veritable, que mai no he gosat encomanar a Déu la seva ànima. *Iniuriam facit martyri qui orat pro martyre.*<sup>543</sup>

Continuem amb els exiliats exteriors: Cardó, l'amic de disputes teològiques al palau Altemps de Romà, de col·laboracions conjuntes en revistes cristianes d'avantguerra, el lideratge del qual Manyà reconeixia al capdavant d'aquella generació de sacerdots catòlics:

---

<sup>542</sup> PERARNAU, «L'obra col·lectiva d'una gran generació catalana (1919- 1936)», 487.

<sup>543</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 182.

«Cardó era de tots el de la colla el qui més influïa en l'ambient intel·lectual del laïcat a la nostra terra».<sup>544</sup> Cardó, des de l'exili, contempla la desfeta de la Guerra Civil i assenyala:

D'aquesta manera s'arribà al fatal 1936, quan la conxorxa de les apetències militars, plutocràtiques i eclesiàstiques determinà l'esclat de la guerra preparada de llunyana data i decidida per algunes d'elles a Roma amb Mussolini al març del 1934, mentre els catòlics ocupaven el poder a Espanya. Les repercussions sacrílegues que tingué en la zona republicana cauen, doncs, en gran part sobre la consciència dels promotors del fratricidi col·lectiu, entre els quals es trobaven alguns jerarques eclesiàstics, representants d'una església sense evangeli, totalment diferent de l'autèntica Església de Crist, representada pels prelats obedients a Roma, aleshores ja molt reduïts en nombre, com els fets malauradament demostraren.<sup>545</sup>

Una lectura de les causes que no excusa la responsabilitat dels crims, sigui del bàndol que sigui, i que fa exclamar a Cardó: «Que Déu els hagi salvat a tots, però que a la terra cadascú tingui la reputació que es mereix».<sup>546</sup> Una irresponsabilitat criminal que, al mateix temps, propicia l'heroisme dels màrtirs perquè «La facultat de fer sorgir la santedat àdhuc en mig de la podridura és la nota més fecunda de l'Església catòlica... és la prova pragmàtica perenne de la divinitat de l'Església».<sup>547</sup>

D'altres, com Albert Bonet, s'adaptaren, no sense passar un període d'ostracisme, a la nova situació: l'home que facilità a Manyà una plataforma per a l'apostolat entre els joves amb la creació de la Federació de Joves Cristians de Catalunya, els feiocistes, que en ser perseguit per la FAI fugí a Romà i quan retorna a la Pamplona nacional es veu obligat novament a escapar per ser l'artífex d'una organització catalanista i separatista, es farà càrrec

---

<sup>544</sup> MANYÀ, «Records entorn de la teologia a Catalunya (1925-1936)», 11.

<sup>545</sup> CARDÓ, *El Gran refús: el capítol VIII (inèdit) del llibre Les dues tradicions. Història espiritual de les Espanyes*, 66.

<sup>546</sup> *Ibíd.*, 69.

<sup>547</sup> *Ibíd.*, 54.

de diferents responsabilitats en l'Església diocesana de Barcelona i més endavant en l'Acció Catòlica.<sup>548</sup>

Hem donat tres exemples d'amics de Manyà que emprengueren diferents camins després de la Guerra Civil, alguns, com és el cas del citat Bellpuig o Casanovas, cap a l'última morada. Podríem fer un llarg llistat de casos, però aquests exemples són suficients per il·lustrar la interrupció dels impulsos creatius de la generació que amb Manyà compartia ideals i objectius. Aquesta inèrcia de forces individuals s'estroncà també amb l'acabament o interrupció de les empreses col·lectives que els aixoplugaven i els servien d'altaveu: les revistes i diaris que recolliren els seus articles com *La Paraula Cristiana*, *Criterion*, *El Bon Pastor*, *Analecta sacra tarraconensia*, *El Matí*, etc.; institucions com la *Balmesiana*, la *Bernat Metge*, la *Fundació bíblica*. etc. Així, «l'obra d'aquells homes resulta literalment esventrada i esmicolada entre els tancs del 18 i els del 19 de juliol i els morts pels darrers o marginats pels primers».<sup>549</sup>

Aquest és el context que acompanya a Manyà quan retorna de Barcelona a Tortosa. Manyà ha sobreviscut, la seva fe ha estat posada a prova i no ha mort com un màrtir, malgrat que sentia un gran consol en compartir la mateixa sort que el seu amic Bellpuig: «demà, quan tornarà el dia, qui sap, Déu meu, si ja seré fora d'aquest món, si ja hauré estat cridat a la vostra presència».<sup>550</sup> Manyà ja ha anticipat el dia del seu judici, i en el seu judici el de la terra, perquè

---

<sup>548</sup> Ragner fa un anotació breu d'aquesta singladura de Bonet després de la guerra: «Al terminar la guerra, Bonet se presentó al administrador apostólico recién nombrado para Barcelona, don Santos Díaz Gómara, quién no sólo no permitió que la *Federación (es refiere a los fejecistas)* reanudara sus actividades (a pesar de haber tenido muchos mártires en la zona republicana y muchos voluntarios en la nacional) sino que con palabras y gestos de una gran dureza y violencia echó de su presencia al doctor Bonet. Éste, que antes de la guerra era profesor de Filosofía en la Universidad de Barcelona, se presentó a oposiciones a cátedra de filosofía en Institutos, pero cuando había superado ya las primeras pruebas interpuso el referido Santos Días Gómara su veto, y tuvo que retirarse. En tan delicada situación, sin oficio ni expectativas, tuvo que vivir hasta que el 29 de diciembre de 1942 fue nombrado obispo de Barcelona el doctor Gregorio Modrego Casaus, antiguo obispo auxiliar del cardenal Gomá en Toledo. Este había fallecido el 22 de agosto de 1940, pero su sucesor, el doctor Pla y Deniel, encargó al obispo Mondrego que pusiera fin a un tan injusto ostracismo, y Albert Bonet fue encargado de la beneficencia diocesana (futura *Cáritas*). En 1945 Pla y Deniel le llamó a colaborar en la Acción Católica, ofreciéndole la consiliaria de la rama de Hombres o bien el Secretariado General de la Dirección Central. Bonet prefirió este último cargo, se añadió la consiliaria de la Junta Nacional, que ejerció hasta que en 1963, a petición propia, se retiró. Fue perito en la Comisión de Apostolado Seglar del Vaticano II, y como tal intervino en la preparación de la Constitución *Gaudium et spes*» («Los obispos y la guerra Civil», *Arbor*, t. CXII. julio-agosto 1982, 308, nota a peu de página núm. 25).

<sup>549</sup> PERARNAU, "L'obra col·lectiva d'una gran generació catalana (1919- 1936)", 490.

<sup>550</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 171.



Diuen que la terra  
un dia vindrà  
que desproveïda de calor i de vida  
pel cel restarà  
com una desferra.  
Per això esverades  
d'un horror innat  
crepitant en fugen  
les flames i pugen  
com esbojarrades,  
vers la immensitat.<sup>551</sup>

En la flama de la guerra, en la seva ambivalència de destrucció i enlairament, de fer sorgir allò sant enmig de la podridura, del naixement de la compassió enmig de la vilesa del crim, ha estat provada a foc l'ànima de Manyà. Aquests versos de Manyà de l'any 1940 expressen un estat d'ànim de recança, de melangia per tenir tan a prop la flama de Moisés que crema enmig de la bardissa del món —*Apparuit Dominus in flama ignis* (Ex. 3, 2)— i no haver estat consumit per ella. Manyà reconeix que en el temps de persecució s'havia acostumat a considerar les coses *sub specie aeternitatis*. Si més no, ha de tornar a la temporalitat que suposa ocupar-se i preocupar-se per les coses del món, per una terra que encara no és una desferra. Bé, doncs, ¿i ara què? La guerra ha acabat i Manyà es pregunta: ¿quina ha de ser la meva conducta després de la desfeta? Manyà és conscient d'allò que se li retraurà i d'allò que se li demanarà.

El 27 de gener de 1939, dos mesos abans de l'acabament de la Guerra Civil, escriu un text de reflexió personal «per situar sincerament la meva consciència sacerdotal davant les perspectives que presenta la nova situació política».<sup>552</sup> No cal disposar d'una gran sagacitat per imaginar de què se l'acusarà, de quin component dels seu ideari haurà de retre compte en el nou règim franquista i en el si d'una Església consubstancial al mateix, en allò que coneixem com el nacionalcatolicisme. De fet, Manyà, en aquest escrit, comença amb la

---

<sup>551</sup> *Ibíd.*, 162.

<sup>552</sup> *Miscel·lània Manyà*, 190.

pregunta «¿soc catalanista?» És una constant en els seus escrits de postguerra haver-se de justificar de la seva posició catalanista que es presenta com una sospita, com una màcula que s'estén com una taca d'oli sobre els altres àmbits de la seva producció intel·lectual i del seu apostolat. La seva formulació del catalanisme serà la mateixa en tots els escrits en què hi fa referència: i) amor a la terra i a la llengua dels pares i vehicle íntim del pensament; ii) si aterrem al camp de la política, allunyament de dos extrems que li semblen negatius, l'assimilacionisme i el separatisme; iii) defensa d'un Estat on siguin reconegudes diferents nacions, allò que avui en diríem un Estat plurinacional.

Manyà pensa que és necessari explicar-se perquè «Si es posés en pràctica la norma lògica *explica terminos*, quants malentesos i discussions apassionades s'estalviarien».<sup>553</sup> Malgrat aquest efecte sedant, terapèutic, de les definicions, Manyà no hi té moltes esperances en aquesta medicina

Ara que el catalanisme esdevindrà, per algun temps, una mena de *signum cui contradicetur*, es produiran les actituds repugnants dels arribistes professionals de l'oportunisme guanyista, les versatilitats dels esperits superficials i movedissos com les canyes que es dobleguen segons d'on bufa el vent, dels que eren o es deien catalanistes per a servir-se'n a llur profit o vanitat, o simplement perquè feia de bon to dir-se catalanista. Ara es destriarà, dins del catalanisme, el gra de la palla, enduta aquesta fora de l'era pel vent de la moda o de l'egoisme.<sup>554</sup>

En el temps que ha de venir, Manyà té la convicció que el catalanisme esdevindrà un signe de contradicció en un escenari on la unitat de pensament que sustenta el poder el rebutjarà com anòmal, com la palla que s'ha de batre i separar del gra. El procés de trillar, passar les garbes per la trilladora que separa allò que ha de ser acceptat com a gra, serà una prova per als catalanistes en el nou temps en què el vent de la moda, el vent de la fortuna maquiavèlic, no bufa al seu favor: els arribistes i els oportunistes doblegaran com les canyes segons bufi el vent. Aquest batre i trillar, altrament, tindrà un efecte de catarsi, de purificació: *ara es destriaran aquells que viuen d'acord amb les seves conviccions catalanistes i no es mouen com els arribistes professionals de l'oportunisme guanyista*. Davant d'aquest escenari, ¿on se situarà Manyà?

La meua actitud: Malgrat la fermesa dels meus sentiments, diem-ne catalanistes, estic sincerament disposat a dissimular-los o cohibir-los, si en les circumstàncies presents ho exigeix el bé comú civil, i

---

<sup>553</sup> *Ibíd.*, 191.

<sup>554</sup> *Ibíd.*, 191.

més si ho demana l'interès eclesiàstic; mai però no m'avindrà a res que importi una vilesa o traïció de la meua consciència de català amant de la seva terra i de la seva llengua.<sup>555</sup>

L'actitud de Manyà enfront del nacionalcatolicisme és la dissimulació. Aquest faisó de conducta és un amagar-se, un no deixar endevinar les intencions de manera que aquell que ens observa no ens percep tal com som, tal com s'observa en tota dictadura o totalitarisme per aquells que no hi combreguen. Les condicions que posa Manyà per recloure's en la dimensió introspectiva de la consciència sense deixar-la transparentar són dos, segons una gradació d'obligatorietat: la que més obliga és l'interès eclesiàstic seguida de la del bé comú civil. El topall d'aquestes condicions, que Manyà confessa que no transgredirà, és quan la seva acceptació impliqui una traïció a la seva consciència. No es pot expressar millor un plantejament que es faran molts catalanistes. Les condicions imposades, bé comú civil i eclesiàstic, el poder vencedor ja comptava que serien assumides per una major part de la població que ha patit la mort dels seus i la destrucció del seu. L'alt preu que s'ha hagut de pagar per la fidelitat a les pròpies conviccions enceta una època d'opacitat, d'ocultació, de salvar les aparences, per mantenir la pau civil en la postguerra. Recordem quan Manyà ens parlava d'aquella força de la veritat que no pot amagar-se i que empeny a qui la posseeix a comunicar-la més enllà del reclòs de la consciència. Rovira i Virgili, des d'una posició liberal, demanava una abstenció de la veritat com a única forma possible de convivència de diferents projectes de vida i manteniment de la pau civil. Manyà, en aquell moment, quan encara era possible la confrontació dialèctica de diferents propostes, no solament expressava que la consciència posseeix la veritat sinó que no pot fer més que comunicar-la. Si les noves condicions que imposa el nacionalcatolicisme impedeixen la comunicació de la veritat de la consciència, ¿això ja no serà una traïció a la mateixa consciència que s'imposa el silenci en nom de la pau? Aquesta dissociació entre la interioritat i l'exterioritat, la mentida que s'estén sobre un mateix quan no es dona una continuïtat entre l'interior i l'exterior, és la mateixa falsedat que sustenta els pilars del règim franquista com a estructura política.

Manyà ha prefigurat la situació que viurà durant la postguerra quan analitza la figura del canonge Macip (1580-1549). A aquest personatge li dedica un dels apunts històrics del seu llibre *Notes d'història de Gandesa*. Encara que el llibre es publica l'any 1962, es tracta, com assenyala Monlleó, d'una compilació d'articles redactats a la revista gandesana *El llamp* els anys 1930 i 1931. Macip és fill de Gandesa, capellà i canonge de la seu tortosina com

---

<sup>555</sup> *Ibíd.*, 191.

Manyà. La sintonia intel·lectual i de vocació sacerdotal que sent amb aquest personatge històric li fa dir:

Cada vegada que entro a l'arxiu capitular de la Seu de Tortosa, confesso experimentar, dins la meua ànima de fill de Gandesa, una satisfacció íntima, com si sentís el contacte espiritual de l'antic canonge gandesà. El nom de Macip sura invisible en aquell ambient.<sup>556</sup>

El canonge Macip, amb el qual comparteix poble de naixença, afinitat de càrrec eclesiàstic i la fidelitat a la terra, viu el govern de set bisbes que duen a la pràctica polítiques diferents davant la llengua i la tradició catalana. Manyà es fixa en els dos últims: Antolínez i Veschi. El primer,

Fill de terres castellanès, de Burgos, fou en el Concili provincial de Tarragona el partidari ferm de la predicació en llengua vernacle, i a ell havia estat dirigit el decret de la Congregació del Concili de l'any 1631, confirmant els seus punts de vista i donant ordres ben concretes sobre aquest detall interessantíssim de la predicació sagrada.<sup>557</sup>

En canvi, Veschi és el responsable de l'expulsió dels franciscans originaris catalans que «es sentien identificats amb els sentiments del poble tortosí, que eren els mateixos de tota Catalunya».<sup>558</sup> Un i altre, segons el judici de Manyà, representen dos formes oposades d'exercir el poder episcopal: Antolínez que es posa al servei del bé del poble i la catalanitat de Tortosa; Veschi, un servidor dels interessos de la monarquia espanyola (Felip IV) que imposa una política estranya als costums de la terra. Més enllà del judici sobre aquest dos prelats, el que ens interessa és observar quina serà la resposta i la conducta del canonge Macip quan hagi de ser provada la seva fidelitat catalana durant el pasturatge de Veschi. Fixem-nos atentament com entén i justifica Manyà el canvi de rumb de Macip quan Veschi succeeix a Antolínez:

Per a què un canonge de Tortosa no patís la influència d'un canvi tan marcat com el que va d'Antolínez a Veschi, calia ésser tot un caràcter: un home de conviccions profundes i de voluntat ferma. La fidelitat a l'esperit pairal hauria induït sobre el nostre canonge les més grans calamitats: l'exili, l'espoliació... potser s'hauria jugat la vida! És, doncs, ben humana i fins a cert punt explicable l'actitud del gandesà Macip, dintre l'ambient oficial de la Tortosa de 1640... *dissimulant i callant*.<sup>559</sup>

Dissimular i callar és la pauta de conducta que el canonge Macip ha d'adoptar si no vol sofrir grans calamitats. Ens trobem, també en aquest sentit, amb una forma de ser que

---

<sup>556</sup> MANYÀ, *Notes d'història de Gandesa*, 320.

<sup>557</sup> *Ibíd.*, 327.

<sup>558</sup> *Ibíd.*, 327.

<sup>559</sup> *Ibíd.*, 329.

forma part de la tradició catalana i d'altres tradicions que en la modernitat no han aconseguit estatatalitzar-se, que veuen amenaçada la seva continuïtat en un vertigen de crisis i represes. Es conjuminen una constel·lació de significacions al voltant d'unes circumstàncies adverses: convicció, fidelitat, dilemes, traïció, renúncia, ostracisme, silenci i dissimulació. És una àmplia gamma de conductes de persones que es veuen abocades a una situació que demana una coherència heroica o una mitigació, en diferents graus, de les pròpies conviccions. Manyà és, efectivament, un Macip que en

L'ambient eclesiàstic d'aquella Tortosa del bisbe Veschi imposava al gandesà Macip un dilema inexorable: o l'emigració, si li era possible, o una conducta d'inhibició simulada. Val a dir, però, que no caigué en la baixesa de traïr positivament els que havien estat i sens dubte eren els seus veritables sentiments. En els fets de Tortosa pel juliol del 1640, no apareix per a res entre els canonges protectors dels que empaitava la fúria popular.<sup>560</sup>

Macip és un espill on es veu reflectit Manyà. Ell adoptarà, també, una conducta d'inhibició simulada. El límit que per a Macip era no traïr el que havia estat i eren el seus veritables sentiments, per a Manyà, de forma força coincident, és no avenir-se a res que importi «una vilesa o traïció de la meva consciència de català amant de la seva terra i de la seva llengua». Hi ha qui ha parlat d'un exili interior<sup>561</sup> de Manyà durant els anys de postguerra. Quan ens referim a aquesta modalitat d'exili estem apuntant a un allunyar-se de la terra de les pròpies conviccions quan aquestes haurien de seguir el camí natural d'expressar-les en l'arena política i, en el cas que ens ocupa, l'eclesial. En la interioritat inviolable de la pròpia consciència, Manyà no deixaria de professar el seu ideari, però s'exerciria una aturada, una ocultació quan aquest ha de ser exterioritzat a través de la paraula o l'escriptura. Estem davant d'un trencament de la unitat de la persona en allò que mostra i allò que amaga. Aquesta dissociació no deixa de ser un funcionament normal dels éssers humans en el nostre tracte quotidià amb els altres: no cal dir a cada persona que coneixem de quin mal morirà. Ara, quan no existeix la possibilitat, per raons polítiques, d'expressar visiblement la invisibilitat de l'ànima la vida es fa difícil de viure, es fa anònima i la pròpia veu es dilueix en renúncies i sotmetiments. Quan es parla de la fidelitat a la pròpia consciència s'ha d'escatir quines són les bigues mestres de la mateixa, aquelles columnes que l'estructuren i li donen forma. En Manyà, dels fonaments de la seva persona s'alcen tres pilars que li donen consistència: sacerdot, intel·lectual, o home d'estudi com a ell li agradava

---

<sup>560</sup> *Ibíd.*, 330.

<sup>561</sup> Moreso assenyala: «La guerra civil marca per al catalanisme una frontera de sang indefugible. Anomenem aquesta tercera part *L'exili interior de mossèn Manyà* perquè els intel·lectuals catalans visqueren després de la guerra situacions diverses» (*Mossèn Manyà, la llibertat d'un exili*, 49).

de referir-se, i catalanista. Aquests pilars ja ens anuncien que en el si de la unitat de l'ànima també es dona una divisió que no està exempta de lluites, negociacions i claudicacions. El que volem expressar és que en la mateixa consciència hi ha trencament i la simplicitat de la unitat és més una aspiració que una realitat: a la coherència entre interior i exterior precedeix la identitat perseguida de la interioritat. Manyà ha forjat un pont de reconciliació entre la fe i la raó, el sacerdot i l'intel·lectual al llarg dels seus anys d'estudi. Aquest justesa entre raó i fe és la que li fa exclamar al seu interrogador del SIM:

No sé a qué libertad alude usted; pero le advierto que mi fe cristiana católica, que recibí de mi madre y que considero como mi mayor tesoro espiritual, está refrendada, en mi conciencia, por un estudio ininterrumpido desde muchos años y practicado con la sinceridad y la lealtad más escrupulosas.<sup>562</sup>

Des d'aquest punt de vista, Manyà ha aconseguit una treva acceptable entre les columnes de la fe i la raó, però no una pau definitiva ja que el misteri penetra la realitat. ¿I pel que fa al catalanisme? Aquest en Manyà, en els seus inicis, se sustenta en una visió regionalista, pairalista, de defensa de la llengua, el dret i la identitat cristiana de Catalunya. Amb els anys de la Dictadura de Primo de Rivera i la II República, aquella visió pairalista perd força i el catalanisme, per a Manyà, se centra en l'ús de la llengua sense que això signifiqui una anomalia. Manyà quan se li demana un pronunciament de com ha de ser la convivència entre el nacionalisme espanyol i el català, en primer lloc, rebutja donar una resposta:

Com a sacerdot i com a home lliurat als estudis filosòfics, en desinteresso cada dia més de la política i m'hi sento no sols foraster, sinó també desorientat. Si m'obligaven a concretar en fórmula política la meva opinió sobre les relacions de Catalunya amb l'Estat espanyol en ordre al bé comú de l'hora present, em sentiria perplex i hauria de deixar-ho als qui n'entenguin més que jo.<sup>563</sup>

Si més no, després d'afirmar la seva ineptitud per a formular una recepta política per a la relacions entre Catalunya i l'Estat espanyol, s'afanya a matisar:

Només gosaria a precisar el meu pensament polític, polaritzant-lo en dues direccions supremes: a) em desplaui el separatisme; b) sóc enemic de l'assimilisme. Opino que la Llei natural imposa a l'Estat el respecte a l'espiritualitat catalana i en primer terme a la llengua: un respecte sincer i generós. Altrament, es tracta d'una realitat indestructible que ni els mateixos catalans hem pogut destruir, quan ens ho hem proposat. Les llengües sols moren per absorció de part d'una altra llengua de cultura superior, i sols aquesta assimilació és lícita davant del dret natural. L'Estat, doncs, es troba davant

---

<sup>562</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 145.

<sup>563</sup> *Miscel·lània Manyà*, 190.

d'aquest trilema: o acceptar el fet de la llengua catalana amb totes les seves conseqüències, o suprimir aquest fet, o viure en perpètua desavinença amb l'ànima catalana.<sup>564</sup>

Les condicions per a preservar la llengua catalana és l'apel·lació a la llei natural i a una mena de confederalisme, a l'estil de l'antiga Corona d'Aragó, que respecti, més enllà del separatisme i l'assimilacionisme, el fet de la llengua catalana. Cal situar-nos correctament en el context d'aquesta proposta que Manyà fa dos mesos abans d'acabar la Guerra Civil. Més que no pas allò que diu, és interessant observar allò que no diu. A partir d'ara, afirma que el catalanisme serà *signum cui contradicetur*. ¿Només el catalanisme serà signe de contradicció? Manyà, abans de la guerra, va centrar un dels seus focus reflexius en com havia de ser la presència política de l'Església en el món, la seva intervenció en el mateix. Les relacions de l'Església amb un estat laic, com el de la II República, va promoure un pensament manyanista, com hem assenyalat, que defugia la consubstancialitat de l'Església i l'Estat, la crítica d'aquestes dues institucions i l'acceptació de la democràcia. ¿Què se n'ha fet de totes aquestes qüestions? Ara, acabada la guerra, ¿aquests temes ja no es veuen com a problemes a discutir? La violència de la força de les armes ha resolt aquests problemes en una identitat de missió Església-Estat que fa estèril haver de posar sobre la taula una tal relació. La indestriable compartició d'interessos de l'Església i l'Estat elimina la contradicció que s'estableix quan els objectius són diferents: ara, no es dona tal divergència. Hem afirmat que aquelles qüestions «s'han resolt» i ben bé no és això: s'han ocultat, s'han dissimulat. La càrrega dels milers de morts és una llosa molt pesant que durant molt de temps anestesiarà la reflexió sobre les relacions entre l'Església i l'Estat, i un silenci sobre el pensament s'imposarà. Manyà està disposat a dissimular-se, a cohibir-se, en nom d'un bé comú que és el resultat de centenars de milers de morts, una amenaça que paralitza la possibilitat d'un pensar alternatiu. Molt aviat, passats uns pocs anys de l'acabament de la Guerra Civil, concretament a *Les Conversacions Catòliques de Sant Sebastià* (1947), Manyà reemprendrà la seva reflexió sobre quina ha de ser la relació entre l'Església i l'Estat, i tornaran les polèmiques amb l'eclosió d'un problema que solament s'havia ocultat.

Hem apuntat que la consciència viu una lluita protagonitzada per l'enfrontament entre diferents conviccions. Hom es pot preguntar quina d'aquestes sortirà triomfant i s'imposarà sobre les altres. De les tres bigues que suporten vida interior de Manyà —sacerdot, home d'estudi i catalanista—, la mestra, l'absència de la qual faria ensorrar tot l'edifici, és la de

---

<sup>564</sup> *Ibíd.*, 191.

sacerdot. El col·laborador més íntim de Manyà, Joaquim Blanc i Bahima, expressa aquesta arrel que sustenta tot l'arbre manyanista, de la següent manera:

Sí, hi estic d'acord. Manyà és un esperit enlairat; un home ferm i pur; una personalitat fonda i autèntica; un educador consumat; un tipus crític clar i català... sobretot: català, diuen. És cert que n'estava enamorat de Catalunya. Però allò que és bàsic i determinant en Manyà, almenys el Manyà de la plenitud i intimitat que jo he conegut a les aules de l'Institut de Tortosa, fins a les acaballes dels anys 70, és un sacerdot que viu de la fe en el Crist i en l'Església que estima i per la qual, i per això mateix, en pateix.<sup>565</sup>

Aquesta fe, que mira el temps del món no com a definitivitat, sense la presa que ens encomanen les activitats d'una existència que no té futur més enllà d'allò que nosaltres podem arribar a fer, permet viure a Manyà en la postergació sense amargor, en paraules de Blanc, amb l'esperança que tot es resoldrà bé. Aquesta mirada enlairada, *sub specie aeternitatis*, és la que li permet mantenir la salut de l'ànima durant els dies de persecució i la que en aquests moments de postguerra el mena a un càlcul d'oportunitat sobre la conveniència de mantenir-se ocult, dissimulant, allò que d'altres han anomenat postergació o exili interior.

## 6.2. L'«ORACIÓN FÚNEBRE»: TESTIMONI DELS NOUS TEMPS

Ben aviat, Manyà sortirà del refugi de la seva *mntanya* per a expressar d'una forma pública com queda l'articulació de tots els imperatius que s'ha proposat d'obeir en la nova situació. El motiu és l'«Oración fúnebre pronunciada en la Catedral de Tortosa el día 3 de noviembre de 1939, con ocasión de las solemnes exequias de los sacerdotes de la Diócesis de Tortosa asesinados durante los años de 1936 a 1938». Manyà és el canonge magistral i farà la predicació. Manyà, després d'una inicial *captatio benevolentiae* incidint en els sentiments i emocions que envaeix aquella celebració amb motiu del martiri de «nuestros amigos, nuestros hermanos de sacerdocio [...] amigos con los cuales habíamos compartido horas alegres y horas tristes y horas anodinas, nuestros amigos... o la *dulcis amictia*»,<sup>566</sup> es proposa definir què hem d'entendre per martiri i a continuació fixar si els sacerdots morts a la Guerra Civil es poden subsumir en aquesta definició. El procedir del nostre autor és un exemple més de la teologia deductiva, d'un pensament que des de la polidesa del concepte descendeix a les agranadures d'un realitat de clarobscur:

---

<sup>565</sup> *Miscel·lània Manyà*, 46.

<sup>566</sup> *Ibíd.*, 204.



Para proceder con rigor teológico, propondremos nuestro pensamiento en un gran silogismo cuya premisa mayor será la definición del martirio, según la doctrina teológica. La menor consistirá en hacer aplicación de las notas esenciales del martirio al caso de nuestros consacerdotes. La consecuencia no será necesario proponerla expresamente; surge por sí misma de las dos premisas.<sup>567</sup>

Manyà, en aquest cas com en tants d'altres, és fidel a la concepció del coneixement on la inducció, l'observació dels casos, sempre ve guiada per un principi general que orienta la nostra recerca i que es pot expressar en un esquema sil·lògic. De les tres notes que s'han de complir en la definició de martiri —mort violenta, odi a la religió com a causa del martiri i acceptació del martiri per una causa religiosa— el moll de l'os de la discussió es troba en la segona nota de la definició: la causa del martiri ha de ser religiosa d'acord amb aquella frase de sant Agustí que afirma: *martyres non facit poena sed causa*. Si l'element essencial no és el dolor o sofriment infringit sobre la víctima, sinó la causa per la qual és ajusticiada i morta, i aquesta ha de ser l'odi a la religió, serà convenient establir clarament que la persecució que es dona dels sacerdots en el bàndol republicà fou religiosa i no política. Manyà, en un moment en què els ànims de l'auditori demana assentiments i justificacions que donen sentit a la mort dels sacerdots diocesans, gosa plantejar una discussió sobre la causa que determina el martiri i la raó de ser de la celebració que s'estava realitzant. Ningú el pot acusar de ser un observador distant que no hagi patit les conseqüències de la persecució religiosa. Ell, en ser objecte de la mateixa, se sent autoritzat a plantejar si les acusacions que es feien des del republicanisme d'una Església que havia fet una opció política en contra de la legalitat republicana, tenien algun fonament:

Dos eran las acusaciones principales: la desafección de la Iglesia respecto del régimen político español, iniciado el año 1931, y el haber hecho armas contra el pueblo, que las había tomado contra el movimiento militar del mes de julio.<sup>568</sup>

S'ha de valorar el context en què fou feta aquesta predicació i l'auditori a qui va dirigida, amb el record encara viu per la pèrdua de «300 sacerdots asesinados, sólo del clero secular!»,<sup>569</sup> per a entendre en la seva justesa el coratge d'establir una discussió sobre la validesa d'aquelles dos acusacions. La resposta de Manyà a les acusacions d'actuació política de l'Església és d'una negació rotunda:

---

<sup>567</sup> *Ibíd.*, 205.

<sup>568</sup> *Ibíd.*, 207.

<sup>569</sup> *Ibíd.*, 206.

Dejemos por un momento la crítica de estas acusaciones. *Dato non concesso* que expresaran alguna verdad, ¿quién no ve que no expresan toda la verdad? ¿que las represalias contra esta supuesta conducta de la Iglesia española, exceden enormemente las premisas?<sup>570</sup>

Aquestes acusacions contra l'Església no són vertaderes. Però, en el cas que els donéssim alguna mena de credibilitat, la motivació política de la persecució contra els sacerdots queda desmentida pels mateixos perseguïdors, els quals no van observar cap de les pautes polítiques de repressió i càstig quan acusaven l'Església de fer política:

Una falta política se castiga (¡oh las suavidades del liberalismo político!) con una pena política; cuando un enemigo es cogido con las armas en la mano, es pasado por ellas él personalmente, no todos los de su profesión u oficio; sobre todo si consta que no participaron en sus actos, ni siquiera participan de sus ideas. Aquí no; una falta política es castigada con miles y miles de penas de muerte; la supuesta sublevación de unos hombres civiles, no militares, es castigada con la máxima pena impuesta a todos los de su profesión.<sup>571</sup>

En aquest punt, Manyà, encara no ha desmentit les acusacions contra l'Església com a institució, solament ha qüestionat el caràcter polític de la seva persecució. En aquest desmentiment, apareix un argument que Manyà va utilitzar en els seus interrogatoris del SIM quan va demanar als seus interrogadors que el jutgessin pels seus actes i no per les seves idees. Un judici polític no pot subsumir a l'acusat en un grup racial, ètnic o religiós i condemnar-lo per la seva pertinença al mateix, tot obviant la singularitat del seu comportament. Un ha de respondre pels seus actes i únicament pels mateixos «sobre todo si consta que no participaron en sus actos, ni siquiera participan de sus ideas». Si el judici polític no respon a aquestes garanties, llavors estem davant d'una persecució religiosa, racial o ètnica. Aquesta distinció entre l'individu i el grup mostra una de les constants de Manyà: la llibertat de consciència. Dins de l'Església es dona, o s'hauria de donar, pluralitat de criteris en aquells afers que ultrapassen l'àmbit dels continguts de la fe. La subjecció a la institució eclesial no s'estén a l'orientació de caràcter polític, per tant, si es persegueix un membre de l'Església es fa per motius religiosos. Aquesta idea és la que sustenta Manyà des de l'inici de la Guerra Civil i és converteix en la racionalització i en l'esperança que el fa mantenir dempeus davant les malvestats i la possibilitat de ser assassinat.

Manyà assenyala diferents raons per les quals aquesta persecució fou religiosa i no política. D'entre totes, la principal fou el desenvolupament d'una concepció materialista de

---

<sup>570</sup> *Ibíd.*, 207.

<sup>571</sup> *Ibíd.*, 207.

l'economia que veia en la sociologia cristiana l'enemic —també el capitalisme, tan materialista com el comunisme— que s'oposava a les seves aspiracions i, consegüentment, s'havia de derrotar:

Conviene también recordar que la furia de aquel populacho se desató bajo el signo obrerista de comunismo, anarquismo, socialismo, etcétera, nombres que expresan diversos aspectos o matices de un mismo sistema, cuya significación más inocente es la que se refiere a un régimen de propiedad, a una repartición de bienes más o menos absurda y no pocas veces hipócrita, pero cuya nota más esencial y profunda es el odio a la religión, como supremo obstáculo para la realización de sus planes. El concepto materialista de la economía, base de todos los sistemas de tendencia socialista, encuentra su adversario irreductible, no en el capitalismo, tan materialista como él, sino en el concepto cristiano de las riquezas y de la vida. Suprimida la sociología cristiana, el socialismo no tiene adversario consistente en el terreno de la teoría y fatalmente se apodera del obrero. De aquí el odio a la religión; de aquí su axioma, tan cierto desde su punto de vista: la religión es el opio del pueblo.<sup>572</sup>

Manyà s'ha ocupat de validar que la persecució per part d'aquell que la va exercir no fou política sinó religiosa. Queda per demostrar que l'Església no liderà un moviment polític d'oposició al règim republicà. Ara, per tant, cal una negació argumentada que la persecució no fou motivada per les actuacions polítiques d'aquell que fou perseguit. Escrivim el passatge sencer on Manyà exposa la seva opinió:

¿Qué la Iglesia adoptó una política de desafecto al régimen del Estado español de aquellos días? La Iglesia de España ha podido cometer sus equivocaciones, como las cometen las instituciones regidas por hombres, pero si en alguna ocasión la actitud de la Iglesia española ha sido correcta, digna y comprensiva, fue entonces: con una diplomacia elegante y sincera, con una solidez teológica incontrastable, con una compenetración perfecta con las normas emanadas del Vaticano, la Iglesia de España acató el poder constituido, consciente de su misión esencial, que no es la de derribar un régimen para entronizar otro, sino adaptarse a todos los regímenes y sistemas que no sean esencialmente e irremisiblemente inmorales, a fin de valerse de todos los resortes, para llevar las almas

---

<sup>572</sup> *Ibíd.*, 208. Compareu el to ponderat de l'escrit de Manyà amb el de Carta col·lectiva dels bisbes espanyols de 1937 en l'apartat que fa referència al comunisme: «La revolución fue esencialmente 'antiespañola'. La obra destructora se realizó a los giros de "¡Viva Rusia!", a la sombra de la bandera internacional comunista. Las inscripciones murales, la apología de personajes forasteros, los mandos militares en manos de jefes rusos, el expolio de la nación a favor de extranjeros, el himno internacional comunista, son prueba sobrada del odio al espíritu nacional y al sentido de patria. Pero, sobre todo, la revolución fue "anticristiana". No creemos que en la historia del Cristianismo y en el espacio de unas semanas se haya dado explosión semejante, en todas las formas de pensamiento, de voluntad y de pasión, del odio contra Jesucristo y su religión sagrada. Tal ha sido el sacrilegio estrago que ha sufrido la Iglesia en España, que el delegado de los rojos españoles enviado al Congreso de los "sin-Dios", en Moscú, pudo decir: "España ha superado en mucho la obra de los Soviets, por cuanto la Iglesia en España ha sido completamente aniquilada"». En la carta dels bisbes la revolució comunista té dos característiques essencials: antiespanyola i anticristiana. Per a Manyà, anticristiana, amb la qual cosa qualsevol vestigi d'orientació política és absent.

a Jesucristo. *Non eripit mortalia qui regna dat coelestia*: No quita las cosas terrenas quien da las celestiales.<sup>573</sup>

Sobre l'actuació política o no de l'Església espanyola, Manyà fa un exercici de selecció. Ens parla, efectivament, d'una Església real, però no de tota l'Església. L'Església espanyola, de la qual va formar part Manyà durant la República, fou aquella que acatà el poder constituït, que seguí escrupulosament les directrius vaticanes d'adaptació al règim polític imperant mentre aquest no sigui essencialment immoral. En el dibuix de l'Església perseguida, Manyà parla de la seva Església, de la de Cardó, la de Vidal i Barraquer. Però hi hagué també una altra Església de la qual el mateix Manyà i el seu grup de companys de viatge es desmarquen, lluiten dialècticament contra ella i en sofreixen les conseqüències, i no precisament per raons d'ortodòxia religiosa, sinó de connivència política entre la institució eclesial i el crestissam d'interessos terrenals. Així, per exemple, Cardó, en el seu article «La moral de la derrota» de març de 1936, pel que fa a l'acatament de les prescripcions vaticanes, assenyala:

És, en primer terme, absolutament indispensable que els catòlics, tots els catòlics, alts i baixos, monàrquics i republicans, cessin en llur semisecular desobediència a les rigoroses prescripcions de la Santa Seu pertocants a la qüestió social. Cal evitar que es repeteixi la vergonya que les esquerres, amb més habilitat que sinceritat, facin propaganda de llurs candidatures amb textos de les Encíclicues socials pontificies, afirmant al peu que aquelles doctrines són més seves que nostres.<sup>574</sup>

En el mateix article de *La Paraula Cristiana*, Cardó es refereix a la lluita política per part de molts catòlics per a instaurar un règim polític confessional cristià com a solució a la qüestió religiosa, amb la qual cosa s'aboca a la ingerència política:

Es té en alguns sectors catòlics no negligibles la idea que tota la qüestió religiosa d'Espanya és política. Que l'únic que cal, l'únic que representaria el remei definitiu, i a què, per tant, s'han de dirigir tots els

---

<sup>573</sup> *Ibíd.*, 209. Compareu l'escrit de Manyà amb la primera carta pastoral del bisbe Bilbao, després del parèntesi de lluita civil, on la terminologia franquista és adoptada sense cap mena de restricció: «[...] después de los sentimientos de loa y gratitud al Señor, una palabra de justa alabanza y de cordial reconocimiento a los hombres providenciales que Dios suscitó para dirigir y hacer triunfar nuestra gran cruzada: al victorioso Caudillo que desde el primer día lleva sobre sus hombros con serenidad, inteligencia, laboriosidad y noble empuje su dirección suprema; a los que más de cerca le ayudan, participando de sus preocupaciones y labor; a los generosos voluntarios y valientes tropas que derrochan heroismos de leyenda... Cuando se pueda escribir la historia de este Movimiento Nacional surgido contra la anti-España constituida en poder público y con los enormes medios que esto supone, y se piensa en el cúmulo de auxilios que las fuerzas organizadas del mal en todo el mundo han enviado a los rojos españoles, dando a la guerra un volumen y una dureza que no se podía sospechar, entonces aparecerá claro *el valor de las reservas morales y materiales de la auténtica España que ha sabido movilizar el Generalísimo Franco y podrá apreciarse el mérito de los dirigentes y la contribución dada por la Patria a la paz de Europa entera y a la civilización cristiana*, al desenmascarar y vencer en la península al comunismo bolchevicense» (*BOET*, 1938). Bilbao identifica la catolicitat i l'espanyolitat com un consorci que ha forjat una herència gloriosa.

<sup>574</sup> CARDÓ, «La moral de derrota», 218.

esforços, és a la instauració d'un govern de força que empari l'Església. Abans que això, sense això, res. Si s'ensorra tot, millor, perquè llavors la reacció serà (il·lusos!) més completa.<sup>575</sup>

Manyà parla de l'Església que ell vol, que ell desitja. No és casualitat que no faci referència a la Carta col·lectiva dels bisbes espanyols de 1937 en la seva predica i sí a la Declaració col·lectiva de l'episcopat espanyol de 1931 per tal de sustentar la idea d'un Església a la qual no se la podia acusar d'una actuació política partidista:

Ahí está para demostrarlo auténtica y plenamente la Declaración colectiva del Episcopado español del mes de diciembre de 1931, recibida con cierto recelo en algunos medios católicos de entonces, pero que hoy, contrastada con las trágicas realidades de estos años, se convierte en una apología brillante de la noble y conciliadora actitud de la Iglesia y destruye radicalmente el pretexto con que el laicismo intentó oscurecer la gloria de nuestros mártires.<sup>576</sup>

La manera que té Manyà d'abordar la qüestió d'una actuació política per part de l'Església que justificués la persecució marca un estil que tenyirà el seu pensament i actuació en els anys de postguerra que han de venir. Hi ha el convenciment que s'ha encetat una època en què la unitat de destí d'Església i Estat escombrarà la possibilitat de divulgació d'una reflexió sobre camins separats d'ambdues institucions. La reflexió sobre la sana autonomia d'aquestes dues institucions continuarà en l'àmbit inaccessible de la consciència manyanista, però en no haver la possibilitat de mitjans de divulgació les cavil·lacions quedaran recloses en la intimitat. Quan es doni el cas, com és el de «l'Oració fúnebre», d'una ocasió de manifestació pública que permeti exterioritzar el pensament sobre l'estatus de l'Església, l'escriptura manyanista s'autocensurà en un joc de fet i amagar: presentar els fets i les actuacions de la institució eclesial que Manyà pot compartir; amagar aquells d'altres que no pot. I tot això sense alterar, en la mesura que sigui possible, el consens imposat, en un tirar i arronsar que molts cops el farà patir les conseqüències d'haver estirat més del compte la corda.

Posem en context la situació en què s'ubica Manyà després de la guerra:

i) La majoria de la generació intel·lectual a la qual pertanyia Manyà ha quedat estroncada per la mort, l'exili exterior i interior, o l'adaptació a les noves condicions que marca el nacionalcatolicisme.

---

<sup>575</sup> *Ibíd.*, 222.

<sup>576</sup> *Miscel·lània Manyà*, 209.

ii) Tot aquell fabulós entramat d'indústria cultural cristiana que permetia la divulgació del pensament d'aquella generació ha desaparegut. Revistes, diaris, editorials, fundacions, moviments... ja no tornaran a reviscolar després de la guerra o interrompran la línia ideològica que impulsà el seu naixement.

iii) El catalanisme del qual havien fet bandera aquella plèiade de sacerdots és, ara, molt més que abans de la guerra, no sols un signe de contradicció, com preveu Manyà, sinó un territori que està més enllà dels límits de l'illa de consens que garanteix la convivència i la pau dels vencedors.

iv) Manyà és sacerdot. L'eix fonamental de la seva consciència el constitueix ser membre de l'Església. Fora d'ella, la seva identitat s'escamparia com les cendres pel vent. L'ancoratge vital de Manyà és la seva vocació sacerdotal i, acabada la guerra, la missió urgent és redreçar l'estructura humana i visible de l'Església.

v) Manyà no compta amb un canemàs de complicitats com el que podria suposar un orde religiós o un càrrec de relleu dins l'organigrama de la diòcesi tortosina, malgrat que és canonge. Manyà, després de la guerra, continua sent una persona que viu apartada, allà dalt, a la seva muntanya. L'ostracisme de Manyà no variarà després de la guerra, si més no, la manca de capellans en la postguerra immediata farà que desenvolupi certes responsabilitats.

¿Què fa Manyà en aquest context que hem descrit? En primer lloc, col·laborar en el redreçament de l'Església, molt malmesa pel que fa a nombre de sacerdots: Manyà es fa càrrec de la parròquia del Roser i l'annex de Vinallop. L'any 40 és nomenat professor de religió de l'institut de Tortosa, del qual durant una època esdevindrà director, i desenvoluparà el seu mestratge durant vint anys. Exercint la docència, entre els joves a les aules, satisfarà d'alguna manera la seva vocació pedagògica que fou aturada per l'expulsió del Seminari tortosí. Les classes, tanmateix, havien de ser castellà.<sup>577</sup> En segon lloc, liderar aquelles iniciatives eclesials que, sense tensar la corda del consens imposat, signifiquen la catalanitat de l'Església, com ara l'erecció de la Confraria de la Mare de Déu de Montserrat (1946) a la capella de la Simpàtica, una barriada de Tortosa. Aquesta iniciativa i d'altres tiraren endavant no sense problemes.

---

<sup>577</sup> Sobre la utilització del català a les classes de religió de l'institut de Tortosa, per part de Manyà, hi ha divergència d'opinions entre els seus alumnes que hem pogut consultar: alguns afirmen que la llengua emprada era el castellà, d'altres el català.

I, per últim, i més important pel que fa al nostre propòsit, ¿quin rumb emprendre el seu pensament? Després de la guerra, Manyà es dedica amb els seus cinc sentits, a temps complet, a la producció teològica i abandona les senderes de reflexió filosòfica d'abans de la guerra. ¿Què el fa abandonar aquestes qüestions que tant el van fer enardir abans de la guerra?

La història de l'edició d'*El talent* és, com hem assenyalat en el capítol anterior, el preludi d'un canvi d'època que per a Manyà suposarà l'abandonament de la reflexió sobre el coneixement i l'enfocament dels seus interessos en matèries teològiques. Podem albirar diferents hipòtesis d'aquest canvi de rumb fruit del context que hem apuntat més amunt: i) la manca de ressò que els seus llibres i les seves teories tenen en l'àmbit filosòfic; ii) l'absència d'aquella xarxa d'intel·lectuals catòlics de preguerra que acomboiaren, amb la seva amistat i les seves publicacions, el diàleg i l'intercanvi de punts de vista que tant esperonaren el batec del pols filosòfic de Manyà; iii) la convicció de Manyà que la filosofia, en ser una expressió de l'ésser espiritual, no es pot materialitzar en una llengua forastera, almenys en un grau d'excel·lència.<sup>578</sup>

Tots aquests factors sumats han de tenir la seva raó de ser en l'explicació de la seva renúncia a l'estudi filosòfic. La desaparició de les revistes on Manyà publicà els seus treballs abans de la guerra fou sens dubte un obstacle difícil de superar per al nostre autor. Manyà no compta mai amb el suport d'una ordre religiosa que li permetés gaudir de la tranquil·litat d'un mitjà escrit per a la divulgació del seu pensament. L'acta de defunció, després del 36, de *La paraula cristiana*, *El bon pastor*, *Criterion*, el diari *El matí*, entre d'altres, deixaren a Manyà sense altaveu mediàtic. Encara que l'esvaniment d'aquestes revistes suposa un entrebanc considerable, Manyà acudí sovint al finançament propi o compartit de l'edició dels seus llibres quan no quedava més remei. Per tant, a més de la consideració d'aquesta circumstància explicativa, s'ha d'afegir la convicció de Manyà que la prohibició de la llengua catalana, arran de la victòria franquista, feia impossible el conreu normal, en tota la seva elevació, de la filosofia ja que es dona una dissociació entre la llengua en què es pensada i la llengua en què es escrita.<sup>579</sup> Per últim, la decepció que li produeix la indiferència en l'opinió pública del seu treball conforma un quadre raonable dels motius de Manyà per a plegar veles

---

<sup>578</sup> «La filosofia a Catalunya serà sempre una filosofia provinciana, colonial com diuen avui, mentre no prengui el determini ferm i constant de pensar i escriure en llengua pròpia; mentre el verb oral no flueixi del mental, sense dissociar-se'n, ço és, en vibració tan ajustada que no es senti el dualisme» (MANYÀ, *Les meves confessions*, 66).

<sup>579</sup> Manyà fa notar que «Per tal d'avaluar bé el cas de Balmes, no n'hi ha prou d'admirar el que feu escrivint en castellà; caldria precisar el que hauria assolit fent-ho en català» (MANYÀ, *Les meves confessions*, 67).

de la navegació filosòfica.<sup>580</sup> Ara bé, com hem fet notar, tots aquests factors només es donaren propiciats per una causa fonamental, la Guerra Civil. És en l'escenari de la guerra que les causes esmentades troben la seva eficiència determinant. Sense la guerra, aquests factors només haguessin estat clots difícils de franquejar. Manyà estava acostumat a les censures i l'adversitat. La Guerra Civil esdevingué un esvoranc profund, abismal. La Guerra Civil ho va canviar tot perquè representava l'absurd més gran. Tots els referents de racionalitat van quedar estimbats i, la consegüent coherència que se'n seguia d'aquella, van ser substituïts per la barroeria d'un engegament destraler que imposava una obediència cega, irracional, que segava consciències i la llibertat de pensament. Manyà veu com els seus companys, que durant anys havien compartit ideals, publicacions i projectes, eren assassinats (Tomàs Bellmunt) o s'exiliaven (Carles Cardó). Des d'aquesta situació podem entendre que una intel·ligència com la de Manyà, que necessita la confrontació d'idees per oferir el millor d'ell mateix, senti que li falta l'aire, la metxa que encén el pensament. Les aportacions filosòfiques de Manyà en el període prebèlic es van nodrir, entre d'altres, com ja hem fet notar quan hem analitzat *El pensament i la imatge*, de les lectures de la psicologia experimental a les quals va accedir en un context en què la circulació de les novetats i la recepció d'aquestes era la normalitat i l'esperó de la reflexió. Manyà, en aquell moment, lluny de defugir la discussió, s'embarcà en un diàleg entre el present que suposaven aquelles idees i la metafísica escolàstica que constituïa la tradició de la qual se sentia hereu. Manyà només sap d'idees, era un home d'estudi, com li agradava de definir-se, embarcat en la coherència dels raonaments, i la Guerra Civil i la postguerra fou un temps de contradiccions i de traïcions.

La muntanya de Manyà, aquella caseta de senzillesa franciscana envoltada per quatre arbres, esdevé, ara més que mai, la metàfora d'una forma de vida que ja no troba lloc en el món dels negocis dels homes. Com el Calicles del *Gorgias* quan li retreu a Sòcrates que la filosofia és cosa de joves, que sent pena per un home que en edat madura es dedica a filosofar perquè resulta ridícul, així, Manyà semblaria hilarant en un món polític i eclesial que ha expulsat la possibilitat d'una reflexió filosòfica que demana coherència, retre acatament a la veritat, a allò que les coses són, començant per l'expressió en la llengua que és

---

<sup>580</sup> Sobre la publicació de la primera part d'*El talent* i el silenci que l'acompanya, Manyà es reca així: «El seny dels uns i la desídia dels altres el retingueren de presentar-se en públic més que a mitges, dissimuladament, gairebé clandestina. Cap revista ni periòdic no n'ha fet recensió crítica, ni recomanació, ni al·lusió. Només algun amic (el meu agraïment des d'aquestes planes!) l'ha fet conèixer i l'ha recomanat en el cercle de les seves relacions particulars» (*El talent*, II, VI).



consubstancial al pensament. Manyà ha escrit tota la seva filosofia en català i fer-ho en una altra llengua significaria un estranyament, un desdoblament, que rompria la unitat de la persona. Només es pot evitar el dualisme, amb tot allò que significa d'incoherència, de malversació de talent, de provincianisme, quan «el verb oral flueixi del mental sense dissociar-se, ço és, en vibració ajustada». A Calicles, continuant amb la lectura del *Gorgias* platònic, li sembla vergonyós que Sòcrates continuï filosofant perquè desentona quan tracta de negocis polítics, és a dir, com a ciutadà ha de renunciar a la filosofia si vol ser admès a la lògica de la ciutat, així, Manyà, que no vol emetre una vibració desajustada, haurà d'acotar el cap i refugiar-se a la muntanya per tal de no fer el ridícul de l'home que desafina amb el seu cant enmig de la plaça.

Són anys, com en el cas del canonge Macip, de dissimular i callar. Un pot emetre un judici sever sobre Manyà quan durant la Guerra Civil mostra el coratge d'aquell que no tem la mort perquè l'important no és viure més sinó viure d'acord amb la fe que professa i, ara, em canvi, sembla que la seva fidelitat sigui ponderada pel xantatge de les calamitats. L'actitud de Manyà és la de la majoria d'aquells homes de conviccions contràries al règim franquista que, aquí o des de fora del país, van haver de continuar les seves vides. Certament, la dissimulació i el silenci es trencaven alguns cops, malgrat les calamitats que això podia ocasionar, fins arribar a l'ajusticiament i el perill de perdre la pròpia vida. Manyà no es cansa de repetir que no fa política, en el sentit partidista del terme, que allò que mou el seu actuar és la seva fe cristiana i que com a sacerdot aquesta convicció és la primera. Manyà no entén la seva vida dissociat de l'Església, al marge d'aquesta.<sup>581</sup> Manyà és ben clar que no comparteix els plantejaments polítics de l'Església espanyola durant el franquisme, ni el franquisme com a règim polític. Des de la seva muntanya, aixoplugarà aquelles iniciatives que cerquen la restitució dels drets de Catalunya com a poble, perquè hi ha un límit que ell mateix ha dit que no pot traspasar: la traïció a la seva consciència de català amant de la seva terra i de la seva llengua. La consciència s'edifica en diferents estrats, i a la seva catalinat s'afegeix la seva consciència de sacerdot que l'impedeix trair l'Església. Catalanitat i cristianisme, els dos estrats que conformen la consciència manyanista: en la seva articulació hem assistit fins ara, i

---

<sup>581</sup> Manyà expressa aquesta opinió sobre una possible condemna de l'Església de la seva obra: «Sota la gràcia de Déu em veig amb cor d'imitar, si calgués, els nobles exemples d'un Fenelon i de tants altres més bons pensadors que jo: l'actitud de Balmes quan li fou anunciat el perill d'ésser condemnada a Roma alguna de les seves opinions personals (cf. Casanovas, Balmes, llib. IV, cap. IV, n. 12. Barcelona, 1932, pàg. 677 i seg.). Amb la confiança en Déu i afermat sincerament en la doctrina de sant Tomàs penso que *no em tocarà beure aquest calze, que em fóra ben amarg*» (*Les meves confessions*, 121).

assistirem més endavant, a un relat protagonitzat per renúncies i lleialtats inquebrantables, la vocació d'intentar viure amb un màxim de coherència:

Si ara hagués de recomençar la vida, l'emmenaria en general sota les mateixes directrius essencials com a sacerdot, com a intel·lectual, i també com a català. Em situaria –com penso que hi estic– al costat de la raó i de la justícia. I no em recaria d'ésser altra volta víctima d'incomprensions i acusacions calumnioses, de perdre certs avantatges socials, d'incórrer en postergacions sistemàtiques, d'ésser inclòs en el fitxer dels indesitjables...<sup>582</sup>

---

<sup>582</sup> *Miscel·lània Manyà*, 175.

## 7. LA TEOLOGIA DE MANYÀ

### 7.1. ELS *THEOLOGUMENA* I EL SEU TEMPS

Els *Theologumena* són la producció teològica de Manyà des de l'acabament de la Guerra Civil fins a finals dels anys 50: l'últim *Theologumena* (*Opuscula*) es publicarà l'any 1957). El primer *Theologumena*, *De Deo cooperante* (1946) està enllestit l'any 1943, i segons afirma el nostre autor ja tenia mig preparats els altres dos que segueixen: *De ratione peccati poenam aeternam inducentis* (1947) i *De Christo beato simulque patiente* (1951). A aquests s'afegiran *De visione Dei* (1954) i l'*Opuscula* (1957) mencionat més amunt. En total són cinc volums «fruit de tota una vida consagrada a l'estudi de la teologia. M'hi he dedicat, sobretot aquests darrers temps, quan les circumstàncies semblaven condemnar-me a l'estroncament dels estudis teològics».<sup>583</sup> A aquests cinc volums s'hauria d'afegir un sext centrat en l'acte de fe que no va veure la llum pública. Manyà ha treballat intensament i sent complaença en el resultat, tal i com ho manifesten aquestes ratlles de l'any 1944:

Sento una especial satisfacció de veure com en els anys que van del 1939 fins al 1944, he pogut desplegar l'activitat intel·lectual que suposa aquest llibre, entre la feina de servir, sense coadjutor, dues parròquies i la càtedra de religió a l'Institut. Sense deixar d'atendre aquestes feines (la càtedra, intensament i amb tota l'ànima: la parroquial, més remisa ment, però sense deixar-m'hi res de les obligacions més substantives, amb esmerç de temps i tot sovint de paciència) he pogut fer els estudis necessaris per enllestit aquest primer volum i preparar-ne altres dos que ja tinc redactats i sols em manca donar-hi la darrera mà. *Deo gratias!*<sup>584</sup>

Estem davant de la seva obra teologia cabdal que l'ocupa durant quasi vint anys. Es dona, doncs, un canvi de producció intel·lectual que passa de ser apologètica i filosòfica a centrar-se en la ciència de Déu. A partir d'aquesta avinentesa, un pot justificar diferents etapes en l'obra de Manyà: hem de concedir que després de la Guerra Civil els papers publicats de Manyà versen majoritàriament sobre temes teològics. Si més no, hauríem d'acceptar aquesta compartimentació de l'obra de Manyà en base a allò publicat i no fer una transposició al món de la reflexió manyanista d'una forma automàtica. L'agullonament de les diferents temàtiques que marquen l'interès de la reflexió manyanista no justifiquen una vivisecció tan esquemàtica. Les idees de Manyà, que nosaltres qualifiquem amb diferents adjectius (apologètiques, filosòfiques, teològiques, etc.) cohabituen en el seu pensament en una connexió que impossibilita una classificació excloent. El pensament de Manyà es troba

<sup>583</sup> MANYÀ, *Les meves confessions*, 118.

<sup>584</sup> *Ibíd.*, 118.

conformat per diferents interessos que es retroalimenten com a vasos comunicants. Aquests centres d'interès reflexiu i les seves elaboracions especulatives corresponents s'exterioritzen condicionats per circumstàncies eclesials, polítiques i personals. Manyà, per exemple, ja ha fet la incursió en la cristologia abans de la guerra al mateix temps que estava embastant la seva gnoseologia i psicologia de l'atenció:

El autor del presente artículo ya hace años que va proclamando *signate et exercite* la necesidad de estudios teológicos especiales sobre la psicología de Jesucristo. En 1943 se publicó en REVISTA ESPAÑOLA DE TEOLOGÍA, vol. III, cua. I, un estudio mío, leído en la Semana Teológica del año anterior, bajo el título *La psicología de la inteligencia de Cristo y sus derivaciones en la vida afectiva del Redentor*. Las ideas y conclusiones de dicho artículo no eran más que una reproducción ampliada en parte, y en parte más ceñida, de las de otro artículo publicado casi veinte años antes, bajo el título *De ratione admirationis in Christo*, en ANALECTA SACRA TARRACONENSIA., vol. II, an 1926». <sup>585</sup>

Hem enumerat més amunt el caramull de circumstàncies que poden explicar que després de la Guerra Civil la seva producció ja no sigui filosòfica i apologètica i es decanti per la teològica. No obstant això, que l'obra publicada en la postguerra no sigui etiquetada de filosòfica no implica que les seves troballes en aquest àmbit, sobretot de gnoseologia i de psicologia racional que ha elaborat en la seva trilogia filosòfica, no es troben imbricades i sustentant les seves reflexions teològiques. Aquest aspecte serà més manifest quan incidim en les raons de Manyà per a defensar uns estudis teològics que han de comptar amb les aportacions de la psicologia.

Sí que s'ha d'admetre que l'aprofundiment investigador que portà a terme el nostre autor amb les aportacions de la psicologia dels temps de preguerra s'estroncà. La línia d'investigació filosòfica ja no donarà més fruits; Manyà ja no esmerçarà temps de meditació en la confrontació i diàleg amb les aportacions de la psicologia que van més enllà d'aquelles que li van servir d'interlocució per a construir la seva trilogia filosòfica. En la seva producció filosòfica dels anys vint, la lectura de les novetats i autors contemporanis en l'àmbit de la psicologia fou un dels eixos que forniren l'edifici del seu pensament. Això sí, unes aportacions que després havien de ser passades pel sedàs de la metafísica aristotelicotomista que Manyà defensa tota la seva vida. En canvi, pel que fa a la teologia no trobem aquesta interlocució contemporània, de teòlegs del segle XX amb els quals estableixi un col·loqui quan hagi d'afrontar allò que considera els temes perennes de la teologia. Les seves aportacions no són considerades en els *Theologumena*:

---

<sup>585</sup> MANYÀ, «Teología psicológica», 1

Manyà parla de Lugo i Suárez (jesuïtes que moriren en el s. XVII) com si fossin contemporanis seus i gent de casa. Ell parla també dels «moderns», pero no pensem que siguin Daniélou o De Lubac. Són els autors dels manuals neoescolàstics de començament de segle: Billot, Pesch i, el més modern, Van Noort!<sup>586</sup>

Aquesta manera de procedir ens fa sostenir la hipòtesi que les influències d'autors i escoles sobre el pensament de Manya ja s'havien completat abans de la guerra amb les aportacions de la psicologia experimental i l'aprenentatge teològic fruit de la docència del seus mestres a la Gregoriana. Ens tornem a trobar amb una idea recurrent dels comentadors de Manya que sembla que doni raó d'aquest allunyament de la contemporaneïtat del pensament: l'aïllament i exili del món de postguerra de Manya que troba la seva manifestació metafòrica en l'espai de la «muntanya». Aquesta qüestió ha de ser discutida i ponderada. No la contestarem ara, en tot cas, exposem el pensament de Manya i farem un judici del mateix.

Manya ha armat la seva producció teològica en dos dècades, la dels 40 i 50. El concili Vaticà II enllesteix les seues sessions l'any 1965. L'any següent, 1966, publica un llibre titulat *Per una nova teologia?* Manya, en aquest escrit, fa una anàlisi de les noves orientacions teològiques que alimenten els eixos ideològics dels diferents documents que ha produït el Vaticà II i els confronta amb la seva manera de fer teologia. De manera genèrica, la teologia que inspira les constitucions conciliars era certament una nova teologia, allò que els historiadors han batejat amb el nom de *nouvelle théologie*. ¿Quina era l'opinió de Manya sobre aquesta teologia? Abans d'articular una resposta pormenoritzada, fixem-nos bé que el títol del llibre de Manya és una interrogació. Manya no titula la seva obra *Per una nova teologia*, sinó *Per una nova teologia?* L'afegitó de la marca interrogativa és simptomàtica, en primer lloc, d'una actitud incòmoda amb la dreuera que estava prenent la teologia del seu temps; en segon lloc, la interrogació permet l'acceptació dels possibles avantatges d'aquesta nova teologia, si es donen; i, per últim, preguntar-se per una nova teologia pot entendre's sarcàsticament, com la negació encoberta d'una teologia nova, pobra en resultats, enfront d'una vella que ha donat més i millors solucions i que ara es vol tirar al forn, fer-ne foc i vida nova. A aquesta primera obra de reflexió sobre el quefer teològic s'ha d'afegir una de segona, publicada cinc anys després (1971), el títol de la qual és ben significatiu de l'opinió de la teologia del seu moment: *La crisi teològica*. Hem passat de l'escepticisme davant de les noves orientacions teològiques a una situació que és caracteritzada de crisi. La crisi per a

---

<sup>586</sup> BELLOSO, «En l'homenatge als Drs. Cardó, Carreras i Manya», 512.

Manya es pot descriure, a la manera de l'avenç paradigmàtic kuhnià de la ciència, com aquell moment en què el model teològic antic és qüestionat però encara no s'ha acabat d'imposar un de nou ben conformat:

D'una ortodoxia material i verbal primmirada, severa, s'ha passat a una revisió implacable, i al rebuig gairebé sis temàtic, de doctrines que semblaven fermes i eren ja tradicionals en els estudis teològics. Tesis que els manuals de teologia d'uns anys enrera qualificaven de certes i àdhuc de *fide*, són discutides expressament, o bé són atenuades en llur valor propi amb arguments indirectes.<sup>587</sup>

¿En què consisteix l'arrel d'aquesta crisi teològica? En pluralisme i dispersió. El paper cohesionador de la creença en un món transitori i no definitiu que viu de la promesa escatològica administrada segons la veritat sancionada per la fe de l'Església s'ha esmicolat en mil trossos com un espill que cau a terra. Les certeses que antany eren compartides, ara són discutides expressament, afirma Manya. El lèxic dels antics teòlegs que donaven per suposat la unitat de creença i de destí de la humanitat és, ara, inadaptable a la prolixitat de propostes de sentit, critiquen els teòlegs moderns, i els vells teòlegs «acusen d'esnobisme estrafolari el llenguatge teològic dels moderns».<sup>588</sup> El concili Vaticà II marca un abans i un després:

No és d'estranyar, doncs, la inestabilitat, la situació de crisi, que s'ha produït en la vida de l'església catòlica, d'ençà del concili vaticà II, respecte de l'època anterior, la de la contrarreforma, iniciada pel concili de Trento i encimbellada en el concili vaticà I.<sup>589</sup>

Manya defineix l'esperit de la crisi, com a conseqüència del pluralisme, com un socavament de qualsevol instància d'autoritat. Les notes de les nostres societats democràtiques són esperit de contestació, independència personal i igualtat social. Aquests trets són una mala peça al teler per a sargir l'exigència del correlatiu de tota autoritat: l'obediència. Una llei pendular ha determinat el pas d'un paradigma a un altre, de manera que «On hi havia un domini establert d'ordre internacional, social, individual, familiar, econòmic, científic i tot, s'ha presentat o va presentant-se una crisi, en reacció proporcional a l'autoritarisme exercit anteriorment».<sup>590</sup> Si bé des del punt de vista social aquest ordre de coses té les seves derivacions, des del punt de vista eclesial aquesta atmosfera de contestació implica un aspecte complex, ja que dins l'Església hi ha una autoritat docent que demana la

---

<sup>587</sup> Manya, *La crisi teològica*, 7.

<sup>588</sup> *Ibíd.*, 8.

<sup>589</sup> *Ibíd.*, 7.

<sup>590</sup> *Ibíd.*, 8. Crida l'atenció que dins d'aquest ordre no inclogui l'element religiós, molt més quan el nostre autor prové d'una mentalitat regionalista on aquest element era el cohesionador de totes les formes de vida humana.

seva correlativa submissió. Manyà interpreta que l'actual crisi teològica per poder ser superada ha de fixar els límits de la llibertat i de l'obligada submissió.

La mirada pessimista d'aquesta crisi prové d'aquells que veuen en l'ecumenisme alentat pel concili Vaticà II un perill de diluir la veritat catòlica. La temença rau en el fet que un diàleg i la superació de la dissidència amb altres confessions cristianes no pot ser possible quan des de les mateixes files catòlics no hi ha una posició de consens sobre les veritats compartides.<sup>591</sup> Manyà intenta tranquil·litzar els pessimistes i defensa les bondats de l'ecumenisme com un antídote afectiu que neutralitza les incomprendions que impossibiliten l'assentiment de la fe de la part contrària. En la seva concepció de la fe de Manyà, que havia de ser dilucidada en el volum VI del *Theologumena*,<sup>592</sup> l'element afectiu és l'element preparatori per a l'assentiment intel·lectual. Si més no, aquesta defensa del diàleg —«Vingui l'indispensable diàleg!»—,<sup>593</sup> com un imperatiu del mateix Crist que exigeix la unitat de la fe, el fa Manyà des d'un certa consciència de superioritat:

Un esperit de caritat que no va a derrotar a un enemic sinó a il·luminar i convèncer al germà equivocat. Un esperit d'humilitat conscient de la seva limitació, que pot equivocar-se, però que s'articula per favor de Déu, amb una certesa dogmàtica ferma, que hom voldria comunicar als qui no la posseeixen.<sup>594</sup>

Un no acaba de veure que l'interlocutor sigui titllat de germà equivocat al qual se li ha de comunicar la certesa dogmàtica que no posseeix pugui afavorir aquesta sintonia afectiva dialògica. Manyà ha fet un esforç d'adaptació al nous temps del concili Vaticà II, de manera que pot compartir la promesa de Jesús quan afirma «*portae inferi non praevalent*», si més no, se sentiria mortificat si fora reprès per ser un home de «*modicae fidei, quare dubitastis?*». Entén que en els nous temps del concili la teologia ha de ser propositiva, divulgadora, pastoral, però sense la seva matriu afirmativa i defensiva de la veritat revelada traïria la seva missió:

Però cal no oblidar que l'actitud defensiva, quan es tracta de la veritat revelada, és una part essencial de la teologia veritable. Després d'haver estat establerta i fixada la paraula de Déu, la teologia faltaria a la seva missió pròpia i formal, si no s'emprés a defensar-la dels seus impugnadors. Avui predomina la

---

<sup>591</sup> Aquesta temença, titllada d'irenisme, és la que subjau a la crítica de Pius XII:«[...] mentre ells sostenen, al contrari, que les veritats, principalment les transcendents, solament poden expressar-se convenientment mitjançant doctrines disperses que es completen mútuament, encara que, en certa manera, oposades entre si» (*Humani generis*, 26).

<sup>592</sup> Manyà no va publicar aquest volum dels *Theologumena*, encara que dona per fet que l'ha redactat a *La crisi teològica*: «N'hem tractat expressament en el vol. VI de *Theologumena, De fide*».

<sup>593</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>594</sup> *Ibid.*, 10.

feina constitutiva. Bé, però cal no deixar la defensiva; com en èpoques de sentit defensiu, no s'hauria d'haver oblidat la feina constitutiva.<sup>595</sup>

Manyà considera que la teologia dels seus *Theologumena* és una revisió de la vella teologia i també de la nova en un intent d'harmonitzar la part de veritat de cada una d'elles. El moment històric de producció teològica de Manyà, com ja hem indicat més amunt, és anterior al concili Vaticà II. Analitzant aquells anys, la teologia que Manyà anomena nova sofreix un correctiu amb la publicació de l'encíclica *Humani generis* de Pius XII. La nova teologia, segons els seus adlèters, era una reacció a una teologia enclaustrada en l'especulació conceptual que es mostrava infecunda per a la vida i irrellevant per a la marxa de la societat. La teologia havia de contagiar-se de les ciències de l'esperit i de la naturalesa. El mètode historicocrític es convertirà en el camí d'una teologia que no pot obviar el lloc de l'experiència històrica, ja sigui del món antic com la del contemporani, que acull la Paraula de Déu com a clau hermenèutica de la comprensió de la revelació. La *Humani generis* adverteix del perill de la història per a la veritat: «Existeix, a més a més, un fals *Historicisme* que, en admetre solament els esdeveniments de la vida, tant en el camp de la filosofia com en els dogmes cristians destrueix els fonaments de tota veritat i llei absoluta».<sup>596</sup> La teologia que Manyà havia après i que la *Humani generis* defensarà com a necessària, en canvi, era aquella que procedia per deducció a partir dels articles de fe basant-se en els principis inconcusos de la metafísica aristotelicotomista.

Aquesta filosofia, confirmada i àmpliament acceptada per l'Església, defensa el vertader i genuí valor del coneixement humà, els incocusos principis metafísics —a saber: els de raó suficient, causalitat i finalitat— i, finalment, sosté que es pot arribar a la veritat certa i immutable.<sup>597</sup>

Era la fascinació per les construccions conceptuals intemporals del mestre Billot que tant va admirar Manyà. Es tractava de cercar definicions incorruptibles capaces de traduir la immutabilitat de la veritat revelada. Aquesta ahistoricitat del llenguatge teològic es posarà en qüestió quan la teologia s'impregni conscientment del corrent històric —l'element històric sempre és present encara que li manqui la seva consciència—, de manera que aquest es convertirà en el lloc de la intel·ligència de la fe, en el lloc teològic per excel·lència. La teologia escolàstica, en què Manyà s'alinea, que procedeix per deducció partint de principis preestablerts en els articles de fe, és titllada de paraula estèril que no comunica res a ningú en faltar-li l'arrelament contextual, una teologia escolàstica que serveix d'integració estructural

---

<sup>595</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>596</sup> *Humani generis*, 3.

<sup>597</sup> *Humani generis*, 23.



de l'edifici eclesial però mancada de la projecció pastoral i missional que també constitueix la vocació de l'Església. Abandonem el sil·logisme i abracem la dada positiva, sembla ser la consigna d'aquell moment. La *Humani generis*, ben al contrari, és una defensa de la teologia especulativa que ara sembla ser sacrificada per la positiva, una teologia que queda reduïda a una ciència històrica que ens permet atènyer la netedat originària de la dada revelada sense un prejudici especulatiu i metafísic. Tota aquesta concepció de la teologia amerarà els documents del concili Vaticà II, de manera que la teologia postconciliar abandonarà l'esquelet metafísic, idènticament com la filosofia d'aquells anys comença a vacunar-se contra la «violència» que entranya l'impuls metafísic caracteritzat com absorció identitària de les diferències. Així, l'arsenal terminològic de la filosofia escolàstica emprat per Manyà, que tan encertadament havia donat compte de la seva realitat infantil, de naturalesa domesticada, és abandonat per multitud de relats que des de la diferència intenten defensar el seu dret a existir sota el sol, discursos múltiples no reductibles a la unitat i cada vegada menys integrats en el dipòsit comú d'ortodòxia que marcava el magisteri eclesial. Manyà serà sensible a aquest canvi de rumb que afecta a la llibertat del creient, del teòleg en la seva tasca de racionalització o narrativitat de la revelació, i a la contrapartida que suposa l'obediència a un dipòsit de veritats que el magisteri ha de servir i protegir.

El concili Vaticà II canvia l'orientació deductiva de la teologia, a la qual s'adscriu Manyà, per un mètode més inductiu, més sociològic, que «té davant els ulls el món dels homes, o sigui la universal família humana amb l'univers de realitats entre les quals viu; el món, teatre de la història del gènere humà, marcat per la seva indústria, pels seus fracassos i victòries».<sup>598</sup> El teatre de la història, el món dels homes és la perspectiva que ha de conformar un punt de partida de la teologia més atén a l'encarnació que no pas a la transcendència. Potser per això, com indica Vilanova,

En Cataluña, con unas peculiaridades bien analizadas por Josep Perarnau, sobresalen dos teólogos de renombre: el canónigo Joan B. Manyà (1884-1976) y el carmelita Bartomeu Xiberta (1897-1967), que han dejado una producción meritoria. Sin embargo, *su teología, refugiándose sobre todo en la trascendencia*, influyó poco en la vida catalana, que se iba rehaciendo lentamente del trauma de la guerra y de la postguerra.<sup>599</sup>

La impregnació inductivista de la teologia fan constatar a Manyà, tot just l'any 66 quan publica *Per una nova teologia?*, un any després de la clausura del concili Vaticà II, que

---

<sup>598</sup> *Guadium et spes*, 2.

<sup>599</sup> VILANOVA, *Historia de la teología*, vol. 3, 905.

els temes teològics s'ha posat de moda, s'han democratitzat fins al punt (¡atenció al dard irònic de Manyà!) que «S'ha creat una consciència general semblant a l'època del grans concilis orientals (segles IV i V) que sant Basili descriu jocosament: 'no podeu portar les sabates a l'ataconador que no us parli de qüestions trinitàries i cristològiques'». <sup>600</sup> Sigui o no constatable l'extrem d'aquest resorgit interès teològic, allò que aquest punt de partida de la reflexió teològica propicia molt més, arran de l'experiència dels fracassos i victòries de la família humana, és que el subjecte de la teologia ja no és un grups d'experts o especialistes. Manyà, en canvi, mostra més sintonia amb la *Humani generis*, amb la teologia especulativa deductiva conreada per experts que parteix de principis, que amb el concili Vaticà II, encara que sempre, com és habitual en el nostre autor, cercant una via del mig que possibiliti una superació de les posicions oposades:

La teologia refinada, no pretenem que hagi d'ésser patrimoni de la massa del poble cristià; és privilegi de la selecció estudiantina que hi esmerça activitat intensa i sostinguda; però bo és, i molt bo, que no sols la selecció teològica, sinó també el poble, es preocupi de les veritats que són objecte de la teologia. <sup>601</sup>

Manyà està convençut que la seva teologia ha estat recuperada i actualitzada pel concili Vaticà II: «A partir d'aquesta i d'altres raons d'optimisme conciliar, escau ací especialment de remarcar-se una de satisfacció personal, a favor de l'actualitat de la meua teologia». <sup>602</sup> Si més no, Manyà ha conreat, en els seus *Theologumena*, els temes teològics d'una tradició escolàstica que aborda amb una expressió conceptual pròpia de la metafísica aristotelicotomista i que la *Humani generis*, l'any 50, considera encara insuperable. L'encíclica critica els intents de substitució per un nou utilatge expressiu, com quan la nova teologia, per exemple, «sosté que la doctrina de la transsubstanciació, en estar fonamentada sobre un concepte antiquat de la substància, ha de ser corregida de manera que la presència real de Crist en l'Eucaristia quedi reduïda a un simbolisme». <sup>603</sup> En la *Humani generis*, Pius XII reacciona contra aquells teòlegs que solament atribuïen als conceptes religiosos un significat pragmàtic o simbòlic. La teologia de Manyà, secundant la línia establerta per Pius XII, parteix d'una tesi que ha de ser, seguint l'esquema de l'escolàstica, provada des de l'Escriptura, des de la tradició i des de la raó. D'aquests tres fonts, l'Escriptura, en la reflexió de Manyà, brilla per la seva absència. En els escrits teològics de Manyà, les cites bíbliques que recolzen l'especulació teològica són poc freqüents. Es dona una asimetria que es decanta

---

<sup>600</sup> MANYÀ, *Per una nova teologia?*, 8.

<sup>601</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>602</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>603</sup> *Humani generis*, 20.

cap a la tradició i la raó per sobre de l'Esclatúra. A l'ensem, la modalitat d'expressió lingüística adoptada és l'esquema escolàstic dialèctic amb menysteniment d'altres que també formen part de la tradició, com ara la Patrística.

## 7.2. LA TEOLOGIA ÉS UNA FILOSOFIA SOBRE EL DOGMA

La teologia és qualificada per Manyà com un *fer filosofia sobre el dogma*, una expressió que haurem d'explicitar en totes les seves possibles derivacions significatives:

El talent teològic, tancat dintre els límits de la investigació positiva, fretura de volar per les altures de l'especulació, *de fer filosofia sobre el dogma* establert. I aquesta fretura de filosofar sobre religió, podrà tenir, i té de tant en tant, els seus alts i baixos en la consciència humana, però mai no manca d'interès actual, tant més viu, com més sincera és la consciència de l'home d'estudi, sobretot en els moments culminants de la vida intel·lectual.<sup>604</sup>

Fer filosofia del dogma per a Manyà és moure's en l'espai de la racionalitat, la necessitat i la universalitat:

Esta necesidad de adaptación tiene, naturalmente, sus límites. La conciencia intelectual presenta una variedad incalculable de ejemplares lo mismo en el orden individual que en el social y a través de la historia, Adaptarse objetivamente y sin reserva a todos ellos, importaría renunciar a toda convicción estable: sería la antítesis del espíritu teológico, el cual vive de fórmulas eternas, verdaderas ayer como hoy y mañana: representa lo absoluto, lo único absoluto de la vida humana; y por tanto ha de ser el punto de convergencia obligada, esencial, de todas las posiciones del entendimiento humano, para todos los individuos de todos los pueblos y de todos los siglos.<sup>605</sup>

Molts estudiosos de la religió alçarien la seva veu indignats perquè aquesta expressió semblaria indicar una absorció de la religió per la filosofia que fia les seves forces en una raó que en cap cas pot exhaurir la dimensió mística que requereix una resposta de fe. Des d'un altre cantó, és des d'una separació irreconciliable entre raó i fe que cert positivisme, «tancat dintre els límits de la investigació positiva», nega l'estatus de ciència a la teologia, qualificant-la quasi com un exercici literari de ficció sense referència objectual. No obstant aquestes i d'altres impugnacions, des dels inicis del cristianisme les notes d'universalitat i necessitat són integrades en l'explicitació racional del missatge cristià com una exigència d'un Déu que és universal:

---

<sup>604</sup> MANYÀ, *Per una nova teologia?*, 28.

<sup>605</sup> MANYÀ, «¿Hacia una revisión de la teología?», 211.

Para San Agustín es inconcebible que ninguna religión verdadera deba restringirse a una sola nación. Dios es esencialmente universal y debe ser adorado universalmente. Ésta es realmente una doctrina cristiana fundamental, pero es en el universalismo de la filosofía griega donde encuentra San Agustín el principal apoyo de ella. La filosofía griega es auténtica teología natural, porque está basada en la comprensión racional de la naturaleza misma de la realidad.<sup>606</sup>

Seguint amb l'argumentació de Jaeger, l'universalisme que exigeix el Déu cristià el fa recolzar-se en la creua de la teologia natural grega que és en definitiva filosofia. Aquesta racionalitat que demana el cristianisme canviarà d'interlocutor filosòfic segons l'època conformant una tradició que deu la seva continuïtat a l'aliança de la teologia natural grega i la teologia sobrenatural cristiana:

Si la continuidad de la antigua tradición griega nunca se rompió por completo en Europa, se debe al hecho de haberse mantenido viva la filosofía griega. Pero esto no habría sido posible si esta misma filosofía no hubiera servido como *theologia naturalis* de base a la *theologia supernaturalis* del cristianismo.<sup>607</sup>

### 7.3. UNA TEOLOGIA DEDUCTIVA

Ningú, doncs, pot qualificar l'expressió «fer filosofia sobre el dogma» com una excentricitat. Manyà fa, quan fa teologia, el que ha après com a herència d'una tradició més que bimil·lenària. Si més no, és conscient que aquesta tradició es contestada per aquells que fan un ús reductiu del concepte de raó que comporta una negació del seu caràcter deductiu. Aquest reductivisme és una objecció greu contra una racionalitat que com la teològica sempre parteix d'unes dades acceptades, d'aquell dogma sobre el qual s'ha de filosofar i, per tant, qüestionaria el seu estatus científic. La posició del positivisme materialista que ingenuament nega un funcionament a partir de principis és insostenible, segons Manyà, des dels seus «principis» que diu no tenir:

La posició dels positivistes materialistes és irreflexiva, i és antipositivista. No hi ha cap ciència que al començament, a la meitat o a la fi o contínuament, no procedeixi velada per aquestes ulleres fosques, vull dir que no es trobi amb síntesis, hipòtesis o procediments que li són com un misteri; que els accepta amb un acte de fe no-teològica, però sí tan fosca i enigmàtica com ella.<sup>608</sup>

---

<sup>606</sup> JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, 9

<sup>607</sup> *Ibíd.*, 8.

<sup>608</sup> Manyà, *Per una nova teologia?*, 18. En la mateixa línia, Balmes, com ja hem escrit abans, afirmava: «El argumentar contra la religión fundándose en la incomprendibilidad de sus dogmas es hacerle un cargo de una verdad que ella misma reconoce, que acepta y sobre la cual en cierto modo hace estribar su edificio» (BALMES, *El Criterio*, 697).

Amb les “ulleres fosques”, expressió que Manyà manlleva de Darwin quan critica negativament la teologia, s’ha d’anar amb compte perquè es dona el cas que qui més qui menys les porta, també Darwin: «I aquestes ulleres fosques que Darwin descobrí indignat en la teologia, que són el denominador comú de totes les ciències, que porten especialment els adeptes de l'evolucionisme, ¿només contra la teologia, han de constituir un vot de censura, d'excomunió científica?»<sup>609</sup> Aquesta foscor porta a Manyà a titllar l’evolucionisme com una «Una hipòtesi brillant si voleu, suggestiva, però sense garanties positives experimentals».<sup>610</sup>

L’argumentació de Manyà per provar el caràcter científic de la teologia en basa en dos premises que el portaran a aquesta conclusió: i) tota ciència és deductiva, ha de partir de principis generals que li permetin orientar-se en l’àmbit de l'experiència possible, és a dir, que a partir d’una teranyina de conceptes racionals pugui capturar els fenòmens de l’experiència:

¿És que totes les ciències no parteixen de principis i de supòsits indiscutibles, que seria ridícul de disputar per a poder negar-los? Les ciències naturals, ¿no es funden, sense discutir-lo, en el valor de l'experiència sensorial? I la psicologia, ¿no es funda principalment en les dades de la consciència, que suposa vàlides?<sup>611</sup>

ii) els processos cognitius i els procediments de control de l’argumentació enunciativa són semblants en totes les àrees de la investigació científica:

---

<sup>609</sup> *Ibíd.*, 19. Des d’un aparell conceptual diferent, Popper també apunta l’ús d’unes “ulleres fosques” sense que això deslligiti la ciència: «Y si miramos el asunto desde un ángulo psicológico, me siento inclinado a pensar que la investigación científica es imposible sin fe en algunas ideas de una índole puramente especulativa (y, a veces, sumamente brumosas): fe desprovista enteramente de garantías desde el punto de vista de la ciencia, y que en esta misma medida es “metafísica”» (*La lògica de la investigació científica*, 38). Tot i això, Popper, a continuació, no s’està d’intentar delimitar la ciència empírica de la metafísica: «Una vez que he hecho estas advertencias, sigo considerando que la primera tarea de la lógica del conocimiento es proponer un concepto de ciencia empírica con objeto de llegar a un uso lingüístico –actualmente algo incierto– lo más definido posible, y a fin de trazar una línea de demarcación clara entre la ciencia y las ideas metafísicas –aun cuando dichas ideas puedan haber favorecido el avance de la ciencia a lo largo de toda su historia» (*Ibíd.*, 38). Des d’un punt de vista psicològic, la intel·ligència treballa amb unes eines semblants, ja sigui quan fa ciència com metafísica o teologia. Ara bé, la qüestió per a Popper no és de psicologia, sinó on rau la diferència entre uns enunciat científics i uns d’altres de metafísics, diferència que ve donada per la contrastabilitat dels primers.

<sup>610</sup> *Ibíd.*, 19. Continuant amb la comparació amb Popper, aquest, sobre la teoria evolutiva, afirma el següent: «Desde este punto de vista, la cuestión del *status* científico de la teoría darwinista –en su sentido más amplio, la teoría del ensayo y eliminación de error– se torna en una cuestión interesante. He llegado a la conclusión de que el darwinismo no es una teoría científica contrastable, sino un programa metafísico de investigación –un posible marco conceptual para teorías científicas contrastables» (*Busqueda sin termino*, 227). Dins de l’àmbit catòlic, l’any 1950, l’encíclica *Humani generis* (29), per citar un text del magisteri eclesial proper a la data de l’escrit de Manyà, afirma que l'evolucionisme és una hipòtesi i quina ha de ser la seva contrastació veritativa: «[...] és necessari mostrar-se cautelós quan solament es tracti d’hipòtesis, que, encara que sustentades en la ciència humana, freguen la doctrina continguda en la Sagrada Escriptura o en la tradició. Si tals hipòtesis s’oposen directament o indirecta a la doctrina revelada per Déu, llavors els seus postulats no poden admetre’s de cap manera».

<sup>611</sup> MANYÀ, *Per una nova teologia?*, 93.

És que les ciències, i en general els processos cognitius, per diversos que semblin (fora potser d'algun cas discutible, com el talent especulatiu i pràctic: vegeu *El talent*, vol. II, cap. 1, pàgines 11 seg.) empen procediments i estils comuns i tenen exigències comunes o molt semblants i, per tant, més o menys transferibles. Heus-ne ací algunes: precisar i aclarir els conceptes, controlar i escatir severament la lògica dels raonaments, l'abast de les deduccions i aplicacions, distingir acuradament en les opinions contràries al propi pensar, la part que hi ha sempre de veritat real –com adverteix aquell pensador teòleg sant Agustí–, destriant-la de les falses aparences de què ve envoltada, i concedint-la generosament a l'adversari, etc.<sup>612</sup>

Sobre el caràcter deductiu de la ciència en general, objecte de la primera premissa, ja n'hem fet referència més amunt. Tant aquesta premissa com la segona són coherents amb els resultats que Manyà va obtenir en el seu estudi sobre el talent. La connexió entre els resultats de les seves investigacions filosòfiques, la reflexió apologètica i la teologia són una constant en la producció manyanista, són vasos comunicants. Aquest encadenament serà un tema recurrent que anirem desgranant quan la derivació teològica d'un tema filosòfic així ho requereixi.<sup>613</sup> Un clar exemple de l'aplicabilitat de la deducció l'hem comprovat quan, en els inicis de la seva actuació pública, Manyà es declara partidari de la intervenció dels catòlics en el moviment catalanista. Manyà parteix del principi general que l'Església és portadora de salvació, sacrament universal de salvació, tal com queda fixat per l'elaboració conciliar del Vaticà II més endavant. En el món constatem l'experiència de moviments polítics o socials que lluiten per una justícia secular els quals, des de la discriminació de les seves característiques, poden ser subsumits en la premissa major d'una salvació que contempla com una de les seves notes definitories la realització de la justícia divina. Per tant, l'Església ha de prestar la seva ajuda a la família humana en les seves aspiracions legítimes de justícia en el moment dels seu pelegrinatge a la terra i aquest fet deriva d'una Església definida, amb «ulleres fosques», com a sacrament universal de salvació.

Pel que fa a la segona premissa, Manyà segueix fil per randa allò que ja havia formulat en *El talent*: la intel·ligència quan s'ocupa de la investigació científica estableix relacions sobre les dades de la percepció, tant interna (dades de l'experiència sensorial) com

---

<sup>612</sup> *Ibíd.*, 113.

<sup>613</sup> Per exemple, pel que fa a la crítica d'un inductivisme reductivista, recordem aquesta cita de Manyà: «No volem negar ni rebaixar el paper de la inducció en el progrés científic; però hem de recordar als adversaris del sil·logisme una veritat per ells desatesa: que tot procés inductiu, ni que sigui fulminant i sembli deslligat de tota regla de lògica, comporta, almenys implícitament, algun principi general i, per tant, algun sil·logisme, que el regeix i el sustenta i li dona sentit. Heus-ne ací un que presideix totes les recerques inductives en l'ordre experimental: De dues hipòtesis, una que s'adapta als fets constatats i una altra que els contradia, cal acceptar decididament la primera i rebutjar la segona. *Atqui* la hipòtesi A s'adapta a les dades de l'experiència, i la hipòtesi B les contradia. *Ergo* cal acceptar A i rebutjar B» (*El talent*, II, 107).

externa (dades de la consciència), unes relacions basades en semblances que permeten inferir correspondències, a partir d'aquí formular generalitzacions, regles i lleis, i predir conseqüències, allò que en llenguatge de Manyà consistiria en l'abast de les deduccions i aplicacions. Aquesta manera de procedir és comú a totes les ciències, també a la teologia. Manyà constata que en les diferents ciències es dona una afinitat de procediments intel·lectuals, perquè la intel·ligència és la mateixa, tot i que s'ha d'adaptar metodològicament a l'objecte que vol conèixer. Aquesta disparitat d'objectes de coneixement de la intel·ligència és la raó per la qual no es pot establir una lògica universal, a la manera de Ramon Llull o Leibniz. La impossibilitat d'una lògica universal no ve donada solament pel cantó dels objectes, també perquè la intel·ligència no és un entitat abstracta, sinó una realitat viva que creix en el camp del pensament propi i personal. La intel·ligència, com a dimensió espiritual, ens defineix com a persones, d'ací que una de les seves característiques sigui la singularitat. Si la diferent fesomia corporal ens singularitza, molt més la intel·ligència que ens dona als homes la diferència específica en el cor de l'ésser.

Al caràcter deductiu de la teologia, comú a tota ciència, va unit la lògica sil·logística com a forma de procedir de la raó, del pensament discursiu. Hem debatut abastament, en capítols anteriors, la necessitat de l'aprenentatge de la tècnica sil·logística confrontant la posició de Manyà favorable al seu ensenyament i la de Balmes que no considerava el sil·logisme com a requisit d'un pensament inventiu. Manyà pensa que l'ensenyament de la tècnica sil·logística és útil quan es contextualitza el seu aprenentatge:

És, doncs, relativament transferible la tècnica general de pensar, però opinem que seria una equivocació pedagògica l'intent d'ensenyar-la en abstracte. Els tractats de lògica sistemàtica a base de sil·logismes i regles teòriques, amb la pretensió d'ensenyar de pensar, ens fan un efecte semblant a les modernes màquines de pensar, que dins l'ordre mecànic tenen eficàcia i utilitat veritable, però quan pretenen envair el camp de la psicologia viva, com ho és la del pensament propi i personal, no fan altra cosa que posar en ridícul l'enginy de llurs inventors.<sup>614</sup>

#### 7.4. L'ANCORATGE EXPERIENCIAL DE LA TEOLOGIA

Hem exposat que la intel·ligència s'ha d'adaptar a l'objecte que vol conèixer. Aquesta visió de l'accés al coneixement de la realitat implica que la intel·ligència adquireix la forma de l'objecte, la qual cosa només és possible per la naturalesa espiritual de la intel·ligència. Al darrera d'aquesta concepció del coneixement hi ha una metafísica. Analitzarem més avant la

---

<sup>614</sup> MANYÀ, *Per una nova teologia?*, 113.

necessitat o no de la metafísica en la concepció de la teologia de Manyà, encara que per la caracterització que hem fet de la mateixa fins ara un ja pot suposar la seva posició. Centrem-nos en l'objecte de la teologia després d'haver fixat el seu estatus científic. ¿Quin és aquest objecte?

Aquesta (*la teologia*) té per objecte propi el Déu transcendent, que si no és transcendent, no és Déu veritable. Una teologia, doncs, que rebutja tractar del Déu que transcedeix el nostre control sensoriu, rebutja el seu objecte propi, deixa d'ésser teologia.<sup>615</sup>

La crítica de Manyà al positivisme, a la qual havíem fet referència quan reaccionava davant del seu reductivisme inductivista, també haurà de contestar a la reducció de l'experiència científica a allò sensorial. Al darrera d'aquesta crítica trobem precisament que el positivisme no es troba exempt d'un punt de partida deductiu, com ara seria l'elaboració d'un constructe d'experiència que legitimaria una forma de coneixement empirista i titllaria els enunciats de la «meta-física» d'un sense sentit, molt més els de la teologia en tant que aquesta, tard o d'hora, s'hauria de veure desafiada per un objecte transempíric com és Déu. Manyà es planteja, en definitiva, com parlar de Déu i és conscient de les crítiques, no solament des del cantó del positivisme sinó també d'una certa teologia que propugnaria el silenci davant d'aquella realitat transfenomènica:

I encara és potser més pobre i més ateològic el raonament amb què volen justificar llur rebuig de la teologia del Déu transcendent i llur refugi antropolàtric. El Déu transcendent, diuen, és inassequible al nostre mòdul intel·lectiu. Déu expressat amb els nostres conceptes i paraules, és un Déu estafet per la nostra labor mental, la qual és impotent per expressar una realitat infinita i simple, sense esmicolar-la i per tant falsificar-la.<sup>616</sup>

Manyà per a respondre a aquesta crítica comença per constatar que molts d'aquells que la sustenten, des de les diferents ciències particulars, es troben en la mateixa situació d'incomprensió de les realitats que són els seus objectes de coneixement:

Si els homes de ciència, de qualsevol ciència, havien de rebutjar l'estudi d'allò que no comprenen perfectament, ni la física, ni la química, ni la biologia, ni la psicologia, ni la història, ni la mateixa matemàtica, serien realitats per a glòria de la intel·ligència humana; car totes aquestes ciències operen sobre objectes (matèria, força, vida, pensament, extensió, etc.) superiors a la nostra comprensió.<sup>617</sup>

---

<sup>615</sup>MANYÀ, *La crisi teològica*, 132.

<sup>616</sup> *Ibíd.*, 132.

<sup>617</sup> *Ibíd.*, 134.



Més enllà d'aquesta constatació d'incomprensió d'unes realitats que sempre requereixen d'un aclariment continuat i progressiu, Manyà ha de donar compte del coneixement d'un Déu transcendent, i de la possibilitat d'articular un discurs amb aquells caràcters de necessitat i universalitat que caracteritzen la seva proposta teològica, des d'una teoria del coneixement que observa com un dels seus eixos travessers el següent: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensus*. Si un ha de ser coherent amb la posició metafísica que sustenta aquesta teoria de coneixement, la pregunta que s'hauria de fer és: ¿Déu és abans en els sentits que en l'intel·lecte? ¿Déu és objecte experiència sensorial? Manyà, en una disputa amb el Dr. Tusquets sobre l'enteniment agent ja esmentada quan abordavem aquest tema, deia el següent: «En formular sant Tomàs les cinc famoses vies per demostrar l'existència de Déu, ¿no és evident que parteix de veritats contingents, conegudes com a tals, de coneixements que no viuen en el pla de l'absolut ni en tenen la immobilitat severa?». <sup>618</sup> Tornem a citar aquestes ratlles perquè mostren la coherència del nostre autor amb el travessar gnoseològic tot just ara al·ludit. Sembla, doncs, que d'alguna manera l'objecte diví cau en el radi d'inserció d'una experiència possible, i que aquesta possibilitat no implica una contradicció. ¿Com s'explica aquesta presència d'un objecte que depassa les condicions de possibilitat d'una experiència sensorial? La resposta de Manyà és l'apel·lació a un coneixement analògic que deriva d'una metafísica creacionista:

La comparació de l'ésser diví amb el de les coses creades no imposa una relació d'univocitat estricta, però tampoc de mera equivocitat, sinó d'analogia: no són entitats perfectament iguals, ni tampoc totalment diverses: hi ha igualtat sota algun aspecte, i disparitat sota algun altre. La feina, potser la més fonamental, del teòleg és destriar els punts de coherència i els de discordància. I en aquests darrers –que són molts i cada cop se'n troben de nous– limitar-se modestament a un *intellectus negativus*, que consisteix en demostrar la vanitat de totes les objeccions que hi pugui posar la raó humana. Empresa relativament fàcil, donada la mateixa discrepància entre l'objecte diví i la nostra expressió mental. <sup>619</sup>

L'analogia, en totes les seves variants que s'han posat sobre la taula dins la tradició tomista, és la manera d'accedir a un objecte de coneixement que no entra solament pels ulls físics, per expressar-ho d'una forma planera. La analogia, que defuig els pols de la univocitat i l'equivocitat, permet una expressió discursiva de proporcionalitat apropiativa entre creador i creatures com a base per a establir concordances i discordances entre ambdós. Aquest dir analògic, no gensmenys, pressuposa una metafísica creacionista. La discordança entre l'absoluta transcendència de Déu i la creatura, allò que es creat per Déu, desemboca tot sovint

---

<sup>618</sup> MANYÀ, «Gnoseologia i escolasticisme», 77.

<sup>619</sup> MANYÀ, *La crisi teològica*, 133.

en un discurs negatiu sobre l'essència de Déu, en un dir allò que no és aquest. Fixem-no bé que la teologia negativa no és un argument contra l'experimentabilitat de Déu, ans al contrari, un bany d'humilitat contra una raó limitada que objecti contra la possibilitat de la presència de l'objecte diví en el cor de la contingència. Açò és, en dir la raó que no pot dir res definitiu sobre Déu, el discurs humà arriba a expressar això que el desborda infinitament. La raó en exhibir la seva pròpia misèria dona testimoni de la sublim essència de Déu.

L'argumentació teològica de Manyà sobre la possibilitat d'un parlar sobre Déu es troba, segons la nostra opinió, en la mateixa línia d'impugnació de l'enteniment agent. Fem memòria: la necessitat de l'enteniment agent, segons la reflexió tomista, es fonamentava en el principi que afirmava que *agens est honorabilius patiente*, de manera que si una facultat espiritual com la raó és actualitzada per la sensibilitat i la imaginació —ambdues són facultats sensibles que comercien amb productes materials—, s'hauria de concloure que allò material (sensibilitat i imaginació) és més noble que l'espiritual raó, el pacient des d'aquesta perspectiva. Manyà rebutja la pèrdua de dignitat de la raó en contraargumentar que el contacte directe sense la intermediació de l'enteniment agent entre la raó, espiritual, i la sensibilitat i la imaginació, materials, només significa que allò més noble que és la raó pot accedir a la materialitat, però no a l'inversa. Si fem una translació d'aquesta solució cognoscitiva que explica el coneixement directe del singular sensible per l'intel·lecte a la possibilitat del coneixement de Déu, ens trobem que la transcendència de Déu no sofreix una menysteniment per inserir-se en la contingència dels éssers creats. Les condicions de l'experiència sensible no impossibiliten l'experiència d'un Déu que pot fer-se present al mòdul de coneixement humà. Des d'una metafísica creacionista, que l'artífex estigui present en la seva obra com a rastre, petjada o traça, és una demanda de coherència dels mateixos postulats d'aquesta metafísica. De la mateixa manera que la materialitat esdevé la guspira que solament encén un procés de coneixement que eminentment és espiritual i va molt més enllà del moment inicial, Déu es fa present en l'experiència humana sense que això comprometi la seva transcendència, un plus de més enllà que no pot atènyer totalment la condició humana. Déu pren, així, la iniciativa de donar-se a conèixer de tal manera que l'ésser racional pot descobrir la presència de Déu en i sota aquests signes creaturals.

Com a conseqüència d'un Déu que es fa present des de la contingència —les vies tomistes d'accés a l'existència de Déu en són un exemple— Manyà s'oposa a un ús restrictiu d'una definició d'experiència que impossibiliti l'expressió de Déu en conceptes, i no solament apofàtics:

Però no tot el diví és inexpressable pels nostres conceptes. Barrejat amb l'inexpressable, hi ha en Déu tot un conjunt d'aspectes o detalls, que es presten a l'expressió, si no exhaustiva o perfecta, sí veritable i realista en alguns punts; els quals per tant, poden ésser objecte d'estudi humà.<sup>620</sup>

L'expressió d'alguns aspectes positius de la divinitat en conceptes condueix a Manyà a cercar una font experiencial que permeti acaramullar aquests conceptes. Ens trobem amb un retorn a la qüestió (¿perenne?) de l'experiència que ha de ser portada a la unitat del concepte. Balmes, per exemple, crítica a Kant no tant per la manera d'explicar el procés de coneixement quan afirma que ha de fer sensibles els conceptes donant-los un objecte d'intuïció, sinó perquè invalida les idees metafísiques negant-los la possibilitat d'un referent objectual transempíric. Molt més enllà en el temps, Plató s'interrogava sobre com accedir al coneixement de l'ànima invisible i ens remetia a anar a la ciutat visible on trobar la forma experimentable de justícia que després podríem aplicar a l'ànima. Balmes, com a mestre del pensar que lloa Manyà, es posa a dialogar amb els corrents de pensament del seu temps per a trobar una solució. Manyà també ho farà amb els seus interlocutors contemporanis, sobretot el pensament psicològic:

Podríem dir que tota la filosofia es presenta avui amb pretensions d'aval psicològic, muntada o garantida amb els resultats de la introspecció. Per al positivisme científic modern l'experiència és l'únic criteri, el punt de partida obligat del coneixement científic. I a la teologia, per a valoritzar-se en l'esfera on l'experiència sensorial no li arribaria més que de lluny, i en tot cas mitjançant el procés psíquic de la reflexió, abstracció, deducció, etc., li cal sovint invocar l'experiència del psiquisme superior.<sup>621</sup>

Manyà reconeix que l'experiència no pot ser obviada com a garantia d'una conceptualització teològica que vulgui donar raó dels fenòmens. Si la teologia no vol ser titllada com una construcció literària que solament sigui l'expressivitat emotiva d'un anhel d'absolut, ans com a ciència, ha d'identificar un terreny experiencial sobre el qual treballar. Manyà constata, tanmateix, que la teologia queda allunyada de l'experiència sensorial i, per tant, haurà de cercar aquesta àmbit experiencial en l'estudi dels processos psicològics de pensament: reflexió, abstracció, deducció, etc. Manyà ja ha fet aquests estudis de psicologia racional en la seva trilogia filosòfica. Els resultats d'aquesta investigació sobre el psiquisme superior li proporciona una base experiencial sobre la qual edificar la seva teologia.<sup>622</sup> La

---

<sup>620</sup> *Ibid.*,

<sup>621</sup> MANYÀ, *Per una nova teologia?*, 35.

<sup>622</sup> Convé, en aquest punt, recordar una distinció: quan hem abordat l'impacte de la psicologia experimental en la filosofia de Manyà, hem constatat que la metodologia d'aquesta no es compartida per Manyà. La construcció controlada d'una experiència, "experiment", és considerada per Manyà i rebutjada en nom d'un mètode mentalista introspectiu: «No precisament d'aquella psicologia, que en diuen experimental, que sol reduir-se a jocs experimentatius gairebé sempre d'ordre somàtic, o del psiquisme inferior. És la psicologia superior de la

línia de reflexió filosòfica sobre el psiquisme humà és un aprofundiment conceptual que naix d'una percepció experiencial dels processos de pensament. Manyà pensa que aquest camp experiencial, conceptualitzat per la filosofia i la psicologia, és la revalorització moderna de qüestions tractades per la crítica antiga i ha de ser un element imprescindible de la reflexió teològica:

Esta tendencia intelectualista y psicologista del cartesianismo confirmada y agudizada después en los sectores más representativos de la filosofía inglesa y alemana, ha tenido como consecuencia natural una agudización de los procedimientos introspectivos, para fijar las intimidades de ese yo soberano. Principalmente sus procesos intelectivos, que son los que elaboran o controlan la verdad filosófica. En una palabra, se ha revalorizado profundamente la psicología de la vida intelectual.

[... ] me refiero principalmente a las grandes tesis de la gnoseología antigua referentes al origen y naturaleza de las ideas, a sus alcances y valores de universalidad, a la justificación de los procedimientos intelectivos, etc. Pues bien; poseída el alma moderna por estas preocupaciones de psicología intelectual, al enfrentarse con las cuestiones de la teología que rozan sus preocupaciones, las enfoca bajo el ángulo de sus perspectivas preferentes y las trata con su criterio de positividad e independencia. Y desde este punto de vista exige soluciones convincentes y sinceras a los problemas teológicos, que surgen inevitablemente en la conciencia de todo pensador, como los más hondos e inquietantes de su misma vida.<sup>623</sup>

La forma de coneixement qualitatiu de la teologia, el seu mètode, que no és necessàriament empíric i experimental, les situen en una altra regió diferent del de les ciències experimentals, que avui són les que solen portar el nom de ciències en *sensu stricto*. Ens estem referint a allò que s'anomenen ciències de l'esperit. Amb tot el que venim exposant, la teologia de Manyà troba el seu punt d'ancoratge experiencial, doncs, en el dinamisme cognoscitiu del subjecte espiritual, que sense perdre la validesa de la racionalitat filosòfica en allò que revesteix d'universalitat i necessitat, s'eleva a la revelació de Déu com a plenitud i culmen. El logos de la teologia, la paraula sobre Déu, s'insereix en un dinamisme de la creatura espiritual orientat a la visió de Déu, que si bé no permet veure l'objecte al qual apunta la seva finalitat cognoscitiva, en la seva raó intrínseca li proporciona un principi de visió, una *inchoatio visionis beatae*. El lloc experiencial de la teologia de Manyà és el moviment de l'esperit obert a un desenvolupament sense límits que no troba altra explicació possible que una presència d'un absolut que ens atrau.

---

que fretura la teologia: la que estableix les lleis del funcionament intel·lectual i afectiu (abstracció, reflexió, consciència, progrés mental, llibertat, etc.)» (*La crisi teològica*, 137).

<sup>623</sup> MANYÀ, «¿Hacia una revisión de la teología?», 217.

Manyà parteix del fet de la revelació que fa reconèixer en aquest *desideratum naturalis intellectus* una exigència de Déu cap a nosaltres, de la seva comunicació reveladora, i no una exigència de l'home envers Déu. L'assumpció de la veritat revelada com aquelles «ulleres fosques», aquells principis no del tot conscients ni admesos en alguns casos, en el cas de la teologia imposen un discurs sobre la divinitat que obliga l'home a la submissió de l'autoritat d'un Déu que es revela, que ha parlat i actuat. En Manya, fer filosofia del dogma, teologia, és ser responsable racionalment de la revelació, del discurs de Déu, i adquirir una maduresa intel·lectual davant de la seva interpel·lació; en cap cas, convertir Déu i moldejar el seu missatge per a satisfer unes necessitats hodiernes. La crida a fer metafísica, que de tant en tant ens fa arribar la veu de Manya, és una demanda de Déu per anar sempre més enllà d'allò que podem experimentar, si bé a partir d'allò experimentat. En definir la teologia com una filosofia del dogma, ens situem als voltants d'una fe intel·lectual, d'un fer comprensible la veritat de Déu amb les notes que defineixen la racionalitat:

Sin esta condición de universalidad y eternidad, sin este sentido absoluto, la teología pierde su valor y su misma esencia, Efectivamente; si Dios es el ser absoluto, las aspiraciones de la teología y sus resultados bien obtenidos han de tener sentido y valor de sistema absoluto; o dejan de ser teología verdadera.<sup>624</sup>

## 7.5. REBUIG DE L'ANTROPOLATRIA I, A LA VEGADA, NECESSITAT D'UN IMMANENTISME DIALÈCTIC

Quan Manya fa una valoració del desenvolupament de la teologia del seu temps constata que aquesta s'ha humanitzat massa. Manya comença per assentar que l'objecte formal de la teologia és Déu, no l'home. Aquest Déu és transcendent i foraster a la nostra psicologia. En primer lloc, doncs, establir la màxima llunyania entre Déu i l'home, un màxim de discordança, un abisme infranquejable per a l'home en el seu accés a Déu. Al mateix temps, el nostre autor reconeix que les relacions humanes són un objectiu derivat d'una finalitat principal, tal com el mateix Jesús ens ensenya: «Estima el Senyor, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota l'ànima i amb tot el pensament. Aquest manament és el més gran i el primer. El segon li és semblant: Estima els altres com a tu mateix. Tots els manaments de la Llei i dels Profetes es fonamenten en aquests dos». (Mt 22, 37-39) Manya clama contra la basculació teològica moderna cap al segon manament obviant amb escriu el primer manament. El més

---

<sup>624</sup> MANYÀ, «¿Hacia una revisión de la teología?», 211.

gran dels manaments és el primer i, en els nostres temps, sembla que sigui aquest que s'ha de subjugar al segon, convertint Déu en allò que la teologia pastoral ha titllat de Déu tapaforats:

Aleshores si intenta fer teologia, com aquesta no pot prescindir de la noció de Déu, per comptes del Déu transcendent, escatològic, divinitza l'home. Aquest és l'estat de la consciència actual de la humanitat, influda d'existencialismes i personalismes i socialismes i tecnicismes i confortismes, etc. que repeteixen a través dels segles, la temptació de la serp que enganyà els primers éssers humans: l'orgull d'ésser com Déu: *eritis sicut dii*: (Gen., III, 5). La religió així situada ja no té d'altre valor que el que es refereix a l'exaltació, al benestar, al culte de l'home i la teologia que n'és el portaveu, rebutja l'estudi de la transcendència i es redueix als tractats de sentit humanista, i encara d'un humanisme predominantment, o exclusiva, de sentit material, hedonista. Desviada de les seves mateixes essències, es refugia en l'element accessori dels interessos humans: ja no és *teologia* sinó una vulgar *antropolatria*.<sup>625</sup>

L'antropolatria, l'adoració del vedell d'or de les necessitats humanes, ha arribat a extrems ridículs que són personificats amb la crítica a un teòleg que en els moments que escriví *La crisi teològica* gaudia de gran predicació: Harvey Cox. Aquest teòleg americà publicà l'any 1965 un best-seller teològic, una cosa inusual entre aquest tipus d'escrits: *La ciutat secular*. Aquest llibre proposava com a tesi central la secularització de la religió. Manya titlla d'americanada aquesta proposta i, amb un estil sarcàstic, d'ironia tallant, s'hi acarnissa:

El motiu d'eixa estranya solució de la crisi teològica, que proposa el professor de teologia de la facultat de Harvard (Harvey Cox) sembla ésser l'actualitat viva de la política en la consciència moderna. Però voleu dir que el futbol, v. g., no en té tanta com la política? Doncs, a futbolitzar la teologia!!! I el que diem del futbol, val també del confort domèstic, dels viatges astrals, i d'altres moltes vivències de la consciència moderna, la major part, de nivell moral massa baix. És així com s'ha de dignificar la teologia?<sup>626</sup>

Un altre exemple d'antropolatria mencionat és el llibre de cristologia, *El gran cambio* (1969), de Dolan, que glossa les idees de Robinson, bisbe anglicà, autor del discutit llibre *Honest to god*. Manya criticarà d'aquesta cristologia que vulgui silenciar tot aquells aspectes del missatge evangèlic que fan nosa a la consciència moderna. En aquest comentari, com en l'anterior, Manya és taxatiu:

Segons aquesta cristologia la divinitat de Jesucrist tal com la presenta l'apologètica clàssica, a la mentalitat moderna no acaba d'entrar-li. Ni els miracles, ni tampoc la resurrecció, ni les afirmacions

---

<sup>625</sup> MANYÀ, *La crisi teològica*, 120.

<sup>626</sup> *Ibid.*, 127. Manya rebra aquesta crítica amb una nota comentari, en aquesta mateixa pàgina, d'un text d'aquest autor d'un sarcasme desprietat: «Ens limitem a admirar la flema d'aqueixos novíssims teòlegs anglosaxons, bescantadors incansables del lèxic bàrbar dels escolàstics medievals i superant-los en gosadies verbals estranyes, fosques, arbitràries. Al menys hi possessin, com solien fer-ho els antics, un raonable *explico terminos!*»

categoriques del mateix Jesús no obtenen contundència lògica, no convencen davant el criteri de l'ànima moderna. Sabeu on descobreix l'autor la divinitat de Jesucrist? En una nota molt escaient a la sensibilitat cristiana. Diu que la divinitat no és res més que l'amor sublim, únic, de Jesús als homes. I fa unes observacions brillants -el tema s'hi presta- sobre l'excel·lència de tal amor. Però aquelles planes d'agradable lectura, si bé de literatura una mica ampulosa, no poden cohibir en l'esperit crític del lector, algunes preguntes que hi surten espontànies: l'amor és un afecte que no té consistència en si sinó en l'ànima que n'és la causa i el subjecte. I això és descobrir la divinitat o negar-la radicalment? Pot donar-se una professió més crua d'ateisme, que reduir la divinitat a un producte del psiquisme humà?<sup>627</sup>

La cita d'aquests dos autors exemplifica suficientment l'oposició de Manyà a un tipus de teologia que ha diluït la transcendència de Déu en les necessitats i demandes immanents, culturals, psicològiques, polítiques, etc., de l'home del seu temps. L'amor de Déu, si volem seguir amb el judici de l'última obra citada, és una sublimació de l'amor humà, quan per a Manyà si estimem és perquè Déu ens ha estimat. La mesura de l'amor no s'ha de buscar en la necessitat d'una psicologia humana com a fonament, ans al contrari, en un Déu amor que capgira absolutament tots els paràmetres de mesura de les possibilitats d'estimar.

Manyà veu com la tendència antropològica de la moderna teologia s'ha estès del camp de l'heterodòxia —sobretot culpa al protestantisme liberal— al mateix cor de l'ortodòxia catòlica. Manyà considera un error despullar, suprimir el sentit de transcendència de la consciència religiosa perquè a la mentalitat contemporània se li faci difícil d'empassar. Manyà es pregunta davant d'aquest ocultament de la transcendència de Déu: ¿què ens queda de Déu? ¿una ideologia, una proposta social, un analgèsic contra la depressió, una avalador de la nostra ànsia de confort, en definitiva, un consol per a les nostres carències? ¿No seria això repetir l'argument ateu, edulcorat amb l'ampul·lositat de paraules bonistes això sí, de Feuerbach?

Si la teologia de l'església no tingués per objectiu més que aquest món millor, limitat a les condicions materials de la vida present, es reduiria a una mena de programa d'un partit polític, car avui tots els partits i organitzacions socials es presenten amb aquesta consigna. Abaixar-se a aquesta limitació seria per a la teologia una *capitis diminutio*, la mort per decapitació: seria renunciar al gran ideal que li encomanà Jesucrist, que no és el benestar d'aquest món, sinó la vida eterna de l'altre.<sup>628</sup>

Aquest mateixa negació de la distància abismal entre Déu i l'home la constata Manyà en el corrent teològic que s'arborà entorn a l'expressió la “mort de Déu”. La referència a la mortalitat de Déu cal que sigui emprada en teologia en un context discursiu adequat,

---

<sup>627</sup> *Ibíd.*, 129.

<sup>628</sup> *Ibíd.*, 123.

adverteix Manyà. La teologia clàssica fa ús d'aquesta expressió en virtut de la comunicació d'idiomes, la mort d'un home que és Déu. No és aquest el sentit que adquireix en el corrent teològic contemporani esmentat: l'objecte al qual apunta la mort de Déu és a l'absència de la realitat divina en la consciència moderna. Per a Manyà, aquesta qüestió s'emmarcaria en una investigació sociològica que tindria poca significació en l'estudi teològic, en tot cas, *a posteriori* on es posaria al descobert les causes de l'enterrament de Déu per la consciència moderna:

Plantejada així la qüestió de la mort de Déu, no té sentit teològic pròpiament dit, sinó més aviat sociològic: per comptes de dir-ne «teologia de la mort de Déu», caldria dir-ne «sociologia de la mort de Déu». La teologia veritable es limitaria a deixar que la sociologia establis acuradament el fenomen de la mort de Déu en la consciència moderna, la seva amplitud i els seus límits i distincions. Un cop establert i escatit el fet, entraria el paper propi de la teologia, inquirint sobre les causes del fenomen: fluïxesa dialèctica dels arguments teístics? desídia mental de l'home modern? Pressions de la part ètica? engrescament per la tècnica materialista? horror pel pensament espiritual?<sup>629</sup>

Una ombra de contradicció es formula en la ment del lector quan llegeix en Manyà que «El Déu transcendent, metafísic, de la teologia tradicional és un Déu foraster a la nostra psicologia»<sup>630</sup> i, al mateix temps, hem afirmat que el pol teològic manyanista d'accés a la divinitat era el dinamisme cognoscitu del subjecte espiritual. Si la primera afirmació exorcitza qualsevol intent immanentista i de secularització de la realitat divina en categories massa humanes («volem un Déu encaixat amb les nostres vivències»),<sup>631</sup> la segona demana partir de la contingència de les potencialitats humanes per parlar i dir alguna cosa amb sentit sobre Déu. Si abans fèiem referència a un constant balanceig d'un Déu experimentable i no esgotable des de la nostra experiència, un sí però no, ara sembla que es dona un canvi de rumb i el «no» inicial d'un Déu inaccessible oscil·la pendularment cap un«sí» que possibilita el pensar i dir de Déu. ¿Com explica Manyà aquesta oscil·lació que permet que la transcendència de Déu es faci apresable per la ment humana, sense que això impliqui una manipulació antropolàtrica de l'essència de Déu? El desllorigador és concebre el Déu transcendent de la metafísica com el mateix Déu de la nostra psicologia íntima:

Que la ment creada no té drets pròpiament dits sobre Déu, concedo!, però si Déu li ha infós el desig de veure'l, sembla que ve obligat, no al dret de la criatura, si voleu, però sí a Ell mateix, a donar-li els mitjans indispensables per a saciar aquest desig natural, que Ell mateix ha posat en l'ésser de la criatura intel·lectual. Els drets de l'ésser creat no poden fundar-se en exigències autòctones i autònomes que

---

<sup>629</sup> *Ibíd.*, 70.

<sup>630</sup> *Ibíd.*, 131

<sup>631</sup> *Ibíd.*, 131.



obliguin omnipotència de Déu, sinó en les condicions naturals que Déu li ha donat, a les quals, Déu ha d'accedir no per imposició autònoma de l'ésser creat, sinó per ajustar-se a la seva divina voluntat creadora.<sup>632</sup>

No es tracta d'exigències humanes lesives de la transcendència divina, de fer prevaldre el dret humà d'entendre Déu que comportés una retallada del dret diví, com si conèixer Déu impliqués un domini, allò que els detractors postmoderns de la metafísica condemnen com a violència en reduir l'alteritat de l'objecte que es coneix a la unitat del subjecte, ans al contrari, és Déu mateix que vol ser conegut, que es dona a conèixer. Aquesta voluntat de ser conegut ha dotat la creatura humana de les condicions naturals per a conèixer Déu. No és, doncs, el coneixement de Déu una exigència unilateral de l'home envers un Déu que es vulgui amagar i no ser conegut: és Déu que vol ser conegut i per a aquesta finalitat ha esmerçat tots els recursos de la seva omnipotència:

Les condicions del psiquisme intel·lectiu imposen el desig natural de coneixença il·limitada i, per tant, almenys vagament i mentre no es tingui per absurda, també el de la visió beatífica. Déu, quan creà l'home sabia que li injectava aquest desig natural. L'alternativa era aquesta. Si volia crear éssers intel·lectuals calia que fossin afectats d'aquest desig: o renunciava a crear éssers intelligents (la part més noble de la creació) o aquests havien de viure en el desfici d'un desig natural inevitable i beneficiós en ell mateix, però impossible d'acomplir per les forces pròpies.<sup>633</sup>

Si més no, el desig natural de conèixer Déu no pot ser satisfet enterament amb les soles i exclusives forces de l'home: un desig «natural» que no troba satisfacció en la naturalesa. Tanmateix, «Déu no és absurd» és una de les constants més repetides de la filosofia i la teologia de Manyà, és la marea que arriba a les costes que perimetren els contorns del territori diví. Així, Manyà es veu obligat a trobar coherència racional en aquesta manca de satisfacció d'un desig natural. Descarta, per començar, l'explicació d'un evolucionisme que en una etapa ulterior d'evolució pogués donar compliment a aquest desig i que ens abocaria a un pelagianisme. Manyà ho exclou en la línia de l'argumentació clàssica que afirma que «és natural el desig de la visió beatífica, però n'és sobrenatural l'obtenció»<sup>634</sup>.  
¿Per què, llavors, un desig natural que necessita d'una satisfacció sobrenatural? La teologia

<sup>632</sup> MANYÀ, *Per una nova teologia*, 38.

<sup>633</sup> *Ibid.*, 39. Per aquells mateixos anys, la constitució dogmàtica *Dei Verbum* (1965) del concili Vaticà II afirmava: «Déu, que crea i conserva totes les coses per mitjà del seu Verb (cf. Jn 1,3), dona a la humanitat, a través de les coses creades, un testimoni constant d'ell mateix (cf. Rm 1,19-20). I, volent obrir el camí de la salvació celestial, des del començament es manifestà ell mateix particularment als primers pares» (3). El coneixement ascensional a partir de les coses creades se situa en un context anterior de revelació. És Déu que baixa i descendeix per a ser conegut.

<sup>634</sup> *Ibid.*, 38. De Lubac va obrir la polèmica de la gràcia i la natura amb la seva obra *Surnaturel* (1946) on observa una dualitat que necessita ser conciliada: la gràcia que es concedeix per pura gràcia, i per això és gràcia, i, per l'altre costat, aquesta gràcia és objecte de desig arraiat profundament en la natura de l'home.

clàssica respon que aquesta aquesta situació d'aparent desequilibri no és absurda, «car en res no obsta als designis de la saviesa i de la bondat de Déu». <sup>635</sup> Manyà no s'accontenta amb el topall limitador de la racionalitat que marca l'explicació clàssica quan recorre als designis i la bondat divina. Manyà vol anar més enllà, penetrar els arcans de la ment divina, i mostrar que efectivament aquesta insatisfacció respon coherentment a la bondat divina. L'aspiració innata a la visió de Déu i la impossibilitat natural d'aconseguir-la respon, segons Manyà, a la mateixa condició de l'objecte que es vol conèixer, la veritat infinita que és Déu. La progressió en el coneixement de Déu s'adiu amb la seva essència, de manera que el desig de conèixer Déu es satisfà amb la fruïció contínuament renovada d'aconseguiments parcials, no només en aquesta vida sinó després de la mort amb una visió beatífica que qualifica de progressiva:

Mai la limitació de la ment humana no pot abastar la veritat infinita i menys reduir-la a simplicitat perfecta. I aquesta condició progressiva és tan essencial a la nostra vida teològica, que ni el mateix *lumen gloriae* haurà d'esquivar-la: la dirigirà, la sublimarà, la satisfarà perpètuament, però no intentarà suprimir-la. <sup>636</sup>

Per altra banda, si la gran desgràcia i perill de l'ésser intel·lectual és l'orgull que l'allunya de Déu com el seu centre, la demanda d'auxili de Déu imposa l'atansament de l'home a Déu i el reconeixement de la seva dependència.

Valgui aquest exemple per a il·lustrar l'empenta racionalitzadora de Manyà. Ara bé, aquest «racionalisme» del Manyà teòleg necessita ser matisat. La teologia de Manyà ha de vaccinar-se contra l'immanentisme. Manyà té ben present, des del seus anys romans, el matis radical que pot adoptar l'apel·lació a l'experiència introspectiva d'aquest dinamisme cognoscitiu en mans d'alguns modernistes que, a principis del segle XX, reduïren els fets de la revelació a projeccions subjectives:

Hi ha immanentistes, no pocs, per als quals el Déu immanent ho és en sentit òntic. Esdevé com una derivació de la nostra natura, un producte de les activitats humanes que naix i viu i mor dins de la nostra consciència: no és el Déu transcendent mateix sota un aspecte o altre. No cal dir que aquesta immanència és un ateisme vergonyant. <sup>637</sup>

La recerca d'una experiència, en aquesta cas el teleologisme del coneixement racional que no descansa fins aconseguir el sadollament de la visió divina, no deixa d'estar exempta de perills. Es pot donar el fet que la veritat revelada sigui mesurada segons el patró

---

<sup>635</sup>Ibíd., 38.

<sup>636</sup>Ibíd., 80.

<sup>637</sup> Ibíd., 66.

d'una expectativa humana infinita de coneixement, és a dir, que Déu solament compleixi el paper d'un complement de les aspiracions humanes.<sup>638</sup> Així, i per combatre aquest perill, una vegada vacunats contra el virus de l'immanentisme «òntic», Manyà reconeix que el nostre organisme ha de conviure amb una altra variant del virus immanentista, el «dialèctic», sense que això impliqui desenvolupar l'enfermetat de l'immanentisme:

Però hi ha un altre immanentisme de sentit no óntic sinó dialèctic: que no fa de Déu un element emergent de la immanència sinó que es serveix de l'estudi de la immanència prenent-la no com un fi en si, sinó com un medi per concloure a l'existència del Déu transcendent. És solament en aquest sentit dialèctic que la teologia pot admetre la discussió de l'immanentisme.<sup>639</sup>

## 7.6. LA NECESSITAT D'UN VESTIT METAFÍSIC PER A LA TEOLOGIA

La metafísica en Manyà és companya de viatge de la teologia. El camí que empra la teologia necessita per caminar les espadenyes de la metafísica. El crit de Manyà, tantes vegades mencionat, «¡Feu metafísica!», és l'esperó d'una raó que ha de galopar fins a trobar el principi i la causa última de la realitat. Aristòtil definirà a voltes la filosofia primera com a teologia ja que té per objecte la substància més noble i perfecta, Déu:

Por consiguiente, habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física y la Teología (pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza, y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso. Así, pues, las especulativas son más nobles que las otras ciencias, y ésta (*la teología*), más que las especulativas.<sup>640</sup>

Els teòlegs medievals pensaren que, essent la ciència de l'ens en tant que és una ciència que busca les causes primeres, la filosofia primera havia de culminar en la causa primera: en Déu. Malgrat el problema de dilucidació crítica sobre quina sigui la naturalesa del Déu d'Aristòtil i si aquest Déu és foraster al cristianisme, en el pensament d'aquest filòsof per primera vegada s'identifica el primer principi filosòfic amb Déu. Hem esmentat abans

---

<sup>638</sup> Dins aquesta antinòmia entre immanència i transcendència en què s'instal·la la proposta de Manyà en aquell moment, les paraules de J. Alfaro són il·luminadores: «Las corrientes filosóficas modernas y, principalmente, un más objetivo estudio del pensamiento de S. Tomás en este punto han inducido a no pocos teólogos a dar el debido relieve al aspecto de la immanencia de lo sobrenatural sin menoscabo de su transcendencia; la tesis de una tendencia natural del entendimiento creado al conocimiento inmediato de Dios ha vuelto a ser defendida en una forma ó en otra; se ha prestado atención de un modo consciente y reflejo, a evitar el doble escolio del extrinsecismo (peligro de la transcendencia) y del naturalismo (peligro de la immanencia). No todos han evitado suficientemente en nuestros días este segundo escolio. La encíclica *Humani Generis* llama la atención sobre el error de algunos que *destruyen la verdadera gratuidad del orden sobrenatural, al afirmar que Dios no pudo crear seres intelectuales sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica*» («Trascendencia e immanencia de lo sobrenatural», *Gregorianum* 38 (1), 7).

<sup>639</sup> *Ibíd.*, 66.

<sup>640</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, c.1.

que el Déu cristià tenia la pretensió d'universalitat i troba el seu vehicle per a fer realitat aquest clam en la filosofia grega. És llavors quan els filòsofs cristians no tenen més remei que identificar la idea de Déu amb aquest primer principi filosòfic, «lo cual fue una auténtica revolución en la teología natural y, en general en la filosofía, pues desde siempre se había separado el primer principio religioso del filosòfico».<sup>641</sup>

Aquest és la tradició de pensament a dins de la qual Manyà jutja les relacions entre metafísica i teologia. Manyà defensarà tota la seva vida que l'agulló metafísic és innegociable per a qualsevol que vulgui donar una explicació dels problemes fonamentals de l'existència humana:

Però la tendència a fer metafísica, a filosofar, és incoercible en la nostra ment. Els mateixos que en protesten sistemàticament, en la pràctica es deixen portar tot sovint d'aquesta dèria metafísica, i s'esplaien elaborant hipòtesis i sistemes tan irreal, tan ficticis, o més, que els de la decadent escolàstica medieval.<sup>642</sup>

Manyà constatà que el caminar plegats de la metafísica i la teologia es veu en el seu moment amb mals ulls, com una estranya parella que el millor que pot fer per al bé dels seus fills és seguir camins diferents. Evangelista Vilanova fa esment a aquesta controvèrsia quan situa històricament la teologia de Cardó, Carreras i Manyà:

Després de la guerra dels tres anys, els nostres homenatjats Cardó, Carreras i Manyà ja no es van beneficiar de la renovació de la «nouvelle théologie» francesa dels anys quaranta, acusada de relativitzar els principis perennes del neotomisme eixut. Cal pensar, a títol indicatiu, en l'obra de Cardó l'«Emmanuel. Estudis sobre Jesucrist». (1955), en la qual, en expressió del P. Xiberta, apareix «el teòleg posat al servei de l'apologeta. Pel seu caràcter personal, penso també en la conversa que vaig tenir el privilegi de mantenir amb el Dr. Manyà, en les primeres Jornades Catalanes de Teologia (desembre del 1966), publicada a Edicions 62, sobre una teologia concebuda com a història de salvació o una teologia centrada, segons la seva formulació, en necessitats absolutes. És veritat que les circumstàncies treballaren en contra seu. Però: en 1937, el P. Chenu publica el seu fascicle «La teologia a Le Saulchoir» veritable manifest de la «nouvelle théologie», on exposava una visió teològica que uns anys després, al moment del Concili, seria oficialment assumida».<sup>643</sup>

La *nouvelle théologie*, efectivament, desplaça la bastida escolàstica com a únic idioma acceptat d'expressió de la teologia. La investigació històrica substitueix l'arquitectura de conceptualització «atemporal» de la teologia escolàstica, una teologia que a partir d'ara serà

---

<sup>641</sup> FORMENT, *El problema de Dios en la metafísica*, 63.

<sup>642</sup> MANYÀ, *La crisi teològica*, 145.

<sup>643</sup> VILANOVA, «Intent de síntesi», 499.

menys filosòfica. No obstant aquest cop de timó, no hem d'oblidar que en aquesta mateixa època tenim dos teòlegs fonamentals que mantindran la tradició metafísica: Karl Ranner i Urs von Balthasar. L'objecte de debat, amb independència de la vigència o no de la teologia escolàstica, és apuntat per Vilanova quan fa esment de la discussió que va mantenir amb Manyà en les primeres Jornades Catalanes de Teologia: Vilanova fixa els termes d'aquella conversa en l'oposició d'una concepció de la teologia com a història de la salvació enfrontada a la visió de la teologia manyanista centrada en necessitats absolutes. Manyà comenta els termes de la conversa amb Vilanova de la següent manera:

En una assemblea teològica d'aquests darrers anys, a un assembleista versat en història de la teologia i enemic declarat de la intervenció de la metafísica en el camp teològic –la reputava causa de totes les decadències– li fou demanat com elaboraria el tractat fonamental de *Deo uno* sense les aportacions de la metafísica, especialment les nocions aristotèliques de potència i acte. La resposta fou –no podia ésser altra– l'avinença dels interlocutors sobre la necessitat de certes intervencions metafísiques en la teologia i l'obligació de fer-les amb seny i amb mesura.<sup>644</sup>

La confrontació d'aquestes dues maneres d'entendre la teologia emergeix de les diferents talaies des de les quals guaita la reflexió teològica. Per una banda, la història, la narrativitat d'unes experiències evangèliques en allò que tenen de singularitat referides a una determinada cultura, de resposta vivencial a la crida salvadora de Jesús; per altra banda, la recerca d'un embolcall discursiu que permeti la difusió universal del missatge de salvació. Si des de la primera talaia es corre el perill d'ocultar la intenció d'un Déu portador d'una salvació universal, en recloure's la teologia en unes experiències excessivament circumscrites a una determinada cultura, des de la segona talaia l'amenaça consisteix en el fet que la metafísica, la filosofia, com a embolcall acabi desvirtuant la singularitat del producte que vol vendre, és a dir, que sigui més important l'embolcall que el producte. Beloso ens dona la clau de la controvèrsia que visqué la teologia del nostre país durant aquell temps:

Cullmann va impressionar profundament i, en el seu moment, va fer l'efecte d'un teòleg que rebutjava tota *philosophia adiutrix*. No fóra injust dir que, en part pel seu influx, *als anys seixanta i al nostre país*, es tendia a pensar que tota filosofia era «forastera» al missatge bíblic. Queda en peu, però, el problema –segurament nou, per referència al debat que acabo de recensionar– de saber si tota filosofia és estrangera a l'evangeli. Quina ho és? Hi pot haver elements filosòfics que no ho siguin? ¿Pot haver-hi un tipus de filosofar més connatural amb l'evangeli, tal vegada derivat d'ell? S'imposa un discerniment i em semblaria pecat d'omissió defugir la qüestió.<sup>645</sup>

---

<sup>644</sup> MANYÀ, *La crisi teològica*, 146

<sup>645</sup> BELLOSO, *La humanitat de Déu*, 16.

Les preguntes de Belloso són pertinents. Mirem de constestar-les des del punt de vista del nostre autor. Les principals fonts de la teologia, com en general per a tot creient catòlic, són l'Esclritura i la Tradició, fonts que alimenten circularment la revelació de Déu i que ameren la consciència humana, que es xopa o resta com aquells còdols de riu, secs per dins malgrat que han estat en contacte amb l'aigua durant segles. Manyà, com a creient situat i format en una tradició cultural on la filosofia emergeix com a fenomen fundacional, davant de la crida produïda per la remor de les aigües de la revelació divina, respon articulant una contestació que no pot prescindir de la metafísica.

Segons el parer d'alguns moderns, la metafísica ha tingut intervenció excessiva en els estudis teològics medievals i posteriors. No és estrany: la metafísica és imprescindible, en tots els terrenys, a les mentalitats poderoses que volen arribar a les causes supremes. I amb aquestes hi topa contínuament la investigació teològica. [...] Però la tendència a fer metafísica, a filosofar, és incoercible en la nostra ment. Els mateixos que en protesten sistemàticament, en la pràctica es deixen portar tot sovint d'aquesta dèria metafísica, i s'esplaien elaborant hipòtesis i sistemes tan irreal, tan ficticis, o més, que els de la decadent escolàstica medieval.<sup>646</sup>

Manyà conjumina el saber racional i la revelació quan qualifica la seva teologia com a «filosofia del dogma»: un saber filosòfic que pot ser enriquit amb la llum i el contingut de la revelació, adquirint així el saber racional la seva màxima perfecció. Per a Manyà la revelació no és per a la metafísica solament un criteri negatiu que li marca les seves desviacions, sinó que esdevé també un criteri positiu que eixampla l'horitzó de reflexió i investigació.

No hi ha dubte que per a Manyà hi ha «la metafísica» i que la millor forma d'expressió raonable de la revelació va lligada als conceptes derivats de la teoria hilemòrfica aristotèlica de la realitat. Hem intentat fer veure en la nostra tesi com Manyà concep la realitat viscuda infantil com una experiència que troba explicació en els conceptes de matèria i forma passats pel tamís de la construcció torrasiana. Després, hem establert com l'aparell hilemòrfic és el punt de partida i d'arribada en la seva confrontació amb la psicologia experimental del seu temps. Ara, quan ha de fer-se càrrec com a ésser racional de la revelació

---

<sup>646</sup> MANYÀ, *La crisi teològica*, 145. Orígens, ja en «La carta a Gregori el Taumaturg», veu la filosofia com a propedèutica de la saviesa de la fe: «Ara bé, el teu talent natural pot fer de tu un bon jurista o un filòsof grec de qualsevol de les seves famoses escoles. Si més no, jo desitjaria, com a fi, que empressis tota la força del teu talent natural en la intel·ligència del cristianisme; com a mitjà, tanmateix, per a aquest fi faria vots perquè prenguessis de la filosofia grega les matèries que puguin ser iniciacions o propedèutica per al cristianisme; [...] d'aquesta manera, allò que diuen els que practiquen la filosofia, que tenen la geometria i la música, la gramàtica i la retòrica i fins i tot l'astronomia com a auxiliars de la filosofia, això mateix podem dir nosaltres de la filosofia mateixa respecte al cristianisme».

continuarà defensant que la intuïció aristotèlica d'identificar Déu amb el primer principi és el camí més vàlid:

Altrament, i parlant en pura objectivitat, cal reconèixer el valor de la filosofia escolàstica, en molts conceptes superior al d'altres filosofies. Qualsevol iniciat en estudis teològics reconeixerà l'escaiença fèrtil de l'ideari escolàstic aplicat als problemes teològics: v. g., la metafísica aristotèlico-tomista de la potència i l'acte, per a aclarir els conceptes i resoldre els problemes fonamentals dels tractats *De Deo*.<sup>647</sup>

Manyà confirma amb les seves afirmacions que no es pot fer *a priori* una teologia lliure de metafísica. El que no sustenta Manyà amb una argumentació sòlida, ens sembla a nosaltres, és que de la teologia se'n derivi un únic i exclusiu sistema metafísic com és l'hilemorfisme aristotèlic. Aquesta predilecció manyanista per l'escolàstica és això: una navegació acostumada a un mateix velam conceptual que li ha servit per mostrar raonablement la plausibilitat del dogma. Manyà hagués hagut d'emprendre altres navegacions per altres mars filosòfiques per provar comparativament que la singladura metafísica hilemòrfica és la més dòcil als vents de la teologia. Manyà demana un reconeixement de l'escaiença de la fertilitat de l'ideari escolàstic i nosaltres podem assentir davant dels fruits d'aquella bellesa arquitectònica que suposen les summes tomistes. No obstant això, pensar en un context de pluralisme contemporani que hi hagi una filosofia arrodonida que esdevingui *a priori* teològic ens sembla una assumpció arriscada. No es pot donar una teologia sense metafísica, de la mateixa manera que no es donar una ciència sense metafísica, tal com entén Manyà aquesta imbricació, però tampoc una teologia hipotecada per una metafísica. Hi ha qui, més agosarat, fins i tot és preguntaria per què aquest *a priori* ha de ser metafísic. Sigui com sigui, Manyà pensa que una de les causes de la crisi teològica és el qüestionament d'una teologia metafisitzada per l'escolàstica, malgrat reconèixer els excessos que aquesta metafísica ha provocat i que ell mateix ha combatut:

No intentem d'hipotecar la teologia a la filosofia escolàstica, com es fa, potser exageradament, en els nostres estudis escolàstics. Ens plauria de veure-la associada a tots els sistemes en allò que tinguin de sòlid, de racional, i més deslligada de certs punts de la filosofia escolàstica rebutjats o discutits generalment: v. g., hileformisme, intel·lecte agent i espècies impreses, formulisme dialèctic, estructura antropomòrfica, etc.<sup>648</sup>

Reconeix Manyà que la teologia convertida a la filosofia escolàstica ha tingut trencalls difícils de resseguir i s'obre a la possibilitat que d'altres metafísiques puguin fer de

---

<sup>647</sup> MANYÀ, *Per una nova teologia?*, 77.

<sup>648</sup> *Ibíd.*, 77.

crossa sòlida de la teologia. La cita anterior ens dona la pista clau del procés especulatiu de Manyà. Els punts rebutjats i discutits de la filosofia escolàstica són aquells que abans de la guerra forniren la seva reflexió filosòfica: el primer que va iniciar-la fou la manca de necessitat de l'enteniment agent i les espècies impresses; el segon, que venia derivat del primer, és la discussió de l'hilemorfisme com a conseqüència de l'acceptació d'una matèria considerada amb una certa actualitat i que, per tant, podia reduir a l'acte l'enteniment sense necessitat d'éssers intermedis; i, finalment, la necessitat de revisar l'encaix de la matèria i la forma en el compost humà perquè la visió beatífica s'adigui precisament amb aquell postulat de la teologia tomista que afirma que allò sobrenatural, la gràcia de Déu, no comporta l'anorreament de la naturalesa, sinó la seva perfecció. De fet, el llibre *El pensament i la imatge* és una reflexió filosòfica sobre el consorci de la idea i la imatge en l'ésser humà, a partir de la metafísica escolàstica i la psicologia experimental del temps de Manyà, que troba el seu criteri orientador en la sort d'una ànima intel·lectual en l'altra vida ja no necessitarà el consorci sensible que representa el component imaginari. Manyà ens diu que aquest llibre té unes derivacions teològiques, les quals hem exposat en aquesta tesi, però un no s'està de preguntar si la seva redacció no és fruit d'una fe que intenta trobar una clariana per orientar-se en la profunditat del bosc de la revelació. Tot aquest procés especulatiu de vasos comunicants, de circularitat hermenèutica dirien els moderns, entre racionalitat filosòfica i revelació de Déu forja una teologia com a filosofia del dogma, segons l'expressió manyanista: penetració ascendent intel·lectual guiada per la revelació divina o, des de l'altre costat, una revelació que busca un coneixement racional que autoclareixi la penombra de la fe.<sup>649</sup>

En el moment que Manyà defensava la seva proposta teològica, en els seus llibres *Per una Nova teologia?* i *La crisi teològica*, s'estenia una prevenció, més encara, un rebuig a l'hellenisme com a estrany al missatge evangèlic. En els anys seixanta, Dewart publicarà el seu llibre *El futur de la fe*, que serà rebut per Harvey Cox com un llibre que faria època. Cox, com hem advertit fa un moment, rep la crítica de Manyà per ser un exponent d'una teologia

---

<sup>649</sup> Unes mateixes paraules molt semblants són les que escriu una altre teòleg que no rebutja la filosofia com una impregnació estranya a la mateixa revelació: «Sin embargo, la autorrevelación de Dios, que es el ser por antonomasia, ha de dar también plena satisfacción a la problemática filosófico-mitológica del hombre, sólo que dentro de la palabra de su revelación, que se hace historia y carne y que por consiguiente hay que escuchar en el ente. Esta satisfacción, este dar razón, no deja de ser por eso palabra sobre Dios, información sobre el ser mismo (y, por consiguiente y al mismo tiempo, filosofía), que en el acto de fe del hombre exigido por la suprema autoridad personal del Dios que se revela y a la que, como a Señor, «le está completamente sometida toda razón creadas (Vatic. I. Denz. 1789), lleva a su meta intrínseca el saber filosófico juntamente con su eros» (BALTHASAR, *Glòria*, Vol. 1, 136).



tocada d'antropolatria que dilueix la transcendència de Déu, ara serventa de les necessitats humanes de caire sociològic contemporànies. Dewart clama per una teologia deshellenitzada, allunyada, per tant de l'escolàstica contaminada d'hellenisme. La tesi és que l'experiència de Déu ja no pot recórrer a la conceptualització filosòfica grega i medieval si vol significar alguna cosa amb sentit per a la consciència contemporània:

La integració del teisme amb l'experiència quotidiana d'avui requereix no solament la desmitologització de l'Escriptura, sinó, d'una manera més ampla, la deshellenització del dogma i, especialment, de la doctrina cristiana sobre Déu». <sup>650</sup>

Si citem la proposta de Dewart és perquè aquest, igual que Manyà, vol cercar un lloc des del qual experimentar Déu. Dewart, com Manyà, és conscient que la mentalitat científicista significa una noció d'experiència quantificacional, mesurable i reproduïble que exclou com a insignificant tot altra tipologia d'experiència. Davant d'aquestes pretensions de monopoli experiencial del científisme, Dewart situarà el *locus* de l'experiència humana de Déu en el caràcter d'autotranscedència i autodiferenciació de l'home que fuig del fixisme de l'essència; Manyà el situarà en aquell dinamisme cognoscitiu impossible de saciar amb la finitud de la immanència existencial. Dewart considerarà que l'essencialisme inherent a la filosofia grega i escolàstica, que troba la seva representació en el Déu com a *Ipsum Esse*, no pot donar compte d'un Déu inessencializable que transcendeix tota conceptualització referencial de la realitat intramundana. Manyà, en canvi, concep la possibilitat d'una conceptualització analògica de Déu que parteix de la realitat i ascendeix racionalment, sempre tenint en compte la distància abismal entre Déu i home, fins a ataüllar l'esquena de Déu.

Malgrat la coincidència d'ambdós autors en la recerca d'un possible lloc experiencial que faci possible l'accés a la divinitat, la proposta de Dewart s'adiu, a diferència de la de Manyà, amb un avui postmetafísic. Si més no, s'ha de constatar que la teologia, en tant que ciència sobre Déu, sempre parteix d'una fe conceptualitzada sota una o altra forma cultural que són part d'una cadena de continuïtat que configura la tradició cristiana. Aquesta consideració coincideix amb l'afirmació de Manyà que tota teologia, si bé ha de vacunar-se contra l'immanentisme, ha d'assumir en el seu organisme un virus d'immanentisme dialèctic. <sup>651</sup> Quan Manyà reclama fer metafísica vol significar, entre d'altres coses i no només

---

<sup>650</sup> DEWART, *El futuro de la fe*, 45.

<sup>651</sup> No podem excloure la possibilitat d'aquell coneixement de la fe que és do gratuït de Déu, que ve de dalt i que no és reduïble als altres tipus de coneixements mundans, ja siguin filosòfics, científics o basats en l'experiència d'aquest món. Quina joia aquest coneixement de Déu del qual tot teòleg voldria ser regalat. Ara bé, ens sembla

això, que una revelació religiosa sempre s'incuba a partir d'una mediació cultural. És a dir, que aquest Déu transcendent requereix sempre un mètode immanent de coneixement arraïlat en l'experiència mundana. No podem afirmar que Manyà sigui conscient del que suposa aquesta dinàmica teològica, en allò que té de canvi i adaptació cultural, quan afirma que la metafísica escolàstica és la més desitjable i superior en fruits cognoscitius a d'altres possibles «metafísiques». Ara bé, convé fer-nos càrrec del pes que en la tradició cristiana ha tingut uns moments privilegiats d'expressió conceptual teològica que han mantingut la seva vigència durant molts de segles:

[...] si, prescindint ara dels processos, relativament recents, d'aclimatació del cristianisme a cultures no europees, intentem tenir una perspectiva global sobre la història del cristianisme, haurem de constatar que, després d'una primera i precària inculturació semítica amb tocs hel·lenístics, només hi ha hagut una gran inculturació: l'aclimatació al món de la cultura grecoromana, que comença amb els apòlogues del segle II, que es realitza durant tota l'època patristica i que continua al llarg de l'edat mitjana. De fet, és l'aclimatació a la cultura occidental premoderna, que va fer crisi a l'època del Renaixement; però en l'església catòlica aquesta inculturació ha continuat encara durant l'època moderna en forma de subcultura eclesiàstica.<sup>652</sup>

Manyà, com ja hem fet notar, sent que aquest velam conceptual escolàstic, que fa seu el logos grec amb una simbiotització del Déu d'Abraham amb la primera causa aristotèlica, ha estat avantatjós, com necessari per a la supervivència del nadó i, al mateix temps, beneficiós per a la mare, és la simbiotització d'ambdós éssers. Aquest benefici mutu l'adverteix Jaeger quan indica que la filosofia grega manté la seva continuïtat gràcies a esdevenir teologia natural de la teologia sobrenatural del cristianisme. De la mateixa manera, el Déu del cristianisme s'apropia del flux hormonal d'universalitat de la racionalitat filosòfica.<sup>653</sup>

En el moment que Manyà reflexiona sobre la seva manera de fer teologia, als anys seixanta del segle XX, hi ha un moviment general d'aversió contra tota adherència filosòfica que es veu com a distorsionadora del missatge evangèlic, és a dir, com ja hem manifestat, contra la teologia de Manyà. Aquesta visió porta a Belloso, recordem, a preguntar-se si la filosofia és forastera a l'evangeli. Si pensaven trobar aquells que això afirmaven un terreny

---

que la immensa majoria dels esforços teològics són de de baix a dalt, des de l'Escriptura, des de la tradició o des de l'experiència mundana.

<sup>652</sup> FONT, «El cristianisme», 46.

<sup>653</sup> Ratzinger expressa aquesta mateixa idea de la següent manera: «El elemento filosófico se suministró al concepto de Dios de la Biblia en la medida en que éste se encontraba forzado a pronunciar lo suyo propio y especial frente al mundo de los pueblos, y en un lenguaje general, esto es, comprensible para el mundo todo, por encima del propio espacio interior» (*El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, 29).

immaculat lliure de metafísica, en paraules de Manyà, d'absència d'inculturació, la resposta és que aquesta recerca d'un espai de revelació pristina fora de les coordenades de singularitat espaciotemporal és un quimera. Llavors, ¿què ha passat per a considerar negativa l'aliança de l'evangeli amb el logos grec, si l'espai d'inculturització és un a priori amb què ha de comptar tota revelació històrica? La resposta és ben simple i alhora complexa per la quantitat de factors que intervenen: s'ha donat un canvi històric que ha modificat l'espai experiencial i cultural des del qual es viu el cristianisme. Ratzinger, per aquells mateixos anys 60, fita l'arrel i l'abast d'aquest canvi de la següent manera:

Sólo la demolición de la metafísica especulativa, hecha por Kant, y el traslado de lo religioso al espacio extrarracional y así también extrametafísico del sentimiento, por Schleiermacher, hizo irrumpir definitivamente el pensamiento pascaliano y condujo, sólo entonces, al aguzamiento radical del problema: por primera vez es ahora la fosa insalvable entre metafísica y religión. Metafísica, es decir, razón teórica, no tiene acceso alguno a Dios. La religión no tiene ningún asiento en el espacio de la *ratio*. Es vivencia que se sustrae a la mensurabilidad científica; intentar ésta significa, sin embargo, restar de aquélla un esquema irreal, el Dios de los filósofos. Esto tiene una consecuencia ulterior: religión, que no es racionalizable, no puede en el fondo ser tampoco dogmática, si dogma, por otra parte, ha de ser una declaración racional sobre contenidos religiosos. Así, la contraposición experimentada concretamente entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, queda finalmente generalizada como contraposición entre Dios de la religión y Dios de los filósofos. Religión es vivencia; filosofía es teoría; correspondientemente, el Dios de la religión es vivo y personal; el Dios de los filósofos, vacío y rígido.<sup>654</sup>

Belloso, en una d'aquelles preguntes inicials que hem citat, es preguntava si pot haver-hi un tipus de filosofar més connatural amb l'evangeli. Continuant amb la interpretació de Ratzinger, aquest sembla decantar-se per una resposta afirmativa quan esmenta un paral·lelisme entre la desmitologització filosòfica de la religió i la crítica profètica dels déus:

La investigación moderna se pone cada día más de acuerdo en que existe un paralelismo sorprendente, tanto temporal como ideológico, entre la crítica filosófica de los mitos de Grecia y la crítica profética de los dioses. Cada una de ellas parte de supuestos distintos y tiene metas también distintas. Pero el movimiento del Logos en contra del mito, llevado a cabo en la explicación filosófica del espíritu griego movimiento que conduce finalmente a la caída de los dioses, está en íntimo paralelismo con la explicación de los profetas y de la literatura sapiencial en su desmitologización de las potencias divinas en favor del único Dios. Aun dentro de su contraposición, ambas tendencias coinciden en la búsqueda del Logos.<sup>655</sup>

---

<sup>654</sup> *Ibíd.*, 9.

<sup>655</sup> RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 111.

Tota aquesta controvèrsia, a la qual fem referència aportant punts de vista diferents sobre el pensar teològic, ens situa, segons la valoració de Manyà, en un moment de crisi teològica. S'ha donat un canvi de la societat que ha afectat profundament els fonaments que vertebraven la plausibilitat i l'acceptació d'un tipus de teologia que Manyà qualifica de metafísica, de filosofia del dogma. Nogensmenys, ¿aquest canvi justifica fer creu i ratlla de la gran aliança del pensament grec i el cristianisme i judicar-la com a negativa? Manyà, per una banda, és partidari d'una teologia adaptativa, que ha de respondre a les necessites del temps en què es forja:

*Consequentia patet*: la teologia catòlica postconciliar cal que revisi els seus mètodes, que intensifiqui els estudis, que es deixi d'arcaïsmes inútils i s'obri a les preocupacions de la consciència moderna: que digui en nom de Jesucrist una paraula viva a les grans preocupacions del pensament actual i etern de la humanitat. Aquest és el paper de la teologia postconciliar, l'*aggiornamento*, diríem, del pensament teològic.<sup>656</sup>

Però, per altra banda, en un ziga-zaga argumentatiu d'anar endavant per a tornar al punt de partida, es pregunta si cal vendre la casa escolàstica i anar de lloguer a un apartament personalista, és a dir, si les respostes als interrogants de la consciència moderna no es poden respondre millor des de les construccions conceptuals escolàstiques:

I a fi de comptes, ¿voleu dir que les teories de la filosofia personalista sobre el concepte de substància són més sòlides que les disquisicions dels escolàstics sobre accidents i substància? ¿que val la pena de forçar la teologia tradicional per tal d'adaptar-la a qualsevol pensada filosòfica que «*hodie est et eras in clibanum mittitur*? ¿No seria millor fixar alguns elements segurs, vinguin del sistema que vinguin, i a base d'ells elaborar, si és possible, una teologia encaixada, com cal, dintre la severitat de l'ortodòxia?<sup>657</sup>

Aquest bitllet d'anada i tornada és el que vol significar Manyà quan no titula la seva obra *Per una nova teologia*, sinó *Per una nova teologia?*, com ja hem explicat més amunt. La prevenció que Manyà sent per la nova teologia ve donada, en bona part, per l'exageració de la voluntat d'adaptació al món modern que l'allunyi precisament del seu principal objecte de reflexió i del seu propòsit escatològic:

Les vivències més característiques de la consciència moderna, tan amarada de materialisme, són irreconciliables amb l'espiritualitat de la teologia autèntica. La dèria del confort, la set insaciable de riquesa i domini, l'erotisme desenfrenat, la il·lusió de felicitat a fruit exclusivament en la vida actual amb menyspreu o desconsideració de la futura, etc. són notes característiques, o ben accentuades, en la

---

<sup>656</sup> MANYÀ, *Per una nova teologia?*, 178.

<sup>657</sup> *Ibíd.*, 182.

consciència dels pobles més avançats tècnicament, fins a produir-hi el trist fenomen, anomenat amb frase exagerada i anodina, «la mort de Déu».<sup>658</sup>

La posició de Manyà en aquesta controvèrsia queda fixada en la forma d'un entimema:

Principi. Els vells teòlegs han dit coses excel·lents, que són eternament fermes i actuals com ho és sempre la veritat. Però també n'han dit altres de discutibles, potser positivament rebutjables, i d'altres que en algun temps o circumstància portaven un interès, però avui no diuen res, o ben poca cosa, a la consciència moderna.

Aquest principi val també relativament dels teòlegs novells. Ni tot el que diuen són bajanades estrafolàries o esnobismes pretensiosos, ni tampoc són sempre la veu autèntica de la renovació racional, del seny teològic; ni solen ésser el resultat d'estudis acurats i profunds, sinó a voltes més aviat d'estudis superficials, de veleitats reformistes, de gosadies sistemàticament revolucionàries.[...]

Conclusió. Cal sospesar acuradament el que diu la vella teologia i el que diu la moderna; cal enfrontar-ho imparcialment i objectiva, cal acceptar d'una banda i de l'altra allò que és sòlid i interessant, i rebutjar tots els apriorismes i superficialitats i caducitats i esnobismes, armonitzant la fermesa d'algunes velles tesis amb l'elan renovador de la joventut i fins, en quant a tàctica, amb la moda mateixa».<sup>659</sup>

Manyà comparteix que la teologia ha de sotmetre's a una llei biològica adaptativa i es veu obligada a adaptar-se a diversos idearis o tendències intel·lectuals que marquen les preferències de cada època històrica o espai geogràfic. El fons de la ciència sacra, el dipòsit de la seva doctrina abarca una vastitud infinita com és infinit el seu objecte, la revelació divina, i, en aquest sentit, no pot haver variabilitat. Ara bé, són les demandes espaciotemporals que determinen que d'aquest fons infinit es destaquin aquells aspectes que més poden ajudar a satisfer-les. Manyà adverteix, si més no, que es donen dues constants dins la variabilitat adaptativa de la teologia a l'hora de seleccionar els aspectes del seu dipòsit: el metafísic i el psicològic. La tendència psicològica predominarà, per exemple, en sant Agustí i la metafísica en sant Tomàs. D'aquests dues «diríem encara, que les exigències actuals de la teologia pressionen més fortament en direcció psicològica».<sup>660</sup> Aquesta preponderància psicològica ve donada, segons el nostre autor, per un pensament modern que des de Descartes s'ha centrat en el subjecte de coneixement. Manyà ha assumit aquesta prevalença de la psicologia quan s'ha capbussat en la revisió de la gnoseologia escolàstica a la llum de les

---

<sup>658</sup> MANYÀ, *La crisi teològica*, 125.

<sup>659</sup> *Ibíd.*, 12.

<sup>660</sup> MANYÀ, *Per una nova teologia?*, 35.

aportacions de la incipient psicologia experimental en la seva trilogia filosòfica. Com a mostra d'aquest decantament cap a la psicologia, fem memòria d'una teoria del talent-atenció manyanista que quan ha de cercar l'aval de sant Tomàs no pot abreviar-se en la seva metafísica i ha de posar-lo en les incursions de psicologia introspectives de l'Angèlic. Manyà considera que el pensament teològic ha negligit les qüestions psicològiques i que si vol enllaçar significativament amb la seva època ha d'ocupar-se molt més de la psicologia:

Nosotros, con nuestra modesta aportación teológica, después de diligentes estudios cuyos resultados están contenidos en los dos volúmenes de nuestro libro *El talent*, hemos intentado practicar esta revisión de sentido psicológico sincero. No sin disimular las dificultades, intentando solucionarlas en la medida de nuestras humildes fuerzas.<sup>661</sup>

Els temes psicològics d'abast teològic, segons el nostre autor, han estat poc explorats. D'aquesta veta psicològica Manyà nodrirà la reflexió dels volums dels seus *Theologumena*:

Los temas psicológicos casi inexplorados abundan en el campo de la teología. He aquí una lista ciertamente incompleta: todo el tratado de *gratia Christi* con las sutiles complicaciones de la gracia actual y las perspectivas indefinidas de la gracia habitual, el sentido de la gravedad y alcance de la obra del pecado, la eternidad de los destinos finales del hombre determinados por una libertad mediatizada y versátil, la sublimidad indescriptible de la visión divina y los horrores de un infierno tan repugnante a la sensibilidad moderna, la cristología de las intimidades del alma del Dios-hombre.<sup>662</sup>

Si comparem aquesta llista de temes psicològics que derivarien en una exploració teològica amb els temes analitzats en els seus *Theologumena*, observem que la concomitància és exacta: «el ejercicio expedito de la libertad creada bajo la dirección inevitable del ser necesario» amb *De Deo cooperante*; «el sentido de la gravedad y alcance de la obra del pecado, la eternidad de los destinos finales del hombre determinados por una libertad mediatizada y versátil» amb *De ratione peccati poenam aeternam inducentis*; «la cristología de las intimidades del alma del Dios-hombre» amb *De Christo beato simulque patiente*; i «la sublimidad indescriptible de la visión divina» amb *De visione Dei*. No es tracta tant de temes nous en la teologia cristiana, ans al contrari, qüestions de discussió reiterada en les diferents escoles teològiques. Per exemple, la relació entre l'exercici de la llibertat humana i la gràcia de Déu va derivar en la disputada polèmica històrica entre molinistes i tomistes, allò que es coneix com la qüestió d'*auxiliis*. Manyà, doncs, no és innovador pel que fa al tema sinó en la

---

<sup>661</sup> MANYÀ, «¿Hacia una revisión de la teología?», 225.

<sup>662</sup> *Ibíd.*, 223.

perspectiva psicològica que adopta en abordar-lo.<sup>663</sup> Segons la seva opinió, la seva manera de plantejar aquests temes perennes comença a fer forat en la reflexió teològica encara que entre els teòlegs nota una preferència per la investigació històrica que defuig un pensar creatiu.

En algunos sectores teológicos modernos, *la teología parece reducirse a fijar (eso sí, con todo el rigor de la investigación histórica) el pensamiento de los antiguos teólogos medievales, y a reproducir (aquí con mucho menos vigor lógico) sus grandes ideas metafísicas*. No intentamos desvalorizar los estudios históricos y metafísicos en teología, pero inculcamos la necesidad de completarlos, en no pocas cuestiones, con estudios de psicología. No precisamente con aquellos estudios que por antonomasia son llamados hoy psicología, de procedimientos exclusivamente experimentales y cuyas conclusiones casi siempre inseguras, vagas, intrascendentes, raras veces llegan a obtener interés teológico. Me refiero a las grandes tesis del espiritualismo tradicional y a sus derivaciones en los procesos intelectivos y afectivos de la vida humana. La teología puede recibir de ellas luces insospechadas de confirmación o de rectificación. Y queremos expresar nuestra sincera y viva satisfacción, al constatar que lo que nuestra pequeñez no consiguió hacer interesante, lo vayan consiguiendo publicaciones de la máxima circulación y competencia.<sup>664</sup>

## 7.7. LA PREVENCIÓ ENVERS UNA TEOLOGIA POLÍTICA

Aquesta forma d'entendre la teologia sembla obviar la situació històrica des d'on es fa la reflexió. Té raó Belloso, quan afirma, en aquest sentit, que llegir la teologia de Manyà és com si Lugo o Suárez no haguessin mort, com si fossin uns col·legues contemporanis. Manyà és conscient que les orientacions de la teologia conciliar parlen de la necessitat de millorar el món com un ideal de l'esperit cristià. L'opinió de Manyà de secularitzar la teologia és negativa:

Si la teologia de l'església no tingués per objectiu més que aquest món millor, limitat a les condicions materials de la vida present, es reduiria a una mena de programa d'un partit polític, car avui tots els partits i organitzacions socials es presenten amb aquesta consigna. Abaixar-se a aquesta limitació seria per a la teologia una *capitis diminutio*, la mort per decapitació: seria renunciar al gran ideal que li encomanà Jesucrist, que no és el benestar d'aquest món, sinó la vida eterna de l'altre.<sup>665</sup>

---

<sup>663</sup> Manyà, en el caire psicològic que, segons ell, han adoptat els estudis teològics, es veu un precursor: «No fa gaire, *Selecciones de teologia*, n. 29, p. 117, seg, corresponent al mes de gener 1969, resumia un article d'un il·lustre professor de teologia a la universitat de Bochum (Alemanya) sobre la doctrina de l'opció final, ço és, sobre la realitat i la importància i les conseqüències escatològiques d'una decisió final a l'hora de la mort. El professor alemany (B. Schüller) atribueix al teòleg francès P. Glorieux la paternitat d'aquesta opinió que d'ell s'ha derivat a molts teòlegs actuals. Jo, estranyat d'aquesta afirmació, vaig fer arribar al professor de Bochum còpia del que jo havia publicat fa més de vint anys sense conèixer de Glorieux ni el nom. Les meves idees, sols en part coincidents amb les de Glorieux, que exposa i impugna el professor alemany, foren rebudes a Bochum amb aquest comentari: *sententiae tuae sine difficultate assentire possum, de quo valde gaudeo*» (*La crisi teològica*, cita 1, 144).

<sup>664</sup> MANYÀ, «Teología psicológica», 2.

<sup>665</sup> MANYÀ, *La crisi teològica*, 123.

Manyà pensa que la teologia és una feina d'experts la missió dels quals és diametralment oposada a la dels polítics: el polític cerca el bé temporal dels pobles; el sacerdot emmena els homes vers els valors eterns. Aquesta distinció entre política i sacerdoci ens fa adonar d'una oscil·lació en el pensament d'un Manyà que als anys vint demanava una participació dels catòlics en el catalanisme, fins i tot ell mateix estava disposat a entrar en la política partidista de la mà de Cambó, d'un Manyà que durant la República es mostra actiu com a polemista davant del liberalisme, d'un Manyà que s'oposa a les orientacions de part de la jerarquia eclesiàstica espanyola que auspiciava la catàstrofe total i negava cap enteniment amb la democràcia d'aleshores. Manyà, a diferència dels anys d'avantguerra, considera que la justificació teològica dels afers temporals ha donat un balanç històric negatiu:

[...] la influència excessiva dels pastors espirituals en els afers materials de la política, malgrat que a voltes reporten d'antuvi beneficis, produeixen a la curta o a la llarga, una gran desgràcia: el descrèdit dels representants de la doctrina sagrada i de la mateixa doctrina, entre les impureses a què fa cap fatalment l'acció política.<sup>666</sup>

¿Quina és la raó d'aquest canvi que aparentment allunya Manyà de la legitimació teològica d'una pràctica habitual d'intervencionisme de l'Església? El nostre judici que explicaria una tal diferent navegació teòrica seria la situació política en què viu Manyà ara. La Guerra Civil i l'experiència d'ostracisme de la postguerra en la qual habita Manyà són en bona mesura fruit d'una secularització de la teologia que ha justificat el franquisme. L'enteniment de les estructures polítiques i eclesials durant el franquisme és un empelt simbiòtic d'autoajuda que per a Manyà és un exemple del descrèdit i de les impureses que poden contaminar la doctrina sagrada. Manyà pot arribar a comprendre els teòlegs anglosaxons quan parlen de teologia política des de la seva tradició democràtica:

És que potser volen dir que la teologia s'ha d'adaptar a la *polis*, o que ha de procedir amb la polidesa dels sistemes anglosaxons de política democràtica? Encara rai, si sols imposessin a la nova teologia l'estil d'escoltar el parer dels interlocutors, emprant la tàctica del diàleg, amb aquella humilitat i caritat tan pròpies de l'estil cristià... Aleshores els diríem teniu raó.<sup>667</sup>

Ara bé, pensar en una teologia política des de la dictadura política espanyola fa venir esgarriances. Per altra banda, l'opció d'una teologia política que faci servir l'anàlisi marxista de la realitat és condemnable perquè l'intent de millorar les condicions de vida de l'home ha

---

<sup>666</sup> MANYÀ, *Per una nova teologia?*, 136.

<sup>667</sup> MANYÀ, *La crisi teològica*, 127.



suposat la negació de la llibertat i la dignitat humanes imposant unes condicions de vida indignes. Però no solament el comunisme:

Ens referim al comunisme ateu dels nostres dies? A tot sistema, comunista o capitalista, ni que es digui teològic, com la novíssima teologia antropològica, si tot i predicant humanisme, es quedés a mitan camí en un laïcisme eixorc i traïdor, car acaba aliant-se amb les forces opressores de l'home: el diner, les armes, les tiranies racials, colonials, nacionals etc.<sup>668</sup>

Manyà sembla que ha perdut la innocència dels seus primers anys de sacerdoci no només pel que fa a l'intervencionisme de l'Església per construir un món millor, sinó a la mateixa bondat de les capacitats humanes. Tota pastoral limitada a la construcció d'un món millor, adverteix Manyà, «fracassarà sempre, perquè en aquest ordre mai no podrà invocar interessos que ofeguin o superin els de la carn, els de l'orgull, els de l'egoisme, que són els propis del món».<sup>669</sup> Aquesta confessió de Manyà és fruit de l'experiència de tota una vida (quan escriu aquestes ratlles té 87 anys). Manyà s'adona que, per exemple, en la qüestió del reconeixement nacional de Catalunya, l'Església no solament ha estat un destorb, sinó que s'ha valgut del braç de l'Estat per imposar el no reconeixement de la llengua dins la mateixa institució eclesial. En els anys de la Renaixença, Torras i Bages ja assenyalava que els entrebancs amb la llengua eren posats per la mateixa Església i «Dissortadament, la confessió del gran bisbe de Vic valia en els seus temps i en els anteriors, i encara no s'ha esvaït del tot en els posteriors».<sup>670</sup> Aquest esvaïment, no del tot consolidat, correspondria a una escletxa per al catalanisme que s'intuïa amb els nous plantejament del concili Vaticà II. Manyà començava a ser reconegut en la seva lluita i per això es pregunta

¿qui contribueix millor al prestigi de l'església, els qui la volem protectora de la llengua vernacla, que la política voldria arraconar, o els qui ens prohibeixen la llengua dels nostres pares i volen imposar-nos la que és oficial de la política, només per motius polítics i valent-se de la força material de la política?<sup>671</sup>

L'al·lèrgia de Manyà a una teologia política cal contextualitzar-la en el rerefons d'una teologia adherida a una concepció de l'Església institucional que encara es disputa l'autoritat amb l'Estat. Manyà pensa en una teologia política en el si de la societat espanyola on l'amuntegament d'interessos de l'Església i l'Estat o són compartits o són disputats. És ben evident que una teologia sense l'arsenal metafísic de l'escolàstica, com es va donar en molts

---

<sup>668</sup> *Ibíd.*, 124.

<sup>669</sup> *Ibíd.*, 126.

<sup>670</sup> MANYÀ, *Per una nova teologia?*, 138.

<sup>671</sup> *Ibíd.*, 138.

de casos en el postconcili, corria el perill de funcionar com una ideologia dels diferents grups que sustentaven les diferents praxis d'alliberament del món, però l'experiència d'una teologia política entesa des dels paràmetres de cristiandat, que és com l'ha viscut Manyà, ha tingut uns resultats perjudicials per a les aspiracions nacionals de Catalunya. Des d'aquesta perspectiva, s'entén que Manyà demani una separació absoluta entre el quefer teològic, que versarà sobre les veritats eternes transcendents, i la política, que per a Manyà té una connotació negativa d'interessos terrenals oposats a l'oferta teològica. Manyà és incapaç de valorar positivament la politització de la teologia, perquè la teologia que ha transitat la politització ha justificat una connivència amb el poder estatal que l'ha distanciat del missatge evangèlic. Manyà és ben clar en aquest sentit quan afirma que «Prou que ho saben i ho lamenten els pobles catòlics on l'alt sacerdoti exerceix una influència massa forta i massa notòria en les esferes de la política».<sup>672</sup> No cal ser molt sagaç per veure en aquesta asseveració una referència implícita a Espanya. Manyà, tenint precisament en compte la història i les diferències experiències regionals (allò que diuen els seus detractors que és una debilitat de la seva teologia),<sup>673</sup> observa que la lectura política del missatge evangèlic ve condicionada per les particularitats de cada poble. Així, per una banda, trobem aquelles veus que des de l'anticlericalisme, en els països de tradició catòlica, acusen l'Església de fer política quan s'hauria de limitar a l'ordre religiós; per altra banda, en països com ara els anglosaxons, on la tradició catòlica és menys definitoria de la seva identitat, es reclama que l'Església catòlica es pronunciï contra els poderosos. En el cas dels països catòlics, Manyà veu com a imperatiu la despolitització perquè la connivència dels interessos socials i religiosos durant tants segles ha allunyat més d'un esperit noble de la justícia i l'evangeli. Concretament, en el cas de l'Església espanyola, «jerarques i poble, [...] enduts per la passió mundana o política, callen quan han de parlar, o parlen quan ha de callar».<sup>674</sup>

Manyà, a més a més, constata que la veritable lluita contra la injustícia no consisteix a canviar unes estructures socials per unes altres. La *ratio peccati* de la injustícia pesa més sobre els governants i la seva responsabilitat personal que no pas sobre unes estructures que

---

<sup>672</sup> *Ibíd.*, 137.

<sup>673</sup> Belloso, tot i reconeixent l'anacronisme de la teologia de Manyà, indica que l'encerta en situar-se enmig de les preocupacions del seu poble: «Manyà, però, malgrat el seu anacronisme i malgrat que no es planteja el problema, tan valorat avui, del context històric-social del teòleg, encerta en quelcom de decisiu. Encerta a situar-se inequívocament a Catalunya i identificat amb la sort del seu poble. Per això, malgrat el seu anacronisme professional -no volgué saber res de la «nouvelle théologie» dels anys quaranta- resta paradoxalment un home que escrivia *des del seu temps* en el sentit que escrivia relligat al seu poble i al *destí del seu poble*. Escrivia *des de* l'interès actual dels catalans; *des de* l'exili del poble català, símbol ell mateix d'aquest exili i, per això, avui celebrat» («*En l'homenatge als Drs. Cardó, Carreras i Manyà*», 513).

<sup>674</sup> MANYÀ, *La crisi teològica*, 163.

depenen en el seu funcionament d'aquells. L'Església, així doncs, cal que treballi en una influència d'ordre moral que faci compatible el benestar material amb l'amor al proïsme. Aquesta relació de proximitat que propicia l'amor evitarà l'encimbellament dels governants, els quals «amb els recursos omnipotents de la potestat civil i agitats de l'orgull que els és propi, poden provocar situacions, que... fan pensar».<sup>675</sup>

La crítica a una teologia política la veurem confirmada més endavant en la seva participació a *Las Conversaciones católicas internacionales de San Sebastián* (1947-1959)<sup>676</sup>. En un article publicat a *Razón y Fe* (641) d'Eustaquio Guerrero,<sup>677</sup> aquest critica l'article de Manyà publicat a *Documentos* de las CCI (6) titulat «Aspecto religioso de la unidad europea». Manyà respondrà, al seu torn, al número 10 de *Documentos* («Contestando a un artículo de *Razón y fe*»). La qüestió medular és la justificació de la legitimació franquista en la prohibició de la propaganda d'altres confessions en pro del bé comú. Manyà arrenca la seva crítica qüestionant si la legitimitat és vista des de les autoritats del país que donen aquestes lleis o des d'aquells que pateixien aquesta legitimitat que els perjudica. Manyà constata que la relació del poder civil i eclesiàstic no pot ser mesurat per les conveniències immediates de l'ambient en què es viu. S'ha d'obrir el camp de visió vers altres ambients i situacions polítiques en les quals aquesta legitimitat del franquisme seria una dissonància. Veure el cristianisme des de les peculiaritats nacionals i els interessos estatals és incorrecte. Manyà no s'estalvia d'assenyalar que el grup predominant en el si de l'Església espanyola és partidari de la intolerància i es vanaglòria de sostenir l'esperit tradicional:

Lo que combatimos es el simplismo civilista de aquellos que ante las propagandas de que tratamos, reaccionan en el sentido principal, tal vez exclusivo (sería una injusticia acusar de esto al P. Guerrero) de invocar la intervención de la fuerza estatal. Aún más, nos parece un acierto muy discutible en estos

---

<sup>675</sup> *Ibid.*, 163.

<sup>676</sup> Ignacio López fa una enumeració dels seus principals intervinents: «La nómina de colaboradores y participantes encierra nombres que en ese momento o más tarde adquirirán relevancia por diversos motivos. Entre los españoles encontramos a Julián Marías, Aranguren, Ruiz-Giménez, Calvo Serer, Miguel Cruz Hernández, Raimundo Pániker, *Juan B. Manyà*, Guillermo Roviroso o monseñor Fidel García, por citar sólo unos pocos. Con respecto a los europeos, cabe destacar a Sciacca, Yves Congar, Von Balthasar, Antonio Messineo o André Molitor, sin olvidar las colaboraciones de personajes como Karl Barth o Henri de Lubac» («Las conversaciones católicas internacionales de San Sebastián (1947-1959) ¿Una revisión de los conceptos de Iglesia, Estado y nación en el pensamiento católico de posguerra?», 8).

<sup>677</sup> En una carta (4-12-1951) a Carlos Santamaría, Manyà fa referència a aquesta polèmica amb el jesuïta en el següents termes: «No tema V. la polémica, pues ella ha de constituir la esencia de actividades como las de C.C.I. Es claro que se presta a divagaciones y pérdidas de tiempo y alguna que otra herida de amor propio, pero practicada con sincero amor a la verdad, puede dar buenos rendimientos: v.g. demostrar que las ideas teológicas autorizadas y cristianas no son monopolio de ciertos grupos, que por su prestigio, merecido en alguna ocasión, parecen pretender una especie de exclusiva o de control oficioso. En fin, amigo Santamaría, en estas cuestiones es inevitable la polémica y suele venir de allí precisamente donde se esperaba la protección. Este es el estilo de Dios en las obras que emprendemos para su gloria» (Biblioteca Fundació Manyà).

tiempos de respeto, idolatría si queréis, a la libertad de conciencia religiosa, insistencia en proclamar e inculcar ruidosamente la obligación del poder civil de mediar como protector de la religión católica. Hay derechos cuya proclamación inoportuna puede perjudicar más bien que favorecer al que los tiene; en ciertas ocasiones es más prudente silenciarlos que vocearlos, Y en todo caso, aceptando con sobriedad y discreción lo inevitable, nos parece un mal servicio a la verdad católica, cargarle como un derecho inalienable de su mismo sistema, ciertas odiosidades que, justas o injustas, le serán un obstáculo verdadero para penetrar en muchas conciencias.<sup>678</sup>

L'estructura institucional eclesial ha de desempallegar-se de qualsevol vel·leitat política que la faci partícip dels actes de qualsevol règim polític. Manyà en cap cas demanarà la prohibició d'idees contràries o diverses al catolicisme. En una mena de defensa de la llibertat molt a l'estil de Mill, no veu que l'error protestant s'hagi de silenciar perquè res han de témer els catòlics sincers i il·lustrats; pel que fa als ateus s'impregnaran d'una espiritualitat que tal volta els posi en camí de la veritat catòlica; i a aquells que només s'anomenen catòlics per interessos materials els aniria bé una sotragada de sinceritat religiosa.

Hom pot tenir la temptació, a partir de la prevenció manyanista envers una teologia política, de fer-se la idea d'un Manyà allunyat de l'esfera política, aïllat en la clausura de la seva muntanya i desentés dels negocis del món. I no és així, de cap manera. Manyà està connectat al món i disposat a ajudar en totes aquelles iniciatives, sobretot en la defensa de la cultura i la llengua catalana, que considera justes: el fet d'abstenir-se o desentendre's ho consideraria una vilesa o traïció a la seva consciència. Algunes de les situacions, a tall d'exemple, en què l'acció política de Manyà es manifesta durant el franquisme —a banda de les seves intervencions a Las Conversaciones católicas internacionales de San Sebastián —, són: i) davant l'apropiació de la figura de Balmes per part del franquisme amb motiu del Congrés Internacional d'Apologètica (1949), Manyà publica l'article «Acotaciones al magisterio de Balmes apologista» on remarca que allò que cal manllevar de Balmes, en la línia que hem exposat en el nostre treball, és el seu estil; ii) Manyà lidera la crítica dels sacerdots diocesans al discurs del bisbe Moll amb motiu de la visita de Franco que inaugurava el monument a la Batalla de l'Ebre (1966);<sup>679</sup> iii) dins de la campanya *Volem bisbes catalans*

---

<sup>678</sup> MANYÀ, «Contestanto a un artículo de Razón y fe», *Documentos* (10), 7.

<sup>679</sup> La crítica a aquest discurs és lacerant: «Las palabras del Sr. Moll están produciendo fuera de España, entre los católicos un efecto lamentable: algo así como un acto de servilismo, de estómago agradecido, de imprudente exaltación política» («Sobre la salutació dels bisbe Moll al general Franco, pronunciada a la Seu en data 21-VI-1966», Biblioteca Fundació Manyà, 2).

(1966) arran del nomenament de Marcelo González com a arquebisbe de Barcelona, val la pena citar aquest comentari de Manyà a una nota de l'esmentat nou arquebisbe:

«Me muevo por encima de toda clase de política», diu l'exhortació episcopal. Aplaudim la frase material i àdhuc l'explicació del mot *política*. No dubtem de la sinceritat d'aquesta fórmula. Només esperem que les obres la vagin confirmant per a poder dir amb satisfacció que l'actitud del Dr. González no coincideix del tot amb la que l'opinió pública reconeix ésser general de la jerarquia espanyola: no moure's, almenys públicament, en contra dels opressors ni en defensa de les víctimes de l'opressió. És així com ens hem de moure al marge de la política? És així com cal fer obra d'apostolat popular a nom de l'Evangeli?»<sup>680</sup>

iv) les conferències pronunciades al Centre del Comerç de Tortosa l'any 1970 i 1972 on posa en valor la tasca d'Òmnium Cultural a favor de la llengua i cultura catalanes.

Podríem enumerar molts més situacions, però valguin aquests exemples com a mostra d'un Manyà combatiu i compromès amb la cultura catalana i una Església lliure de sotmetiments polítics durant el franquisme. Algú podria preguntar-se si la visió negativa d'una teologia política no es contradiu amb les incursions de Manyà en l'arena política. No es dona tal contradicció. Allò que la visió teològica de Manyà mostra és el que cal evitar: una reflexió teològica al servei de la fonamentació política que legitimi el poder de l'Estat, de qualsevol Estat. Si aquestes incursions de Manyà en l'àmbit polític es veuen com una teologia que sustenta una visió determinada de la societat, sí que s'incorreria en una contradicció als ulls de Manyà.

## 7.8. LA LLENGUA DE LA TEOLOGIA

Entrem ara a considerar la qüestió de la llengua de la teologia. L'opció de Manyà és el llatí, com ho demostra la llengua emprada en els *Theologumena*. ¿Opció anacrònica? Analitzem les raons de Manyà per l'ús del llatí:

i) Manyà parteix d'una visió negativa de la multiplicitat de llengües. La discussió se centra, com hem explicat en *El pensament i la imatge*, en si pot haver pensament sense imatge. Aquesta, per a Manyà, és representativa d'un objecte (objectiva) o representa una paraula (verbal). L'argumentació de Manyà dilucida si es pot donar un procés de pensament sense el concurs de la imatge i, en allò que a nosaltres ens incumbeix, sense el concurs de la materialitat de la paraula. Manyà defensa que «El procés i el contingut de la idea són

---

<sup>680</sup> «Comentaris a una nota de l'arquebisbe de Barcelona, M. González», Biblioteca Fundació Manyà, 2.

formalment distints del procés i del contingut de la paraula. El que pot discutir-se i es discuteix, és llur separabilitat real».<sup>681</sup> Manyà afirma que el pensament gaudeix d'autonomia i, per tant, nega que hagi d'operar sempre amb la crossa del llenguatge. Si més no, en l'estat actual del nostre psiquisme tot pensament va acompanyat d'imatge encara que sigui verbal: «Ens semblaria obstinada la negació de la possibilitat de pensaments inverbals (...), la separació de la idea i la paraula interior és summament difícil, psicològicament impossible».<sup>682</sup> La conclusió és que el fenomen espiritual del pensament no té una necessitat essencial de la paraula, però per mor del funcionament del nostre psiquisme aquest concurs és necessari. Per tant, en aquesta vida, l'existència de multitud de llengües al món no és una situació ideal i la utopia lingüística consistiria en la unificació en una sola llengua. Enfront d'aquesta circumstància actual de diversitat de llengües ens presenta com a desitjable la unitat lingüística «com en els vells temps de la Bíblia (Gen., XI,1)».<sup>683</sup> És a dir, quan en tota la terra es parlava una sola llengua i es feien servir les mateixes paraules. Si atenem a aquesta interpretació, la diversitat de llengües és un inconvenient, un llast de la nostra condició actual.<sup>684</sup> ¿Podem mitigar els desavantatges de la babèlia lingüística? Manyà respon:

En general valdria la pena que en aquells sectors en els que la unitat lingüística encara fos possible, ço és, sense cap dificultat política ni ètica, hom maldés per implantar-la; seria un pas important vers la perfecció social. Opinem que aquest és el cas de la teologia respecte de la llengua llatina. Els homes lliurats als estudis teològics dominen suficientment el llatí, i seria laudable que l'usessin en servei del bé comú. S'evitaria l'inconvenient que ens imposa el nacionalisme lingüístic als qui ens dediquem als estudis teològics. Ara, qui vol estar a *la page* del pensament teològic mundial, ha de perdre molt de temps estudiant llengües: anglès, francès, alemany, italià, castellà, holandès, rus, grec, etc. etc. I no seria una glòria per a la teologia d'haver aconseguit ella sola aquell grau de perfecció unitària, que no poden obtenir les altres disciplines i relacions humanes?<sup>685</sup>

ii) La segona raó que indica Manyà per a adoptar el llatí com a llengua teològica és d'ordre històric i tradicional. La teologia va nàixer de la mà de la llengua llatina i, en el pas del temps, s'han consolidat una sèrie de termes o expressions amb un sediment significatiu molt difícil de transmetre amb termes equivalent d'altres llengües:

---

<sup>681</sup> MANYÀ, *El pensament i la imatge*, 17.

<sup>682</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>683</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>684</sup> Sobre la necessitat i l'inconvenient del llenguatge (imatge verbal) per a la nostra intel·ligència, Pius XX es manifesta amb una opinió semblant: «Ahora bien: para adquirir tales verdades, el entendimiento humano encuentra dificultades, ya a causa de los sentidos o imaginación, ya por las malas concupiscencias derivadas del pecado original» (*Humani generis*, 2).

<sup>685</sup> *La crisi teologia*, 179.

I cal no oblidar que la nostra teologia vingué al món i s'hi ha desplegat parlant en llatí, i s'hi ha format un lèxic adaptat perfectament a l'ideari teològic. Els teòlegs veritables, que s'han divorciat de la llengua llatina i adopten la nacional llur, tot sovint es veuen forçats a emprar no sols l'estil llatí, sinó també frases fetes llatines, difícils de substituir per la densitat i exactitud de llur sentit: *formaliter* i *materialiter*, *per se* i *per accidens*, *in sensu composito* i *in sensu diviso*, *a priori* i *a posteriori*, *in fieri* i *in facto esse*, etc., etc.<sup>686</sup>

La defensa de la significació dels termes llatins, que expressen amb una perfecció no superada les idees teològiques, té molt a veure amb una reacció a la proposta de la nova teologia d'una altra terminologia que pugui expressar de forma més actualitzada les veritats revelades. El perill que s'intuïa, per part dels defensors de la vella teologia, era la dissolució del dogma en una evanescència de fórmules lingüístiques lligades a corrents filosòfics efímers i que no han passat la prova del cotó de la consolidació temporal:

Por todas estas razones, pues, es de suma imprudencia el abandonar o rechazar o privar de su valor tantas y tan importantes nociones y expresiones que hombres de ingenio y santidad no comunes, bajo la vigilancia del sagrado Magisterio y con la luz y guía del Espíritu Santo, han concebido, expresado y perfeccionado —con un trabajo de siglos— para expresar las verdades de la fe, cada vez con mayor exactitud, y (suma imprudencia es) sustituirlas con nociones hipotéticas o expresiones fluctuantes y vagas de la nueva filosofía, que, como las hierbas del campo, hoy existen, y mañana caerían secas; aún más: ello convertiría el mismo dogma en una caña agitada por el viento. Además de que el desprecio de los términos y nociones que suelen emplear los teóricos escolásticos conducen forzosamente a debilitar la teología llamada especulativa, la cual, según ellos, carece de verdadera certeza, en cuanto que se funda en razones teológicas.<sup>687</sup>

Manyà és ben evident que no pot negar la pluralitat de llengües, encara que ho considera una màcula, i en la situació de babèlia lingüística en què habitem és més recomanable l'ús d'una idèntica terminologia que ens fan pensar i significar sempre un mínim conceptual, que ens allunyi d'una interpretació inevitablement relativa del contingut dogmàtic de les fórmules lingüístiques en què s'ha presentat.

iii) La tercera raó que fa decantar Manyà pel llatí com a *llengua franca* teològica és l'estatus científic del seu coneixement. La teologia és un tipus de disciplina reservada a uns experts<sup>688</sup> que han de disposar d'una terminologia compartida amb unes significacions el més unívokes

---

<sup>686</sup> *Ibid.*, 179.

<sup>687</sup> *Humani generis*, 11.

<sup>688</sup> Sobre la separació entre la multitud i la selecció pel que fa al cultiu de la teologia, Manyà és ben explícit: «La teologia refinada, no pretenem que hagi d'ésser patrimoni de la massa del poble cristià; és privilegi de la selecció estudiantina que hi esmerça activitat intensa i sostinguda; però bo és, i molt bo, que no sols la selecció teològica, sinó també el poble, es preocupi de les veritats que són objecte de la teologia» (*Per una nova teologia?*, 8).

possibles, exemptes d'imprecisions. Manyà, com ja hem copsat amb escreix, no només és partidari de l'ús del llatí com a llengua d'intercanvi teològic entre els membres de la comunitat teològica, sinó d'una forma sil·logística d'exposició del coneixement assolit. La concepció de Manyà de la teologia és la d'un esforç per a establir una relació entre la dada revelada i la expressió conceptual de la mateixa en el judici i el raciocini. Si volem reconèixer el dret de ciència verdadera a la teologia, els drets de la fe no poden anul·lar els drets de la raó. Aquesta feina de conciliació és una feina d'experts que disposen d'un arsenal terminològic en llatí i d'una forma d'exposició sil·logística del coneixement compartits, amb la qual cosa la defensa de la coherència lògica dels enunciats és l'únic camí de la veritat per a la teologia. Manyà, cal que s'entengui correctament, es refereix a la veritat de la teologia, no a la veritat de la fe, si és que volem fer teologia atenent-nos a la condició humana. El coneixement de la teologia necessita d'una conceptualització filosòfica que es tradueixi en unes categories lingüístiques.

Aquestes tres raons marquen un distanciament de Manyà d'allò que en el seu moment —els anys 60 sacsejats per les orientacions del concili Vaticà II— era la preeminència d'una teologia pastoral. L'orientació pastoral s'havia d'imposar sobre una teologia especulativa, que es considerava un pendent costerut de difícil pujada, si es volia avançar en un dels objectius principals del concili com era l'ecumenisme. Calia rebaixar les exigències dogmàtiques de la teologia especulativa en la direcció d'un terreny vivencial que aplanés el camí cap a l'ecumenisme, privilegiant la coincidència en la pragmàtica i el simbolisme del testimoni. El llenguatge de la teologia pastoral, ric en testimonis existencials que manlleven un llenguatge simbòlic per atreure la *captatio* emocional del creient i el seu posterior assentiment, és acceptat per Manyà com una de les missions dels seu sacerdoti que és guanyar ànimes per a Jesús. Si més no, Manyà es pregunta si la substitució de la terminologia teològica sedimentada en la tradició llatina escolàstica per un llenguatge simbòlic, ple d'imatges i de xarretes poètiques, podrà apaivagar la set de coherència racional de l'enteniment humà:

Concedim la necessitat d'orientar la teologia en sentit pastoral: la missió primària del sacerdot, i la final del teòleg, és de guanyar ànimes a la fe de Jesucrist i consolidar-les-hi. Però, ¿és que els punts de fricció teològica es refereixen exclusivament, o principal, a les qüestions positives del dogma? Potser sí, si es tractava de protestants o d'altres cristians dissidents; però l'acció pastoral en l'ambient d'avui (i de tots els temps) farà cap fatalment a discussions especulatives sobre l'existència i els atributs de Déu, l'ànima, els grans misteris del dogma, la vida futura, etc., etc., sobre els quals la consciència moderna



exigeix explicacions sinceres i convincents que el sacerdot, pastor espiritual, no podrà donar si no les porta ben discutides i assimilades; si no domina relativament l'especulació teològica.<sup>689</sup>

Precisament en aquest llenguatge simbòlic de la pastoral s'ha d'emprar la llengua vernacla, molt més arrapada a les vísceres de l'ésser humà, la qual cosa li fa plantejar el paper de la llengua materna en el conreu de la teologia. Manyà ha observat que és impensable, durant la nostra condició temporal de viadors, un pensament sense imatge per raó del lligam intern entre el verb mental i el verb oral. Tota dissociació produïda per una imposició violenta entre el pensament i la llengua materna, en matèries com la religió o la poesia, té com a conseqüència un traumatisme que fa que l'expressió afectiva de les experiències personals esdevingui una impostura. Manyà indica que l'activitat intel·lectual per mor del seu caràcter espiritual no hauria de sofrir trasbals, però de fet pateix pel divorci de la llengua materna:

Teòricament sembla que la cultura espiritual havia de procedir al marge de la llengua que s'hi empra. I en part és veritat; car l'esperit, per definició, és independent de la materialitat de la llengua. Els elements, però, que determinen el psiquisme individual, s'entrecreuen i s'influeixen insospitadament, misteriosament: expressió, al cap i a la fi, del gran misteri humà que és la unió íntima de l'ànima i el cos.<sup>690</sup>

L'ús de la llengua pròpia és benèfica en les activitats espirituals, sobretot en aquelles en què el component afectiu és dominant. En l'ordre religiós s'ha de reconèixer la necessitat de la llengua pròpia en l'oració, el catecisme, la predicació, etc. No desvetllem res de nou en aquesta defensa de la llengua pròpia i els seus efectes saludables per part de Manyà. Així ho manifestà i en donà exemple en els moments més obscurs de la dictadura franquista quan la seva llum era l'única que irradiava un petit resplandor d'esperança. Nogensmenys, Manyà distingeix l'ús de la llengua materna en aquelles activitats espirituals de caire afectiu, com ara seria la teologia pastoral, i l'ús d'una *koiné* en aquelles altres no tan marcades afectivament com ara són el pensament científic, filosòfic i teològic:

En conclusió general diem que davant del fet del pluralisme lingüístic val la pena que s'expressi en llatí la teologia internacional; i val la pena d'adaptar-la a la llengua de l'apostolat en cada país. Convindria preparar-ne l'adaptació ja des dels anys escolars.<sup>691</sup>

Aquest repartiment d'àmbits entre el llatí, com a llengua de la teologia especulativa i de comunicació entre experts, i de la llengua vernacla, com a eina d'apostolat, deriva de la proximitat d'aquesta última llengua amb la possibilitat d'associar molt millor l'aspecte ideatiu

---

<sup>689</sup> *Ibíd.*, 31.

<sup>690</sup> *La crisi teològica*, 181.

<sup>691</sup> *Ibíd.*, 187.

amb l'imaginal, tan necessari en la dissuasió i convenciment de la veritat cristiana entre aquells que no gaudeixen d'un nivell d'elaboració conceptual abstractiu. En la pastoral, l'ús de les llengües vernacles permet que el simbolisme de les imatges amoreixi la voluntat i la condueixi cap a l'assentiment de la veritat que li presenta l'intel·lecte. Així i tot, l'atracció i la irradiació de la bellesa de la veritat cristiana també ha de ser tingut en compte per la teologia especulativa:

Qui hagi meditat a fons sobre temes com aquests, que semblen àrids i tan poc susceptibles de poesia, encara que la meditació s'hagi fet entre *distinguo* i en forma sil·logística i en llatí decadent, haurà experimentat més d'una volta -n'estic ben segur!-, cap a la fi o per algun racó de meditacions cargolades i obstinades, com se li obre sobtadament un panorama de bellesa inefable.<sup>692</sup>

Manyà gaudeix quan se sent emportat pel rapte de la cadència lenta i esforçada de les tesis carregades de distincions i prenotands i aclariments i *explica terminos*, que tal vegada «¿no és poesia, no és bellesa de la més alta categoria, no és una sensació estètica veritable, exquisida, refinada?»<sup>693</sup> Certament, al costat d'aquesta bellesa de la idea, quasi en si platònica, hi ha una imatge de bellesa, una còpia narrativa i poètica que s'ha de vigilar que no contami ni la puresa del concepte teològic. Si bé podem entendre i tolerar la bellesa imaginal del llenguatge simbòlic propi d'una teologia pastoral, cal no deixar-se emportar pel llustre d'una teologia fascinada pels rivets autoreferencials del llenguatge:

Des d'aquest punt de vista un teòleg format a l'estil sever de l'escolàstica, experimenta una decepció i sent com un enuig davant certa literatura teològica moderna, conreadora sistemàtica de la paradoxa, de l'eruditisme, de novetats impressionants, d'efectismes superficials, etc. I tot això agençat amb un estil d'elegància literària que atreu i subjuga l'atenció, que dissimula la pobresa de fons doctrinal i de raonament teològic.<sup>694</sup>

L'alerta de Manya sobre aquest punt és una derivació de la relació entre pensament i la imatge, que Manya va estudiar i aprofundir, i que també té una traducció quan jutja la teologia d'Unamuno<sup>695</sup> o d'altres literats que s'endinsen en els problemes fonamentals d'aquesta disciplina. Manya considera que la teologia és una elucidació conceptual que es val de l'acompanyament d'imatges com a conseqüència del consorci entre pensament i imatge. La crítica de Manya a la «literatura teològica» radica en el predomini excessiu de la imatgeria que comporta una contaminació de la idea com a objecte propi del pensament. El contagi

---

<sup>692</sup> *Per una nova teologia?*, 126.

<sup>693</sup> *Ibíd.*, 132.

<sup>694</sup> *Ibíd.*, 148.

<sup>695</sup> Sobre Unamuno i la seva teologia, Manya abocarà el seu judici a *La teologia de Unamuno*.

sensitiu de la imatge sobre la idea és inevitable mentre l'home es trobi en el seu estat de «viator». La preocupació de Manyà és que aquesta infecció imaginal no desvirtui la realitat que es vol descriure conceptualment. Manyà havia tractat aquesta influència imaginal quan es plantejava a *El pensament i la imatge* si la perfecció imaginativa ha de tenir una conseqüència sobre la primera, és a dir, a major perfecció de la imatge major perfecció de la idea. Manyà, com ja hem assenyalat, no pensa que sempre es doni una relació en què l'augment d'un membre de l'equació impliqui l'augment de l'altre, senzillament perquè no es tracta d'una igualtat. Manyà observa que una imaginació desbordant, centrada en els detalls i notes de l'objecte, pot esdevenir paralitzadora i aturar la capacitat ideativa de l'intel·lecte, de manera que aquest quedi massa centrat en els aspectes sensibles els quals ha de portar a una unitat abstractiva.

Manyà és conscient que defensar la necessitat d'una unitat lingüística llatina pel que fa referència a l'expressió del pensament teològic li pot ser objectada com una incoherència, ell que sempre ha estat un defensor de la llengua catalana com un vehicle digne del pensament, que ha criticat aquells que renunciaven a la llengua materna qualificant-los d'esperits dèbils que segueixen les modes exòtiques. Manyà s'adona que aquesta separació tant estricta entre el llatí com a llenguatge culte de la teologia, d'intercanvi entre la comunitat científica, i el català que s'ha de circumscriure a un ús pastoral no sempre pot esdevenir estricta.

Així, quan Manyà es planteja la necessitat de l'erecció d'una facultat de teologia a Catalunya, la llengua d'ensenyament d'aquesta institució no només ha de ser el llatí. L'empresa d'un centre d'estudis teològics de caire superior ve de lluny. Manyà, abans de la guerra, havia participat en aquell embrió que es formà al voltant de la Balmesiana de la mà de Casanovas. En aquells moments postconciliars es fa més necessària que mai una institució acadèmica que satisfaci la crida a l'*aggiornamento* del concili i «que acolliria les seleccions de sacerdots i de seglars ansiosos de posseir un ideari teològic sòlid i ample per orientar les consciències i posar-se en condicions segures de controvèrsia victoriosa amb els dissidents».<sup>696</sup> Manyà ha inclòs com a alumnes d'aquesta facultat els seglars, mostrant una certa obertura laical, però la visió que encara té de la teologia és la d'una munició que serà carregada apològicament en els enfrontaments dialèctics amb els adversaris. Per aquest motiu, el primer objectiu dels estudis teològics és el doctrinal que ens faci aprendre un

---

<sup>696</sup> *Ibid.*, 185.

llenguatge compartit i, per tant, articular una unitat de ciència al voltant de la dogmàtica. El mètode de la teologia defensat per Manyà és l'abstractiu i deductiu tal com s'ha explicat quan s'ha caracteritzat la condició científica de la teologia: quan sigui possible l'abstracció ha d'aterrar produint esquemes concrets, de sentit positiu i experimental com demana la ciència actual; quan això no sigui possible caldrà que el teòleg faci veure el valor del procés abstractiu rigorosament conduït ja que «La funció deductiva menada com cal, no sols no és una desviació, o un llast, de l'activitat intel·lectual, sinó la seva glòria més pròpia».<sup>697</sup>

L'altre objectiu d'una facultat de teologia que s'adjectiva com a catalana és el conreu d'un pensament autòcton que defugui el colonialisme intel·lectual. En aquest punt, Manyà s'obre a l'ús del català atenent-se als seus postulats de psicologia que consideren un traumatisme, en l'ensenyament, la dissociació del pensament de la llengua natural. Així, «Una teologia catalana sense pensament propi i parlant en llengua forastera, no passarà d'ésser una teologia colonial, provinciana».<sup>698</sup> D'aquesta manera, la facultat de teologia catalana ha de conrear la pròpia tradició i l'ús del català en l'ensenyament i la producció de textos. Si més no, l'ús del llatí o de la llengua catalana, tant en l'ensenyament com en la producció d'obra teològica, no és del tot clar, i «Potser la millor solució fóra deixar-ho al criteri del professor, el qual fàcilment podria avesar els alumnes a expressar-se en llatí i a transcriure el pensament en llengua vulgar».<sup>699</sup>

En la qüestió de la llengua d'ensenyament de la teologia, Manyà es mostra ambivalent: per una banda, els resultats de la seva investigació psicològica el decanten per una expressió del pensament en la llengua pròpia i, per altra banda, la reserva que l'imposa la tendència dels estats al nacionalisme exacerbada amb la consegüent adopció d'una llengua oficial a la qual li fan nosa les altres no oficials. Si per la primera raó, hauríem d'adoptar la llengua pròpia com a expressió del pensament, segons la segona raó, el llatí és mostra com un antídote contra les imposicions lingüístiques nacionalistes. Ens trobem, doncs, amb un exemple de pensament deductiu que parteix de l'abstracció de la materialitat de les condicions polítiques, però que a l'hora de trobar un esquema positiu ha de variar les seves conclusions i tenir en compte aquelles condicions. Manyà és fruit d'una experiència personal de prohibició de l'ensenyament en català i la seva substitució pel castellà al seminari, amb un llatí que cada cop s'utilitzava menys en la formació sacerdotal: «L'adopció de la llengua

---

<sup>697</sup> *Ibíd.*, 187.

<sup>698</sup> *Ibíd.*, 188.

<sup>699</sup> *La crisi teològica*, 184.

oficial de l'Estat en els alts estudis teològics, no té d'altra raó sincera, que un sentit exagerat, potser inconscient, d'esperit nacionalista dominador». <sup>700</sup> Aquesta opinió mostra un Manyà recelós en l'ús de la llengua pròpia perquè l'experiència de tota una vida li ha confirmat la prohibició del català quan el criteri ha estat l'ús de la llengua de l'Església espanyola que no ha tolerat altra que no fos la castellana.

Tota aquesta argumentació el porta a adoptar el llatí en els *Theologumena* perquè la lletra teològica ha de ser internacional i necessita una llengua internacional i «en aquest sentit la llatina té una vella possessió, una aptitud i un dret indiscutible sobre les llengües nacionals». <sup>701</sup> No obstant això, no es pot negar l'ús profitós de les llengües vernacles en l'ensenyament i la pastoral.

---

<sup>700</sup> *Ibíd.*, 184.

<sup>701</sup> *Ibíd.*, 184.

## 8. ELS *THEOLOGUMENA*: LA PROPOSTA TEOLÒGICA MANYANISTA

### 8.1. *DE DEO COOPERANTE*: LA LLIBERTAT HUMANA

El primer volum dels *Theologumena* és la solució de Manyà a una polèmica teològica heredada que vol establir els drets patrimonials de la gràcia i la llibertat humana, és a dir, determinar el lloc que ocupa el poder de Déu i el de la llibertat de humana en els actes salvífics. Manyà s'endinsa en aquesta controvèrsia interpel·lat pel litigi que es planteja entre el dinamisme de la psicologia humana i els principis de la metafísica aristotelicotomista: «No hi ha dubte que la llibertat presenta un detall absurd o enigmàtic contra el principi de raó suficient: un efecte determinat que procedeix d'una causa indiferent. En l'ordre físic i en el metafísic això és absurd».<sup>702</sup> Psicologia i metafísica són els dos perns que sempre alenent en l'especulació teològica, com també en la filosòfica, del nostre autor. Manyà, un esperit que ha de trobar una raó suficient de tot allò creat, se sent interrogat per la inicial paradoxa d'una voluntat que lliurement sembla determinar-se sense una raó determinant suficient, una voluntat que es mou de forma incondicionada si veritablement vol ser lliure. Aquesta condició que imposen els acte lliures sembla casar malament amb l'arquitectura de la metafísica escolàstica que, des dels conceptes de potència i acte, aixeca tota una encavallada de principis, el de raó suficient i, sobretot, el del moviment en el cas que ens ocupa. L'aristotelisme, pel que fa al moviment, estableix el principi de la inèrcia metafísica, *quidquid movetur ab alio movetur*, difícil de conciliar amb l'autonomia essencial de l'acte lliure. L'antinomia, com constata Manyà, està servida:

Haec antinomia inter liberum actum et metaphysica principia adeo theologos quosdam percellit, ut principia ista limitare seu tenuare audeant, ne liberi arbitrii veritas pessumdetur. Periculose tamen metaphysica principia limitantur, quae nisi vim transcendentalem obtineant, nequaquam consistunt<sup>703</sup>.

Manyà observa que el camí de la limitació dels principis metafísics és perillós. Per tant, es fa necessari esbrinar si el procés psicològic de l'acte de la voluntat lliure s'adapta als principis de la metafísica, amb la qual cosa es pot preservar la llibertat i la condició metafísica que imposa a la voluntat ser determinada en el seu moviment volitiu per un altre. Manyà considera que les solucions de tomistes i molinistes, els protagonistes més significats

---

<sup>702</sup> *La crisi teològica*, 141.

<sup>703</sup> *De Deo cooperante: synopsis*, 120. «Aquesta antinomia entre l'acció lliure i els principis metafísics deixa tan perplexos a alguns teòlegs que s'atreveixen a limitar o afeblir aquests principis, perquè no es vegi minada la veritat del lliure albir. No obstant això, els principis metafísics resten perillosament limitats i, tret que obtinguin una força transcendental, no es mantindran». Les traduccions dels textos llatins dels *Theologumena* són pròpies.

en allò que s'anomenat la polèmica *de auxiliis*, o s'han escorat massa cap a la metafísica invalidant el procés de l'acte lliure amb una premoció física *immediata* de Déu, els tomistes, o deixen en fals l'esmentat principi de la inèrcia metafísica, *quidquid movetur ab alio movetur*, per a preservar l'autonomia essencial de l'acte lliure, els molinistes. Aquesta disparitat ha portat a un desequilibri en la balança que pesa els plats de la psicologia i la metafísica, amb la qual cosa s'ha acceptat una interpretació de sant Tomàs que ha fet ineludible el famós concurs immediat de Déu sobre la voluntat negligint l'aspecte psicològic de la qüestió:

Infructuosi hujus exitus ratio duplex esse videtur: a) *immediati* divini concursus necessitas obstinate propugnata, quasi praevium disputationis postulatam; b) neglectus *psychologicus* quaestionis aspectus; etenim ista quaestio *formaliter* psychologiam spectat, et nonnisi *complete* metaphysicam, ut nempe absolutis metaphysicae principiis processus qui psychologicus est, aptatus inveniatur.<sup>704</sup>

Per a treure l'entrellat de tots els termes de la qüestió plantejada, Manyà fa un repàs històric a la manera com Déu coopera amb les accions de les creatures tal com l'han establert tres concepcions diferents. La primera, la de Durand, només admet l'acció creadora i conservadora del ser de les creatures, negant cap altra acció divina sobre aquestes. La doctrina durandiana és impugnada per sant Tomàs ja que les potències creades i conservades en les creatures han de ser actualitzades per una determinació externa divina. En efecte, segons l'Angèlic la creació i la conservació dels principis actius en les creatures no explica l'operació de les mateixes, en tot cas, seria raó solament de la seva capacitat operativa, però no del seu acte, allò que s'ha anomenat en terminologia escolàstica acte segon.<sup>705</sup> Per últim, els molinistes afirmen que la voluntat, una vegada la raó li ha presentat l'objecte del voler, no necessita del concurs d'una acció prèvia de Déu per a determinar-se cap a aquest objecte, encara que sí d'una acció simultània divina. La raó és que la voluntat, com a causa segona és completa en el seu gènere i no necessita d'un complement previ per a l'acció. Nogensmenys, Manyà criticarà aquesta solució ja que tota causa segona, en el nostre cas la voluntat, per a

---

<sup>704</sup> Ibid., 120. «La raó d'aquest desenllaç infructuós sembla ser doble: a) es defensava obstinadament la necessitat d'una intervenció divina *immediata*, com si fos un requisit previ per a la discussió; b) negligir l'aspecte *psicològic* del problema; de fet, aquesta qüestió es refereix *formalment* a la psicologia, i només *completament* a la metafísica, és a dir, que el procés, que és psicològic, es pot trobar adaptat als principis absoluts de la metafísica».

<sup>705</sup> «Et revera, agens creatum, signanter liberum, post influxum Dei creatantis et conservantis, in potentia consistit et quidem indifferenti ad agendum: a qua potentia ut exeat, externo et tandem divino sive mediato sive immediato indiget influxu» (Ibid., 120). «I realment, l'agent creat, significativament lliure, després de la influència del Déu creador i conservador, consisteix en la potència i, de fet, és indiferent a l'actuació: aquesta potència, per ser actualitzada, necessita una influència externa i, en definitiva, divina, ja sigui mediata o immediata». L'opinió de Manyà és que l'acció de Déu, en el cas de l'acte segon, sobre les creatures no és immediata a diferència del punt de vista del tomisme, com explicarem més endavant.

determinar-se a l'acció necessita de l'acció divina, sinó resta indiferent en la seva potencialitat.

L'objecte de la disputa, doncs, rau, una vegada descartada l'opció durandiana d'una acció divina solament cooperant en la creació i conservació del ser de les creatures, en com es dona la intervenció divina en l'actualització de les operacions de la voluntat que és lliure. Tant el tomistes com els molinistes reconeixen que la creatura depèn en el seu ésser i en les seves activitats del concurs de Déu. L'acció de Déu, concurs, moció, gràcia, és necessària perquè la voluntat porti a terme tot acte de salvació, entre ells el primer i primordial, l'acte de fe. La gràcia és aquest influx físic i moral que il·lumina l'enteniment i mou la voluntat traient-la de la seva indiferència. ¿En què difereixen tomistes i molinistes? Els tomistes afirmen que el concurs de Déu és una predeterminació física, que per si sola i com a causa adequada, predetermina físicament la voluntat a realitzar l'acte, és a dir, a fer-la passar de la potència a l'acte. En canvi, els molinistes, sense negar la causalitat divina, la més elevada i independent, s'oposen a la connexió interna entre l'acte primer de la voluntat de la creatura, la causalitat del qual en la seva totalitat s'ha d'atribuir a Déu, i la decisió de la voluntat, és a dir, la voluntat és, juntament amb l'acció de Déu, causa parcial de la realització de l'acte de l'individu, amb la qual cosa, a més a més de dependre de la causalitat prevenient de Déu, també depèn de la conformitat de la voluntat la realització de l'acte i la seva intensitat.<sup>706</sup>

Manya critica que tomistes i molinistes parteixen d'una base indemostrada que fa impossible l'explicació de la llibertat segons els principis de la metafísica i la psicologia, quan sostenen que la intervenció divina, ja sigui anterior segons els tomistes (concurs diví previ a l'acció lliure de l'home i determinant d'ella) o simultània a l'acció de la voluntat d'acord amb els molinistes, ha de ser immediata: «Argumentantur communi voce molinistae et thomistae pro *concursu immediato*. Esse est effectus Dei proprius. Atqui effectus proprius ab illo producitur agente, cui est proprius. Ergo in omni actione (quia omnis actio producit ens) Deus adest cooperans».<sup>707</sup>

---

<sup>706</sup> Molina ho expressa de la següent manera: «Déu immediatament i per la immediata presència del seu ser concorre amb les causes segones en les seves operacions i efectes, de manera que, com la causa segona produeix la seva operació i el seu resultat sense cap intermediari, així Déu, per un cert concurs general, influeix, juntament amb aquesta causa, en la mateixa operació i, a través d'aquesta, en la producció de l'efecte. El concurs general de Déu no és un influx diví en la causa, de manera que, moguda inicialment per aquest influx, la causa passi a l'acció i produeixi el seu efecte, sinó que és, més bé, una cooperació immeditada en el seu obrar i en l'efecte produït» (Ludovici MOLINA, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, 153).

<sup>707</sup> *De Deo cooperante: synopsis*, 121. «Els molinistes i els tomistes argumenten un concurs immediat amb una veu comuna. L'ésser és l'efecte propi de Déu. Però l'efecte adequat el produeix aquell agent de qui és propi. Per tant, en cada acció (perquè tota acció produeix un ésser) Déu és present i cooperant».



Manyà farà una interpretació de sant Tomàs no contaminada pel tomisme: acceptarà la necessitat d'una acció prèvia determinant i alhora indiferent de Déu, però recriminarà al tomisme la necessitat del concurs *immediat* de Déu en cadascun dels efectes produïts per les creatures amb la intenció de conjuminar el moviment previ determinant de Déu i l'exercici de la llibertat humana. Manyà en la seva impugnació de l'immediatisme del concurs diví no està sol ja que reconeix la seva proximitat

en aquest punt, amb els teòlegs (Stufler) de l'escola jesuítica d'Innsbruck. Sant Tomàs admet una veritable premoció física, però enlloc no diu que sempre i necessàriament hagi d'ésser exercida per Déu mateix immediatament, sinó que sovint suposa i afirma la intervenció d'objectes que, moguts per Déu, mouen la voluntat lliure de l'ésser creat.<sup>708</sup>

La proximitat a Stufler és coincidència de visions, encara que Manyà confessa que ha estat una constatació posterior a la publicació de les seves reflexions. Llegim aquestes ratlles del professor d'Innsbruck i comprovem l'afinitat de pensament entre els dos autors en la seva crítica als tomistes:

Aquests són els principals textos que els tomistes invoquen per a provar la necessitat de la premoció física, afirmant que segons les paraules de sant Tomàs no són suficients la creació i la conservació de la virtut activa, també perfectament constituïda, sinó que a més a més és necessari que la virtut sigui determinada i aplicada pel previ influx de Déu [...] Jutgen, en efecte, els tomistes, que l'Aquinatenc en aquests textos ensenya que Déu realitza l'aplicació de la virtut creada a l'operació amb immediació de supòsit, i no solament mitjançant altres causes creades.<sup>709</sup>

Com ja hem vist en la crítica de Manyà a Durand, a més a més de la creació i conservació de les potències de les creatures en l'ésser, necessita explicar el pas de la potència a l'acte de les mateixes potències, ja que les creatures estan constituïdes com a causes segones. En totes elles, existeix una distinció entre la seva substància i la seva operació, per la qual cosa, a més de la creació i conservació, necessiten d'una nova actualització per esdevenir causes segones en acte. Una vegada posada aquesta premissa, segons Stufler, no es pot concloure que Déu faci aquesta actualització de les causes segones amb immediació excloent tots els supòsits creats, sinó «proxime et immediate ab aliis causis creatis, a Deo vero remote at mediate tantum».<sup>710</sup> Stufler entén que l'autèntic pensament de sant Tomàs estipula que Déu actualitza les potències de les creatures mediatament a través d'altres creatures.

---

<sup>708</sup> *Per una nova teologia?*, 58.

<sup>709</sup> STUFLER, *De Deo Operante*, 66.

<sup>710</sup> *Ibíd.*, 67.

En l'empresa d'interpretar correctament el pensament de sant Tomàs, Manyà se sap acompanyat per altres autors; encara més, sent que és negligit per la crítica i que la seva aportació no és tinguda en compte pels crítics que fixen la bibliografia dels autors que, allunyant-se de la interpretació dels tomistes, sostenen un concurs mediat de Déu en l'actualització de les operacions de les potències.<sup>711</sup> Aquest acompanyament d'altres autors en la defensa del concurs mediat de Déu planteja la possible influència d'aquests companys de viatge, sobretot Stufler, en la solució de Manyà. Stufler publicà la seva obra *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo Operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitrii* l'any 1923. Manyà sembla que hauria de tenir notícia de la reflexió de Johann Stufler<sup>712</sup> a l'hora de redactar el seu *De Deo Cooperante*, publicat l'any 1946. Manyà, és una constant en el seu estil de redacció teològica, generalment solament cita aquells autors consagrats per la tradició escolàstica com a ascendents del seu pensament: sant Tomàs, Suárez, Molina, Durand, Bellarmino... És inusual trobar citats autors vius que siguin reconeguts com a mestres dels quals hagi manllevat solucions. Sí que es dona el cas d'autors contemporanis amb els quals discrepa i exerceix la seva crítica. En aquest punt, la diferència entre el Manyà filòsof, molt més porós a mostrar els seus interlocutors amb les quals dialoga i el fan avançar en el pensament, i el Manyà teòleg és gran. En qualsevol cas, Manyà, sent fidel a les característiques del seu pensament en vertical, afirma que en la qüestió *de auxiliis* la solució ha sorgit exclusivament del mestratge i la lectura de sant Tomàs: «Psychologicam libertatis theoriam apud me excogitavi solo sancto Thoma adhibito magistro, ignorans horum doctrinam; quam deinceps non directe agnovi set ex aliorum relatione».<sup>713</sup> En aquesta asseveració, Manyà explicita que la defensa d'un Déu que mediatament actualitza les potències de les causes segones únicament prové de la lectura de sant Tomàs i que, després, «hem tingut la satisfacció de trobar-nos coincidents en aquest punt amb els teòlegs (Stufler) de l'escola jesuítica d'Innsbruck».<sup>714</sup>

<sup>711</sup> La sensació de Manyà de no ser llegit, ni valorades correctament les seves aportacions teològiques pels pocs que el llegeixen, queda ben clara quan agraeix a Jesús Valbuena que no l'inclogui en una recopilació bibliogràfica que aquest fa d'aquells que en el camp del molinisme s'han escorat massa cap al durandisme per preservar la llibertat humana: «Deinde de mea sententia judicans (alii de me prorsus silent: norunt tamen) aequis et benevolis verbis proseguatur: Injustamente, según nos consta de la mente del autor, se suele atribuir también esta sententia al profundo pensador y teólogo contemporáneo, J.B. Manyà, canónigo magistral de Tortosa» (*De Deo cooperante: synopsis*, 4). A Valbuena li dona gràcies sobretot perquè molts saben de la seva posició, però callen i l'obvien: *alii de me prorsus silent: norunt tamen*.

<sup>712</sup> Stufler si que llegirà el *Deo cooperante* de Manyà i en farà una recensió a la revista teològica austriaca *Zeitschrift für katholische Theologie* (Vol. 70, núm. 1, 1948). En aquesta recensió, Stufler reprèn a Manyà per no consultar directament les seves obres. Això no exclou que en tingués notícia a través de fons secundàries.

<sup>713</sup> *Ibid.*, 4. «Vaig idear una teoria psicològica de la llibertat a partir del magisteri de sant Tomàs, ignorant la seva doctrina; després de la qual cosa no vaig reconèixer directament les posicions d'altres».

<sup>714</sup> *Per una nova teologia?*, 58.

Si més no, la concomitància i convergència de Manyà amb Stufler és a voltes quasi literal:

c) *nostra* denique, seu potius *sancti* Thomae, quae contra Durandum, positivum Dei interventum in actiones creatae libertatis tuetur, non tantum quatenus res omnes creat el conservat, sed etiam formaliter ut libere operantur; sed nimiam iudicat communem posteriorum sententiam, quae Deum ponit immediate operantem in omni operatione creaturae.<sup>715</sup>

La coincidència de punt de vista amb Stufler ens fa qüestionar que Manyà no tingui notícia prèvia de la posició d'aquest. Stufler va publicar el seu llibre *De Deo Operante* sobre el mode en què Déu, com a causa primera, obra en les operacions de totes les seves criatures, el qual va cridar l'atenció del món de la filosofia tomista iniciant una llarga i dilatada sèrie de rèpliques i contrarèpliques. Manyà, per força, havia de conèixer la polèmica, sobretot la ressenya en francès, idioma que Manyà domina, que Raymond Martin publica al butlletí de teologia especulativa *Revue des sciences philosophiques et théologiques de Deo cooperante*, titllant la lectura que en fa Stufler de sant Tomàs d'incorrecta.

Recapitem en una sinopsi la solució de Manyà, que ell mateix proposa en diferents escrits, a la relació entre l'acció de Déu i la llibertat humana:

i) Cal admetre la necessitat d'una moció eficaç, externa, sobre la voluntat lliure.

ii) L'acció prèvia de Déu és determinant i indiferent a la vegada. És una determinació divina que s'explicita en una atracció psíquica exercida sobre la voluntat a través dels objectes que l'atreuen o repel·leixen, és a dir, si són estimats com a bons o dolents. No es tracta, doncs, d'una determinació immediata com voldrien els tomistes. L'exercici de la llibertat està, doncs, en el poder psíquic del subjecte d'estimar un objecte com a bo, tenint en compte que la bondat dels objectes contingents sempre és relativa. I, per tant, la premoció de Déu és també indiferent ja que deixa un espai perquè la voluntat pugui decidir-se en sentit contrari a la determinació de l'objecte bo.

iii) ¿Com s'ho fa la voluntat per fer-ne l'estimació? A partir d'aquí Manyà s'endinsa en l'exposició del procés psicològic i respon que a través de l'abstracció de la ment humana es focalitza l'atenció en l'objecte o aspectes de l'objecte considerat bo. Aquest objecte d'atenció es converteix en preponderant en la nostra consciència en virtut d'un procés negatiu

---

<sup>715</sup> *Deo cooperante: synopsis*, 5. «c) finalment la nostra, o més ben dit la de sant Tomàs, que, contràriament a Durand, defensa la intervenció positiva de Déu en les accions de llibertat creada, no només en la mesura que crea i conserva totes les coses, sinó també formalment perquè aquestes operint lliurement; però no en l'opinió comuna sobre sant Tomàs que posa Déu directament operant en cada operació de la criatura».

d'eliminació d'aquells altres objectes que també pugnen en la consideració valorativa de la consciència. Els motius per considerar atencionalment altres objectes són eliminats.

vi) Aquest acte d'atenció estimativa d'un objecte per sobre dels altres és un acte negatiu, és a dir, d'inhibició pel que fa a la resta d'objectes, de manera que Manyà pensa que d'aquesta manera no es viola el principi de la inèrcia metafísica (*quidquid movetur...*): per a passar de la quietud al moviment, cal un impuls extern; per a restar en quietud (inhibició), és inútil i absurda una promoció forana eficaç:

El procés de l'acte lliure comença amb afectes indeliberats que, però, pertorben la voluntat racional amb una força sol·licitant (*la de l'objecte*); perquè la voluntat es determini cap a l'afecte dominant, n'hi ha prou que no s'oposi a res, no decideixi res, sinó que es deixi conduir. El pas, doncs, d'un ordre involuntari a un ordre deliberat, es produeix sota la pressió de l'objecte mitjançant una disposició negativa de la voluntat.<sup>716</sup>

Aquesta solució, segons Manyà, és la que permet conciliar els principis metafísics determinants i el procés psicològic de la llibertat:

Aquesta explicació psicològica de la llibertat importa com una mena de determinisme relatiu per al moment formal de la determinació, que seria absurda sense un determinant exterior: *quidquid movetur, ab alio movetur*, i situa en el moment previ, en el de l'atenció estimativa, l'exercici propi de la llibertat. Això té un avantatge inesperat: el de concedir al determinisme la seva part de raó. No hi ha dubte que la llibertat presenta un detall absurd o enigmàtic contra el principi de raó suficient: un efecte determinat que procedeix d'una causa indiferent. En l'ordre físic i en el metafísic això és absurd. Segons la nostra explicació psicològica, la voluntat es determina sempre en virtut d'una causa determinant, però la força determinativa de la causa, és la voluntat qui la produeix lliurement.<sup>717</sup>

La solució de Manyà per a conciliar la causalitat física i metafísica amb l'absència «enigmàtica» de causalitat en l'exercici de la llibertat el porta a focalitzar aquest exercici en el moment estimatiu o deliberatiu. L'estimació de l'objecte comporta una atenció que es despulla inhibitoriament, a través de l'abstracció, d'altres objectes d'atenció que són eliminats de la consciència com a motius atractius. Déu mediatament a través de l'objecte bo (d'una bondat relativa) determina l'atenció de la intel·ligència. Des d'un punt de vista

---

<sup>716</sup> *De Deo cooperante*, VI, 15.

<sup>717</sup> *La crisi teològica*, 141. Manyà empra l'exemple de la balança per situar la seva posició com a medidora entre el molinisme i el tomisme: «Ací ens acontentem d'aplicar a la matèria present l'exemple clàssic dels braços de la balança: a) la balança s'inclina de la part del braç on gravita el pes preponderant (la llibertat anulada pel determinisme. El tomisme amb la *praemotio physica* és acusat de portar-hi *reductive*); b) la balança s'inclina vers la part que ella vol, tant en sentit del pes preponderant com en sentit contrari (explicació ingènua, [molinista?] de la llibertat); c) la balança es decanta sempre i fatalment vers el pes preponderant, però el braç de la balança, el seu lliure albir, pot posar el pes preponderant en aquest platet o en el contrari (explicació nostra)» (*Per una nova teologia?*, 60).

objectiu, de l'objecte que atreu l'atenció de la ment, es dona el principi de la inèrcia metafísica (*quidquid movetur ab alio movetur*): quelcom se'ns revela com a valuós i, des d'aquest cantó, l'atenció de la ment és l'efecte de la determinació de la causalitat objectiva. L'atenció de la nostra ment és l'efecte d'una premoció externa, mediata i positiva. Ara bé, al costat d'aquesta atenció de l'objecte bo trobem un ventall d'altres objectes o aspectes del mateix objecte que criden la nostra atenció en un sentit contrari. L'estimació de la voluntat, que manté la seva atenció centrada en l'objecte valuós, és una determinació que s'ha d'entendre no tant com un acte positiu sinó com un acte d'inhibició dels aspectes que poden alterar el manteniment d'aquella centralitat atencional en l'objecte bo. En el moment deliberatiu és on situa Manyà la llibertat de la voluntat com a autodeterminació, és a dir, en aquell moment en què la voluntat podent determinar-se en sentit contrari a l'objecte bo proposat s'inhibeix i, com l'anàlisi psicològica palesa, aquesta acció de la voluntat és un no fer res, que no procedeix d'una causa real i positiva.

La dependència de la solució manyanista i la seva relació amb l'anàlisi psicològica de l'atenció com a característica del talent és ben manifesta. La teoria del talent (excel·lència intel·lectual) de Manyà recordem que se sintetitzava en una fórmula: talent = atenció espontània = interès. El talent, segons aquesta igualtat, es feia dependre de dos pols: l'objectiu, l'atracció irresistible que exercia l'objecte sobre la nostra intel·ligència, la qual es traduïa en una espontaneïtat d'atenció; el subjectiu, que se centrava en el manteniment d'una atenció que no podia mantenir el llindar d'espontaneïtat i havia de recórrer a un exercici positiu de la voluntat que es feia dependre de l'interès. Aquesta posició de Manyà, fem memòria, discrepava de la concepció de Ribot que definia l'atenció com una *arrêt* de la intel·ligència, una aturada per rebutjar aquells objectes que ens fan distreure de l'objecte que persegueix l'espontaneïtat. Per a Manyà, tant l'atenció espontània com la voluntària no poden ser definides com una negativitat, sinó com un acte positiu de la ment de dirigir-se a un objecte que implica l'acció d'aturar la interferència d'aquells altres objectes que destorben l'atenció. En aquest acte positiu, la voluntat, com a esforç sostingut en tant que determinant de la continuïtat de l'atenció en el temps, és un agent decisor.

La divergència de Ribot tenia una arrel més profunda: la diferència entre una causalitat material, necessària, i la causalitat sobre la intel·ligència i la voluntat que ha de comptar amb la llibertat d'aquestes dues facultats. Tornem a citar aquestes ratlles de Manyà que mostren palesament la distinció esmentada:

Això d'explicar per l'*arrêt* mental l'atenció sostinguda és una falsa imaginació, que sembla originada per les preocupacions cartesianes (que l'ànima sempre està en acte de pensar) i dels prejudicis mecanicistes del materialisme. Com si l'atenció mental obrés per una espècie d'inèrcia i només calgués traure-li els obstacles! Aquesta idea de la inèrcia, deixant de banda l'ús que se'n fa en la Mecànica, és molt obscura i discutible en Psicologia intel·lectual [...] Ningú pot atendre contínuament a un objecte que no es canvia.<sup>718</sup>

Potser la nostra interpretació no és correcta, però la posició que Manyà adopta, pel que fa a l'operativitat de l'atenció, en la seva controvèrsia amb Ribot, i la manifestada quan ha de conciliar la determinació mediata de Déu a través de l'objecte i l'atenció estimativa en què intervenen intel·ligència i voluntat no mostren una total coherència. En la primera doctrina sobre l'atenció, Manyà és ben explícit en mostrar que l'acte de la intel·ligència atencional sobre un objecte sostingut per la voluntat és positiu, una determinació esforçada de la voluntat per sostenir l'atenció, i no merament una interrupció, una aturada (*arrêt*) de l'atenció sobre altres objectes fruit d'una inèrcia mecànica basada en la determinació de l'objecte sobre un subjecte. En la segona doctrina, sembla que només té en compte la inhibició, la interrupció, l'aturada estimativa de l'atenció d'objectes que distrauen la valoració de l'objecte bo, considerant aquesta *arrêt* com un acte negatiu, obviant que l'atenció sobre l'objecte bo només es pot mantenir per un acte positiu de la voluntat tal com havia caracteritzat en la primera doctrina. L'atenció com a procés psicològic, afirmava Manyà en *El talent*, depèn de l'objecte i del subjecte, i en la part de responsabilitat que se li ha d'atribuir al subjecte la seva acció no es pot explicar solament com una quietud o una passivitat davant de l'atracció de l'objecte que impedeixi el destorb d'altres objectes que reclamen atenció, altrament, com una activitat de resistència alhora que d'apuntament de l'atenció. L'atenció, per tant, no nega l'*arrêt*, però sí que aquesta sigui suficient per explicar-la.

Llegim un exemple que posa Manyà per a il·lustrar aquest procés psicològic de l'acte lliure com a negativitat:

Un impuls d'ira esclata en la consciència d'un home cristià, que hi és propens i que ha rebut una injúria. És lliure de frenar-lo pensant l'exemple de Jesucrist, els manaments de l'evangeli, les represàlies i càstigs possibles temporals i eterns, etc. Si ho fa, l'impuls de venjança minva i pot desembocar en el perdó. Però si no fa l'esforç *positiu* de fomentar aquests pensaments, si es deixa anar en actitud

---

<sup>718</sup> MANYÀ, *El talent*, I, 97.

inhibitòria, passiva, negativa, la ira automàticament va creixent en la consciència, destacant els motius de venjança i ofegant els de perdó, i el procés desemboca finalment en un acte de venjança. La causa d'aquesta trajectòria psíquica ha estat no una determinació positiva de la voluntat sinó l'actitud negativa d'inhibició. La base d'aquesta explicació és la dada experimental, que un afecte o tendència psíquica predominant en la consciència, tendeix automàticament a dominar-hi, a imposar una conducta concordant. I si ho examinem finament, aquesta estructura psíquica la trobarem mediata o immediata en el fons de tots els actes lliures.<sup>719</sup>

Analitzant l'exemple, el determinant d'una conducta de perdó és una acció negativa, un no fer res de la voluntat davant l'objecte bo, en aquest cas l'exemple de Jesús, i que aquest finalment s'imposi a la consciència que delibera. Si més no, un es pregunta si solament la determinació atraient de l'objecte (l'exemple de Jesús) i la passivitat del subjecte, un no fer res i un deixar-se endur, són suficients per mantenir l'opció pel perdó. És ben curiós que la paraula en cursiva que apareix en el text sigui «positiu», amb la qual cosa sembla que se'ns indiqui que la acció inhibitòria, d'*arrêt* en el sentit que ens explica Ribot, i la positiva («si no fa l'esforç positiu»), de manteniment en la valoració estimativa correcta, són dos cares de la mateixa moneda.

Som del parer que aquesta distinció entre acció positiva i negativa, que articula Manyà per conjuminar en una espècie de via del mig el tomisme i el molinisme, el porta a retorçar una mica la seva mateixa doctrina sobre el talent. Entenem que Manyà hagi de posar llum des de la racionalitat a la proposta paradoxal d'una indiferència actual i determinat de la moció divina sobre la voluntat de l'home, i en conseqüència es vegi impel·lit a rebaixar la determinació de la voluntat a una acció negativa que no impliqui positivitat i posi en entredit l'omnipotència i la omnisciència divines. Si més no, quan Manyà analitza en *El talent* el procés psicològic en què consisteix l'atenció, la negativitat, entesa com a aturada i detenció de la distracció dels elements pertorbadors de l'atenció, sempre pressuposa una real positivitat d'atenció de la intel·ligència sobre un objecte sostinguda per elecció activa de la voluntat. De la mateixa manera que l'*arrêt* de Ribot no pot constituir-se en l'element definitori de l'atenció, la negativitat de la voluntat no pot constituir-se en l'element essencial de l'acte lliure. Sembla com si l'assequibilitat de l'excel·lència intel·lectiva, que defensava el Manyà d'*El talent*, comportés admetre la voluntat com una potència activa, i ara, quan s'ha d'explicar l'acte lliure, s'hagi de caracteritzar aquesta mateixa voluntat com a potència passiva. El mateix Manyà es planteja si la seva solució és prou vàlida i satisfactòria:

---

<sup>719</sup> *La crisi teològica*, 142.

Resta però una dificultat darrera; car amb aquesta resposta sembla que no hem fet més que traslladar la dificultat d'un moment a l'altre del procés lliure, al moment en què la voluntat determina aplicar l'atenció estimativa en una direcció o en la contrària. Quina és la causa de la direcció elegida? O és determinant i ofega la llibertat, o és indiferent i no serveix per a determinar.<sup>720</sup>

La resposta de Manyà, no obstant això, continua sent que «El dilema de l'objecció sembla insoluble, i ho seria verament si aquesta acció determinant fos un acció positiva».<sup>721</sup> El moment de llibertat de la voluntat se situa, doncs, en el procés deliberatiu, en el moment en què la voluntat avalua les raons i motius que després posarà en un dels plats de la balança i la farà decantar-se. Aquest moment deliberatiu ja produeix una plenitud relativa i subjectiva de bonesa. Aleshores ve la determinació de la voluntat, que és lliure no precisament quan es determina, sinó quan lliurement en posa les causes que la determinaran. Aquesta solució envitricollada, que vivisecciona la unitat de l'acte lliure en moments distints i qualificats, és d'una subtileza extrema. Malgrat tot, Manyà considera que la descripció del procés psicològic confirma la seva solució:

La importancia de esta doctrina psicológica sobre la disposición negativa de la voluntad con que se resuelve formalmente el proceso del acto libre, es aún mayor desde otro punto de vista. Un proceso que se resuelve por procedimientos negativos no requiere como a tal la intervención de causas positivas. Por esto la voluntad puesta en la alternativa de aceptar la presión del objeto predominante o reaccionar contra ella, no necesita, para acceder a la presión del objeto, de una moción divina especial y apropiada: basta que no reaccione contra el objeto predominante para que la presión de éste se haga avasalladora y acabe por determinar hacia sí la voluntad. El consentimiento ha sido libre a pesar de la fuerza determinante que ha llegado a ejercer el objeto, porque la voluntad no reaccionó contra él pudiendo hacerlo.<sup>722</sup>

## 8.2. *DE RATIONE PECCATI POENAM AETERNAM INDUCENTIS: LA RAÓ DEL PECAT*

El segon *Theologumena*, *De ratione peccati poenam aeternam inducentis*, és la continuació lògica del primer. El comerç entre l'acció divina i la llibertat humana que s'ha analitzat en el primer volum, en què s'intentava conjugar l'omnipotència de Déu, amb les seves determinacions, i, alhora, la llibertat de l'ésser humà que no sempre opta per seguir la voluntat divina, desemboca en l'elucidació de les raons del pecat i del mal. El pecat, descartada la possibilitat d'un Déu que en fos la causa, un Déu l'essència del qual és bondat i

---

<sup>720</sup> *Ibíd.*, 142.

<sup>721</sup> *Ibíd.*, 141.

<sup>722</sup> MANYÀ, «Causa eficiente de la justificació», 651.



amor, ha de cercar-se en la llibertat de l'home. L'especulació de Manyà no és tant l'estudi psicològic dels mecanismes que fan que l'individu opti pel mal en les seves eleccions durant la vida, cosa que ja està esbrinada en el *Theologumena I*, sinó l'anàlisi de com és possible que les eleccions humanes siguin mereixedores d'una condemna eterna, irrevocable. La qüestió xoca amb una mentalitat moderna que rebutja la dimensió d'eternitat aplicada a qualsevol aspecte de la vida humana. El sentit d'eternitat de la pena és difícil de digerir quan ja no s'espera una felicitat eterna, és a dir, quan els individus han restringit les seves expectatives de felicitat als límits temporals. Aquesta assumptió exclusiva de la temporalitat com a marc mental, descartant com a impossible l'eternitat, aboca a instal·lar-nos en el canvi, en la revocabilitat de les nostres opcions, als compromisos passatgers, a un mentrestant les coses no canvien:

Les blanors llefiscoses de l'humanisme i les negacions sistemàtiques del racionalisme han deixat en la consciència moderna com un pòsit o residu d'aversion al dogma de les penes eternes. I perdura l'antipatia, potser aguditzada per una reacció paradoxal, en aquests dies de camps de concentració i d'assassinats en massa, de bombes atòmiques i de crueltats inhumanes.<sup>723</sup>

Manyà viu com una contradicció que en el segle XX, segle del crim en massa planificat amb una racionalitat científicotecnològica, se senti aversió per la pena eterna quan hi ha homes malvats que durant la vida present no han liquidat els seus comptes amb la justícia. Per a Manyà, que accepta com a premisses inqüestionables que hi ha un Déu governador justíssim del món i l'existència d'homes perversos, és inevitable la conseqüència: aquests homes han de pagar la seva culpa després de la vida. Certament, la culpa no pot revestir-se d'eternitat durant la vida, donat el caràcter de provisionalitat i transitorietat de la vida: l'eternitat de la pena, en allò que té d'impossibilitat de ser d'una altra manera, no pot deduir-se dels actes d'una vida que sempre alberguen un desdir-se sota el signe de la possibilitat. Ara bé, si mentre vivim no es pot donar un acte pecaminós d'infinita durada, ¿com es pot atribuir una pena eterna? ¿On es troba la proporcionalitat de la justícia entre una vida, de duració finita, i una pena irrevocable per sempre? Manyà ha definit la llibertat, en *Deo cooperante*, com la deliberació estimativa de l'opcions que sempre pot refer les causes de l'acció ja realitzada i canviar-la per una altra:

L'elecció és una paraula absurda, si no implica la ponderació dels objectes elegibles, per a quedar-se amb aquell que hom reputi més digne d'apreci. Segons això, mentre hi ha possibilitat de canvi de la consciència pecadora, hi ha possibilitat de retractació, de penitència.<sup>724</sup>

<sup>723</sup> MANYÀ, *Enllà de la mort*, 11.

<sup>724</sup> *Ibíd.*, 29.

L'eternitat de la pena, per tant, no pot procedir del temps que dura l'acte pecaminós, d'una culpa que durant la vida sempre resta oberta a la llibertat de retractació, sinó del sentit d'un acte que significa la pèrdua del bé infinit que és Déu. Cal cercar l'eternitat de la pena en una justificació diversa que la infinitat de la culpa. Manyà ens ha explicat, en *Deo cooperante*, que la llibertat de l'home se situa en aquell moment deliberatiu en què la voluntat opta per una motiu o una raó i fa la balançada cap un plat o un altre. Aquesta inclinació de la voluntat necessita per a exercir-se d'un intel·lecte que li mostri un objecte i el ponderi com a desitjable. Aquests objectes que l'intel·lecte mostra com a bons, relativament bons, centren l'atenció estimativa de la voluntat i li proporcionen la raó esoecificativa de la seva determinació. Ja hem discutit, quan hem analitzat aquest procés en *Deo cooperante*, que la propensió de la voluntat cap a l'objecte la defineix Manyà com una acte negatiu i no pas positiu, de tal forma que la determinació mediata de Déu a través de l'objecte pugui conjugar-se amb la llibertat humana com a indiferència cap a la resta d'objectes que no mereixen l'atenció estimativa de la voluntat. Aquesta solució de Manyà comporta que la voluntat sempre resta oberta a una revisió de les seves estimacions sempre i quan l'intel·lecte li proposi un altre objecte que satisfaci les notes de bondat en un grau superior. De fet, el pecat s'explica perquè l'autonomia de la voluntat no fa cas als imperatius de la raó i s'imposa en la nostra conducta. Això que afirmem de la llibertat humana comporta que l'home, durant la seva existència terrenal, tingui la possibilitat de retracció i de penitència, una pròrroga eventual per a desfer l'obra del pecat. Si durant la vida comptem amb la dilació de la misericòrdia d'un Déu que no nega mai la possibilitat del perdó, ¿com donem compte racionalment d'una pena irrevocable com és la condemnaió eterna?

Per a contextualitzar correctament la condemnaió eterna per causa del pecat, Manyà ha de fer una incursió en l'antropologia i l'angeologia. Aquest camí ja l'havia trepitjat en la seva trilogia filosòfica. Recordem breument la seva caracterització de la condició humana: l'ésser humà és un compost d'esperit i matèria; l'espiritualitat de l'home rau en la potència intel·lectual i volitiva; aquestes dues potències, en la seva operativitat, s'han de valdre de la materialitat del cos; aquesta subjecció a les condicions materials implica que el pensament, en el seu funcionament, necessita dels sentits i la imaginació; la voluntat, de la mateixa manera, per satisfer l'apetit del bé absolut es val de la contingència d'objectes que són mitjans, bens relatius; per últim, entre l'intel·lecte i la voluntat s'estableix una relació de dependència, com a accidents de l'ànima, de manera que l'intel·lecte il·lumina la voluntat quan li mostra els objectes de volició i la voluntat reforça afectivament l'adhesió al camí de la veritat i del bé

que la raó manifesta. Aquesta condició terrenal de l'home, de consorci material, suposa uns condicionaments per a l'ànima que es tradueixen en un pensament discursiu i una voluntat que sempre tenen la possibilitat de superar les limitacions cognoscitives i volitives que la seva subjecció material imposa. Manyà definiex aquesta nota de les dos potències de l'ànima com a *elasticitat*:

Per a comprendre-ho millor tingueu presents dues observacions: primera, tant l'intel·lecte com la voluntat es projecten en l'infinit, tenen pretensions d'infinitat: ni l'intel·lecte no pot saciar-se sense posseir la veritat, ni la voluntat sense arribar a l'amor infinit. Observació segona: aquestes dues potències, intel·lectiva i volitiva, són *elàstiques*; volem dir que s'eixamplen progressivament; que, com més coneixem i més volem, més deler sentim de veritat i amor.<sup>725</sup>

El que pot suposar un motiu d'estranyesa és el recurs a l'angeologia per a explicar la raó d'una pena eterna. No obstant això, convé recordar que l'angeologia ja va ser un tema d'interès per a Manyà, quan s'endinsà en l'estudi del consorci del pensament i la imatge en la seva trilogia filosòfica dels anys d'avantguerra, com a objecte de comparació del coneixement angèlic amb l'humà. Allí es posava de manifest que el coneixement dels àngels no necessitava de la sensibilitat i la imaginació i podia accedir a l'essència directa dels objectes:

Així s'esdevé en els àngels que coneixen les coses, no pas com nosaltres, començant pels sentits i amb deduccions més o menys complicades i eventuals, sinó intuïtivament, amb judici directe i complet i, per tant, naturalment irreformable, de la realitat copsada.<sup>726</sup>

Precisament serà aquest caràcter definitiu i irreformable del coneixement angèlic, que des d'un punt de vista cognoscitiu pot ser considerat com un guany, allò que ens permet entendre la condemna eterna de l'àngel caigut:

El misteri, la dificultat seriosa, més aviat consistiria a explicar com és possible el pecat sota aquestes condicions mentals de visió directa completa. Seria inexplicable, si no fos la intervenció de l'orgull que pot falsificar el panorama. Ço és el judici pràctic de la visió angèlica, i així fer possible el pecat. Aquest, però, un cop perpetrat per l'àngel, ja no té remei, perquè no té possibilitat de retractació.<sup>727</sup>

L'àngel, efectivament, cospa directament l'essència del bé amb un coneixement intuïtiu sense la necessitat del concurs de la imatge (*phantasma*) ja que es tracta d'una substància espiritual. Aquesta operativitat de l'intel·lecte angèlic implica que el seu

---

<sup>725</sup> Ibíd, 58.

<sup>726</sup> Ibíd, 31.

<sup>727</sup> Ibíd., 31.

coneixement no s'eixampla progressivament, raó per la qual el judici sobre l'objecte és complet i sense possibilitat d'incorporació de nous aspectes que ens facin variar la seva essència. Referint tota aquesta anàlisi a la causa de la condemnaió eterna, s'entén que l'àngel té un coneixement de l'essència del bé i, per tant, la retractació de la voluntat és impossible: solament seria possible per causa d'un intel·lecte que presentés a la voluntat algun aspecte no conegut de l'essència de la bondat que suposés una variació estimativa i la corresponen modificació de l'adhesió de la voluntat. Així, doncs, el judici pràctic de la naturalesa angèlica, quan lliurement opta pel mal, no pot rectificar-se perquè no hi ha un marge de desconeixement de l'essència de la bondat que pogués justificar una esmena i la conseqüent rectificació. Se'ns ve a dir que l'àngel que opta pel mal sabent que és el bé, ho fa per un orgull obstinat que no pot excusar-se en el desconeixement; és la seva llibertat que opta pel mal sabent que és el mal. L'intel·lectualisme moral socràtic queda desautoritzat quan el mal més radical és una opció que es porta a la pràctica amb ple coneixement:

El pecat mortal –sant Tomàs ho inculca sovint- és *per se* irretactable, car la voluntat ja no podria fer-ho, per tal com sempre obra moguda per un fi suficient. Quant aquest fi és intermedi, ço és, ordenat a un fi superior, la voluntat, en virtut de les exigències d'aquest, pot retractar l'elecció anterior. Però quan l'elecció ha estat feta en un sentit de fi suprem –el cas del pecat-, la voluntat no té un fi superior on refermar-se per retractar l'elecció feta, i aquesta esdevé *per se* definitiva, eterna.<sup>728</sup>

L'obstinació de la voluntat en el mal és la causa de la condemnaió eterna dels àngels, i verament es tracta d'una obstinació puix que el coneixement del bé del qual gaudeixen invalida una *excusatio* per raó d'ignorància: ja no hi ha possibilitat d'una revocabilitat de l'acció quan el coneixement del bé és complet. És l'obstinació en escollir el mal, l'*aversió a Deo per conversionem ad creaturam*, la justificació de l'eternitat de la pena.

Si apliquem aquest entramat argumentatiu de l'obstinació angèlica com a causa de l'eternitat de la pena a la naturalesa humana, els cargols de la inferència grinyolen, per raó que l'home, durant la vida, «frueix encara de la pobra però feliç possibilitat de retractació penitencial».<sup>729</sup> Manyà ha defensat, en els seus estudis epistemològics, que el coneixement humà és abstractiu, de manera que, com sant Tomàs recorda, *quia numquam tot intellegit quin plura possit intelligere*. Sempre es pot entendre més per raó d'aquella elasticitat a la qual feia referència Manyà quan definia l'intel·lecte i la voluntat. La diferència entre la ciència dels àngels i la dels homes és que

---

<sup>728</sup> *Ibíd.*, 33.

<sup>729</sup> *Ibíd.*, 33.

Aquella és intuïtiva i està sempre actuada i plenament actuada, sobre la totalitat del seu objecte; l'altra, l'experimental, és abstractiva, com ens ho palesa la consciència: pot considerar adés un aspecte o detall, adés un altre del mateix objecte, i fins pot prescindir-ne totalment, restant en estat potencial o habitual en relació a aquell objecte.<sup>730</sup>

L'obstinació, per tant, durant la nostra vida terrenal no es produeix perquè les nostres eleccions són fetes en base al coneixement de fins intermedis que mereixen l'adhesió d'una voluntat sempre a punt de mudar quan altres fins intermedis (béns relatius) siguin coneguts. La nostra voluntat *semper est reformanda*. Si no es dona el manteniment tenaç de l'opció en el mal durant la nostra vida —això no treu que l'home durant la seva vida faci el mal i pequi— a conseqüència de la variabilitat del panorama mental que invalida la perpetuació de les decisions i obre la possibilitat de la rectificació i retractació de les mateixes, tampoc es pot imposar una pena eterna. D'aquesta concepció es desprèn que la facultat de retractar-se de la nostra llibertat és una nota de pobresa psíquica, de debilitat mental, d'un intel·lecte que no pot captar l'essència de la realitat i resta sotmès a la rectificació ulterior de nous coneixements. Tot i això, Manyà reconeix que és doctrina ortodoxa la condemnaió eterna d'aquells homes que s'obstinen en l'odi a Déu. ¿Com s'ho fa Manyà per explicar la condemnaió eterna dels homes, és a dir, dels éssers racionals que no gaudeixen del coneixement intuïtiu i directe d'essències com són els àngels?

Manyà recorre als plantejaments de psicologia racional que havia exposat a *El pensament i la imatge* per trobar una resposta raonable. En aquesta obra, Manyà indica que el nostre intel·lecte, com a potència de l'ànima, necessita d'un temps de transició acomodàcia per operar correctament associat als condicionaments de la sensibilitat i la imaginació que imposa la unió amb el cos. Aquesta manca d'habituaió es nota sobretot en la infància, etapa en què es dona una desarticulació o desencaix de la imaginació respecte a la intel·ligència, de manera que la primera és capaç de reproduir o crear qualsevol imatge, però l'intel·lecte encara no ha arribat a funcionar amb el màxim d'eficàcia. Si això es produeix als inicis de la vida humana, amb la mort es dona un procés d'adaptació d'un intel·lecte, entre la mort aparent i la mort real, que deixarà de ser abstractiu, dependent de la realitat corporal sensitiva i imaginativa, i començarà a funcionar amb una nova llum:

---

<sup>730</sup> *El pensament i la imatge*, 140.

Des d'aquest punt de vista és suggestiu el paral·lelisme entre el procés gradual de la infància i el de la mort: en aquest com en aquell, però en sentit invers, la vida de la ment aniria retardada de les funcions inferiors; aquestes haurien ja cessat i aquella encara continuaria el procés evolutiu.<sup>731</sup>

Si en la infància l'intel·lecte necessita temps per pair l'exuberància imaginativa, amb la mort ha d'ocórrer alguna cosa semblant perquè la intel·ligència s'habitua al coneixement intuïtiu propi d'un ésser espiritual que capta l'essència dels objectes. Aquesta fase d'acomodament de l'ànima després de la mort és la clau de volta per fonamentar l'obstinació i la condemnaió eterna en tant que canvien els paràmetres de funcionament de les potències de l'ànima i es fa impossible la retractació. Si el nostre intel·lecte capta l'essència dels objectes, i els exhaureix en tots els seus aspectes, no és possible revocar una elecció feta perquè no podem veure les coses d'una altra manera i no pot sorgir un motiu o raó que abans desconeixiem o apreciàvem d'altra fàisó. ¿Significa això que després de la mort hi ha un «temps» en què l'home, capacitat per aquesta nova forma de conèixer, pot retractar-se o no de la seva vida de pecat anterior (d'odi a Déu) o refermar-se en una vida construïda sobre l'amor a Déu sobre totes les coses? La resposta de Manyà mostra la subtileza del mestratge escolàstic a l'hora de fer distincions. Per una banda, el nostre autor és rotund quan afirma que «El moment de la mort és, segons la doctrina de la revelació cristiana, definitiu cronològicament; res, doncs, d'allargar el temps de penitència saludable més enllà de l'instant de la mort».<sup>732</sup> No obstant això, l'instant de la mort, que no es pot considerar cronològicament, puix que ja no es donaran altres moments posteriors, sí que admet una distinció lògica que permet situar l'opció radical i ir retractable de l'obstinació i la pena d'eternitat:

Entre l'instant darrer de la vida present i el primer de la vida futura, hi ha una successió formal i, per tant, una distinció lògica, però no real o cronològica: volem dir que, segons la nostra manera de pensar i ordenar les coses, la vida futura comença només un cop passada del tot la present; en realitat, però, en el mateix i únic instant de la mort, s'extingeix la vida present i es comença la futura. L'obstinació, doncs, que es produeix en l'ànima pecadora en l'instant primer de la vida futura, com a conseqüència de

---

<sup>731</sup> *La vida que passa*, 31. El gradualisme del coneixement de la mort, Manyà l'expressa així: «Cognitio imaginalis debilitatione sensuum progressiva coepit pallescere evanescitque; at simul ex adverso nova illuscit cognitio. Quae tamen ictibus prioribus, propter desuetudinem corporeaue vincula adhuc non plane soluta fortasse debilis est seu languescens confusaue, quasi mens luce nova et insolita supervenientis intuitivae cognitionis plus minusve obfuscaretur, donec separationis conditione stabilita et habitudini celeri ad cognitiones sine imaginis consortio convalescat et roboretur» (*Theologumena* II, 216). «La cognició imaginativa comença a esvaïr-se i a desaparèixer amb el progressiu debilitament dels sentits; però, al mateix temps, sorgeixen nous coneixements de la banda oposada. Tanmateix, com que encara no s'ha afluixat del tot els llaços anteriors, per desús i vincles corporals, potser és feble o llanguit i confús, com si la ment estigués més o menys enfosquida per la llum nova i inusual del coneixement intuïtiu que vindrà, fins que s'estableixi la condició de separació i s'enforteixi acceleradament l'hàbit de les cognicions sense l'associació d'imatges».

<sup>732</sup> *Enllà de la mort*, 44.

la nova visió moral (i el mateix diem de la consolidació definitiva de la bona voluntat en les ànimes justes) no és posterior a la mort més que en sentit lògic, no pas cronològicament (*non tempore sed natura posterius*). Per tant, en el mateix instant real de la mort, resta fixat definitivament el destí etern de cada ànima inferior. Aquella és intuïtiva i està sempre actuada i plenament actuada, sobre la totalitat del seu objecte; l'altra, l'experimental, és abstractiva, com ens ho palesa la consciència: pot considerar adés un aspecte o detall, adés un altre del mateix objecte, i fins pot prescindir-ne totalment, restant en estat potencial o habitual en relació a aquell objecte.<sup>733</sup>

L'arrel que l'home es decanti envers l'obstinació pecadora, o la consolidació i continuïtat de la bona voluntat dels justos, és una nova visió moral. La pena de condemnaçió eterna és fruit del traumatisme essencial que suposa la mort per a l'ànima, en la seva naturalesa, que es canvia d'un dinamisme abstractiu, pel que fa al coneixement de la realitat, a una forma progressiva de coneixement intuïtiu dels éssers espirituals, assimilable als dels àngels. La distinció lògica es basa en una successió formal, segons la naturalesa i no segons el temps, no segons un cronos, ja que quan l'home mort ja no hi ha temps, ja no hi ha successió cronològica: «Per a la viabilitat d'aquesta opinió cal distingir entre moment lògic i moment cronològic. Dintre d'aquest en caben molts de lògics (percepció, penediment, amor de Déu, acte de fe, etc.); passat el cronològic, *alea jacta est* definitivament».<sup>734</sup> No és de fàcil digestió aquesta solució. Tant és així que al llenguatge se li fa difícil de doblegar-se a una descripció d'una realitat que no suposi un discórrer, un passar d'un enunciat a un altre, amb la qual cosa *cronos* sempre apareix. Manyà, si més no, insisteix que es donen una pluralitat d'actes connectats, que entre ells preserven una prioritat racional, però que en la mesura del temps són perfectament sincrònics. En aquest instant després de la mort, com veurem en *De visione Dei*, s'ha d'admetre una progressivitat d'acomodament intuïtiu del coneixement. Aquesta progressivitat podia ser més fàcilment admesa en la infància, quan l'ànima s'avesava al consorci operatiu d'una corporalitat travessada de temporalitat. Sigui la nostra objecció adequada o un no saber-ne més que ens impedeix capir la finesa manyanista, allò que Manyà ens ve a dir és que durant la nostra vida temporal són molts pocs els casos d'una opció irrevocable que comporti una pena d'eternitat. Si hi ha la possibilitat de desdir-se, no es pot produir en l'ànima aquella obstinació que és la causa d'una pena eterna. Emprant un llenguatge col·loquial, gosariem afirmar que el pensament de Manyà és que mentre hi ha vida terrenal hi ha esperança de salvació eterna, de manera que el pecat comès per l'home, encara que sigui mortal, no impedeix la redempció i la gràcia. Manyà, com veurem, no nega el pecat mortal comès durant la vida, encara que veu difícil l'obstinació per raó de la naturalesa

---

<sup>733</sup> *La vida que passa*, 44.

<sup>734</sup> *La crisi teològica*, 145.

contingent, finita, d'un ésser racional que només pot albirar un coneixement limitat i imperfecte de la realitat pel qual accedeix mediatament a la bondat absoluta de Déu a través de béns relatius. En la vida futura, el coneixement de l'home sofreix un canvi radical que li permet la visió de Déu i només llavors l'obstinació en rebutjar el bé absolut, sense altra possibilitat d'ampliació o variació de visió moral, es converteix en la causa d'una condemnaió eterna:

Ergo... admittendum est pro fine status viae tempus aliquod plus minusve longum, sufficiens tamen qua anima corpus relinquens aut relictura, progrediente nova intellectuali luce et passionum demissione, *novis actibus praeparetur* ad novam vitam ingrediendam: aut peccata priora, dum adhuc tempus est retractando aut ipsis *definitiva firmitate* adhaerendo.<sup>735</sup>

La solució de Manyà mostra coherència amb la seva visió del talent com una excel·lència intel·lectual, que no depèn tant d'unes capacitats innates com del treball de l'atenció lliurada en cada moment. Afirmaven allí que l'estudi del talent desembocava en un optimisme pel que fa a les possibilitats d'adquisició del mateix. Oposava a la teoria d'un talent capacitat, d'ascendència tomista, una teoria del talent-atenció que implicava la possibilitat d'un millorament del mateix amb l'esforç de la voluntat sense importar el lloc del qual es parteix:

Però les captacions i els èxits de cada intel·ligència creada, les forces actuals de cada talent, depenen de la capacitat pròxima i expedita que assoleix cada ment en un punt donat de la seva evolució perfectiva. [...] Sempre, doncs, resta un marge de possible crescuda en el procés intel·lectiu de tot ésser creat».<sup>736</sup>

Aquest mateix optimisme del talent el trobem en la seva soteriologia. Com que la doctrina manyanista de l'obstinació —causa de la pena de condemnaió eterna— afirma que aquesta sols esdevé pel traumatisme de la mort, molts potser pensarien en una vida fàcil de pecat a l'espera del moment de la mort, on sempre es dona la possibilitat d'una escapatòria quan el coneixement del bé absolut els faci veure l'equivocació de les seves eleccions durant la vida. La doctrina tradicional, de forma diferent, afirma que el pecat mortal comès durant la vida perdura fins a l'eternitat perquè no pot ser eliminat sense una intervenció extraordinària i sobrenatural de Déu: tot pecat mortal realitzat abans de la mort, i no l'obstinació, és per si mateix definitiu i, per tant, causa de la condemnaió eterna. Manyà, en canvi, sosté que la

---

<sup>735</sup> *De ratione peccati poenam aeternam inducentis*, 173. «Per tant... cal admetre que per al final de l'estat de viador n'hi ha prou amb un període de temps, més o menys llarg, però, durant el qual l'ànima, abandonant o abandonat el cos, avança en una nova llum intel·lectual i cessant les passions es prepara per nous actes per entrar en una nova vida: o pecats anteriors, mentre encara hi ha temps de reconsiderar-los o d'adherir-s'hi amb una fermesa definida»

<sup>736</sup> *La vida que passa*, 107.



majoria de pecats comesos abans de la mort són provisionals, ja que sorgeix d'una intel·ligència i d'una llibertat a les quals no se les pot responsabilitzar d'una decisió definitiva. Manyà és conscient del seu allunyament de la distinció tradicional entre pecats mortals i venials perquè tots sembla que passen a ser provisionals, malgrat que la difuminació de línies divisòries no sigui conseqüència d'una lògica fèrria però sí d'una contrastada experiència psicològica:

En aquesta mateixa qüestió de l'opció final, l'anàlisi psicològica troba tres classes de pecats: el venial, i dintre del mortal, el que ho és definitivament, i el que hem designat amb el nom de pecat mortal *a mitges* (*Theologumena*, II, c. 8). Tot pecat mortal és un rebuig de Déu com a fi últim de la nostra elecció; porta doncs, un sentit d'elecció definitiva irrevocable. A més, el pecador, que per un plaer de poc temps rebutja el bé diví, cal suposar que està disposat a fer-ho més (*a fortiori*) per aquell mateix plaer eternitzat.

Aquestes raons de sant Tomàs (*Theologumena*, II, c. 6) potser són irrefutables des del punt de vista de la lògica teòrica, però fallen en el de la realitat psicològica. Davant la introspecció severa és cert, és experimental, que alguns pequen sense intenció de romandre en estat de pecat, amb intenció expressa de retractar-lo, i que no cometrien el pecat, si no esperessin de poder obtenir-ne el perdó de Déu.

Que aquesta posició és un absurd, una contradicció palesa, una baixesa moral! *Concedo* quant a la lògica abstracta; però és una realitat innegable en el camp psicològic.

És que la condició limitada, *abstractiva*, de la ment humana, ens permet combinar a gràcies, absurdament i tot les dades de la consciència. I per això pot donar-se el cas -no gens infreqüent- que un absurd lògic sigui una vivència real en el nostre psiquisme.<sup>737</sup>

La tesi de Manyà és que la majoria d'actes pecaminosos es cometien amb la perspectiva d'una posterior possibilitat de conversió donada la imperfecció constitutiva de tota lliure autodeterminació de l'home mentre viu. És com dir-nos, tot i reconeixent l'esquematisme de l'afirmació: «tranquils, que després del pecat ve la confessió i el perdó». Si els homes decideixen sobre la seva salvació en un últim acte de llibertat, tota la seva vida anterior semblaria desprovista de significació salvífica. Tant és així que el mateix Manyà ha d'advertir davant d'un cert entusiasme que «seria una il·lusió funesta, un absurd tràgic, de lliurar-se a una vida de pecat amb la confiança de rectificar com cal (*ut oportet*) en el moment darrer».<sup>738</sup> Manyà deixa ben clar que l'amor de Déu no fracassa mai en els seus designis de

---

<sup>737</sup> *La crisi teològica*, 144.

<sup>738</sup> *Ibid.*, 48. Teófilo Urdánoz, que fa una crítica demoledora de la proposta de Manyà, apunta: «Mas tales atenuantes no bastan para quitar la impresión de que, si las cosas son así, el infierno quedaría en verdad semivacío. Perverso y soberbio sería el pecador que no esperara tranquilamente esa alternativa tan favorable y luminosa de los últimos momentos» (*La Ciencia Tomista*, 1948 (229), 133).

voler la salvació dels homes; és un amor intacte, incansable, etern, àdhuc sobre els condemnats. Si més no, l'amor de Déu és a una criatura lliure, i el càstig infernal cal cercar-lo en el mateix procés de llibertat: «l'amor de Déu a la seva criatura lliure és tan sincer i tan conseqüent, que condescendeix amb ella fins quan vol crear-se un infern i tancar-s'hi per tota l'eternitat».<sup>739</sup> L'optimisme de Manyà en un cristianisme que ha omplert de clarianes la foscor de la mort és tal que

La teologia cristiana, sense dissimular ni camuflar allò que la mort té d'opriment per a la natura, li contraposa la partida d'uns resultats netament favorables, gloriosos, triomfals. Per a una consciència sincerament cristiana, les pèrdues inferides per la mort ho són més en aparença que en realitat.<sup>740</sup>

Hem argumentat més amunt que l'estratègia del pecador que espera per retractar-se el moment darrer és censurada per Manyà. En aquell lloc, hem al·ludit a una vida de pecat fàcil. La facilitat del pecat, de fer el mal, és una constant que s'esgrimeix com a necessitat de l'acció de Déu, de la necessitat de la gràcia divina per a la salvació de l'home: l'home gaudeix d'una llibertat que tot sovint l'inclina cap al mal. Hi ha qui, des d'un cert optimisme pelagià, considera suficient la capacitat humana per a fer el bé i promou l'exercici de la llibertat; d'altres, com els jansenites, consideren que l'únic camí per evitar el mal és limitant la llibertat humana. Manyà, davant d'aquesta tessitura, és mostra optimista en l'orientació de la llibertat humana: «Mai no m'he pogut convèncer de la dificultat que troben alguns teòlegs i ascetes d'arribar a les zones de l'amor de Déu i viure-hi sincerament: en fan com una situació miraculosa. Sempre he trobat infundada o, si voleu, exagerada aquesta doctrina pessimista».<sup>741</sup> Aquesta concepció de Manyà invalida l'objecció de la facilitat d'una vida dissoluta contraposada a una vida segons el bé com una empresa impossible. El realisme psicològic de Manyà, que altera la distinció lògica fèrria entre pecats mortals i venials, és una objecció al «rigorisme jansenista que atapeïa de condemnats els antres infernals i deixava gairebé deserts els estatges del cel, fins a l'optimisme origenista que feia extensius a tots els condemnats, àdhuc els àngels prevaricadors, els beneficis de l'*apocatàstasi* universal».<sup>742</sup> La visió de Manyà del més enllà depèn de la seva percepció de la vida del més aquí. Les motlures existencials ens descriuen un ésser humà limitat i fal·lible. Manyà concep l'home com una criatura lliure, per tant racional, que exerceix les seves funcions de forma limitada durant aquesta vida, però amb una capacitat de perfeccionament infinit. La llibertat no és una

---

<sup>739</sup> *Enllà de la mort*, 40.

<sup>740</sup> *La vida que passa*, 114.

<sup>741</sup> *Enllà de la mort*, 138.

<sup>742</sup> *Ibíd.*, 247

nosa que invalida conèixer la veritat. Certament, s'han de reconèixer els obstacles de la situació de l'home durant la seva vida terrenal i, per tant, la possibilitat d'error. Totes aquestes noses, que estorben el coneixement de la veritat durant la nostra vida i que dificulten l'opció pel bé, en la mort desapareixeran, però la llibertat continuarà. És ella la causa de la creació del nostre infern. Fins i tot, en el moment en què la veritat podria imposar-se amb una gràcia immensa de Déu anul·lant la llibertat humana, Déu, ens diu Manyà, condescendeix i respecta la llibertat. Si després de la mort, l'intel·lecte pot veure Déu, ¿com és que aquest mateix Déu no fa abraçar a la voluntat de l'home el bé que aquesta visió suposa? ¿Per què Déu no es mostra obstinat contra l'obstinació del pecador? Manyà respon que sí, que Déu ho podria fer: «Podria Déu forçar la llibertat creada sense anorrear-la».<sup>743</sup> No obstant això, ni tot l'amor, ni tota la gràcia de Déu arrabassen la llibertat de l'home. I és dins d'aquesta consciència de llibertat que l'home es juga el seu destí quan Déu invita l'home, per última vegada, a guanyar o perdre la seva salvació:

La mort és l'encarregada de liquidar aquesta gran injustícia, aquesta situació de tirania de la matèria sobre l'esperit. La mort colpeja la carn i deixa intacte i lliure l'esperit.<sup>744</sup>

---

<sup>743</sup> Ibid., 212.

<sup>744</sup> Ibid., 237. Al nostre entendre, Manyà en posar la causa de la condemnaió en l'obstinació, és a dir, en l'exercici humà de la llibertat que rebutja la salvació proposada per Déu, sembla que afirmi, al mateix temps, que la salvació sigui una guany de l'home que des de la llibertat ha optat pel bé i justament es mereix la salvació. És l'home qui decideix la seva sort i Déu sembla un mer espectador. Així com aquell home obstinat ha d'entendre que la seva condemnaió no és injusta, l'home que opta per Déu justament obté la salvació. Fa l'efecte, que hi ha una condició, l'exercici de la llibertat, que Déu ha de contemplar si no vol obrar injustament. La gràcia, cal recordar, no s'atèn a mereixements, de manera que l'home no se salva per si mateix, solament per una opció de la seva llibertat. El caràcter de la salvació com a do immerescut sembla ser mitigat per la solució manyanista. L'esforç de Manyà per deslliurar Déu de qualsevol responsabilitat sobre la l'infèrn dels homes fa que també li resti protagonisme sobre el cel dels justos: «Podríem dir que Déu, fins a un cert punt, *assisteix passivament* al procés de la nostra llibertat, al judici autòcton de la nostra vida. Ell respectarà els designis del nostre lliure albir; esgotarà la seva benignitat, el seu humanisme diví, diríem! I sols quan la misericòrdia i el perdó ja s'han fet impossibles per l'obstinació de la llibertat pecadora; sols aleshores, amb recança, com a contracor, permet que l'home pecador realitzi la seva mala voluntat d'allunyar-se definitivament de Déu amb la condemnaió eterna. *Déu, rebutjat per sempre, es veu obligat a retirar-se per a sempre!* I això pel respecte amb què observa la llibertat humana: heus aquí el dogma de l'infèrn, segons la concepció tomista. ¿Pot haver-hi una actitud més neta i més elegant, més respectuosa de la dignitat i de la llibertat, més humanista, que la de Déu en la condemnaió infèrnal?» (Ibid., 14). Les cursives nostres ressalten de forma clara aquesta concepció d'un Déu passiu, més encara, que es retira i deixa en mans de l'home la seva sort. ¿No sembla que aquesta concepció divina s'atansa més a l'aristotèlica d'un Déu passiu i introspectiu que no pas a l'evangèlica d'un Déu que s'immisceix en la història humana?

En tota aquesta discussió s'hi juga l'equilibri de diferents atributs de Déu; en concret, la justícia i la misericòrdia. Pensar en un infèrn ple de condemnats, ¿no significa la derrota del disegni salvador de Déu? Però, per altra banda, les il·lusions d'un optimisme centrat en la misericòrdia infinita de Déu xoquen amb les exigències de justícia d'aquells que fan mal ús de la llibertat. Manyà, ens sembla, que es decanta per una justícia que estableix un límit, un topall a la misericòrdia divina; és com un dir-se «fins aquí hem arribat». Ara bé, la bondat de Déu, fins i tot en la conceptualització escolàstica, és una font inesgotable, és a dir, la bondat divina no pot deixar de brollar, *bonum est diffusivum sui*. ¿L'obstinació del pecador pot ser la mesura que estronqui el doll de la misericòrdia divina?

### 8.3. DE VISIONE DEI: EL CEL MANYANISTA

Situem el *Theologumena* IV, *De visione Dei*, a continuació en la nostra exposició, posterior en el temps al III, *De Christo beato simulque patiente*, perquè considerem que és la continuació lògica dels dos primers *Theologumena*. En *Deo cooperante* s'analitzava l'acte lliure de l'home en la constel·lació d'una creació obra de Déu, qui ho pot i ho sap tot d'ella. En *De ratione peccati poenam aeternam inducentis* s'esbrinava el funcionament i la causa d'una llibertat humana que opta per l'infern. En *De visione Dei* entrem en l'habitatge de la Jerusalem celestial i se'n descriu en què constisteixen les estances celestials. Ens enfrontem, doncs, amb aquella llibertat humana que opta pel cel, pel Déu que és al cel. La pregunta que dirigeix tota la investigació no és tant com es guanya el cel —gràcia que Déu no nega a qui li ho demana—, sinó en què consisteix aquest cel. La tesi de Manyà, com la de la majoria de teòlegs, és que aquest cel ha de trobar-se en una continuïtat de l'obra de Déu que ja ha realitzat en la creació. A banda de les diferents etiquetes que es puguin emprar quan s'estableix aquesta continuïtat entre el cel i la terra, és a dir, si aquesta continuïtat significarà un gran terrabastall que arrencarà els arbres de la seva soca en una atmosfera d'apocalipsi i calamitat o si es donarà una transició molt més esmorteïda, l'important per a Manyà és cercar el substrat terrenal que dona compte d'una futura transformació celestial. I és que no es pot negar la possibilitat d'un Déu que hagi creat un ésser racional sense cap mena de substrat desideratiu d'un cel on poder contemplar la infinitud de Déu:

Por esto no es absolutamente imposible el *status naturae purae*. Si en el orden actual nuestro destino es el conocimiento intuitivo de Dios, lo debemos a una pura benignidad suya: nada de exigencias por parte de nuestra naturaleza ni ontológicas ni jurídicas: se trata de un injerto que Dios ha querido añadir a nuestra naturaleza para producir frutos superiores indebidos a todas sus naturales aspiraciones, tendencias, virtualidades, etc.<sup>745</sup>

No es pot descartar amb impossibilitat lògica, doncs, un ésser racional que s'acontenti amb els aconseguiments d'un coneixement abstractiu natural que en cap cas pugui afigurar-se la dimensió de sobrenaturalitat ni desitjar la superació de la seva situació natural. És allò que els teòlegs han anomenat estat de natura pura. Llavors, la dimensió sobrenatural s'entendria com un empelt sobrevingut a l'arbre natural. Aquesta soca natural no demanaria aquella sobrenaturalitat perquè en les seves virtualitats i potencialitats no es contempla aquesta dimensió. L'establiment d'una natura pura s'entén en el marc d'una discussió sobre si l'ésser humà pot exigir des de la seva conformació natural la completud sobrenatural, si hi té dret, o

<sup>745</sup> «Hacia una revisión de la teología», 220.

si aquesta sobrenaturalitat és indeguda a la naturalesa i fruit de la gràcia divina. Encara que Manyà reconeix que no hi ha objecció lògica a l'estat de natura pura, la seva posició ens remet a la consideració de l'experiència psicològica que de la naturalesa intel·lectual de l'home ha fet en la seva trilogia filosòfica:

He aquí los términos precisos con que lo plantea la psicología de la inteligencia: ¿Es cierto o no que las posibilidades noéticas en el hombre son de una extensión y profundidad ilimitadas? Así lo afirma santo Tomás y convienen en ello todos los psicólogos modernos y los grandes maestros de la teología escolástica. ¿Es cierto o no que en virtud de la tendencia de cada ser a su perfección máxima posible, el deseo natural de saber se extiende tanto como las posibilidades naturales se lo permiten? ¿Es cierto o no que Dios es el objeto más atractivo de nuestro conocer? ¿Es cierto o no que nuestra conciencia registra perfectamente dos clases de conocimiento, intuitivo y abstractivo; el primero más perfecto ex se que el segundo? ¿Cómo, pues, negar la existencia de un deseo natural de conocer a Dios tal como es en sí? ¿Es cierto o no, por lo demás, que santo Tomás afirma reiteradamente con términos inequívocos la existencia y el valor de tal deseo? He aquí, pues, el dilema final cuya solución espera y exige la sinceridad de la conciencia moderna, Si como los teólogos antiguos admitís un deseo natural de ver a Dios (y es difícil negarlo ante conclusiones acreditadas y aceptadas por la conciencia filosófica), o hacéis a Dios autor de deseos irrealizables por absurdos, o habéis de confesar que la visión beatífica no está fuera de las posibilidades naturales de la inteligencia creada.<sup>746</sup>

La cita de Manyà deixa ben clar que el cel és desitjat des de les virtualitats naturals i es dona una continuïtat entre la naturalesa i la gràcia, de manera que aquesta no fa més que perfeccionar una obra que ja havia iniciat. Assistim a una harmonització de la naturalesa amb l'acció gratuïta de Déu, de l'impuls natural de l'home amb l'impuls de la vida sobrenatural que Déu ha infós en el seu ésser. El cel és una familiaritat amb Déu que ja és possible a la terra per l'obra de Déu que s'ha fet totalment obert i comunicable en l'encarnació. Malgrat tot, Manyà, des del seu racionalisme ultrancer i amb la intenció de preservar la configuració del cel com a do indegut, ens adverteix que un ésser racional no destinat a la visió beatífica, si així ho volgués Déu, tendria justificació en l'excel·lència de la mateixa activitat intel·lectual encara que resti insatisfeta. La resposta de Manyà a l'antinòmia de la impossibilitat natural i la possibilitat sobrenatural de la visió de Déu queda de la següent manera:

El desig més o menys explícit de la visió beatífica cau dintre l'àrea dels desitjos naturals (*psicologia*), però la realització d'aquest desig és indiscutiblement sobrenatural (*dogma*). Déu ho ha establert així per raons dignes de la seva providència, i perquè al cap i a la fi no pot ésser d'altra faisó, donada la psicologia de la intel·ligència creada, infinita en les seves aspiracions i limitada en les seves obtencions. Altrament aquest estat no importa decepció ni tortura per a la mateixa ment interessada».<sup>747</sup>

<sup>746</sup> *Ibíd.*, 220.

<sup>747</sup> *Enllà de la mort*, 188.

Fa un moment hem assenyalat com Manyà accepta la possibilitat lògica d'un ésser racional no destinat a la visió sobrenatural i justifica la felicitat natural d'un intel·lecte satisfet amb els aconseguiments de les veritats naturals. Si l'ordenació natural s'entén com el finalisme de l'intel·lecte que no pot ser destinat a un fi que no sigui la visió de Déu, s'hauria d'acceptar la decepció i tortura quan la ment no aconsegueixi aquesta visió. Si es reclama ontològicament i psicològicament que l'home solament assoleix la seva perfecció possible en la visió de Déu, aquesta reclamació podria derivar en una exigència de la visió divina que deixaria de revestir el seu caràcter sobrenatural, de donació indeguda. La gratuïtat de l'ordre sobrenatural es compromet quan l'ordenació natural no pot ser dirigida a cap altre fi natural que no sigui la visió de Déu. Per una banda, s'ha d'admetre que Déu és l'última perfecció sobrenatural possible, però, al mateix temps, s'ha de concedir que Déu no finalitzi les aspiracions d'aquesta creatura sense que ella quedi frustrada.<sup>748</sup>

El cel de Manyà, doncs, consisteix en la visió de Déu que ja és incoada en el coneixement infinitament potencial humà, com la participació actual després de la mort de la intel·lectualitat humana en l'essència divina. Quan parlem de la infinitud potencial de l'intel·lecte humà no ens referim a una realitat objectiva, no pot haver un infinit que no sigui en acte, sinó a una manera de conceptualitzar la realitat d'una ment creada que és impotent per a comprendre l'infinit actual i vertader que és Déu. Una ment infinitament potencial, allò que en un altre moment Manyà ha definit com a *elasticitat* de les potències espirituals, vindria a ser la forma d'entendre un tot les parts dels quals creixen progressivament sense arribar mai al límit que és l'infinit actual. L'infinit potencial, o sincategoremàtic dels medievals, és la manera de descriure la realitat finita de les condicions de la nostra situació mental.

Una vegada ancorada la teologia del cel en la terra, i de la mateixa manera que la teologia de l'infern ens conduïa a una obstinació que ens allunyava de Déu en el moment de la mort, el cel es defineix per la possessió perfecta de la llum i de l'amor una vegada s'ha produït el trauma de la mort. Infern i cel són les dues cares de la mateixa teologia. Manyà

---

<sup>748</sup> Juan Alfaro expressa aquesta mateixa posició amb aquestes paraules: «He aquí, finalmente, el concepto de la creatura intelectual, al que la revelación y la elaboración teológica del dato revelado nos han llevado: la creatura intelectual es, en virtud de su misma esencial estructura de inteligencia creada, un ser que no solamente es capaz de lo sobrenatural, sino que solamente en lo sobrenatural es definitivamente perfectible: y, simultáneamente, es un ser inteligible y verificable sin que lo sobrenatural le sea de hecho comunicado. Lo sobrenatural es no solamente la mejor respuesta a la intelectualidad creada, sino también la única respuesta definitiva, absolutamente última. Pero es una respuesta, que no es necesaria para que la inteligibilidad y existencia de la creatura intelectual tengan suficiente razón de ser» («Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural», 50).

incideix sovint en el caràcter traumàtic de la mort. La ruptura, l'esquinçament de la mort, s'ha d'entendre en un doble sentit: i) La dissociació de les rèmores materials en el funcionament de l'ànima que comportarà una operativitat intuïtiva de l'intel·lecte una vegada el pensament ja no necessitat del consorci de la imatge; ii) La inserció de la vida de l'ànima en la vida divina que és un doll de llum inabastable per a la visió de l'ànima, la qual necessita per veure d'una ajuda sobrenatural que és concreta en el *lumen gloriae*. ¿Com serà aquesta visió de Déu, el Déu posseït en la plenitud de la seva llum i del seu amor? Manyà s'atreveix a fer una descripció ajustada, que no adequada, matisa, de l'essència d'aquesta visió en base al paral·lelisme de les anàlisis realitzades de l'excel·lència intel·lectiva en *El talent*:

La vida de qualsevol mentalitat per modesta que sigui, difícilment mancarà d'alguna experiència en aquest sentit. Quan hom copsa una veritat impressionant pel valor o per la novetat absoluta o relativa, subjugada la premsa torna i retorna voluptuosament sobre aquella concepció: i la referma, i l'amplifica, i l'analitza, i la porta tan lluny com li és possible fins a esgotar-la objectivament o fins a esgotar-hi tota la força subjectiva de la seva potència mental.<sup>749</sup>

Manyà fa notar que tots els objectes coneguts, i les concepcions que després d'un llarg treball d'atenció s'ideen dels mateixos, arriba un moment que cauen en un cert desencís fruit de la manca de novetat i ja no entomem el coneixement amb el mateix entusiasme inicial. Al cel, en canvi, es dona una continuïtat perpetua d'atenció perquè l'objecte d'aquesta és estrictament infinit. D'aquesta infinitud divina deriva la progressivitat de la visió divina: si la infinitud és inacabable la nostra ment s'endinsa en una varietat inesgotable d'aspectes de la veritat divina. Per a entendre la progressivitat de la visió divina Manyà ha de recórrer a l'immanentisme dialèctic com a procediment per establir una analogia que la permeti descriure d'una forma el més ajustada possible. Manyà ens diu el següent:

El quadre no canvia mai (*aquest quadre és Déu*), el panorama objectiu és immòbil, però la vista va passant d'un detall a l'altre sense esgotar-los perquè hi són en quantitat infinita, i tan ben harmonitzats que llur varietat infinita correspon a una concepció única i simple. Com més hom contempla el quadre fixe, més n'admira la unitat i simplicitat de concepte que presideix la composició. La ment hi copsa d'antuvi tot allò que pot abastar al primer cop de vista: després, els nous detalls que contínuament va descobrint de bellesa sempre antiga i sempre nova. Sempre antiga, perquè és eterna, ço és, immòbil i sense fi ni començament; sempre nova, perquè és infinita en l'extensió de les seves perfeccions i en la profunditat de connexió mútua que les redueix a simplicitat de concepte i de realitat. Com més s'hi concentra la vista, més aspectes hi descobreix i més n'admira l'articulació, la simplicitat de la

---

<sup>749</sup> *Enllà de la mort*, 153.

composició. I així avui i demà i sempre, per tota l'eternitat, amb admiració renovada i creixent, sense esgotar mai l'infinit de dimensions (anàlisi) i de profunditat unitiva (síntesi).<sup>750</sup>

El text proposat, segurament com tota analogia que vulgui descriure una realitat invisible, és una aproximació ajustada i no adequada, com afirma Manyà. Per una banda, tenim que el quadre diví és l'objecte de contemplació. Aquest objecte té els atributs que la filosofia escolàstica confereix a Déu: infinitud, simplicitat, immobilitat, eternitat. Per altra banda, trobem que la ment contemplativa és una infinitud potencial, és a dir, des d'un coneixement potencialment infinit accedeix a una realitat actualment infinita. Davant d'aquesta diferència dels dos pols de la relació cognoscitiva, Manyà ha de bascular en una visió dialèctica que concilia la unitat i simplicitat del quadre amb els elements que el componen: Manyà expressament parla de simplicitat de la composició. ¿No és això un oxímoron? Per descomptat, la contemplació de l'espectador humà d'un quadre oscil·la entre el detall de les parts i com aquestes s'integren en una forma que dona unitat i simplicitat a l'obra. Si més no, la simplicitat del quadre que l'espectador contempla no és en el quadre, en l'objecte, sinó en la idea que recull la diversitat de detalls i els porta a unitat de simplicitat. Els detalls, el colors, les línies, etc., del quadre no desapareixen per la simplicitat de la idea. Altrament, en la visió divina estem contemplant un objecte verament simple: Déu no té parts que hàgim de portar a unitat. La simplicitat de Déu si es captada per una ment benaurada, que compta amb l'auxili del *lumen gloriae*, sembla que hauria d'esgotar-se en un sol acte intuïtiu, amb la qual cosa la ment s'empeltaria de la immobilitat divina que en un acte en té prou per conèixer tot el real i tot el possible.

Sigui com sigui, el nostre autor a partir de l'esmentada analogia del quadre vol significar que els actes de la ment benaurada no poden exhaurir la irradiació de la llum divina i, conseqüentment, es dona una progressiva infinitat de noves simplificacions que en la primera visió havien quedat ocultes, no per falta de llum sinó per massa. Es tracta d'un progrés que no va d'un punt inicial a un altre de diferent; no se surt mai de l'objecte únic diví en una contemplació eterna que no esgota la infinitud.

El problema de la defensa d'una visió progressiva es troba en què aquesta importa una duració, i la duració és la variació d'un moment inicial a un altre de diferent, és la separació entre un referent inicial i un segon referent. Certament, Boeci, en la seva definició clàssica, parla de l'eternitat com una duració sense fi. Essent l'eternitat quelcom actual sembla que

---

<sup>750</sup> *Ibíd.*, 160.



inclou una duració infinita. Si més no, la duració només s'aplica a allò que té moviment, allò que té un principi i una fi, i Déu no té principi ni fi. Manyà, des del punt de vista de l'objecte (Déu), afirma que verdaderament la visió beatífica és una duració sense fi, que la felicitat del cel no s'acabarà mai, però una altra cosa és la immobilitat de l'acte de visió beatífic de l'eternitat divina. La duració, com a successió d'actes, és implícita quan Manyà parla d'infinitat d'acte mentals que mai arriben a exhaurir l'essència divina. La progressió comporta successió i, per tant, duració. Aquesta progressivitat com a duració xoca amb la concepció de l'eternitat que oscil·la entre la seva definició com una absència de duració o una duració sense fi. Manyà fa front a aquesta crítica constatant que des de la perspectiva subjectiva de l'acte mental, com a fruit d'una activitat potencial, quan aquest arriba al seu terme ha de continuar amb un moviment distint de l'anterior i successiu perquè no ha exhaurit el seu objecte infinit:

Sols obliquament esmentem la immobilitat subjectiva, per a rebutjar-la; perquè ens sembla absurda o molt difícil d'entendre en tota ment d'activitat potencial, en tota ment creada, la mobilitat objectiva sense mobilitat subjectiva. Quan la ment arriba al seu acte que per definició es limita a l'objecte propi, si ha de continuar l'activitat mental -més encara si ha d'abastar altres objectes superiors- ha de fer-ho amb un acte nou. El moviment cessa en arribar el mòbil al terme; per continuar, per assolir un altre terme cal un moviment nou, distint de l'anterior i successiu. Però àdhuc suposant -i és molt suposar!- que aquesta immobilitat sigui compatible amb la condició d'una activitat potencial, hom ha de confessar que és un concepte molt difícil d'ajustar.<sup>751</sup>

La concepció de la visió progressiva s'allunya de l'*eternitat participada* de l'ànima en la visió de Déu, que defensa sant Tomàs.<sup>752</sup> Aquesta tesi defensa que a l'ànima, per raó de la

---

<sup>751</sup> *Ibíd.*, 167.

<sup>752</sup> Aquesta és l'explicació de sant Tomàs de la l'eternitat participada: «La eternidad se diferencia del tiempo en que éste logra su ser a través de cierta sucesión, mientras que la eternidad tiene todo su ser simultáneamente. Y ya hemos demostrado que en dicha visión no hay sucesión alguna, puesto que todo cuanto por ella vemos se ve simultáneamente y con una sola mirada. Luego tal visión se perfecciona con cierta participación de la eternidad. Pues dicha visión es cierta vida, ya que la acción del entendimiento es un cierto vivir. Según esto, el entendimiento creado se hace participante de la vida eterna por dicha visión.

Los actos se especifican por sus objetos. Ahora bien, el objeto de dicha visión es la substancia divina en sí misma y no una semejanza creada de ella (c. 50), como se demostró. Pero el ser de la substancia divina es eterno, mejor, la misma eternidad.

Luego dicha visión es una participación de la eternidad.

Si una acción se da en el tiempo, será o por causa del principio de acción, que se encuentra en el tiempo, como las acciones de las cosas naturales son temporales; o será por causa del término de la operación, como las substancias espirituales—que están sobre el tiempo—, las cuales ejercen su actividad sobre las cosas sujetas a tiempo. Pero dicha visión no se da en el tiempo por parte de lo que se ve, pues esto es la substancia eterna. Ni tampoco por parte de aquello por lo que vemos, que es también la substancia eterna. Ni siquiera por parte del que ve, que es el entendimiento, cuyo ser no está sujeto al tiempo, puesto que es incorruptible, según probamos (1. 2, capítulos 55, 79). Luego tal visión se da participando la eternidad, al margen absolutamente del tiempo.

El alma intelectual ha sido creada —en el confín de la eternidad y del tiempo!, como se dice en el libro *De las causas*, y puede verse por lo ya expuesto (1. 2, c. 68); pues es la última en el orden de los seres inteligibles, y, sin embargo, su substancia está sobre toda materia corporal, sin depender de ella. Pero la acción con que se une

visió de Déu, li són comunicades les característiques d'eternitat i immutabilitat divines. Manyà considera que la revelació no en diu res sobre aquesta qüestió i és, per tant, un objecte de disputa teològica. En aquest distanciament de sant Tomàs, Manyà és deutor de la importància del vessant psicològic del seu pensament. Per a sant Tomàs, efectivament, «vera immutabilitas ipsa est aeternitas». Manyà parteix de la condició creatural de l'ésser humà en la seva especificació racional. La criatura racional és mutable, un infinit potencial que persegueix un fi que implica per aconseguir-lo la condició del moviment. La visió de Déu subsumeix el coneixement de l'home en la immutabilitat i eternitat de Déu, si més no la infinitud que representa l'objecte diví de visió implica una progressivitat en el coneixement de la criatura racional que sembla no transcendir la llei de la potència i l'acte. Aquesta progressivitat invalida la posició d'aquells teòlegs que defensen un únic acte de la ment benaurada perllongat a través de tota l'eternitat. L'oposició de Manyà a un acte únic, que negaria la progressivitat que ell manté, té la seva arrel en la novetat inesgotable de l'objecte de coneixement diví. Manyà constata que si ha novetat objectiva, aquesta comporta canvi en el contingut de la visió beatífica:

Resulta, doncs, que tant si importa varietat subjectiva d'actes la visió beatífica (nosaltres ho admetem decididament), com si és el resultat d'un acte únic eternament immutable, si hi ha novetat objectiva, hi ha canvi en el contingut de la visió personal de cada benaurat. I aquesta és precisament la tesi nostra de la visió dinàmica i progressiva.<sup>753</sup>

Hem al·ludit a la perspectiva psicològica d'una capacitat intel·lectiva potencialment infinita en què trobar explicació de la progressivitat de la visió de Déu. L'altra raó és l'abisme diferencial entre la criatura i Déu que ni la visió beatífica pot superar. Manyà afirma que «Déu és incomprendible per a tota ment que no sigui la de Déu mateix: qualsevol intel·ligència creada, per elevada que sigui i per reforçada que es trobi amb el *lumen gloriae*, mai no podrà arribar al fons de l'abisme de les perfeccions infinites que hi ha en Déu».<sup>754</sup> Ni el *lumen gloriae*, com ajuda divina que intensifica la capacitat intuïtiva de l'intel·lecte, pot exhaurir intuïtivament l'essència de Déu. Un no s'està de constatar que si bé després de la mort havíem d'admetre un canvi en el coneixement que deixava de ser abstractiu i passava a ser intuïtiu de l'essència divina, en canvi, Manyà sembla que continua albergant un

---

a las cosas inferiores, que están en el tiempo, es temporal. Luego la acción con que se une a las superiores, que están sobre el tiempo, participa de la eternidad. Ahora bien, la principal acción de esta clase es la visión con que ve la substancia de Dios. Luego por semejante visión se hace participante de la eternidad, y, por la misma razón, cualquier entendimiento creado que vea a Dios» (SANT TOMÀS, *Summa contra gentiles* III, c. 61).

<sup>753</sup> *Enllà de la mort*, 160.

<sup>754</sup> *Ibíd.*, 163.

funcionament de l'intel·lecte que no abandona del tot la progressivitat abstractiva. Clarament, Manyà parla de successives visions, d'un anar de llum en llum, Si més no, si un únic acte de visió intuïtiva de l'essència de Déu no abasteix tots els seus aspectes és perquè alguns d'aquests queden fora de l'atenció de la ment benaurada que haurà de postergar per a una visió futura, amb una mena de moviment deductiu. Aquest postergament o progressivitat té unes connotacions d'operativitat abstractiva clares: la ment, en el seu funcionament natural, al no poder abastar la integritat de l'objecte deixa a l'ombra de la seva atenció aspectes que més endavant seran integrats en una síntesi lluminosa. La vida sobrenatural, segons això, ha de procedir sempre adaptada a les condicions funcionals de la natura (*gratia elevat non destruit naturam*). El mateix Manyà és explícit quan manifesta que, davant de les possibles interpretacions que especulen sobre la visió beatífica, no es poden suprimir lleis fonamentals de la psicologia intel·lectiva. Aquestes lleis foren explicitades en *El talent* i Manyà n'és fidel. Així, de la mateixa manera que afirma l'existència de diferents graus de talent, també en el cel trobarem diferents graus de felicitat que dependran d'una percepció intuïtiva més o menys perfecta. Molt més encara, la visió sobrenatural també es fa dependre de les condicions naturals i culturals del benaurat:

El psiquisme humà ofereix diversitats individuals tan nombroses i profundes com l'organisme: així com no hi ha dues cares indistingibles, tampoc no hi ha dos esperits sense diferències psíquiques, co és de valor intel·lectiu i afectiu. Per què, doncs, al cel no hi cabrien aquestes diferències naturals?<sup>755</sup>

Només queda una qüestió per escatir: la reunió de l'ànima amb el cos, que l'acompanyat durant la condició de viador de l'home, en el judici final. Aquesta resurrecció de la carn és una veritat des dels inicis del cristianisme recollit en el credo o símbol dels Apòstols. L'actitud de Manyà és, com no podria ser d'una altra manera, la d'una assumpció escrupolosa d'aquesta veritat de fe, si més no, deixa entreveure l'enigma racional que li suposa posa en un mateix nivell de dignitat l'esperit i la matèria. Per una banda, Manyà afirma d'una fàisó contundent que «La mort és l'encarregada de liquidar aquesta gran injustícia, aquesta situació de tirania de la matèria sobre l'esperit. La mort colpeja la carn i deixa intacte i lliure l'esperit».<sup>756</sup> La mort, doncs, és vista com una alliberament de la matèria que injustament havia sotmès i condicionat la capacitat d'infinitud de l'esperit. I ara, amb la resurrecció de la carn, sembla que l'home torni a una situació d'esclavatge de l'esperit a la qual la mort havia posat punt i final. Llegim aquestes ratlles que expressen l'anomalia que

---

<sup>755</sup> *Ibíd.*, 178.

<sup>756</sup> *Ibíd.*, 237.

produeix la resurrecció de la carn en l'entramat d'una antropologia que titubeja entre el platonisme i l'aristotelisme:

La matèria, tirànica i tot, usurpadora dels drets de l'esperit, era per aquest un suport indispensable, el complement obligat de les condicions especials que li imposa el Creador, la companya amb què Déu l'uní en matrimoni indissoluble. Sembla, doncs, que les coses no poden quedar tal com les deixa la mort victoriosa. I si bé la filosofia es veu impotent per vèncer la mort, la teologia, amb el dogma de la resurrecció de la carn, sepulta la mort en la seva mateixa victòria, segons la colpidora expressió de sant Pau (1 Cor., XV).<sup>757</sup>

La frase «Sembla, doncs, que les coses no poden quedar tal com les deixa la mort victoriosa» es denotativa d'una qüestió no resolta en Manyà: la relació de l'ànima i el cos. Manyà, com ja hem pogut analitzar en diverses ocasions, manté el seu dubte sobre quina antropologia és la més adequada: platònica o aristotèlica. En el mateix punt que estem exposant, el de la visió beatífica, assistim al balanceig entre un coneixement de l'essència divina que manté la seva progressivitat, fruit de la seva dependència abstractiva derivada dels elements imaginal i sensible, i una visió intuïtiva més pròpia de l'ànima platònica de les idees. Si en la primera posició sobre la visió progressiva beatífica se sostenen els trets de mobilitat i canvi de la condició creatural de la naturalesa humana, en la segona sembla que ens apropem a una naturalesa angèlica que s'adiu molt més a una ànima platònica que viu el seu sotmetiment corporal com a antinatural. Manyà, com hem comprovat, defensa que l'objecte de la visió beatífica és l'essència de Déu que per la seva infinitud no pot ser abarcat en un acte únic, amb la qual cosa es fan necessaris successius actes *intuitius* que connoten una mobilitat potencial molt més propera al cos, allò material, que no pas a l'ànima com a forma del cos. Per tant, en aquest sentit, malgrat les diferències que el mateix Manyà reconeix amb sant Tomàs, fa l'efecte que el matrimoni indissoluble entre ànima i cos és una història que ha de tenir un desenllaç més enllà de la mort. En canvi, quan Manyà afirma que les coses sembla que no poden quedar tal com la mort les ha deixat per raó de la resurrecció de la carn, fa l'efecte que manifesta incredulitat sobre si aquell matrimoni val la pena que continuï postmortem quan el cònjuge corporal usurpa els drets del cònjuge espiritual. És aquesta incredulitat que li fa afirmar que «La felicitat corpòria no té més que un valor molt secundari en comparació d'aquella llum i d'aquell amor, en què viuen submergides les ànimes santes».<sup>758</sup>

---

<sup>757</sup> *Ibíd.*, 238

<sup>758</sup> *Ibíd.*, 242. Manyà sembla, a voltes, més proper a la visió moderna de l'home que s'inicia en Descartes i culmina en Kant: «L'esperit és pensament, és llibertat; la matèria és fatalitat, és mecanisme: obra cegament sota unes directrius imposades pel pensament ordenador, el qual forja les seves intencions en un laboratori

#### 8.4. DE CHRISTO BEATO SIMULQUE PATIENTE: LA SÍNTESE DE L'ENCARNACIÓ

El tercer volum dels *Theologumena* centra la seva reflexió en la comprensió de les implicacions deductives que es deriven de l'encarnació del Verb. Manyà s'ha preocupat de la qüestió cristològica des dels inicis del seu pensar teològic. Així, l'any 1926 va dedicar un llarg article, *De ratione admirationis in Christo*, al tema de la possibilitat de l'admiració en Crist, a partir d'allò que s'afirma a Mt 8,10.<sup>759</sup> L'objecció a la literalitat de la possibilitat de l'admiració de Crist rau en la dificultat de conciliació entre aquest sentiment connatural a la humanitat de Crist i la visió beatífica pròpia de la naturalesa divina. El plantejament ben d'hora de la problemàtica cristològica ens situa en una de les reivindicacions recurrents manyanistes, com és la centralitat de la psicologia dins de la teologia del seu temps. En aquesta línia, Manyà, quan emprengui després la Guerra Civil la redacció dels *Theologumena*, tornarà a remarcar el seu caràcter de precursor de la investigació psicològica com a peça fonamental per a l'aclariment de debats teològics que només havien tingut en compte el vessant metafísic. En diferents articles d'aquesta època es regraciarà de com el món teològic ha escoltat la seva veu després d'haver clamats solitàriament en defensa d'un plantejament de la cristologia molt més psicològic:

Este estudio debió de parecer algo revolucionario y amenazaba socavar algunas de las tesis que una cristología secular y anquilosada tenía por incommovibles. Y por esta razón, y por otras menos confesables, nos quedamos en actitud solitaria. Hasta que unas voces venidas de la Europa teológica,

---

inaccessible a la matèria. Esperit i matèria són els dos pols que encerclen tot el món de l'existència creada; termes, però, antitètics». *Ibid.*, 235. La visió d'una corporalitat com a materialitat mecànica i com l'àmbit de la necessitat l'allunya de la visió de la matèria i allò corpori com a possibilitat potencial que és animada pel consorci de l'esperit. La separació infranquejable entre un esperit, definit com a pensament i llibertat, i una matèria-extensió, definida com a fatalitat mecànica, és més pròpia del dualisme ànima-cos cartesià, que situa la consciència i la llibertat com a base del saber i l'essència de l'home. Des de la perspectiva cristiana, la consciència i la llibertat tenen a la persona com a fonament ontològic que possibilita aquestes capacitats. Un pot no ser conscient i no per això deixar de ser persona. Manyà no sap decidir-se per una persona que té una naturalesa indubtablement espiritual i que inclou la dimensió carnal: «Encara no s'ha arribat a definir si es pot dir més natural, o més violent, l'estat de l'ànima unida a la carn que el de separació d'ella». *Ibid.*, 231.

<sup>759</sup> Es fa referència al passatge de l'evangeli de Mateu on Jesús se sent *admirat* davant de la confessió de fe del centurió:

«<sup>8</sup>El centurió li respon:

—Senyor, jo no soc digne que entris a casa meva; però digues només una paraula i el meu criat es posarà bo. <sup>9</sup>Perquè també jo, que estic sota l'autoritat d'un altre, tinc soldats a les meves ordres. I a un li dic: “Ves-te'n”, i se'n va, i a un altre: “Vine”, i ve, i al meu servent li mano: “Fes això”, i ho fa.

<sup>10</sup>Quan Jesús ho sentí, *en quedà admirat* i digué als qui el seguien:

—En veritat us dic que no he trobat ningú a Israel amb tanta fe. <sup>11</sup>I us dic que vindrà molta gent d'orient i d'occident i s'asseuran a taula amb Abraham, Isaac i Jacob en el Regne del cel, <sup>12</sup>mentre que els fills del Regne seran llançats fora, a la tenebra; allà hi haurà els plors i el cruixit de dents.

<sup>13</sup>Després Jesús digué al centurió:

—Ves-te'n, i que es faci tal com has cregut.

I en aquell mateix moment el criat es va posar bo».

más ruidosas y sin duda más autorizadas, dieron el grito de alarma sobre las profundidades inexploradas de la conciencia humana de Cristo, su sentido y su alcance como fenómeno intelectual. Hoy el mundo teológico va lleno de esta controversia: talentos de gran categoría la estudian apasionadamente: la pasión que agita los es píritus se manifiesta en libros, revistas, asambleas y discusiones internas<sup>760</sup>.

Els protagonistes de la controvèrsia vinguts de l'Europa sorollosa, els quals van confirmar l'estudi pioner manyanista de la psicologia de la consciència de Crist, són citats pel nostre autor:

Bajo este signo psicológico-teológico se agita un sector importante de la teología moderna con afirmaciones y negaciones, discusiones, hipótesis, etc., cuya novedad relativa corre parejas con el interés que despiertan. Aludimos concretamente a un artículo publicado en el número último de GREGORIANUM (vol. 32, 4. pág. 525, sig.), bajo el título *La conscience humaine du Crist*, y con la firma de un teólogo agudo y acreditado en estas materias, P. Galtier, S. J. El cual se defiende allí de las objeciones que contra su psicología de Cristo suscitan algunos teólogos, especialmente el P. Diepen, O. S. B. (REVUE THOMISTE, an. 1950, pág. 515. sig.) y Mgr. Parente en *L'Io di Cristo* (Brescia)<sup>761</sup>.

El punt culminant de la disputa teològica sobre la consciència de Crist, encara que té uns antecedents més llunyans, va ser liderada efectivament per Galtier i Parente. Abans de considerar la posició d'ambdós autors, fixem la qüestió cristològica en el camp dels conceptes que entren en la disputada tal com ho fa Manyà. En Crist trobem una persona i dues naturaleses: el Verb com a persona en què conviuen dues naturaleses, la humana i la divina. El tema és la consciència de Jesucrist. Aquesta és doble, divina i humana, corresponent a les seves dues naturaleses. Des del cantó de la consciència divina de Crist no es presenten dificultats insalvables, ja que aquesta consciència el feia sentir Déu i home conjuntament. Una altra cosa és saber com el Verb sentia el consorci de la naturalesa humana, endinsar-se en les interioritats de les relacions trinitàries que van més enllà de les possibilitats humanes. Deixant de banda aquestes interioritats desconegudes, la polèmica se centra en la consciència humana de Crist, en la qual s'ha de distingir la percepció de l'element humà i la del diví. Aquest element diví exercia la funció hipostàtica en la persona del Verb. La consciència humana de Crist viu sotmesa a les mateixes lleis psicològiques que la nostra, raó per la qual ens decantaríem potser per una consciència humana de Crist que ignorés l'element diví de la seva persona. Ara bé, la resposta anterior semblaria precipitada perquè l'ànima humana de Crist no és ben bé com la nostra. Sí bé l'ànima de Crist disposa d'una intel·ligència i una

---

<sup>760</sup> «Cuestiones cristológicas», 3.

<sup>761</sup> «Teologia psicológica», 1.

voluntat com les nostres, cal afegir unes qualitats complementàries, sobretot en l'àmbit del coneixement: a més a més del coneixement abstractiu que necessita dels sentits i la imaginació, la ment humana de Crist disposa d'una ciència que se'n diu beatífica. Aquest coneixement beatífic significava atorgar a Crist una visió intuïtiva de l'essència de Déu que solament és reservada a la creatura humana com a premi postmortem a una vida segons Déu.

Una vegada establerts els termes conceptuals, la interrogació teològica, segons Manyà, quedava així:

El mayor interés de la controversia teológica moderna se ha polarizado en el otro aspecto de la conciencia humana de Jesucristo, el que se refiere a la percepción del elemento divino. ¿Llegaba en sus introspecciones a registrar la presencia hipostática de la divinidad? ¿Su conciencia humana sentía la intervención del Verbo en su función personal sobre la naturaleza humana?<sup>762</sup>

Galtier es mostra partidari d'una resposta que posa distàncies a un accés sense matisos de la consciència humana al Verb en la seva funció personal. Segons el teòleg francès l'autonomia de les dues naturaleses en Crist, la humana i divina, s'ha d'aplicar al camp de la psicologia. Això implica que la consciència humana de Jesús captava la seva naturalesa humana, de la mateixa manera que nosaltres la captem i l'atribuïm a un qui personal, encara que per la visió beatífica Jesús s'adonava que hi havia com una mena d'excés personal que no podia ser captat per la consciència humana. Aquesta desconexió de la consciència humana de la veritable persona divina que sustenta la naturalesa humana en les seves operacions implicaria com una situació anòmala, com un cos sense cap si volem exemplificar-ho des d'una analogia corporal. De fet, si l'autonomia de la consciència humana s'accentua sembla que aquesta solament captaria una persona humana, la qual cosa contravindria el dogma cristològic. Sembla que en la proposta de Galtier la naturalesa humana i el Verb, en la seva funció personal, tracent un recorregut tangencial que impedeix la consciència humana de Crist capir la identitat personal que resideix en el Verb. Al mateix temps, el Verb assumeix només de rasquillada el seu paper de persona de la qual manca la naturalesa humana. Galtier, tanmateix, és ben clar en afirmar en l'ordre ontològic la unitat física i hipostàtica del Verb i la naturalesa humana, encara que per mantenir l'autonomia de la psicologia humana nega que el Verb intervingui amb una causalitat física en les accions de la naturalesa humana assumida.<sup>763</sup>

---

<sup>762</sup> Ibid., 5.

<sup>763</sup> Galtier ho expressa d'aquesta manera: «Ontològicament, doncs, la dependència de la psicologia humana de la Paraula és total i absoluta. Exclou que res de l'ésser o de l'acció de la naturalesa humana no se li pugui atribuir com a subjecte personal o subsistent en si mateix. Però aquesta mateixa acció que ell deu a la seva naturalesa humana, la Paraula no la determina. Només aquest és el seu principi formal. La Paraula, en conseqüència, en unir-se a ella, només s'apropia d'ell, i encara que, per fer-la servir als seus propòsits, la governa i la dirigeix, no

Llavors, si la naturalesa humana, a pesar del seu estat d'unió ontològica amb el Verb, gaudeix d'autonomia en totes les seves accions vitals i psicològiques, sembla que quedi en entredit allò que de més pregon s'atribueix a la persona com és la responsabilitat dels seus actes. Si se'ns permet, tal relació seria com un profeta sense Déu.<sup>764</sup> El constitutiú de la personalitat queda com un element extrínsec a la naturalesa assumida quan, altrament, la realització del ser personal es troba imbricat intrínsecament com el *qui* de la realització de les potencialitats, del *què* de la naturalesa. Sigui com sigui, Galtier afirma que «A pesar de la seva distinció total i irreductible, l'activitat humana i l'activitat divina, en Crist, pertanyen a un sol i mateix agent».<sup>765</sup> Galtier no pot deixar de constatar allò que el dogma reconeix, com veurem que ho fa Parente i Manyà tot seguit. Que no pot haver confusió en la unió hipostàtica i, per tant, que s'ha de parlar distinció entre allò humà i allò diví, tots coincideixen. Que el Verb dona a la naturalesa humana la seva consistència personal, tots coincideixen. Si més no, en com s'articula allò humà i allò diví en aquesta consistència personal que dona el Verb, els mateixos autors discrepen.

El cardenal Parente, en la seva obra *L'Io di Cristo*, es mostra partidari d'un corsecament de l'autonomia de la naturalesa humana. Si en Galtier aquesta autonomia s'havia de preservar malgrat la sustentació personal que exercia el Verb, amb un lliscament que condueix a una adopció d'un *jo* diferent per a cada naturalesa,<sup>766</sup> Parente defensa que el Verb és a la naturalesa humana de Crist allò que el *jo* és a la nostra. Si la consciència humana de Crist és capaç de captar la seva identitat, també ha d'arribar aquesta consciència al nucli que li dona consistència identitària, el Verb. Aquest, a diferència del que defensava Gardiel, interfereix en les accions de la naturalesa humana, no solament és un subjecte d'atribució extrínsec, tangencial. La consciència humana de Crist, doncs, sentia la presència hipostàtica de la divinitat. ¿I la visió beatífica quina funció desenvolupa en l'articulació de Parente? Si en

---

és a títol propi ni pel fet mateix de la seva unió amb ella. Una altra cosa, en efecte, és aquesta unió, una altra cosa que el moviment imprimit així a l'instrument» («La conscience humaine du Christ», 566).

<sup>764</sup>Galtier utilitza precisament aquestes analogies per mostrar l'autonomia de l'instrument (naturalesa humana) respecte del Verb (causa principal): «Ara bé, un instrument d'aquest tipus no es pot manejar a la manera d'instruments sense vida. El genet no porta el seu cavall com el ciclista la seva bicicleta. El rei no mou el seu ministre com un ministre la seva ploma, ni Déu el seu profeta com el profeta la seva calamitat. Els alts comissionats i ambaixadors poden parlar i actuar en nom de l'Estat que representen, però, tanmateix, en l'àmbit de les seves funcions i a la llum de les instruccions que han rebut, han de prendre ells mateixos les iniciatives per garantir l'èxit de la seva missió. En aquest sentit, i dins d'aquests límits, despleguen una activitat» («La conscience humaine du Christ», 565). Si aquestes analogies són bones per remarcar l'autonomia de l'instrument, també poden fer-se servir per accentuar la dependència d'un instrument que ha de ser guiat i conduït en les seves realitzacions d'una causa principal.

<sup>765</sup> *Ibid.*, 565.

<sup>766</sup> Galtier parla d'un doble *jo*: «dos subjectes, doncs, dos *jos* psicològics molt diferents en una sola persona. Igualment en Crist» («La conscience humaine du Christ», 546).



la proposta de Gardeil la visió beatífica il·lumina la ignorància i desconeixement de la consciència humana sobre l'excés personal que suposa el Verb, en Parente, com que aquesta desconeixença no és tal, la visió beatífica ve a ser un notari que dona fe racional, certesa, d'allò que la consciència humana ja sentia com a propi. Manyà fa un resum d'aquesta posició de Parente:

He aquí replanteada la cuestión en términos más precisos. Prescindiendo por un momento de la influencia de la visión beatífica sobre la conciencia de Cristo, ¿alcanzaría ésta la divinidad de su persona? ¿Se conocería como Dios en su hipóstasis actual?

La respuesta afirmativa parece brotar de este razonamiento obvio y simple en la dialéctica de Parente: El Verbo es a la naturaleza asumida lo que el yo es a la nuestra; *atqui* nuestra conciencia percibe el yo propio; *ergo* la conciencia humana de Cristo percibía el Verbo.<sup>767</sup>

La controversia Galtier-Parente té una continuïtat en el si de la teologia peninsular. Són tres autors catalans, Manyà, Xiberta i Solà, qui protagonitzaran l'eco de la polèmica.<sup>768</sup> Manyà pren la paraula en primer lloc amb la publicació de l'article «La psicología de la inteligencia de Cristo y sus derivaciones en la vida afectiva del redentor» a la *Revista Española de Teología* l'any 1943. Aquest article és fruit de la ponència que l'any anterior havia presentat a la *Semana Teológica*. Manyà reconeix que aquest article és una ampliació d'un altre ja citat més amunt, *De ratione admirationis in Christo*, publicat l'any 1926 sobre la temàtica cristològica que tindrà continuat en els següents anys:

Las ideas y conclusiones de dicho artículo no eran más que una reproducción ampliada en parte, y en parte más ceñida, de las de otro artículo publicado casi veinte años antes, bajo el título *De ratione admirationis in Christo*, en ANALECTA SACRA TARRACONENSIA, vol. II, an. 1926. Más tarde, hemos editado un libro sobre *L'agonia de Jesús*, an. 1949; y últimamente, el año 1951, el volumen III de nuestros THEOLOGUMENA, todo él de cristología psicológica, con el título *De Christo beato simulque paciente*. Puntualizamos fechas, para reducir a sus justos límites la impresión de novedad causada por las publicaciones, ciertamente interesantes y meritorias, del P. Galtier y de sus comentaristas y adversarios.<sup>769</sup>

---

<sup>767</sup> «Cuestiones de Cristología», 25.

<sup>768</sup> «Van a ser tres autores catalanes, J. B. Manyà, F. de Paula Solà y B. Xiberta, los que van a protagonizar un interesante debate dentro del ámbito teológico español, sobre el tema que simultáneamente se discutía en Europa. De nuevo Manyà fue el autor que comenzó a abordarlo directamente, partiendo ya de la controversia entre Galtier y Parente que estaba en pleno auge» (MILLÁN ROMERAL, «La intervención de la teología española en la controversia sobre la autoconciencia de Jesús», *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 69.268 (1994), 15).

<sup>769</sup> Manyà, «Teología psicológica», 2. Xiberta i Solà participaran més endavant en la controvèrsia que originaren les posicions de Galtier i Parente Solà amb l'article «El tratado «De Verbo incarnato» a los quince siglos de discusiones cristológicas», publicat a *Razón y Fe* (1953) i a l'any següent amb la ponència «El «Yo» de Cristo (controversia Galtier-Parente)» presentada a la XIII *Semana Española de Teología* (1954). Xiberta, que aborda aquest tema com Manyà des de ben aviat, va fer la seva contribució més significativa amb el llibre *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías* (1954).

L'article de l'any 1926 s'avança a la controvèrsia cristològica que comentem, i la seva importància i novetat no han estat reconeguda per tots els comentadors de la disputa.<sup>770</sup> En aquest article, Manyà intenta trobar la conciliació entre un Crist pacient, és a dir, subjecte de sentiments i passions humanes, i la seva condició divina impassible. La qüestió tradicionalment s'havia focalitzat a explicar si era possible la simultaneïtat d'un Crist que gaudeix d'una visió beatífica i que pateix dolor. D'aquí el *simulque* del títol del volum III dels *Theologumena (De Christo beato simulque patiente)*.

Malgrat un cert descarnament en el plantejament del tema característic de l'escolàstica, allò que està en joc és la credibilitat de la humanitat de Jesús. Si Crist esdevé esperança del homes per a vèncer la mort, la seva naturalesa humana ha de sentir el sofriment que provoca el dolor i l'agònia de la mort. Aquestes afeccions psicossomàtiques (el dolor no és solament físic) no haurien de ser una simple màscara que un actor es posa en una actuació, en tot cas vivències pròpies que formen part d'una vida que va més enllà de l'escenari d'un teatre. Quan Jesús s'admira, tal com ens diu l'evangeli de Mateu en ser testimoni de la fe del centurió, ho fa realment, no és solament una mena d'actuació d'una divinitat omniscient i impassible que faria veure que s'admira per adoptar una màscara d'humanitat. Ara bé, Crist també és, en una mateixa persona, divinitat omniscient i impassible. I la pregunta, tant als anys 20 del segle XX com al segle primer després de la mort de Crist, és com es relacionen tots dos coneixements, humà i diví, això sí, des de plataformes metafísiques diferents. Manyà, en el primerenc article de 1926, es decanta per una explicació no literal de les paraules de l'evangeli de Mateu (s'ha de buscar una raó que sublimi l'admiració de Jesús) que segueix la solució de sant Agustí:<sup>771</sup> Jesús per la visió beatífica coneixia des de sempre la fe del centurió i l'admiració s'entén com una adaptació o simulació per educar-nos: «com hem sentit sàviament d'Agustí, Crist va fer aquesta adaptació per educar-nos; per tal d'ensenyar-nos a admirar i per tant a imitar la fe generosa d'aquell centurió de Cafarnaüm».<sup>772</sup> Aquesta solució té una greu objecció, com el mateix Manyà reconeix: la simulació pot implicar un component de fingiment que encobriria la voluntat d'enganyar. En Jesús, s'ha de descartar la voluntat d'enganyar en l'admiració que expressen les seves paraules. Per aquest motiu, Manyà distingeix entre l'exterioritat de l'actuar humà de Jesús que es vol adequar a la manera dels

---

<sup>770</sup> Xiberta es dol de la poca repercussió que aquest article del 1926 de Manyà va tenir en la controvèrsia posterior (*El Yo de Jesucristo*, 71). El mateix Xiberta també s'avança a la controvèrsia en el seu article «Llibertat, indefectibilitat i mèrit en Jesucrist» publicat a *Criterion* 7 (1931)

<sup>771</sup> «Però, nosaltres, segons l'anteriorment dit a causa de l'impediment que suposa la ciència beatífica, estimem amb sant Agustí que hem de proposar una interpretació diferent de la impossibilitat de l'anomenada admiració en Crist» (MANYÀ, «De ratione admirationis in Christo», 457).

<sup>772</sup> MANYÀ, «De ratione admirationis in Christo», 458.

homes, i la interioritat de la persona divina, la qual a partir del coneixement que li atorga la visió beatífica ja té notícia d'antuvi de la fe del centurió (i sense aquest component de novetat no pot haver admiració), que ha de trobar una raó educativa de plausibilitat per a una afectació admirativa exterior que no trenqui la unitat personal: «[...] perquè Crist ens ensenyi què hem d'admirar i, per tant, imitar, n'hi ha prou amb aquella admiració exterior, que hem sentit més amunt d'Agustí, sense recórrer a cap miracle».<sup>773</sup> Si se'ns permet la comparació, Crist actuaria amb els seus contemporanis com aquell adult que es comporta a la manera d'un infant, adoptant les seves paraules i els seus gestos de «criatura», per tal d'adaptar-se al seu nivell i educar-lo en el bé. La paraula «criatura» té una amplitud de significat que ens permet tant adoptar-la quan ens referim a l'infant que és educat per l'adult, com per a la «creatura» que necessita que la divinitat de Crist faci aquesta simulació educativa en la seva humanitat.

Aturem-nos un moment per a posar de relleu una de les característiques del pensament de Manyà en aquest punt de l'exposició: la teologia i la filosofia són dependents, de manera que la reflexió teològica sobre la revelació suscita aprofundiments en matèries filosòfiques i els desenvolupaments de la reflexió filosòfica deriva en aplicacions teològiques. En tots els *Theologumena* la petjada de la producció filosòfica de Manyà anterior a la Guerra Civil es fa notar. En el cas de l'article «De ratione admirationis in Christo» de l'any 1926, quasi als inicis de les seves col·laboracions a les revistes catòliques, s'aprecia d'una forma evident com la teologia cristològica propicia la redacció de l'article l'any 1929, «El talent i l'organisme segons la doctrina de Sant Tomàs», el primer d'una llarga sèrie d'articles i obres sobre psicologia racional que culminaran en l'obra cabdal d'*El talent*. És ben evident, amb aquest exemple, allò que constatavem de la teologia de Manyà quan afirmavem que la revelació cerca la racionalitat i com aquesta s'ha de deixar guiar per la revelació com a criteri intern d'expansió vers a territoris més abarcants de reflexió.

En l'article que comentem, a banda de trobar com a raó més senzilla i plausible la de sant Agustí, Manyà no s'està de constatar que l'aparent incompatibilitat entre el coneixement beatífic i atribuir una admiració en Crist podia ser solucionat d'una altra manera «Si, però,

---

<sup>773</sup> *Ibid.*, 457. La solució de Manyà deixa la porta oberta a una dislocació entre la interioritat i l'exterioritat de la vida del Jesús històric que sembla contradir els dons preternatural amb què el mateix Manyà caracteritza la persona de Jesús, sobretot el d'integritat. L'admiració que implica una fesomia corporal característica sembla escapar al domini que proporciona la integritat sobre les facultats sensibles inferiors: és a dir, l'exterioritat sembla escapar al domini de la interioritat, la qual, davant d'aquesta bifurcació de camins, ha de cercar una causa justificativa i proporcionada que expliqui l'afluïxament de la subjecció de l'exterioritat. Si aquest afluïxament no troba una raó, la coherència que es demana a una vida personal íntegra queda tocada. Per exemple, els contemporanis de Jesús ¿com podien donar credibilitat a les paraules de Jesús si aquestes eren una simulació encara que sense ànim d'engany?.

hom hagués preferit defensar la suspensió o limitació de la visió beatífica en Crist abans del centurió, sens dubte hauria eliminat l'arrel mateixa de la dificultat». <sup>774</sup> Més endavant en la postguerra, quan Manyà focalitzi el seu pensament en la reflexió teològica, pel que fa a la matèria cristològica, Manyà es mostra partidari de la possibilitat de la simultaneïtat de la visió beatífica i les afeccions de naturalesa humana en Crist optant més per la solució de sant Tomàs, que en l'article de 1926 el mateix Manyà apuntava, però descartava per la senzillesa explicativa de la solució agustiniana. Les respostes heretades de la tradició, pel que fa a l'acceptació d'una simultaneïtat dels diferents tipus de coneixement que conviuen en la persona de Crist, es poden agrupar en dos posicions: i) la d'aquells que suspenen temporalment la visió beatífica; es dona com una mena de curtcircuit per la pujada de tensió que produeix l'afectivitat humana (dolor, admiració del centurió com és el cas de l'article que comentem) que interromp la visió beatífica o afirmen que aquesta afectivitat només és fisicosensitiva i no racional, de manera que la pujada de tensió afectiva no afecta la visió beatífica, amb la qual cosa es constata en ambdós casos que no es pot donar la simultaneïtat; ii) la segona posició considera que la simultaneïtat és possible adduint que la visió beatífica fornira la naturalesa humana de Crist de motius sublimadors o era restringida en l'atenció a les conseqüències de la visió beatífica que passaven a ser secundàries sense desaparèixer.

El nostre autor parteix dels principis psicològics que informen la naturalesa humana i que són producte de la investigació que ha dut a terme en la seva trilogia filosòfica: i) atenció mental per tal que una causa produeixi pena o alegria; ii) condició abstractiva de la nostra ment que fa que la nostra atenció pugui passar d'un objecte a un altre, o a uns detalls del mateix objecte, sense interrompre-la. Per exemple, tal com explica l'agonia de Jesús a Getsemaní, la pensa de Jesús funciona abstractivament i es concentra en els motius d'aflicció deixant en segon terme els motius consoladors que li podria proporcionar la visió beatífica. L'atenció de Crist en els motius d'aflicció són produïts, en primer lloc, per la impressió espontània de la passió futura que inhibeix la capacitat abstractiva de ser distreta per altres motius. A aquesta espontaneïtat de l'atenció que desencadena l'objecte de la passió futura sobre Crist, s'ha de sumar la seva voluntat que lliurement es manté en la decisió de patir per complir la voluntat del Pare. Fins aquí l'aplicació fidel de les conclusions de Manyà sobre la psicologia racional del talent definit com a atenció, que si no es dona de forma espontània, requereix de molt treball i de molta força de voluntat per tal de fixar profundament l'atenció sobre l'objecte.

---

<sup>774</sup> *Ibíd.*, 459.

Ara bé, ¿com conciliar el funcionament d'una visió beatífica que li proporciona a Crist un coneixement exhaustiu actual dels motius de la seva passió (fer la voluntat del pare, fruits de la redempció, etc.) i, al mateix temps, la condició abstractiva del coneixement humà de Crist que se centraria en els motius de sofriment i dolor que comporta la passió? Descartada la interrupció de la visió beatífica, Manyà opta per la seva restricció en l'objecte secundari:

No admetem, però, la necessitat d'una *suspensió* de la visió beatífica; pensem que basta i és més escaient una mera *restricció* en l'objecte secundari: ço és, que la pensa del Crist pacient, sense perdre la visió de l'essència divina i la fruïció corresponent, fou privada momentàniament de la visió d'alguns detalls de l'objecte secundari: d'aquells detalls o caires precisament, que haurien impedit o atenuat la pena del seu cor.<sup>775</sup>

En l'article primerenc «De ratione admirationis in Christo» s'explica l'admiració de Jesús basant-se en una atenció que se centra en un motiu secundari, la raó educativa del gènere humà, amb la qual cosa s'obre la porta a una simulació no exempta d'objeccions. Ara, després de la Guerra Civil, Manyà, encara que continua mantenint l'element atenció com a element explicatiu, posa molt d'èmfasi en la unitat de la consciència personal de Crist de manera que es pregunta com Jesús, que coneixia, a través de la visió beatífica, que el sofriment de la passió era voluntat del Pare, podia demanar si era possible que passés lluny d'ell aquell calze de dolor; si sabia una cosa i demanava la contrària, ¿podem admetre que Crist supliqués sincerament la possibilitat d'esquivar el calze? La restricció de la visió beatífica possibilita que tot i que Jesús, pel saber que li proporcionava la visió de l'essència de Déu, pot apartar la consideració actual d'aquest coneixement i, al mateix temps, sincerament pregar perquè el sofriment de la passió passi de llarg:

La certesa de la necessitat futura de la passió dolorosa, s'esvaï bruscament de la consciència: no que aquesta gosés a negar allò que sabia ésser innegable, sinó que la força de la impressió actual absorbia l'atenció i deixava en l'aire com si diguéssim, en estat potencial o habitual dirien els filòsofs, la constatació i àdhuc la sensació d'altres veritats reconegudes. En aquells moments excepcionals, l'ànima de Jesucrist expressant amb la sinceritat màxima l'estat de la seva consciència, exhalava els seus sentiments amb aquella oració sublim, humaníssima: Pare, si pot ésser, estalvieu-me la passió!<sup>776</sup>

La diferència entre la primera solució a «De rationes admirationis in Christo» i la proposada després de la guerra a la convivència de diferents tipus coneixements en la mateixa persona de Crist, tot i mantenir una certa continuïtat, es diferencien en l'accentuació de la unitat personal del Verb que dona consistència, coherència i integritat, allunyant l'explicació

---

<sup>775</sup> MANYÀ, *L'agonia de Jesús*, 56.

<sup>776</sup> *Ibíd.*, 97.

que recorre a la simulació amb totes les seves connotacions d'impostura, d'emascarament de la interioritat de Crist, que es podrien objectar. El desviament restrictiu de l'atenció de la visió beatífica en els sofriments corporals, si ens referim a la passió de Crist, permet la convivència en una mateixa persona de fins a tres tipus de coneixement (beatífic, infús i experimental) sense caure en una doble (*dip-psychos* en grec) o triple personalitat. La unitat de la persona del Verb ha de donar consistència no només a la naturalesa divina sinó també a la humana:

I novament insistim en la inutilitat d'invocar ací la distinció de ciències, o coneixements, en l'ànima de Jesucrist. Si la ciència superior, o beatífica, li deia categòricament i actual que el calze de la passió era inevitable, encara que la ciència inferior no ho vegés clarament, el seu esperit, la seva consciència que era una sola i la mateixa per ambdues ciències, no podia formular-se la hipòtesi d'evadir el calze, sense mancar a la sinceritat, sense incórrer en una ficció, incompatible amb la certesa del seu pensament.<sup>777</sup>

Malgrat que en aquest text s'utilitza la consciència com a sinònim d'identitat personal, del «jo», propiciant una certa ambigüitat de significat ja que el mateix Manyà es refereix també a la consciència com el procés psicològic pel qual arribem a conèixer o intuir aquesta identitat personal, i, per tant, diferencia una consciència divina i una altra humana, allò destacable és l'accent del text en allunyar-se de tot rastre de ficció o insinceritat en totes aquelles vivències humanes que afecten a Crist. La restricció de la visió beatífica en els motius de la passió, el seu ocultament, fa viure el sofriment en Jesús com ens passa a nosaltres. La raó que justifica aquest ocultament, insisteix Manyà, és la mateixa possibilitat dels sofriments interiors de Jesús. Al nostre entendre, aquella simulació que desconnectava la interioritat i l'exterioritat de Jesús a «De rationes admirationis in Christo» es substituïda per una identitat personal que ha fet seves la divinitat i la humanitat en totes les seves capacitats.

Aquesta unitat de la consciència, en què es basa la identitat personal de Crist, s'emparenta clarament amb els resultats de les anàlisis de la psicologia racional fetes per Manyà en la trilogia filosòfica d'avantguerra. Fem memòria. Seguint les petjades de Suárez i Balmes, constatarem que l'ànima era el pal de paller de facultats que en el seu funcionament exercien una simpatia. Suárez es referia a aquest punt amb diverses etiquetes: *connexio naturalis, colligantia, coordinationem o concomitantia*. Balmes identificava un centre comú format per diferents potències (intel·lecte, imaginació i sensibilitat) que eren actuades de diferent manera per un mateix objecte. Entre les diferents facultats, que hem citat entre

---

<sup>777</sup> *Ibíd.*, 96.

parèntesi, es donava un comerç harmònic fruit d'una dependència ontològica basada en la substantivitat de l'ànima que exercia una causalitat sobre les facultats i les seves funcions. Manyà insisteix que encara que la relació entre la facultat intel·lectual i la sensible és funcional i no estructural, aquesta troba la seva raó de ser en un ànima substancial que no pot reduir-se a un simple eixam de funcions. Manyà critica l'associacionisme psicològic que concep els fenòmens de la consciència com a funcions sense base substantiva; considera que acceptar l'associacionisme és buidar de significació i referencialitat l'autoria d'un jo, d'una ànima substancial que és el responsable de la funció, en un grau o altre de perfecció, en la qual inhereixen les facultats o potències intel·lectuals i volitives. Es tractava, assenyalavem més amunt, de continuar mantenint les bases metafísiques tomistes, però atenent a allò que els desenvolupaments de la psicologia experimental ens proporcionava.

Una vegada hem resseguit els meandres del riu de pensament de Manyà sobre la relació de les dues naturaleses de Crist quan es afectat per una emoció o sentiment humans, ara és l'hora de situar-nos cara a cara amb la disputa Galtier-Parente. Recordem que l'objecte de discussió era si la consciència humana sentia la intervenció del Verb en la seva funció personal sobre la naturalesa humana. Segons Manyà, la unió hipostàtica, des del vessant metafísic, implica que el constitutiu de la personalitat no pot ser extrínsec a la naturalesa humana assumida, aspecte que no afectaria a la divina on no es donaria aquesta externalitat. La psicologia de la personalitat, doncs, exigeix una intervenció operativa física del jo, és a dir, d'aquella unitat hipostàtica que és el Verb. No pot ser d'una altra manera si no volem incórrer en la incongruència d'establir una connexió d'ordre ontològic en el Verb i negar que aquest operi en les accions de la naturalesa assumida, la qual cosa seria infringir el principi metafísic *operatio sequitur esse*. La crítica a Galtier és que rebutja la causalitat física del Verb sobre les operacions de la seva naturalesa humana perquè creu que si es donés tal causalitat no es mantindria la llibertat humana, la seva autonomia de procedir. Aquesta posició de Galtier conclou en una tangencialitat de naturaleses que posa en qüestió la unitat de la persona en Crist i comporta una desconexió per part de la naturalesa humana de la persona del Verb:

Nos parecen demasiado simplistas las palabras que cita Galtier de un teólogo inglés moderno, las cuales afirman que la persona, lo mismo según los tomistas que según los escotistas, no ejerce influencia alguna de control sobre las acciones de la naturaleza. Habría mucho que discutir sobre una afirmación tan peregrina. Aquí lo cierto es, lo mismo para escotistas que para tomistas y para el mismo sentido común filosófico, que las determinaciones de la naturaleza libre proceden del yo propio: la naturaleza por sí sola, en la hipótesis de existir sin supuesto, sería incapaz de tomarlas; las toma cuando

el *yo* se las impone. El concepto viable de un acto de libertad exige que sea el yo propio el determinante del acto.<sup>778</sup>

Abans d'abordar la valoració que en fa Manyà de la posició de Parente, hem de reiterar la coherència de Manyà entre la seva filosofia i la seva teologia. La fortalesa de la unitat de consciència impedeix que contempli les vivències psíquiques com un flux tangencial de fenòmens en un univers interior sense centre. L'associacionisme de Hume, que després derivarà en unes estructures anònimes sense subjecció a un centre, en una espècie d'espai buit on les vivències psíquiques s'atansen i s'allunyen segons unes lleis d'associació, és rebutjat per Manyà que admet un pol substantiu personal d'emanació i atracció configurador de les possibilitats de la naturalesa. En unes altres paraules manllevades de la metafísica aristotelicotomista, l'accidentalitat del vaivé del torrencial d'estats psíquics sempre va acompanyada per un jo substancial que actua com un pedral que manté la barca ancorada davant l'onatge plàcid d'un dia d'estiu o de la tempesta desfermada d'un dia d'hivern.

De Parente, Manyà compartirà que el Verb és a la naturalesa humana de Crist allò que el jo és a la nostra. Manyà resumeix l'argumentació de Parente de la següent manera:

La respuesta afirmativa (*a la pregunta de si Crist assoliria la divinitat de la seva persona*) parece brotar de este razonamiento obvio y simple en la dialéctica de Parente: El Verbo es a la naturaleza asumida lo que el yo es a la nuestra; *atqui* nuestra conciencia percibe el yo propio; *ergo* la conciencia humana de Cristo percibía el Verbo.<sup>779</sup>

Manyà ha de matisar la seva adhesió a la simplicitat aparent de l'argumentació de Parente. El distanciament de Parente no és tant si Crist accedeix al Verb, en aquest punt coincideixen, sinó de quina manera el coneixia. El Verb en la seva funció formal d'unió hipostàtica presta a la naturalesa humana solament allò que li falta de personalitat humana. I com que la consciència percep directament el jo propi ha de percebre el Verb que sempre l'acompanya. Com expressa clarament en *El talent* la percepció del jo és «una necessitat tan absoluta que si manqués aquest element *meu, jo*, el testimoniatge de la consciència esdevindria un absurd, car ella sempre expressa sempre i formalment un acte meu».<sup>780</sup> La diferència amb Parente és que el Verb és conegut per la consciència humana materialment en la seva existència i en tant que és el supòsit de funcions humanes, però el coneixement formal

---

<sup>778</sup> «Teología psicológica», 30.

<sup>779</sup> «Cuestiones cristológicas», 26.

<sup>780</sup> *El talent* I, 86.



com a Verb «diví» a la consciència humana no li era possible. Aquesta exigència de coneixement de la divinitat la complia perfectament la visió beatífica:

Estos datos de la conciencia son ya de sí muy importantes; pero nos dice muy poco de la naturaleza de este yo nuestra conciencia directa. Por esto nos parece insegura la aplicación de esta regla a la psicología humana de Cristo. Su conciencia registraba, sin duda, su propia personalidad, la registraba como existente y como operante en sus actos humanos; pero ¿la registraba como divina? La respuesta afirmativa no se funda, ni puede fundarse, en el dato de la conciencia.<sup>781</sup>

Manyà, doncs, es decanta per una consciència humana de Crist que no percebia directament l'infinit de la seva perfecció hipostàtica, la divinitat de la seva persona, altrament, la consciència humana ataüllava una persona en la seva funció de supòsit respecte a la natura humana, «O sea, que el contenido objetivo directo o inmediato de la conciencia humana de Cristo expresaría una hipòstasi materialmente pero no formalmente divina, esto es, no reconocida como a tal».<sup>782</sup> Aquest coneixement de consciència de la divinitat del Verb ho supleix la visió beatífica que captava a la divinitat en la seva funció d'hipòstasi respecte de la naturalesa humana. No obstant això, s'ha de distingir el coneixement de consciència que proporciona la visió beatífica de l'usual. El primer és una vivència que s'inicia amb el contacte d'un objecte amb el jo. Es parteix de la presència de l'objecte com a iniciador del procés cognoscitiu. En canvi, en el coneixement beatífic el punt de partida no és el contacte hipostàtic del Verb amb la naturalesa humana, la qual percebria el Verb com una vivència, sinó que la percepció del contacte hipostàtic és consegüent al coneixement beatífic. Sigui com sigui, aquest coneixement s'incorpora a la nostra consciència:

En efecto; siempre que adquirimos un conocimiento ulterior relativo a nuestra personalidad, sobre todo si es claro y cierto e interesante, aunque no proceda de las sensaciones de nuestra conciencia, esto es, no en virtud del contacto directo del objeto con nuestro yo, entonces se verifica una como incorporación de este nuevo conocimiento a los que arroja propiamente la conciencia, a sus datos ya fijados anteriormente y de la fusión de ambos conocimientos resulta la idea total que tenemos de nuestro yo; idea que se reproduce en nuestra conciencia, cuando en ella se expresa desde entonces la idea del yo. Y en este sentido aquel nuevo conocimiento adquiere carácter de conciencia, porque queda fundido o ligado inseparablemente al que es propio de la conciencia estricta y formal.<sup>783</sup>

---

<sup>781</sup> «Cuestiones cristológicas», 28.

<sup>782</sup> «Teología psicológica», 8.

<sup>783</sup> *Ibíd.*, 9.

## 9. REFLEXIÓ FINAL: LA LLIÇÓ DE MANYÀ

### 9.1. UNA VEU QUE ENS PARLA ARA

La nostra navegació per les estances ideològiques manyanistes ha arribat al seu terme. Havíem començat la nostra tesi arreplegant materials. Ara, la casa del pensament del Manyà s'ha alçat. Resseguim esquemàticament les diferents fases del procés constructiu:

i) Els materials formatius que integren l'ideari manyanista provenen de la tradició metafísica neoescolàstica que ve determinada per una visió hilemòrfica de la realitat. Manyà és influït per la renovació del discurs aristotèlicotomista que va prendre embranzida a partir del papa Lleó XIII i la seva encíclica *Aeterni Patris*.

ii) Aquesta neoescolàstica, en el moment que Manyà estudia a Roma, combat el sorgiment del modernisme dins de l'Església catòlica.

iii) Dins de l'àmbit del pensament català el revifament de l'estudi de l'Angèlic compta amb les columnes mestres de Balmes i la lectura que Torras i Bages farà dels filòsofs catalans com una llarga cadena de transmissió de la tradició tomista.

iv) La primera navegació filosòfica de Manyà és en una mar compartida d'iniciatives eclesials catalanes on l'essència del pensament català es veu indissociable de l'empelt de la doctrina cristiana.

v) La primera habitació de pensament pròpiament manyanista intenta endreçar la realitat de l'esperit amb l'estudi de la psicologia racional del coneixement que dialogava amb la psicologia experimental dominant en el seu moment. D'aquest diàleg entre la veu de la tradició metafísica aristotèlicotomista i la veu nova de la psicologia experimental naixerà allò que nosaltres hem etiquetat com a trilogia filosòfica.

vi) Manyà, durant els anys d'avantguerra, es veu engolit per unes circumstàncies polítiques que el menaran a articular una visió plural de la societat catalana on l'Església, tot i valorant els seus efectes benèfics en el bé comú, no s'ha d'identificar consubstancialment amb la raó de ser de l'Estat. Estat i Església han de col·laborar, però no confondre's puix que la finalitat espiritual de la segona va més enllà de les urgències conjunturals de la història.

vii) La Guerra Civil és la negació de la proposta de col·laboració sense confusió entre Església i Estat que Manyà defensava. Amb el franquisme, la indistinció de la finalitat de l'Estat i de l'Església es fa realitat en l'amalgama del nacionalcatolicisme.

viii) La segona navegació del pensament de Manyà el duu a construir l'habitació teològica. L'edificació dels *Theologumena* ocuparà el temps de la llarga dictadura. L'habitació teològica s'ha anat gestant al llarg de tota una vida de la mà d'una meditació on el pensament avançava animat per una simbiosi entre troballes filosòfiques que il·luminaven l'explicació de la veritat revelada i, al mateix temps, aquesta veritat esperonava el pensament racional eixamplant-lo: són habitacions que tenen portes que permeten el pas d'una a l'altra.

Que ningú pensi que hem exhaurit la visita de totes les estances de la casa. Manyà és un espectador de fenòmens diversos, alguns dels quals no ha abordat la nostra tesi. Així, la pietat religiosa i la història han estat portades al negre dels nostres fulls solament d'una manera tangencial, solament en funció de l'exposició de les idees filosòfiques i teològiques. El nostre propòsit era aquest: presentar la filosofia i la teologia de Manyà. No ens fa recança afirmar que aquesta exposició ens ha fet discutir amb el mateix autor, tal vegada ultrapassant allò que seria posar en un aparador les seves idees. Ara bé, posar uns vestits (idees) davant, darrere, dalt o baix, a la dreta o a l'esquerra en un aparador, ja implica un model referencial que destaca allò que considerem que s'ha de vendre primer responent a les preferències del comprador. Els nostres lectors faran bé d'arranjar el seu propi aparador: no faran més que seguir aquell consell manyanista que ens aconsella pensar per compte propi. Tornem a recordar allò que constatarem a la introducció: l'ordre de l'exposició no segueix el camí de l'ordre del descobriment. En aquest sentit, les preguntes que ens formulaven a la introducció havien sorgit d'una lectura de descobriment de l'ideari manyanista. Arran d'aquestes preguntes és formulaven unes claus de lectura que són les que han guiat la redacció de la nostra tesi. ¿Convé, ara, en acabar l'exposició, respondre aquelles preguntes? Seria una desconsideració al lector, un posar en qüestió la seva capacitat de comprensió, respondre afirmativament aquesta pregunta: l'exposició de les idees manyanista, tal com l'hem portat a terme en aquest treball, ja és la resposta a totes les preguntes introductòries. ¿Veritablement, en humanitats o fins i tot ciències naturals, en l'exposició partim d'una introducció on es formula una hipòtesi que necessita ser confirmada o més aviat la introducció és la revelació d'unes conclusions a les quals s'ha arribat prèviament en un procés de descobriment? ¿Algú pot arribar a pensar que l'ordre en què apareixen els diferents apartats d'aquest treball, amb la

seva polidesa i progressió sense retrocessos i marrades, correspon realment als intents fallits, a les marxes enrere, que ha suposat la lectura de l'obra de Manyà?

Valguin aquestes consideracions per dirigir la nostra reflexió final vers una navegació que ens faci arribar a un port diferent. Al nostre entendre, només fondejarem en la nostra singladura quan responguem a aquesta pregunta: ¿què hem après de Manyà i en quina mesura ens ha canviat la seva lectura? Plantejar-nos aquesta qüestió és acceptar que la mateixa veu de Manyà es pot escoltar, pot ser diferenciada en la seva singularitat, més enllà de la contextualització cultural que hem intentat mostrar al llarg del nostre treball.

Entre la riba de Manyà i la nostra corre una mateixa aigua, unes mateixes preguntes, algunes oblidades al bagul de les andròmines inservibles, tant de caire filosòfic com teològic: ¿com es relaciona la idea i la realitat? ¿la idea sempre ha d'anar acompanyada d'una imatge? ¿com es relacionen les diferents facultats cognoscitives, ja siguin materials o espirituals? ¿sense la passió per la veritat troba sentit l'afany de coneixement?<sup>784</sup> ¿sense la possibilitat del coneixement de la veritat és factible la crítica? ¿es pot atènyer la realitat des d'una hermenèutica radical (eruditisme en paraules de Manyà) on tot és interpretació i autoreferència que no pot transcendir el text lingüístic? ¿com cal viure moralment i política des de la veritat professada? ¿la vida humana pot adquirir sentit o es tracta d'un corrent de fenòmens regits per lleis mecàniques deterministes? ¿nosaltres ens reduïm al nostre cervell, a les condicions històriques, a l'herència? ¿la realitat és homogènia i l'home no pot escapar a l'explicació (cercar la causa) que s'aplica a la resta dels fenòmens no humans? ¿existeix una base substantiva personal permanent més enllà de l'accidentalitat del vaivé fenomènic de qualsevol índole? ¿quina és la característica d'aquesta substantivitat personal si gosem afirmar-la? ¿podem realment viure humanament renunciant a una unitat que assumeixi i doni compte de la multiplicitat? ¿com és que encara ens continuem enganyant-nos, com afirmen alguns, sobre la possibilitat de la construcció d'una identitat que pugui sobreviure l'embat de la temporalitat destructora amb les seves estructures despersonalitzades i anònimes? ¿la llibertat és un miratge? ¿té encara sentit pensar que els nostres actes cerquen la felicitat si hem condemnat a l'ostracisme tota finalitat? ¿l'esperança és possible sense una fe que

---

<sup>784</sup> Nietzsche ens fa la glosa *encomiàstica* de la passió per la veritat sense la qual seria inconcebible que hagués nascut el coneixement humà (*fem aquesta anotació amb ironia*): «En l'ésser humà aquest art de la ficció arriba al sùmmum: aci l'engany, la llagoteria, la mentida i el frau, la difamació, l'escenificació, la vida d'esplendors manllevats, el fet d'anar disfressat, la convenció encobridora, la representació teatral davant dels altres i d'un mateix, en poques paraules, el continu borinoteig al voltant de la flama de la vanitat és la norma i la llei, tant que quasi *no hi ha res més inconcebible que la manera en què es pogué introduir entre els humans un impuls sincer i pur vers la veritat*» (*Sobre veritat i mentida en sentit extramoral*, 3).

anticipa incoativament un món de plenitud? ¿es pot anhelar alguna cosa sense haver-ne fet un tastet? ¿la lluita contra el mal és plausible quan l'esperança o és un absurd (*Tot esperant Godot*) o una esperar sense contingut?<sup>785</sup> ¿és possible una esperança que només espera, sense objecte intencional? ¿pot el tribunal de la història saciar la nostra set de justícia? ¿és la història l'única instància d'apel·lació? Preguntes que no exhaurixen les que es poden fer altres lectors de Manyà més penetrants i talentosos que nosaltres.

Des d'un punt de vista historicista o culturalista radical, aquesta faisó de llegir els antics no és possible, i les preguntes que hem plantejat queden circumscrites i absorbides per una situació espaciotemporal que no admet un altre temps o un altre espai. La reducció de la vida humana a la condició històrica o cultural impedeix una diàleg interpersonal on les veus dels interlocutors s'interpelarien existencialment, és a dir, les pròpies existències dels dialogants quedarien connectades des de la seva llibertat configuradora d'unes singularitats que ultrapassarien la resposta històricocultural.<sup>786</sup> Té raó Belloso quan afirma que Manyà parla «de» —nosaltres matisaríem que «amb»— Lugo i Suárez (jesuïtes que moriren en el segle XVII) com si fossin contemporanis seus i gent de casa. Aquesta capacitat de dialogar amb els escrits dels morts salvant el temps no és un desmereixement, ans al contrari, la mateixa possibilitat de la trobada amb veus singulars que ens parlen i interpel·len en el nostre moment. Manyà pot argumentar l'evidència d'aquest diàleg anacrònic, presencial en el sentit d'un mateix present, des d'un cristianisme que proposa un més enllà del temps en una comunió de vida eterna que possibilita una indiferència temporal. La història ha estat travessada per la veritat d'un Déu que ha fet xixines tots els paràmetres temporals que la

---

<sup>785</sup> Mar Rosàs, que s'ha apropiat al concepte de mesianisme en la filosofia contemporània, afirma el següent del capdavanter de la deconstrucció: «Derrida define la *mesianicidad sin mesianismo* como una estructura general de l'experiència caracterizada por una actitud de espera sin horizonte de llegada, abierta a la sorpresa, a la venida del Otro como advenimiento de la justicia». La mateixa autora a continuació es pregunta: «¿Puede haber espera, si no hay objecto de espera?» (*Mesianismo en la filosofía contemporánea. De Benjamin a Derrida*, 135).

<sup>786</sup> Roland Barthes expressa aquesta possibilitat d'un diàleg anacrònic, que salta el temps, quan es pregunta com podem llegir avui l'obra *Vie de Rancé* de Chateaubriand: «¿Ningú no ha llegit la *Vie de Rancé* com va ésser escrita, si més no explícitament, és a dir, com una obra de penitència i d'edificació? Què pot dir avui dia a un home no creient, aixecat pel seu segle a no cedir al prestigi de les «frases», aquesta vida d'un religiós de la trapa del temps de Lluís XIV escrita per un romàntic? Tanmateix aquest llibre ens pot agradar, pot fer la sensació de l'obra mestra, o encara millor (ja que això és una noció massa contemplativa), d'un llibre que crema, en què alguns de nosaltres poden retrobar alguns de llurs problemes, és a dir, de llurs límits. De quina manera l'obra piadosa d'un vell retòric, escrita sota la comanda insistent del seu confessor, sorgida d'aquest romanticisme francès amb el qual la nostra modernitat se sent poc afí, de quina manera aquesta obra pot concernir-nos, estranyar-nos, satisfer-nos plenament? Aquesta mena de distorsió posada pel temps entre l'escriptura i la lectura és el desafiament mateix del que anomenem literatura: *l'obra llegida és anacrònica* i aquest anacronisme és la qüestió cabdal que posa al crític: s'arriba a poc a poc a explicar una obra pel seu temps o pel seu projecte, és a dir, a justificar l'escàndol de la seva aparició; però, com reduir el de la seva supervivència? En què, doncs, la *Vie de Rancé* pot convertir-nos, nosaltres que hem llegit Marx, Nietzsche, Freud, Sartre, Genet o Blanchot?» (*El grau zero de l'escriptura i nous assaigs crítics*, 101).

constitueixen. La irrupció de l'infinit en el finit, de l'eternitat en el temps ens està suggerint que hi ha vida més enllà de la història i la cultura. El mateix Belloso recorda una intervenció de Manyà en una ponència d'Evangelista Vilanova sobre la teologia i la història, a les primeres Jornades Catalanes de Teologia (1966). Manyà, adreçant-se-li amb un estil planer, assenyala que no tot és història en la teologia. Paga la pena transcriure el record d'aquesta conversa perquè reflecteix l'opinió de Manyà envers el mètode historicocrític:

—«Escolteu, us vull preguntar una cosa que no he entès gaire bé i, si no ho expliqueu, és susceptible de discussions. La teologia té moltes coses que no són pas pura conveniència, sinó necessitats absolutes».

Evangelista Vilanova le contestó muy atentamente, pero insistió en que los hechos históricos —de los cuales también da cuenta la teología, porque Dios se manifiesta a través de ellos— no son hechos necesarios, sino contingentes, y que nosotros conocemos al Dios «absoluto» a través de hechos históricos, libres y ocasionales: contingentes

—«Però la teologia es refereix a uns coneixements que no són pas contingents», arguyó rápido el doctor Manyà. Y lo que señaló define muy bien el intento de su obra teológica: «La teología, tot i que s'ocupa de coses que a priori són contingents, pot treure conclusions absolutes i necessàries. I les treu!» (La conversación quedó grabada y hay constancia de ella en el libro de varios autores «La teología del postconcilio», Barcelona, 1967, p. 173).

Solamente le faltaba haber añadido que la teología era una ciencia (*com hem vist, així ho defensa Manyà*) que, de unos principios ciertos y revelados, extraía conclusiones necesarias. Pero esto lo precisó un poco más tarde, aunque con otras palabras:

—«¿Em deixeu dir l'última paraula, la paraula d'un vell que s'ha passat la vida estudiant teologia escolàstica? Mireu, la teologia escolàstica és una teologia de síntesi (Ibíd., p. 174). Teologia de síntesis —explicaba— quiere decir conclusiones ciertas, deducidas «amb peus de plom; no intuiciones fragmentarias o dispersas; no itinerarios «de búsqueda» a la manera —decía— de los teólogos protestantes».<sup>787</sup>

A banda del judici negatiu de Belloso de la teologia de Manyà, en aquell anys d'efervescència postconciliar d'una metodologia teològica arrapada a les ciències històriques i fins i tot naturals —es tracta d'un article de l'any 1976 a *El Correo Catalán* recollit a la *Miscel·lània Manyà*— el que no es pot atribuir a Manyà és l'absència d'un immanentisme dialèctic en la seva teologia que no tingui en compte les contingències historicoculturals i naturals. Aquest material fragmentari que ens proporcionen tant les ciències naturals com les històriques, diria Manyà, no es pot obviar, però no és el més important. Si només tinguéssim en compte aquest material a l'hora de fer teologia o filosofia perdríem allò que és irreductible de l'home, la perla per la qual vendríem tota història i tota cultura:

---

<sup>787</sup> BELLOSO, «In memoriam», en *Miscel·lània Manyà*, 110.

Lo que el hombre es en su totalidad no es «explicable» por lo-que-ha sido, ya sea mediante su prehistoria evolutiva en el reino de la existencia vegetal y animal, ya sea mediante la historia de sus antepasados humanos, ya sea a partir de las fuerzas cósmicas que lo condicionan, ya sea en virtud, finalmente, de su propia historia vital o de los elementos de su subconsciente, de la pluralidad de sus impulsos instintivos, de su «shocks» y de sus traumas. Todas estas dimensiones existen ciertamente en el material que entra luego en el crisol de la forma y, dado que en sí es algo múltiple y relativamente innecesario, podrá ulteriormente ser de nuevo analizado. Ahora bien, si el ser del hombre se redujese a ésto, realmente no valdría demasiado la pena; nada tendría sentido si no existiese lo único necesario, la perla insustituible a causa de la cual lo vendemos todo». <sup>788</sup>

Balthasar, segurament amb més precisió que nosaltres, adverteix que l'home no és un simple producte de l'evolució o de les vicissituds històriques que conformen la materialitat temporal de la seva existència. Manyà, com Baltasar, adjudiquen a l'irrupció de la veritat cristiana en el temps històric la responsabilitat d'una mirada que observa la totalitat en un punt que sintetitza allò fragmentari i quantitatiu de la naturalesa i la història. Com que vivim en l'època del fragment, en un laboratori on l'entomòleg disecciona l'insecte a través d'un microscopi del qual no gosa separar els ulls, s'ha fet impossible veure la totalitat. És per aquest motiu que Manyà malda per substituir la psicologia experimental per una psicologia racional: la primera ha reemplaçat la filosofia, la metafísica; la segona intenta sargir els pedaços de l'experiment psicològic en què s'ha convertit l'home i teixir un vestit amb unitat de sentit. Aquesta unitat, segons Manyà, es basa en el fenomen originari al qual accedim a través del coneixement de la fe que és do gratuït de Déu, que ve de dalt i que no és reduïble als altres tipus de coneixements mundans, ja siguin filosòfics, científics o basats en l'experiència d'aquest món. Aquesta percepció de la unitat que és l'home, com a imatge i semblança de Déu, no és exclusiva del cristianisme i és per això que aquest resta amatent als vestigis d'aquesta veritat que s'han manifestat.

Penseu, per exemple, en l'esforç inaugural que porta a terme la filosofia presocràtica quan intenta «salvar els fenòmens». Enfront de la multiplicitat fenomènica ha d'haver un principi originari unificador que expliqui l'aparent tsunami que provoca el moviment tectònic de la multiplicitat fenomènica. Més encara, si l'accés a aquesta font originària és possible a partir d'una raó humana que va més enllà dels fenòmens, s'ha de concloure, amb Anaxàgores, que aquest principi ha de ser una intel·ligència. Plató, amb la seva segona navegació, proposa que aquest fenomen originari és la «idea», una entitat de naturalesa no física, que mesura, unifica la diversitat dels fenòmens en la seva simplicitat. Per altra banda,

---

<sup>788</sup> BALTHASAR, *Gloria. La percepció de la forma*, 29.

l'ànima humana, en tant que mitjancera entre el món físic i l'espiritual i portadora de les idees, s'ha empeltat de la seva mateixa simplicitat i és per aquesta raó, per la seva simplicitat, que l'ànima és immortal. Plató argumenta que només així es pot salvaguardar la unitat de l'ànima enfront d'una mort que anorrea el cos descomposant-lo en les parts que el constitueixen. Plató, des d'aquesta visió, no té més remei que allunyar l'espiritualitat de l'ànima de la materialitat del cos amb la qual cosa es problematitza la comunicació de la interioritat de l'ànima, la seva penetració en l'exterioritat corporal. D'ací que quan Plató hagi de trobar la forma de justícia de l'ànima invisible, ens remeti a la visibilitat de la forma d'una ciutat justa.

Amb Aristòtil ens trobem amb una altra mena de peça al teler. El respecte al fenomen d'Aristòtil fa que ens presenti una realitat penetrada per una composició de matèria i forma, amb la qual cosa se'ns diu que un i altre principi constitueixen la veritable forma del món i de l'home. Si més no, aquesta composició aplicada a l'home deixa poc marge per a l'esperança humana d'un viure més enllà del temps i del món.<sup>789</sup>

Juntament amb aquesta percepció de la veritat cristiana escampada per tota la terra i en tot temps, s'estableix la convicció que aquestes manifestacions veritatives no poden exhaurir la dimensió de misteri que desfixa el món del seu centre i fa de l'home simplement resposta històrica a una demanda eterna que no pot ser explicada des de l'esperança simplement humana. Si bé Déu s'ha fet home en la història, la dimensió d'aquest esdeveniment és irreductible a la visió de l'ull de l'entomòleg que el tracta com a un insecte mort i el classifica taxonòmicament. La llum que irradia aquest esdeveniment és impossible de capturar-la totalment per la visió humana. En aquest sentit, la reducció que operen l'historicisme i el culturalisme del cristianisme el converteix en una religió natural que es pot deduir del mateix home, mera paraula humana històrica.

La passió per la veritat, en la seva doble dimensió de novetat pel que fa a allò intramundà i de simplicitat que recull en una unitat de sentit la multiplicitat dels fenòmens existencials, fa que Manyà no solament escrigui per publicar sinó perquè és allò que el conforma personalment: entendre la lectura dels autors passats, i l'escriptura com a continuació de l'acte lector, com un aliment espiritual que té significació per a la nostra vida

---

<sup>789</sup> Com hem vist al llarg de la nostra exposició, pel que fa a la visió de l'home de Manyà, els balbucesos entre la proposta de sant Tomàs, al redós de la interpretació aristotèlica, i la platònica és constant. Així i tot, el més sorprenen, és que el fenomen originari que fa coincidir dalt i baix, on es compenetren cel i terra, temps i eternitat, carn i esperit és l'oferta del cristianisme.



present. Segons Manyà, fer teologia o filosofia és una *Bildung*, una construcció personal a través del coneixement, una veritat que produeix una transformació i que condiona la manera de viure. Repetim literalment el que hem dit anteriorment, autocitant-nos: «Si les idees, per a Manyà, són la producció específica de la dimensió espiritual definitiva de la persona humana, aquestes mateixes idees són les columnes i bigues estructurals de l'edifici personal»:

Més d'una volta m'ha estat proposada la qüestió amb la cruesa nua d'aquests termes: Saps que no has de guanyar-hi diners, ni has de pujar, i encara estudies arduament! no ho entenc. I sembla com si volguessin dissimular piadosament el meu fracàs... Pensen que estudio, estudio per aconseguir allò que ells creuen que és l'única finalitat de l'estudi i... fracasso contínuament. I llavors, si em volen, els faig compassió; si no em volen, em tenen per un extravagant, que viu fora de la realitat i que per no gosar fer confessió dels seus fracassos es formula excuses innocents que a ningú no convencen». <sup>790</sup>

No és el coneixement meres informacions que guardem en un espai buit prèviament construït i que la seva substitució per unes altres no alteren l'espai que fa de magatzem. L'ànima, si voleu parlar des de l'analogia d'una edificació, és construïda, formada, restaurada per aquest coneixement. I en tant que anem adquirint nou coneixement, la nostra ànima és reconfigurada. Es tracta, en el cas de Manyà, d'una construcció infinita, que no acaba mai, ni quan l'ànima gaudeixi de la visió beatífica, que com ja hem explicat manté la característica de progressivitat:

Conèixer i estimar són les grans finalitats i els grans plaers de l'ànima. Quan aquesta serà despullada dels instints del cos i situada de cara a la veritat infinita i a l'amor infinit, coneixerà experimentalment la força de l'amor veritable i la suggestió vehement d'aquell estudi etern, sempre creixent d'intensitat i d'emoció sempre progressiva, descans etern i etern estímul, que és la visió directa de Déu». <sup>791</sup>

Hem de capir bé aquesta característica de la passió per la veritat sense la qual no es pot entendre el coneixement. Aquest zel, que per a Nietzsche fa de l'home un llagoter, un mentider, un simulador, un encobridor, un actor, per a Manyà constitueix la plausibilitat d'una vida humana veraç i coherent. El treball intel·lectual consisteix en la creació de la idea que dona compte, en la mesura de la nostra potència racional limitada, de la realitat tal com és:

La feina intel·lectual, l'estudi, té dues parts que cal distingir, una d'essencial, l'altra complementària; formal, diríem, la primera, derivada la segona. La feina essencial i formal del treballador intel·lectiu és la captació de la veritat —la veritat objectiva d'allò que hom estudia— i deixar-ho consignat i gravat en l'expressió mental, ço és, reduït a conceptes o idees que són com la paraula de la ment (*verbum mentis*),

---

<sup>790</sup> *Les meves confessions*, 39.

<sup>791</sup> *Ibíd.*, 43.

I com més refinada i més palesa sigui l'adaptació de la ment a la realitat objectiva que hom estudia, la labor intel·lectual és més perfecta, és més reeixida». <sup>792</sup>

Manyà sembla obviar la comunicació material de la idea, l'exteriorització de la idea en un cos lingüístic, del treball intel·lectual. Aquesta caracterització de la construcció de l'ànima en base a les idees o *verbum mentis* ens fa pensar en un platonisme que obvia el consorci del cos com a vehicle pel qual l'home està en el món, s'expressa i intervé responsablement enmig d'una comunitat humana. <sup>793</sup> No obstant això, Manyà parla expressament de la comunicació de la idea com a activitat que continua el treball intel·lectual, que comportaria en el seu cas l'adopció d'un llenguatge sil·lògic normatiu, i, per tant, la necessitat de la gramàtica d'un codi lingüístic. Ens trobem, doncs, amb una *verbum mentis* que no té més remei que difondre's acudint a la determinació de la materialitat del llenguatge. D'aquesta simbiosi entre llibertat i llei que es dona entre l'ànima i el cos, no solament la primera ha d'atenir-se a les *servituts* (platonisme) o *possibilitats* (encarnacionisme) del cos, també el mateix cos absorbeix la llibertat de l'ànima. ¿Què passa amb el llenguatge? Per una banda, pot ser sotmès a un tractament estadístic que permeti establir regles probabilístiques que ens permetin preveure quina paraula seguirà a una altra. Però, per altra banda, com molt bé afirma Éric Satin,

Quando en la infancia aprendemos el lenguaje, nos integramos a las reglas de gramática, de ortografía, aprendemos cómo se construyen las frases. El del lenguaje es un proceso de reapropiación singular, individual, subjetivo, a partir de un legado común. Podemos hablar de legados, en plural. *Hablamos en primera persona, con nuestra cultura, nuestra historia, la educación que recibimos. No sé qué palabra voy a decir en un segundo, porque no tenemos una relación probabilística con el idioma sino indeterminista, ahí está la libertad humana.* El lenguaje, tanto hablado como escrito, es en los flujos del presente, un invento permanente, un encuentro permanente entre el legado y la libertad singular de cada uno. No funcionamos para nada en términos de correlación, funcionamos por asociación. La asociación es la libertad de poder elegir palabras. Eso es la subjetividad. <sup>794</sup>

---

<sup>792</sup> *Ibíd.*, 128.

<sup>793</sup> Balthasar, des d'un altre punt de vista, caracteritza el treball intel·lectual com un joc entre interioritat i exterioritat: «El acto de reunir y agrupar lo arbitrariamente disperso en el Uno que se expone y se expresa es simultáneo con la expresión desbordante de quien logra crearse tal cuerpo de lenguaje: digo crearse, es decir, formarlo a partir de sí, de su propia interioridad, de su peculiaridad, de su esencia, y de un modo absolutamente libre y soberano. La interioridad es simultánea con su comunicación, el alma con su cuerpo, la participación libre según las leyes y la inteligibilidad de un lenguaje» (*Gloria. La percepción de la forma*, 24). Es tracta de la síntesi simultània de la llibertat de l'ànima i la llei que regeix en el cos d'un llenguatge. Des d'aquesta percepció es pot arribar a entendre que Nietzsche llenci el seu torpede contra la gramàtica que és l'altra cara de la moneda indissoluble de la interioritat de l'ànima.

<sup>794</sup> ÉRIC SATIN, *La diaria* (20/4/2024). Entrevista realitzada per Facundo Franco.

Aquesta primera persona que parla, doncs, no queda absorbida pel llegat cultural. La reapropiació subjectiva del món històric i cultural és un flux recíproc entre dos pols que no s'anul·len, altrament, són dos coprincipis que es retroalimenten. Sigui com sigui, convé recordar que la limitació de la potència intel·lectual no pot ni exhaurir l'essència d'una mosca, tal com diria sant Tomàs. La insatisfacció permanent del treball intel·lectual —«condemnat a un desig etern i eternament frustrat»<sup>795</sup>, com també la de la felicitat com a fi de la voluntat humana, les dos facultats que amb el seu funcionament edifiquen l'ànima, condueix Manyà a formular l'esperança en la plenitud d'una simplicitat omniabarcant: «Si almenys poguessis volar com els ocells o conèixer les coses des de dalt, amb visió nítida; abastar-les en llur conjunt i en els detalls, senyorejar-les i passar sobre d'elles triomfalment».<sup>796</sup>

Així, doncs, la veu de Manyà al llarg de la seva obra ens crida a estar oberts a una proposta intel·lectual que demana unitat i simplicitat. Ens queda, per tal de finalitzar aquest estudi, mostrar com en el camí del pensar Manyà va deixant molles de pa que ens permeten guiar en la seva crida, en la seva demanda. Intentem, ara, senyalitzar el camí.

## 9.2. A LA RIBA DE LA REALITAT

Manyà comença la seva investigació filosòfica amb el qüestionament de l'intel·lecte agent. ¿Quin és el problema que hi ha al darrere de l'enteniment agent? Perdre la realitat en la seva contingència i singularitat, i, amb això, la mateixa possibilitat de la veritat. Si l'ànima s'ha de fer totes les coses, de manera que el coneixement de la veritat és un realisme que ens permeti atènyer allò que les coses són, la facultat intel·lectiva ha de poder tenir contacte amb el doll d'informació que els sentits i la imaginació ens proporcionen de la realitat. L'enteniment agent és un transductor que s'interposa i impossibilita el contacte directe amb la imatge de la realitat. ¿Per què cal un transductor com l'intel·lecte agent? La resposta es troba en l'arquitectura conceptual de la teoria del coneixement aristotelicotomista que no accepta que la imaginació, de naturalesa sensible, pugui actualitzar la intel·ligència, facultat de naturalesa espiritual. Aquest motiu fa que la tradició epistemològica escolàstica ens remeti a un intermediari que converteixi l'espècie de naturalesa sensible en una espècie intel·ligible apta per actualitzar la potencialitat de l'enteniment. Manyà veu innecessari un intermediari per dues raons: primera, perquè si s'ha de donar la conversió de la imatge a una espècie intel·ligible, el mateix enteniment agent ha de tenir alguna mena de comerç amb la

---

<sup>795</sup> *Les meves confessions*, 45.

<sup>796</sup> *Ibíd.*, 44.

imaginació, amb la qual cosa la imatge sensible ja esdevé d'alguna manera amb capacitat actualitzadora de l'enteniment; segona, segurament la raó més heterodoxa des del punt de vista del tomisme, la matèria com a potencialitat no és una mera negativitat de ser i des d'un punt de vista passiu pot ser intel·ligible.

¿Què ens vol ensenyar Manyà amb la supressió de l'enteniment agent? L'esperit pot penetrar la matèria i accedir al seu coneixement. Com més ens allunyem de la realitat material amb la interposició d'intermediaris, més distants ens trobem de la realitat fenomènica i, com a conseqüència, s'opera una interposició distorsionant que malmet l'objectiu del coneixement en la seva intenció veritativa, d'aprehendre les coses tal com són. Pensem que l'enteniment, sense la intermediació de l'enteniment agent, ja treballa a certa distància d'una realitat a la qual accedeix a través de sensacions i imatges. Recordem com en un dels seus primers articles, «L'esperitisme contemporani», Manyà desqualifica la noció de periesperit, una mena d'entitat ni toscament material ni excelsament espiritual, i intenta fixar correctament els trets de l'esperit per diferenciar-se de posicions subjectivistes i idealistes. El realisme gnoseològic de Manyà estableix un contacte entre allò material i allò espiritual que en cap cas posa en qüestió la dignitat de l'espiritualitat. L'analogia que utilitza Manyà d'aquest encontre entre aquestes dues formes de ser ens ve a dir que la guspira d'inici del coneixement és allò material —no es pot obviar l'imperatiu de la metafísica aristotelicotomista que afirma que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*—, però la combustió de l'incendi que s'origina en l'espiritualitat del coneixement depassa amb escreix el detonant inicial. Que la materialitat no pugui accedir a allò espiritual no comporta que aquesta última no pugui avençar-se en la primera. Manyà, si hem escoltat correctament la seva veu, clama per una superioritat del coneixement intel·lectual que no desmereix en la seva dignitat per atènyer-se als condicionaments de la realitat perceptiva. Si Aristòtil afirma que «[...] los seres dotados de conocimiento se diferencian de los que no lo tienen en que estos últimos no poseen más que su propia forma, mientras que los primeros alcanzan a tener, además, la forma de otra cosa, ya que la especie o forma de lo conocido está en el que lo conoce»,<sup>797</sup> Manyà assenyala que l'abstracció de la forma de la cosa ben bé ha d'implacar que aquests éssers dotats de coneixement han de tenir notícia de la percepció de la cosa. Recuperem la cita de Manyà on s'expressa aquesta idea:

En virtut de la unitat de consciència, la ment s'empra sense cap obstacle sobre el contingut sensorial i el tracta pels seus procediments d'abstracció, comparació, deducció, etc. I així entra de ple en el seu

---

<sup>797</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 6, 430b 21-25.

camp propi (però no exclusiu) que és el de les idees universals. Que també nosaltres acceptem les idees abstractes i universals com a pròpies de la nostra condició mental, no pas elaborades per un intel·lecte agent, sinó per l'intel·lecte únic, que és el que entén i pensa i elabora espècies (expresses, no pas impreses).<sup>798</sup>

L'aposta de Manyà per un realisme gnoseològic, que ens permeti estar segurs de la veritat del nostre coneixement, significa en un primer moment un contacte entre la materialitat, la imatge del món, i l'espiritualitat; en un segon moment, a partir de la fiabilitat d'aquesta imatge de les coses, el coneixement ha de conduir-se segons la seva naturalesa espiritual, de manera que el món és en la raó no segons la materialitat de les sensacions o les imatges, sinó com a *verbum mentis*. La idea, si vol dir veritatívament la realitat, ha d'afermar-se en la singularitat existencial dels éssers que la formen. Si la idea s'allunya a través d'intercessors o representants de la realitat, més difícil ho té per *especular*, per reflectir amb fidelitat les coses tal com són. Si es vol fugir d'un cercle de referències interpretatives que s'interposen a la realitat, una simulació o simulacre, ha d'haver un punt de partida en què s'apropen realitat i coneixement, talment que pugui esdevenir cert que el nostre coneixement combregui amb *neque enim ipsi instituerunt ut ita esset, sed ita esse potius invenerunt*, és a dir, un coneixement que no sigui una invenció segons la disposició de qui coneix sinó la forma d'allò que troba.

L'ancoratge del coneixement en un banc d'arena que l'apropi com més millor a la costa de la realitat no connota que puguem desembarcar en ella. El nostre coneixement de la realitat, que treballa amb percepcions, conceptes i judicis, sempre se'ns manté fondejat a certa distància. Manyà reconeix que el nostre coneixement de la realitat no pot exhaurir la seva riquesa fenomènica (*accidentalitat*) i trobar-ne l'essència. La mateixa opinió de sant Tomàs quan afirma *quia numquam tot intellegit quin plura possit intelligere* és compartida per Manyà. La raó és ben simple: la imatge ho és de la cosa individual, en canvi, allò que coneix l'intel·lecte és l'universal. Una imatge, a més a més, sotmesa a la variació temporal. És per aquest motiu que l'intel·lecte viu tràgicament el fet ser alimentat per les dades sensorials de les quals ignora la profunditat de la seva essència. En definitiva, l'home pot conèixer veritatívament les coses, però no assolir per si mateix la simplicitat de la veritat que dona compte de la multiplicitat de la realitat, no només present, també passada i futura.

---

<sup>798</sup> MANYÀ, «És necessari l'intel·lecte agent?», 189.

### 9.3. MÉS ENLLÀ DE LA IMATGE: LA SIMPLICITAT DE LA IDEA

Calia, doncs, veure com es relacionaven la imatge i la idea: en l'obra *El pensament i la imatge* Manyà abordarà aquesta qüestió. La solució que s'hi doni a la mateixa ha d'intentar aclarir un dels problemes fonamentals de la filosofia espiritualista:

Si la idea i la imatge pertanyen a dos ordres diferents com el de la matèria i l'esperit, ¿com s'explica que la idea no pugui prescindir mai de la imatge? ¿Espiritualitat no vol dir independència de la matèria?<sup>799</sup>

Manyà és conscient que el plantejament d'aquest problema ens situa «en un aspecte del gran misteri de la Psicologia: la convergència de l'esperit i la matèria en la unitat substancial del compost humà».<sup>800</sup> La resposta de Manyà cerca un equilibri entre aquells corrents de pensament que afirmen l'autonomia de la idea envers la imatge i la d'aquells que, contràriament, lliguen idea i imatge indissolublement en el seu funcionament, de manera que tota idea sempre va acompanyada d'una imatge. Segons Manyà, en l'estat actual de composició substancial de l'ésser humà, les idees sempre van associades a la imatge, ja sigui aquesta objectiva o verbal (paraula). No obstant això, si canvia l'estat actual, és a dir, si la composició substancial de l'home es trenca, la idea no necessitaria de la imatge per a funcionar. Per una banda, ens trobem amb una intel·lecció que s'ha de mantenir prop de l'objecte singular a través de la imatge si vol aprehendre les coses tal com són. En aquest sentit, l'allunyament de la posició tomista és ben clara ja que de la singularitat material de l'objecte, que precisament és allò propi de l'acció cognoscitiva de la imaginació, se'n prescindeix en la intel·lecció segons aquesta opció. Certament, a la imatge s'ha de referir l'intel·lecte agent puix que és la base material de les seves elaboracions a partir de les quals l'enteniment possible s'hi refereix per reflexió. Manyà rebutja l'enteniment agent perquè cerca un mediació mínima, un camí més directe d'accés de la idea a la imatge i no un viarany que distanciï innecessàriament la intel·lecció de l'objecte singular amb giragonses reflexives que desvirtuïn el ser de les coses:

Negar a la imaginació tota intervenció activa i a la imatge tota intervenció objectiva, en l'acte formalment intel·lectiu i, ensems, afirmar la necessitat de la imatge en el procés intel·lectiu, per la mateixa natura de l'objecte propi de la intel·lecció ens sembla una contradicció inevitable.<sup>801</sup>

---

<sup>799</sup> MANYÀ, *El pensament i la imatge*, 53.

<sup>800</sup> *Ibíd.*, 80.

<sup>801</sup> *Ibíd.*, 58.

Salvaguardar el coneixement de la veritat comporta que la intel·lecció de la idea no pot prescindir de la imatge perquè la seva fi és *speculetur naturam universalem in particulare existentem*, o sia, la idea és l'espill de l'universal que existeix en allò particular i com més ens allunyem del particular la idea s'emborroneix. Dit això, Manyà, per altra banda, ha de deixar la porta oberta a unes idees que transcendeixen el sotmetiment a la imatge. La idea i la imatge no són del mateix llinatge. S'ha de preservar la diferenciació d'una entitat i altra si volem mantenir la possibilitat de la veritat i l'accés al seu coneixement. La idea s'erigeix com aquella roca incòlume de la variabilitat i la fugacitat espaciotemporal de la imatge. La imatge resta enjovada en la perspectiva singular, irrepetible i passatgera. Es comprèn des de la metafísica, ja sigui el platonisme o l'aristotelicotomisme, amb què sintonitza Manyà, que la veritat en el coneixement ha de dependre d'un objecte universal, que pugui repetir-se —com es doni això és una altra qüestió— en la multiplicitat dels singulars i, a la vegada, immutable, sense ser afectat pel comerç del temps. Per aquesta raó, s'ha d'assenyalar una activitat exclusiva de l'intel·lecte que ultrapassa el consorci de la imaginació si no es vol perdre la determinació de la idea:

Aquella [la imaginació] forneix els objectes sobre els quals empra aquesta [la intel·ligència] la seva activitat; d'antuvi, tals com li són presentats; ulteriorment, però, exerceix sobre ells una doble funció, exclusiva i característica de la intel·ligència: a) distingir o sospesar les notes constitutives i destriar-les de les accessories (anàlisi); b) copsar en aquelles i establir-hi la raó d'universalitat, que és la que més pròpiament pertany a la intel·ligència (síntesi). Aquesta doble funció (adequadament, potser, una sola), és executada per la intel·ligència amb exclusió de tota facultat imaginativa i orgànica.<sup>802</sup>

Aquesta doble funció d'anàlisi i síntesi de la intel·ligència, o potser més adequadament d'una sola activitat de síntesi, s'ha de diferenciar de tota facultat imaginativa i orgànica, si es vol donar compte de la seva passió per la veritat que és la condició *sine qua non* del coneixement. Per aquest motiu, la filosofia de Manyà es deixa orientar per una revelació que eixampla la seva reflexió si pretén retre compte d'un estat en què el funcionament de la intel·ligència sense la imaginació sigui possible. Aquest estat de permanència, d'eternitat que proposa la revelació, és la justificació de la veritat de la idea, ja que encara que en l'estat actual es doni activitat intel·lectual autònoma sempre es podria afirmar que la idea només és producte transitori d'aquesta activitat. La idea com a representació veritativa a la qual arriba el coneixement ha de recalar en un fons immutabilitat, amb la qual cosa el platonisme troba el seu sentit. No només n'hi ha prou en establir una

---

<sup>802</sup> *Ibíd.*, 84.

activitat diferenciada en la intel·ligència, cal també que la idea, com a objecte d'aquesta activitat, sigui revestida de la simplicitat que, com l'ànima, l'alluyi de la composició que devora i anorrea tot objecte temporal. Cal, si més no, no confondre platonícament la idea amb la cosa que es coneix: les coses tenen un caràcter de permanència que posa de relleu la idea que és objecte de coneixement. En definitiva, el coneixement, com dèiem més amunt, sempre es queda a una certa distància de la realitat.

Així, ens trobem que el consorci de la idea i la imatge que s'estableix a les beceroles de la vida deixa de ser operant després de la mort. Tant en el moment inicial com a partir de l'últim de la vida l'espiritualitat de la facultat intel·lectual aprèn a caminar amb la materialitat de la imaginació al principi i al seu progressiu alliberament al final.

En l'estat de separació de l'ànima i el cos, suprimida la imaginació, no es verifica la renovació de la imatge inicialment associada a la idea (ni de cap altra), i amb això la necessitat de connexió de la imatge amb la idea perd un dels vincles que més la refermaven, i pot anar afluixant-se.<sup>803</sup>

Hi ha una altra raó que motiva l'argumentació de Manyà sobre la relació entre la idea i la imatge: hi ha una realitat ideal, un *quod* de la tendència cognoscitiva si fem una expressió tomista, més enllà de la imatge i la seva funció representativa, és a dir, hi ha una altra forma de ser més enllà del text —recordem que per a Manyà la paraula era una imatge (verbal). El món imaginari, lingüístic, ens lliga a la mediació de les claus culturals i històriques de l'existència humana. Si tot es redueix a cultura, si no és possible altra dimensió que la historicocultural, es fa molt difícil per a la raó traslladar-se més enllà d'allò tangible, es fa impossible la metafísica com un pensar que transcendeix la materialitat del text, de tot allò que és símbol. A banda de la crítica de Manyà a una ciència positivista que sense ser-ne conscient també parteix de principis, el seu missatge és que la captació de la idea ens apropa a la font de la realitat sense intermediaris innecessaris: més enllà de la imatge hi ha veritat (les coses tal com són) i la idea n'és l'escala d'accés més directa, la representació intencional de la realitat.

La imatge pot ajudar a la idea però, en cap cas, ofuscar-la i emascarar-la.<sup>804</sup> La tradició cultural és un punt de partida, el lloc que permet una certa estabilització davant del corrent disgregador del temps. Manyà no renuncia al tresor de paraules que ens proveeix la tradició, si més no, la mesura de l'existència humana no és la tradició: el patró de medició és

---

<sup>803</sup> *Ibíd.*, 80.

<sup>804</sup> Balmes pensa que la imatge i la idea poden tenir una col·laboració fructífera: «En cada palabra encontráis una idea, y esta idea veis que corresponde a la realidad de las cosas». (BALMES, *El criterio*, 554)



la veritat que habita més enllà del món i que alhora l'ha penetrat. Entre aquesta polaritat s'ha de mantenir un equilibri.<sup>805</sup> Si tot és simbolisme, Manyà ens preguntaria: ¿Jesús era un símbol que apuntaria a una altra realitat o Jesús era la mateixa realitat que significava? Si les paraules i gestos de Jesús són sostinguts solament per un coneixement imaginal del qual deriven les idees, ¿per quina raó no fer un Jesús a mida del repertori imaginal de cada època a partir de les imatges verbals contingudes en els evangelis? Si Jesús, per a un creient, pot parlar de tu a tu a l'home contemporani és perquè ell és una realitat personal que no se ceneix solament al coneixement imaginal i, per tant, transcendeix la història. Les connotacions teològiques de la relació imatge-idea, doncs, són ben evidents. Per exemple, l'Església parla de presència real de Crist en l'Eucaristia no d'un simple simbolisme. En una altre ordre de coses, des d'aquesta orientació del pensament de Manyà, tal vegada es compregui millor la seva opinió que parlar diferents llengües sigui fruit de la caiguda babèlica.

Un filòsof o un teòleg no pot ser solament un historiador, ens advertiria Manyà (segurament un historiador tampoc és un simple historiador en el sentit al qual ens estem referint). La metafísica és un intent de superació de les limitacions del coneixement que ens proporciona la imatge, un coneixement arran del present i condicionat per la cultura. Si la veritat depèn totalment de les condicions temporals de cada cultura, ¿és possible el diàleg entre perspectives hermètiques sense finestres que ens permetin entrar i sortir del cau cultural propi? ¿La catolicitat seria només una aspiració vana? L'apel·lació constant de Manyà a fer metafísica i el revestiment metafísic que ha d'adoptar tota teologia és una exhortació a la legitimitat d'un coneixement que sigui prefiguració, tot l'imperfecta que es vulgui, d'un estat de l'home en què tot simbolisme sigui per fi substituït per la presència sense intermediació de la realitat, en què conèixer i el ser de les coses es fonguin en una abraçada. La metafísica ens remet a una condició de l'ésser humà que valida la fe en una vida en què el nostre coneixement descansi per fi en la mateixa costa de la realitat.

#### 9.4. L'ESPIRITUALITAT DE LA INTEL·LIGÈNCIA

El pas següent en l'itinerari del pensament de Manyà serà caracteritzar la potència intel·lectual. *El talent* serà la materialització d'aquest objectiu. *El talent* és un encàrrec per a fer una relectura actualitzada d'*El criterio* de Balms. Balms comença fixant el propòsit del

---

<sup>805</sup> Finkielkraut assenyala la importància de mantenir l'equilibri entre la tradició i l'individu: «Si no som hereus de res, no som res. I si restituïm íntegrament la nostra herència, no som res tampoc. I és, doncs, entre aquests dos esculls que cal navegar». («Hannah Arendt i la crisi de la cultura», 124)

llibre: «El pensar bien consiste o en conocer la verdad o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella. La verdad es la realidad de las cosas». Balmes explicitarà en les pàgines del seu llibre quin és el camí del pensament, de l'home que pensa, fins arribar a la veritat, a les coses com són. Manyà reemprèn el treball de Balmes i conclourà que la potència intel·lectual ha de conrear l'atenció per a aconseguir l'objectiu marcat d'arribar a la veritat. El talent és l'excel·lència d'una intel·ligència atenta. No es tracta ara de repassar els diferents esglaons que conformen el gruix de qüestions abordades en *El talent*. En aquest moment de la nostra exposició, obviant la dimensió pedagògica del llibre, ens centrarem en els seus aspectes metafísics, psicològics i lògics: ens preguntem ¿què és la intel·ligència?:

Nosaltres, si haviem de precisar d'alguna manera, la noció d'intel·ligència, començaríem per distingir alguns aspectes de la intel·lecció: el metafísic, el psicològic, el lògic. En el primer diríem, és la producció d'un ésser intencional, concepte o relació (Cf. Maritain *Les degrés du savoir*. París. 1932, pàg. 221); en el segon és l'activitat mental amb les seves actituds, estructures, influències, etc., internes; en el tercer és aquesta mateixa activitat ordenada a assolir la veritat objectiva i destriada en els tres moments fonamentals: percepció, judici i raciocini.<sup>806</sup>

L'aspecte metafísic de la intel·lecció és la «producció» d'un ésser intencional, no físic —d'ací la denominació *metafísic*—: concepte, *verbum mentis*, idea. La idea conté les característiques generals i definitòries de la cosa coneguda, a diferència de la imatge que posseeix les característiques concretes comunes d'algun objecte determinat. Manyà constata que aquesta dimensió de la intel·lecció ha sofert un oblit en la filosofia moderna i negligida pels estudis psicològics, la qual cosa ha fet que aquesta última disciplina no assoleixi els resultats esperats:

Un estudi del fenomen intel·lectiu limitat exclusivament al camp de la Psicologia serà sempre un estudi deficient, perquè hi és preterit un aspecte el més essencial del fenomen intel·lectiu, el sentit ideològic, la representació objectiva.<sup>807</sup>

L'oblit de la metafísica de la idea es deu al desenvolupament d'una tecnociència que treballa solament amb aquells aspectes dels fenòmens que poden encabir-se en una noció d'experiència quantificable i enllaunada en manufactures reproductibles. Manyà adverteix que tot el desenvolupament de la psicologia experimental obvia l'element essencial i primer del fenomen cognoscitiu que és la idea, la representació objectiva. Com que la idea no pot ser manipulada experimentalment amb enginys de mesura —en el moment de Manyà, la

---

<sup>806</sup> Manyà, *El talent*, I, 50.

<sup>807</sup> *Ibíd.*, 57.

psicologia freturava per doblegar la intel·ligència als tests—, cal arraconar la nosa de la idea, de manera que la filosofia deriva cap a la seva substitució per l'element lingüístic i lògic dels judicis que es troba associat en el procés psicològic del fenomen intel·lectiu. Manyà salva d'aquesta tendència Husserl i la fenomenologia.<sup>808</sup>

La idea ve caracteritzada per l'impuls de la intel·ligència cap a una representació objectiva d'aquells elements invariables de la realitat que permetin unificar en la simplicitat la multiplicitat fenomènica. Manyà parla de la dimensió metafísica com a «productora» de la idea. S'ha d'entendre bé aquesta producció: no es tracta que la intel·ligència model·li la realitat segons allò que ella mateixa produeix, sinó que la intel·ligència adopti la forma que troba en la realitat i s'expressi en la idea. Les analogies de la intel·ligència com a espill i adequació a la realitat es remeten a una idea com a representació fruit de l'actualització de la potència intel·lectiva. Si l'objectiu és la veritat com a adequació, Manyà assenjala que la intel·ligència aconseguix excel·lentment aquest objectiu quan manté l'atenció i reflecteix sense distorsions la forma de la cosa que en l'intel·lecte és la idea, una representació intencional.<sup>809</sup> En *El talent* aquesta atenció es fa dependre d'un pol objectiu i d'un altre subjectiu: l'objectiu consisteix en la força irresistible de l'objecte de coneixement que fixa espontàniament la mirada de la intel·ligència; el subjectiu ens remet a una activitat de la intel·ligència, que no

---

<sup>808</sup> Segurament, el desenvolupament contemporani dels estudis cognitius de la neurociència segueixen aquesta deriva: es tracta de l'oblit de la idea, element irreductible als processos neurològics cerebrals. Yuk Hui, en una entrevista, resumeix aquest procés modèlicament: «En 1956, durante la famosa conferencia de Dartmouth, cuando se acuñó el término IA, la idea era imitar más de cerca la inteligencia humana a través de una noción neuronal de la inteligencia. En aquella época las operaciones de la lógica simbólica servían de modelo para la adquisición del conocimiento común del mundo. Los informáticos se propusieron representar el mundo mediante la lógica formal o simbólica. Pero ya en 1961 Marvin Lee Minsky escribió un artículo titulado “Pasos hacia la inteligencia artificial” en el que confesaba que nadie podía definir realmente lo que es la inteligencia, y su modelo podría ser sólo contingente. Este desplazamiento fue criticado en los años setenta por el filósofo Hubert Dreyfus por considerarlo demasiado cartesiano. Pocos años más tarde, surgiría otra propuesta en base a la idea de que la mente funciona gracias a una constelación de neuronas que están constantemente interactuando y evaluándose entre ellas». Més endavant, el mateix Yuk Hui confessa que no sap quina mena d'estatus s'ha d'atribuir a l'entitat que anomenem idea, encara que sense ella confessa que no es pot donar un pas: «Hay cosas que no podemos demostrar pero que poseen existencias efectivas, que juegan un papel importante en nuestra manera de elaborar el pensamiento y en nuestra vida en general. Me gusta pensar que son cuestiones irreductibles a la *categoría de lo irracional*, por eso me decanto a considerarlos *no-rationales* o a decir que pertenecen a la categoría de lo desconocido. No somos capaces de racionalizarlas completamente, pero tampoco podemos actuar sin asumir su existencia. Por ejemplo, podemos remitirnos al *concepto de lo bello*. Para nosotros es algo muy normal ver una flor y decir que es hermosa o bonita. Pero si intentamos definir lo bello, enseguida tenemos que remitirnos a su opuesto, a su negatividad. No se puede, por lo tanto, demostrar que esa belleza exista como tal, como una cosa, pero sin ese concepto no podría haber un juicio estético, ni habría arte. Creo que es importante asumir esta imposibilidad para pensar la cuestión estética, sea desde una perspectiva clásica o contemporánea del arte». (*CTXT*, núm 308). ¿Irracional o no racional desconegut? La confusió és dantesca.

<sup>809</sup> Tota aquesta qüestió del coneixement de la forma com a element invariable, des de la metafísica aristotèlicotomista, present en la matèria que individualitza (ja sigui via *signata quantitate* o *haecceitas*) els éssers, planteja tot un reguitzell d'interrogants i solucions. Per exemple, si la forma, l'objecte de coneixement de la intel·ligència, no pot existir sense la matèria, la idea, que és aquesta forma en l'intel·lecte, no pot tenir una existència idèntica a la forma: intencional se'n diu. Manyà anomenarà a la idea entitat inexistencial.

només espontàniament se centra en l'objecte, detenint tots aquells aspectes que la distrauen sense esforç, sinó que per la dedicació de la voluntat, quan la irrestibilitat de l'objecte minva en el temps, es manté l'atenció. S'apunta, per tant, a una bona predisposició de l'intel·lecte<sup>810</sup> que ha de deixar mostrar sense distorsions les coses tal com són, perquè l'ànima, de la qual l'intel·lecte és una potència, esdivingui la cosa.<sup>811</sup>

La idea és el primer element que la facultat intel·lectiva obté com a representació de la realitat. L'especificat de la idea és ser unitat d'allò que es troba escampat en la multiplicitat fenomènica. Portar a la unitat implica que es pugui simplificar i la simplicitat és l'anhel d'un coneixement humà que malauradament no pot aconseguir totalment perquè la seva situació el posiciona en una forma fragmentària de conèixer, passar del coneixement d'una cosa a una altra, i quan es dona aquest passar la simplicitat es fragmenta. Aquesta merma del coneixement es pot veure de forma negativa, si més no la idea per la seva naturalesa, en excedir cognoscitivament allò que ens pot oferir la sensació i la imatge,<sup>812</sup> apunta a un principi de simplicitat:

Basta la introspecció més elemental, per constatar que la unitat del pensament relacionant no és, com diu Kant, unitat col·lectiva, una mena de juxtaposició d'elements mentals; sinó que la ment, basant-se en dades múltiples i variades, elabora una síntesi, una unitat intencional, un element, un factor, activitat, expressió, etc, verament simple, que no és agrupació de parts, perquè manca de parts.<sup>813</sup>

Cal aturar-nos un moment en el tipus d'existència que Manyà atorga a la idea. El pensament relacionant, citat en el text anterior, designa un tipus d'existència a què fa referència la categoria aristotèlica de relació. ¿Quina mena d'existència? La investigació

---

<sup>810</sup> La comparació de l'activitat intel·lectiva amb la visual és una constant de la metafísica i apunta a un enfocament nítid de l'intel·lecte (el talent com a tenció) per produir una idea que reflecteixi fiablement la forma de l'objecte: «En el rendiment de la intel·ligència i, per tant, en la vida del talent, aquestes dues condicions vénen a ésser allò que són en l'ordre visual (afi per tants conceptes a l'intel·lectiu) la situació actual de la persona vident amb relació a l'objecte, i l'enfocament de la visió. Sense aquestes dues condicions, és impossible una visió perfecta; amb elles, qualsevol vista normal, suposada la proporció de la llum exterior, pot obtenir imatges clares i precises». (MANYÀ, *El talent*, II, 271)

<sup>811</sup> Davant d'aquesta caracterització de la metafísica se'ns fa difícil entendre la crítica contemporània que fa d'aquest coneixement de la realitat una violència envers aquesta. El que demana la metafísica de Manyà és deixar que la realitat sigui presència no manipulada. L'enteniment agent des d'aquesta perspectiva (sense entrar ara en d'altres concepcions del mateix) és converteix en un actor que ja ens dona una elaboració que ens allunya de la presència original de la realitat a través de la imatge. És per aquesta raó que Manyà ha de reivindicar que la matèria disposi d'una certa actualitat passiva que posi en marxa el motor de l'enteniment.

<sup>812</sup> «Ací teneu, v. g., les idees geomètriques, que semblen les més lligades amb la matèria: la idea de triangle no pot prescindir de les notes de superfície, de tres línies rectes, de tres angles, que són expressions de sentit essencialment material. Però aquest concepte, triangle, afaiçonat i amanit per la ment, ço és, tractat pel procediment de l'abstracció, adquireix unes condicions i un sentit d'universalitat, de necessitat, d'eternitat, que no li ha pogut fornir el món de la matèria real; car aquesta és essencialment determinada i concreta, contingent i mudable i, per tant, refractària a la universalitat, a la necessitat, a la fixesa eterna». (MANYÀ, *El talent*, II, 290)

<sup>813</sup> *Ibíd.*, 284.

d'aquesta categoria portarà a proposar els ens inexistencials. Sobre aquests se'n parla explícitament al *Theologoumena V* (1957), a l'apartat *De entibus inexistentialibus* que va lligat a l'*Opusculum II (De entis necessari conceptu)* i a l'*Oposculum III (De relatione in divinis)* d'aquest llibre. La primera reflexió sobre aquest tipus d'existència (inexistencial) apareix en l'article «Metafísica de la relación “In Divinis”» (1945), encara que no es fa referència a aquesta denominació. Aquí es proposarà una divisió anterior i més profunda a la que s'ha adoptat tradicionalment de substància (*subsistere*) i accident (*inesse*): *esse ad se* i *esse ad aliud*, ser per a si mateix i ser per a una altra cosa. D'acord amb Manyà, la substància i l'accident serien una subdivisió del ser per a si mateix. El ser per a una altra cosa que caracteritza la relació fa referència a un tipus de ser que ni existeix en si (substància) ni en un altre (accident), sinó que existeix com a projecció d'un subjecte cap un altre. En aquest tipus d'existència (inexistencial) s'haurien de col·locar tot aquell tipus de realitats la funció de les quals és fer d'intermediació entre dos éssers; per exemple, el moviment i la potencialitat. La categoria de relació, que en l'article al qual fem referència més amunt se centra en les relacions trinitàries, les inclou:

En el terreno de la metafísica se impone la necesidad de admitir la existencia de seres que ni son substancias ni tampoco accidentes en el sentido propio de inherencia, quiescente, diríamos, en un sujeto; seres cuya realidad es innegable; pero con una existencia especial que ni es en sí ni en otro, sino de uno a otro, seres que llamaríamos flotantes mejor que inherentes, «*assistantes non intrinsecus affixae*» (1, 28, 2), entidades minimizadas, diríamos, según la frase de Santo Tomás: *ens imperfectissimum, debilissimum*. El *fieri* de un ser, por ejemplo, no es la pura nada; pero tampoco es el ser mismo en su substancia ni alguna de sus cualidades accidentales; lo mismo diríamos del movimiento (como paso de la potencia al acto), de la potencia como capacidad ulterior, y en especial de la relación estrictamente dicha.<sup>814</sup>

Manyà és conscient que concebre aquest tipus d'existència minimitzada és molt difícil; impossible a través de la imaginació que fixa la realitat i no pot capir el dinamisme de la projecció pròpia d'un ésser a un altre; i també resulta difícil per al coneixement que ens proporciona la idea, és a dir, de l'essència de les coses tal com són en si i no les seves projeccions cap a una altra cosa. Així i tot, aquest ser per a, *esse ad*, no és un no res, expressa

---

<sup>814</sup> MANYÀ, «Metafísica de la relación “In Divinis”», 251. Sant Tomàs, en la línia de l'inexistencialitat que transita Manyà, afirma el següent: «Sin embargo, el instrumento actúa como movido por otro; y por eso le compete una virtud proporcionada al movimiento: el movimiento no es un ser completo sino que está en camino al ser, casi en el medio entre la pura potencia y el puro acto, como se dice en *Física III*. [...] y los seres de este tipo suelen ser llamados intenciones, y tienen alguna semejanza con el ente, que está en el alma que es un ente diminuto, como se dice en *Metafísica VI*» (Tomás DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 2)

un realitat que no és el no res. Manyà tipifica les idees com a ens inexistencials i la seva argumentació és la següent: i) segons la gnoseologia escolàstica *nihil intelligitur nisi sub ratione entis* i, per tant, tot concepte implica un sentit existencial; ii) la idea com a contingut mental és la relació a la forma (representació intencional) d'un objecte, és la intermediació relacional entre el jo i l'objecte; iii) la consciència coneix el món a través d'aquesta idea que comporta una relació entre aquesta i la realitat; iv) la relació, l'*esse ad* que és la idea, ho és entre dos termes, és a dir, no existeix una relació (en el nostre cas la idea) amb independència d'algú que es relaciona amb un altre terme; v) l'*esse ad* sempre pressuposa un *esse in*, de manera que «Este alguien [*esse in*], que es el absoluto, en el cual se verifica la relación, esto es el *in* que contiene el *ad*, puede hallarse por mera explicitación analítica del concepto de relación ».<sup>815</sup>

La qualificació de les idees com a ens inexistencials serveix per a mediar entre la posició platònica i l'aristotèlica sobre les idees. Podríem recargolar aquesta solució dient que Manyà empra la realitat intermediadora i relacional de la idea per a intermediar entre la concepció de Plató i Aristòtil sobre la idea. Per una banda, Aristòtil té raó quan afirma la no existència real de les idees; la idea com a universal és solament en la ment. Ara bé, dir que la idea és una elaboració de la ment i prou ens indicaria una activitat creadora i productiva de la facultat intel·lectual pròpia d'un idealisme. Manyà ha de preservar el realisme en el coneixement i la veritat:

La idea de hombre, así en abstracto, no tiene existencia real que es propia de Pedro, Pablo, Juan, etc. En ellos detecta la mente la idea del hombre-animal racional (*Platón atribuía las ideas a una intuición en estado anterior de metempsícosis*). Esta idea expresa algo real, pero no existencial; algo anterior a la mente e independiente de ella; algo que la mente encuentra realizado y verdadero en su mismo sentido abstracto. ¿Quién podrá negar que importa una verdad objetiva y, por tanto, una realidad, la idea de hombre, el hombre como animal racional?<sup>816</sup>

La idea és alguna cosa *real*, però *no existencial*. Des de l'aristotelisme l'existència només es predica de quelcom concret, singular. La idea és universal; *ergo*, la idea no pot tenir existència. Manyà afirma la realitat de la idea, per tant, no és una ficció de la ment abstractiva. Si és real és un ens i aquest sempre implica una existència. Ara bé, aquesta tipus d'existència de la idea cal matisar-la: és una relació que depèn d'un subjecte i un objecte; si aquests no existeixen, no pot existir la idea, si més no, la idea no és merament una producció

---

<sup>815</sup> *Ibíd.*, 255.

<sup>816</sup> IRIARTE, «La filosofia inexistentista de Juan Bautista Manyà», en *Miscel·lània Manyà*, 308.

arbitrària del poder existenciador d'un subjecte que el refereix a un objecte. La idea, si no vol convertir-se en mera expressió idealista del subjecte, ha de tenir una certa existència (mínima, flotant...), una certa consistència existencial sobre els existents que s'imposi a la ment amb un contingut objectiu verdader. D'aquesta manera, Manyà pensa que es pot superar la limitació del realisme aristotèlic i la solució platònica que hipostasia les idees:

Un concepto que no expresase de alguna manera la existencia, o mejor, que no expresase su contenido a manera de existente *instar existentes*, expresaría la nada, esto es, sería inexpresivo y, por tanto, dejaría de ser concepto. Como un pintor, cuando pinta un objeto, no puede pintarlo más que como real, como existente.<sup>817</sup>

El pensament continua, després d'arreplegar la multiplicitat fenomènica en la simplicitat de la idea, relacionant (*divisio et compositio*) els conceptes formant judicis i raciocinis. L'essència del pensar és aquest treball de portar a unitat, ja sigui en la idea, en la divisió i composició del judici, com en l'itinerari inferencial del raciocini. El pensar cerca la simplicitat, però el pensament és pensament d'algú que el pensa. Aquesta simplicitat recercada pel pensament només és possible, des de la premissa anterior, si qui pensa és simple:

Hem dit que la simplicitat del jo pensant es manifesta sobretot en el pensament relacionant. No que gosem negar la condició de simple a certs elements absoluts del pensament, v. g., la idea d'ésser, com a tal; però és en establir relacions, ço és, en el terreny propi del talent, on opera francament la tendència unificadora de l'esperit. Una relació mental (un judici, una il·lació, etc.) esdevé un absurd, si el subjecte pensant consta de parts, que cada una tingui intervenció essencial en el procés del pensament.<sup>818</sup>

La simplicitat no és una dada immediata de la consciència, però aquesta ens adverteix de relacions mentals que apunten a una unitat indivisible, i de la simplicitat de la dada de la consciència passem a la del subjecte pensant. Segons Manyà, perquè es pugui percebre una comparació cal un únic subjecte, una única ment, que es faci càrrec dels dos termes relatius, d'altra forma no hi hauria possibilitat de comparació en mancar un punt de contacte entre els dos termes. La simplicitat de la ment es basa en el fet que el pensament és relacionant i el talent, com a excel·lència intel·lectual, té com a funció pròpia relacionar amb el propòsit de simplificar les dades de la percepció. Un podria pensar, des del fenomenisme i associacionisme empirista, en una idea del jo sense significat, res més que una multitud d'impressions ordenades en el magatzem de la memòria, amb la qual cosa ja ni ens

---

<sup>817</sup> MANYÀ, «Metafísica de la relación "In Divinis"», 282.

<sup>818</sup> *Ibíd.*, 283.

plantejaríem la seva simplicitat. Ara bé, no és el mateix ordenar temporalment uns records en la memòria d'un disc d'ordinador, que fer-ho en la memòria humana. La memòria ordena no solament temporalment sinó significativament i això només és possible des d'un jo que valora els records. Sense jo, ens ve a dir Manyà, la memòria no val la pena, no té rellevància. Si hi ha memòria, és per a un jo que simplifica significativament el temps viscut i pot expressar-ne una valoració: ha valgut la pena o tornaria a començar i ho faria d'una altra manera. El pensament relacionat, així, ens remet a un jo que imposa un criteri, a una ment que ordena segons la seva intel·ligència.

A ningú que conegui la filosofia espiritualista li passarà per alt que la simplicitat de l'ànima és un dels trets diferenciadors del ser espiritual del material.<sup>819</sup> La idea, el judici i el raïcòini són elements que no poden reduir-se a la matèria, tots tres revestits d'una simplicitat assolida o anhelada; *ergo*, el jo que els treballa ha de ser simple i espiritual:

D'aquesta premissa, ben establerta, flueix òbvia i contundent la tesi espiritualista: si en l'elaboració mental pròpia del talent es troben elements superiors i refractaris a qualsevol tractament material, és evident que el treball integral del talent només pot fer-se en un laboratori, que assoleixi condicions d'independència i superioritat respecte de la matèria; ço és, per dir-ho precisament i tècnica, cal admetre l'espiritualitat del jo pensant.<sup>820</sup>

La nota de simplicitat del jo ens parla d'una forma de ser espiritual que escapa a qualsevol reduccionisme que vulgui comprendre el coneixement des dels paràmetres de la ciència materialista predominant en un moment històric. Només la filosofia espiritualista pot atènyer l'essència del coneixement:

Els altres, encara que siguin homes de *Ciència* eminents, si volen estudiar el talent, cal que superin llur peculiar posició científica, cal que ultrapassin el pes i la mesura del món de la matèria, la bioquímica, la histologia, la neurologia, etc. En una paraula: cal que facin filosofia.

---

<sup>819</sup> Manyà ens alerta que la simplicitat no equival a espiritualitat: «Però la simplicitat no és encara per si sola una prova definitiva d'espiritualitat: un ésser pot ésser simple i, per tant, incorpori (l'ànima de les bèsties per a molts filòsofs, v. g., Balmes, *Filos. fund.*, lib. 2, cap. 2) i no assolir categoria d'espiritual, ço és, independent de la matèria; així mateix viceversa, un ésser compost de parts totes elles espirituals (parlem en hipòtesi), no seria simple, però no perdria per la composició interna la condició d'espiritual, ço és, d'immaterial i independent de la matèria». (MANYÀ, *El talent*, II, 282.) És interessant aquesta puntualització: si els éssers naturals són una composició de matèria i forma, és aquesta la que dona unitat al compost sense que això impliqui una condició espiritual de la mateixa; és a dir, la forma que determina la matèria no és material sense que això signifiqui la seva espiritualitat. Ara bé, l'hilemorfisme aplicat a l'home també ens parla d'una composició de cos i ànima, però en aquest cas la forma que és l'ànima sí que és espiritual. Manyà considera que no es pot considerar de la mateixa manera l'hilemorfisme aplicat a l'home i a la resta de coses, puix que l'ànima per raó de la seva immaterialitat espiritual sí que pot subsistir sense la materialitat del cos.

<sup>820</sup> *Ibid.*, 287. Quan Manyà, en aquest text, parla de talent s'està referint a la intel·ligència com a facultat espiritual.



I posats a filosofar, caldria que ho fessin amb sinceritat i sense reserves apriorístiques, desprenent-se dels prejudicis, contínuament renovellats, del vell materialisme. Altrament, és difícil d'assolir una posició compatible, no sols amb la dignitat i amb la lògica del pensament filosòfic, sinó també amb la mateixa psicologia del talent.<sup>821</sup>

## 9.5. LA UNITAT DE LA PERSONA

La següent molla de pa que deixa Manyà per orientar-nos en el seu camí del pensar és l'ideari teològic. Hem mostrat que filosofia i teologia són coneixements que es comuniquen de tal manera que la filosofia avança interpel·lada i eixamplada per les veritats de la fe i com la teologia obre clarianes racionals amb els aconseguiments de la investigació filosòfica. La sensació que tenim quan llegim els escrits de Manyà, ja siguin filosòfics o teològics, és d'unitat: Manyà no es treu el cap filosòfic quan travessa el llindar del temple teològic —en tot cas el barret, parafrasejant Chesterton— i, de la mateixa manera, no es despulla del vestit teològic quan es revesteix amb l'abillament filosòfic. Manyà sempre va vestit.

De la filosofia hem après que la simplicitat del pensar —expressada en la idea, el judici i el raciocini— se sosté en la simplicitat del jo o ànima. Malgrat que els fenòmens en què es mostra l'activitat del pensar siguin múltiples, sempre remetent a una unitat que si fos anulada impossibilitaria l'existència d'aquestes accions: comparar, dividir, compondre, relacionar, abstraure, recordar, dialogar, analitzar, sintetitzar, sentir, imaginar, percebre, raonar, discórrer, atendre...; en definitiva, totes aquestes manifestacions del pensar (i d'altres que no hem enumerat) només són possibles per a un jo que pensa, que és u. El pensament, la intel·ligència, no es dona sense la sustentació del jo, d'un jo personal.<sup>822</sup>

Aquest reducte d'unitat i simplicitat és un indicatiu que l'home no pot ser reduït a qualsevulla de les seves manifestacions encara que només en tinguem notícia de la mateixa a través d'elles. Preservar l'originalitat amb què el jo impregna, coloreja cada una de les seves manifestacions, ens adreça a la plausibilitat d'escoltar i dialogar amb unes veus que no han estat absorbides pels condicionaments historicomaterials. Manyà vol palesar que hi ha una forma de ser espiritual que és l'única que pot mantenir la seva identitat, no només durant la seva existència temporal, sinó més enllà dels lligams de la temporalitat perquè, al cap i a la fi, la seva continuïtat no està sotmesa als requeriments de la matèria que sempre s'esfilagarsa en

---

<sup>821</sup> *Ibíd.*, 273.

<sup>822</sup> Manyà rebutjaria la denominació d'artificial que se li dona actualment a la intel·ligència que desenvolupen certs enginyers. Tenim la sensació que rebutjaria aquesta denominació no per la dependència orgànica o biològica de la qual manquen encara aquests programes informàtics, i que són condicionants del pensament humà, sinó perquè la intel·ligència és per Manyà sobretot un fenomen espiritual.

una multiplicitat de parts on el dalt i baix, el primer o l'últim, la dreta o l'esquerra són irrelevantes.<sup>823</sup>

Aquesta simplicitat espiritual, que ens allibera dels condicionaments de la materialitat i que sol·licita un pensament més enllà dels sentits i la imatge, també, i al mateix temps, postula un jo que decideix més enllà dels condicionaments situacionals. Des de la tradició de pensament de Manyà, l'ànima, aquest pol original, no només coneix sinó que també vol o no vol allò que coneix, i si ho vol, endemés, s'esforça en el seu coneixement. La circularitat de les potències volitives i intel·lectives ha estat objecte de discerniment en l'escolàstica. La temptació de fragmentar en diferents parts l'ànima i instaurar una lluita, un *agon*, en el seu si, que significaria acabar amb la seva simplicitat, ha estat present des de les beceroles platòniques. Sense negar la lluita o la cooperació interior entre el voler i el conèixer, la solució de l'estàndard escolàstic fixa la voluntat i la intel·ligència com a accidents de l'ànima. Manyà, seguint l'estela de Suàrez i Balmes, manté la simplicitat de l'ànima afirmant la unitat de la consciència que dona compte dels impactes dels objectes en un mateix centre que els coneix i vol. Recordem que aquesta unitat de consciència és emprada com a argument, entre d'altres, per afirmar la innecessarietat de l'enteniment agent i l'associació de la idea i la imatge més enllà d'una mera simpatia funcional.

Ens trobem, doncs, amb una intel·ligència i una voluntat que conformen una ànima que demana llibertat i responsabilitat a l'hora d'acceptar la veritat i fer el bé. Fins aquí, la proposta de Manyà podria quedar en l'espai del més aquí de la reflexió racional. Hem dit que podria quedar, però tot apunta que des del dinamisme de la Psicologia racional, tal com li agrada anomenar l'estudi de l'ànima a Manyà, tant la intel·ligència com la voluntat invoquen una satisfacció a les seves demandes que van més enllà de les seves possibilitats. ¿Veritablement es pot viure en aquesta simplicitat amb les úniques forces de què disposa l'ànima? L'ànima, a través del dinamisme de les seves potències, efectivament apunta a una unitat, però el camí que queda per superar els desequilibris, desproporcions i asimetries no li permeten descansar en la meta anhelada. L'ànima s'ha de construir progressivament —la progressió, ens diria Manyà, és la progressió —per assolir una unitat a la qual només s'aspira

---

<sup>823</sup> En aquest sentit, quan el ser natural és reduït a la materialitat és coherent la solució que fa derivar el seu funcionament d'una repetició atzarosa. De la mateixa manera, quan el materialisme entra per la porta de l'ordre social la responsabilitat dels actes humans salta per la finestra: ¿davant de qui respondre si el «qui» no hi és? Ara bé, com assenyalaria Manyà, tots portem unes ulleres metafísiques malgrat les nostres confessions negacionistes.

quan ja s'ha tastat d'alguna manera. En termes més moderns, l'individu necessita una formació per esdevenir u, no dividit.

Manyà s'endinsa ara en allò a què podem aspirar perquè ja se'ns ha ofert i del qual l'home és una imatge. Entra en l'espai de la revelació de Déu i del seu contingut sense deixar-se a l'entrada el seu cap racional. Un dels primers continguts de la revelació cristiana és que l'home ha estat creat per Déu. Bé, doncs, si tenim una ànima que es vol centre de les seves decisions, i si la llibertat s'entén com a indiferència, és a dir, que davant de l'objecte proposat per l'intel·lecte un pot voler-lo o no, o cap de les dues coses, però al mateix temps nosaltres no podem ser origen, principi, causa de nosaltres mateixos, ¿com podem pretendre un actuar des de la llibertat que ve situada per la causalitat de Déu? ¿Podem ser lliures si en últim terme depenem de Déu per a ser i per a obrar? ¿Podem ser veritablement artífexs i responsables de la construcció de la nostra ànima si som creació de Déu? Si es vol preservar la llibertat com a indiferència, com a absència de determinacions, d'un jo que és la causa de les seves pròpies decisions, la llibertat humana ha de conciliar-se amb la màxima llibertat de Déu que determina qualsevol altra causalitat i n'és l'origen.

No és ara l'hora de refer l'itinerari de Manya en la solució proposada als *Theologumena* per a preservar els dos pols de l'equació que entren en litigi: omnipotència de Déu creador i llibertat humana. L'important a destacar de l'ensenyament de Manya és l'aposta per una llibertat de l'home que no pot obviar les prerrogatives de la veritat que es deriven del fenomen de la creació. Aquesta implica acceptar de l'autor de la mateixa unes condicions que fixen l'orientació de la naturalesa humana i que es concreten en la direccionalitat de la voluntat cap al bé que és Déu mateix. Des d'un punt de vista metafísic aquesta veritat es tradueix en el principi que afirma que *quidquid movetur ab alio movetur*. El moviment de l'intel·lecte i la voluntat humans cap al bé ve originat per una causa que no són aquestes dues facultats. És ben clar que, des d'un punt de vista psicològic, la llibertat de l'home és compresa com una absència de determinació que casa molt malament amb el principi metafísic del moviment. Si més no, Manya, en un exercici d'intermediació entre els principis de la metafísica i l'experiència psicològica, afirma que l'home és lliure en la seva deliberació sobre què fer no fent res, inhibint-se i deixant que la veritat divina s'imposi o concedint que un motiu contrari s'imposi en la balançada deliberativa de la voluntat.

Comptat i debatut, la llibertat de l'home es fonamenta en un jo que assumeix la responsabilitat i les conseqüències dels seus actes. Aquesta responsabilitat no pot fer-se

dependre com a factors determinants —parafraçant Balthasar— de la història, de forces còsmiques, de la biografia personal, dels processos de producció o de l'evolució biològica. L'home no pot excusar-se en tots aquests condicionants, que juguen el seu paper, quan ha de construir-se personalment donant-se una forma. La llibertat és per a Manyà la possibilitat d'afirmar o negar l'oferta de salvació de Déu, una llibertat que en la seva obstinació de rebutjar-la condueix l'home a la seva condemna. L'accent que Manyà posa en aquesta llibertat fa que sembli que Déu sigui un simple espectador de la nostra sort o dissort i s'inhibeixi d'actuar pel respecte a la llibertat humana que ell mateix s'imposa.

Aquesta oferta és una novetat que no pot ser reduïda a cap de les formes temporals d'existència. És per aquest motiu que si volem que aquesta crida salvadora de Déu tingui un receptor, aquest ha de tenir una oïda que pugui sintonitzar la mateixa freqüència més enllà de les interferències contextuals. Manyà fa un esforç racional per conceptualitzar la simplicitat de l'ànima que s'alci sobre la multiplicitat temporal i despunti com un cim incòlume que com un Tabor aculli la transfiguració.

Així mateix, l'esforç d'investigació cristològica de Manyà apunta a una unitat ontològica en la hipòstasi del Verb de manera que la unitat personal de Jesús irradia i penetra el ser i l'obrar de les dues naturaleses. Igualment, Manyà ha fet mans i mànigues per conceptualitzar aquest centre personal unitari que dona forma a la multiplicitat de les activitats de l'home: a ell cal acudir per trobar la responsabilitat, la raó i el sentit de l'existència.

## 9.6. VERITAT I LLIBERTAT: LA COHERÈNCIA EN LA VIDA POLÍTICA

Resta per veure com aquesta forma de vida que cerca la coherència en el sotmetiment a la veritat —la cristiana en Manyà— s'articula amb les altres formes de vida en la ciutat. ¿És possible mantenir la pretensió de la veritat, ja sigui racional o religiosa, en l'àmbit polític? Aquesta qüestió ha estat abordada en la controvèrsia entre la posició de Manyà i el liberalisme de Rovira i Virgili i, després, amb la condemna d'aquest corrent polític com a incompatible amb la veritat cristiana que en fa el cardenal Billot. El punt de partida de Manyà és que la veritat exerceix coerció sobre la llibertat, és a dir, en nom de la llibertat un no pot abraçar l'error. La llibertat no és il·limitada i és precisament l'adhesió a la veritat que ens fa lliures de l'error en el coneixement. L'estatus de la veritat del coneixement es diferencia de l'opinió no de la mentida. Un pot mentir desvirtuant, amagant la veritat, però només ho pot

fer sobre la base de la veritat: aquell que menteix assumeix la veritat de la qual s'aparta i sap que està en la falsedat. Una altra cosa serà que de tant repetir una mentida un es convenci que la realitat que aquesta descriu és la veritat. Així, la veritat es caracteritza amb els trets de la immutabilitat i la imparcialitat que la diferencien de la volubilitat de les opinions que no sempre impliquen necessàriament un coneixement erroni. La veritat, per utilitzar una expressió col·loquial, no es casa amb ningú. Tant és així que Jesús, que es presenta com la veritat, digui d'ell mateix: «No us penseu que hagi vingut a portar la pau a la terra. No he vingut a portar la pau, sinó l'espasa. He vingut a separar *el fill del pare, la filla de la mare, la nora de la sogra. Els enemics de cadascú seran la gent de casa seva*» (Mt 10, 34-36). Tallada pel mateix patró és la frase que si li atribueix a Ferran I: «*Fiat justitia, pereat mundus*». La veritat, per tant, a més a més del constrenyiment de la llibertat, implica una certa violència, l'espasa que divideix i que destrueix la família, la destrucció del món tal com està establert. S'ha de distingir la violència de la veritat que no té consideració per la injustícia, que es mostra inflexible amb totes les parcialitats individuals o institucionals, que imposa la veritat amb el recurs de la violència. Aquest últim aspecte, segons Manyà, està necessitat d'una correcció que és la caritat, del testimoni de l'amor. Ho explicarem tot seguit.

Ja des de molt aviat, Plató ha advertit que la política és el camp de l'opinió i que la veritat habita en un lloc transcendent. La política és un coneixement de fets contingents junyits pel segell de la temporalitat canviant i sobre un objecte així no es pot tenir ciència, només opinió. En el camp de l'acció política, de la convivència a la *polis*, l'opinió és la norma i la veritat l'excepció. Plató assenyala que si el presoner alliberat que ha contemplat la veritat decideix tornar, serà desterrat de la ciutat com a càstig menor, mort en últim extrem. Rovira i Virgili, des del liberalisme que defensa, pensa que només l'intercanvi d'opinions pot garantir un sistema de convivència que preservi la llibertat. Com que en una societat d'opinions cap pot pretendre un plus de legitimitat basada en una distinció de valor cognoscitiu, llavors el mecanisme que en cada moment permeti avançar la societat unitàriament és el criteri de la majoria. La veritat és una pedra a la sabata per a una societat democràtica que posaria en qüestió l'exercici de la llibertat i la dignitat personal. Manyà no està en contra de l'organització democràtica de la societat, però alerta que l'enemic de la llibertat no és la veritat sinó la tirania que no només pot procedir d'aquella situació en què algú en nom d'una pretesa veritat la imposi per la força de la violència, sinó també de la tirania d'una opinió pública que respon a uns interessos parcials i que s'imposa persuasivament basant-se en l'assumpció deliberada de l'error, és a dir, en l'engany. La

democràcia no està exempta del perill de la demagògia i el populisme, de la tirania de les majories que erren.

Manyà no pot dissimular la veritat, allò que li demanaria com a condició Rovira i Virgili per a poder ingressar en la democràcia de l'opinió. Rovira i Virgili no nega que sigui possible la veritat i el seu coneixement per a cada qüestió plantejada, però sembla que l'assumpció de la mateixa posaria el perill la mateixa democràcia.<sup>824</sup> En tot aquesta controvèrsia hi ha la diferència entre una concepció de la veritat com un simple enunciat veritatiu que no afecta la vida i una veritat que provoca una conversió, que ens construeix com a persones. Així, Manyà no pot accedir a dissimular la veritat per dues raons: una basada en la naturalesa de la veritat i un altra de coherència personal. Pel que fa a la primera, a diferència de Plató que ha d'obligar el presoner alliberat que ha contemplat la veritat a descendir a la caverna encara que no ho vulgui, per a Manyà el coneixement de la veritat sempre demana la seva difusió i es fa innecessària la imposició que obligaria a retornar al món de l'opinió el presoner alliberat que desitjaria romandre en el paradís de les idees. Qui ha accedit a la veritat ha trobat un tresor que no pot guardar-se'l. La veritat, tant com el bé, són de naturalesa difusiva; qui la posseeix no pot dissimular-la. La diferència entre Manyà i Plató ve donada per una veritat que no només ve configurada per uns continguts sinó també per la trobada amb algú que els sustenta. El coneixement en Manyà no solament és adhesió racional, sinó una experiència totalitzadora que contempla l'acceptació d'un Déu que ens demana pensar i també estimar. Pel que fa a la segona raó, la unitat que demana una ànima que vol construir-se des de la coherència no pot tolerar la divisió incoherent que suposa mantenir la veritat i la seva contrària. En el reducte personal que dona sustentació a la capacitat d'obrar de l'ésser humà només la simplicitat pot mantenir la coherència: la persona només pot mantenir la veritat i l'error al mateix temps al preu de provocar una escissió que conduiria a impossibilitar el mateix pensar interior que és la condició espiritual de la seva subsistència com a persona.

Manyà, no obstant aquest aspecte difusiu i de coherència que implica l'adhesió a la veritat, no s'està de distingir entre l'afer individual de coherència interna, que suposa regir-se per la veritat i no l'error, i la projecció col·lectiva d'aquesta veritat. Si partim de la fal·libilitat

---

<sup>824</sup> Hanna Arendt sembla que combrega amb el parer de Rovira i Virgili: «Les formes de pensament i de comunicació que tenen a veure amb la veritat, si hom les considera en la perspectiva política, són necessàriament tiràniques; no tenen en compte les opinions d'altri, quan aquest tenir en compte és el senyal de tot pensament estrictament polític». («Veritat i política», 73)

com a conseqüència de la contingència humana, que també afecta a aquest pensament interior quan considera què és la veritat, el focus s'ha de posar en les garanties que s'han d'observar en l'assumpció d'una veritat que no només afecta individualment sinó col·lectiva. Certament, els perills dels pseudoexperts, dels impostors, de la veritat en qualsevol àmbit de la dimensió pràctica de l'existència humana són ben evidents. Manyà, encara que no descarta el criteri igualador de l'algoritme de la majoria que converteix a tothom en expert en els afers polítics, considera que en l'assumpció de la veritat que té un impacte polític s'haurien d'observar els mateixos procediments de control racional que se segueixen en l'acceptació de qualsevol altra veritat per part d'una consciència recta. Aquesta posició ens situa en una comunicació i acceptació de les opinions polítiques que imposa unes condicions racionals, com són la imparcialitat i l'exclusió d'interessos que no siguin la mateixa coherència racional, que han de precedir qualsevol adopció de decisions refrendades per la majoria. Manyà pensa que quan hom segueix aquesta rectitud de la consciència en política el resultat és un abandonar-se a la veritat i als seus drets d'expansió. Una altra cosa és la incoherència de la mentida, l'obstinació injustificada de mantenir l'error que deriva de defensar sofisticament interessos parcials i utilitaris conjunturalment. En definitiva, la política no pot deslligar-se d'un component de moralitat: la coherència interior també demana la coherència exterior. Estem lluny, doncs, de la visió moderna de la política com a teorització del poder i el seu manteniment: aquesta és la finalitat a la qual s'ha de plegar tota altra exigència de la vida col·lectiva.

Manyà no solament aplicarà aquesta doctrina a la vida civil, també a la vida eclesial. L'Església té una dimensió política que resulta de la seva visibilitat: estructures organitzatives i jeràrquiques. No es tracta ara només de valorar l'acció política que ha exercit l'Església en la seva funció de substitució o rivalitat amb l'estat civil, *extra ecclesiam*. La vida *intra ecclesiam* és vida política i aquesta s'ha de fonamentar en la veritat. L'Església és un poder, des del punt de vista sociològic, el límit del qual és la veritat del missatge evangèlic. Així, moltes de les actuacions de l'Església s'inscriuen en un àmbit polític sotmès a la temporalitat, no deriven de la revelació transcendent, i requereixen d'un judici racional, és a dir, d'aquell examen que demana qualsevol intel·ligència per a la seva acceptació. Manyà defensa que el creient ha d'exerceix un judici crític legítim i resistir-se quan les actuacions del poder eclesial depenen d'interessos parcials que no observen la derivació deductiva racional de la veritat evangèlica, primer principi i origen. Com que aquestes actuacions polítiques de l'Església no són avalades per la revelació no poden quedar exemptes de la discussió racional. S'ha

d'afegir que encara que aquestes actuacions no puguin ser fixades per la revelació, això no implica que no demanen racionalitat. La revelació no està renyida amb la racionalitat. Recordem que, per a Manyà, Déu fuig de l'absurd com de la pesta.

Però ¿què ocorre quan la veritat no és acceptada per una consciència? Si bé la veritat implica la violència que irromp com una tempesta i suposa la destrucció de moltes de les certes acceptades, això no comporta que la veritat pugui fer ús de la violència per forçar l'assentiment. De la mateixa manera que el cel de Déu és ofert a través de les paraules i les obres de Jesús respectant la llibertat de l'home d'acceptar-lo o no —és l'home que obstinadament, segons Manyà, des de la seva llibertat es condemna—, en l'àmbit polític una veritat que fes ús de la violència, en totes les seves formes individuals, col·lectives i institucionals, perseguint el consentiment s'autodestruiria en la seva naturalesa racional. Si al principi d'aquest apartat assenyalàvem que la llibertat té un topall que ve delimitat per la veritat, ara, la veritat troba la seva limitació en la llibertat de consciència. Llavors, ¿quin és el camí que li queda a la veritat per propagar-se? La resposta de Manyà és viure un mateix d'acord amb aquesta veritat, ser testimoni de la veritat, i és que no pot ser d'una altra manera: conèixer la veritat implica necessàriament ser la veritat. És ben cert que en la vida política aquests testimonis no abunden, tal vegada per la condició canviant de les circumstàncies històriques i la por a perdre una vida que té com únic objectiu el seu manteniment a qualsevol preu, amb totes les prerrogatives que ofereixen els diners, la fama i el poder. Malgrat tot, que existeixin aquests exemples de testimoni de la veritat, de passió per la veritat, ens recorda que la vida humana no s'esgota en un mera supervivència orgànica o de consum.

Manyà, des de la seva muntanya, ens fa memòria que la seva situació d'un cert aïllament no és volguda. Manyà ens interpel·la, més enllà de si considerem encertades les seves idees, perquè mantenir la unitat i no contradir-se té un preu. No es tracta d'imposar les seves conviccions per damunt del bé comú civil o eclesiàstic, perquè aquests béns són també la seva veritat. És, com ens recorda, no avindre's a res que importi una vilesa o traïció a la seva consciència, a la seva llibertat. I la pregunta que llisca de tot aquest afany és ¿en què consisteix la raó de l'existència? Han aparegut al llarg d'aquesta reflexió final els termes «passió per la veritat, simplicitat, espiritualitat, unitat i llibertat». La resposta a la pregunta pel sentit de l'existència humana, segons Manyà, és desviure's en la construcció d'una ànima que cerca la coherència d'una unitat que lliurement se sotmet a la veritat. En un cert sentit, sí que Manyà s'ha mantingut en una coherència incòlume: la veritat no pot ser l'excusa de la negació de la llibertat. La llibertat de consciència s'ha de preservar com el fons intangible de



la dignitat humana, fins i tot quan aquesta llibertat s'adhereixi a l'error, del qual la veritat no ha de témer res.

## 10. BIBLIOGRAFIA

### 10.1. OBRES DE MANYÀ

En aquesta bibliografia no figuren els articles de Manyà publicats a les revistes tortosines o gandesanes. Considerem que per promoure la lectura de la lletra manyanista, com a continuació de la nostra tesi, la bibliografia que en va fer Perarnau<sup>825</sup> és suficient. Si es vol tenir una informació molt més ampliada cal acudir a Àngel Monlleó i Galceran i la seva *Obra completa compendiada del Dr. Joan Baptista Manyà*.

Sigles usades en la bibliografia de les obres de Manyà:

AS = *Apostolado Sacerdotal*. Revista mensual para el clero. Barcelona.

AST = *Analecta Sacra Tarraconensia*. Anuari de la Biblioteca Balmes. Barcelona.

BOOT = *Boletín Oficial del Obispado de Tortosa*.

Cri = *Criterion*. Revista Trimestral de Filosofía. Barcelona.

EBP = *El Bon Pastor*. Revista ministerial de la clerecía. Barcelona.

EF = *Estudios Franciscanos*. Revista cuatrimestral de ciencias eclesiásticas publicada por los PP. Capuchinos de España y América. LPC La Paraula Cristiana. Barcelona.

Pens = *Pensamiento*. Revista trimestral de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España. Madrid.

RdE = *Revista de Educación*. Publicación mensual de la Secretaría General Técnica del Ministerio de Educación Nacional. Madrid.

RET = *Revista Española de Teología*. Revista trimestral del Instituto «Francisco Suárez, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

MANYÀ I ALCOVERRO, Joan Baptista, «Proposición 11. La inspiración divina no se extiende de tal manera a toda la Sagrada Escritura, que preserve de todo error todas y cada una de sus partes», en *Ensayo de comentario al decreto Lamentabili por los alumnos de teología y derecho canónico (curso 1906-1907) del Pontificio Colegio Español de San José de Roma*, vol. I. Roma 1908, 258-280.

—, *De authentia Vulgatae ex Concilio Tridentino*, Gandesa: Impremta Enric Sabaté 1916.

---

<sup>825</sup> PERARNAU, «Bibliografia manyanista. Presentació i recull», en *Miscel·lània Manyà*, 143-166.

—, *Conferència inaugural de la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de la Cinta. Tema: Necessitat d'orientar en sentit cristià el moviment regionalista. Doctrina de Torres i Bages-Actuació de la Lliga Espiritual*, Tortosa: Impremta Querol 1919.

(Aquesta conferència produí una forta reacció per part dels sectors més conservadors de la diòcesi tortosina. Àngel Monlleó fa una compilació de les reaccions al *Diari de Tortosa* aparegudes al 1919. De entre totes destaca la d'Enric Bayerri que desaconsella l'afiliació a la Lliga perquè és una importació barcelonina).

—, *Bolletí de la Lliga Espiritual de la mare de Déu de la Cinta*. En aquesta revista, Manyà publicarà els següents articles: «Nostre programa» 1 (1919) 8-13; «Los catòlics i la qüestió nacionalista» 4 (1919) 59-62; «La pronúncia del llatí» 13 (1921) 133-136.

—, «Discurs pronunciat en el Festival del Pomell de Joventut «Els Roquetencs» el dia 10 de maig de 1923, pel Dr. Mn. Joan Bta. Manyà, canonge Magistral de la Seu de Tortosa», *Àmfora. Butlletí dels Pomells de Joventut de Catalunya* 32 (1923) 12-18.

—, «Els drets de l'esperit», *LPC* 1 (1925) 133-138.

—, «L'espiritisme contemporani», *LPC* 14 (1926) 100-114; 16 (1926) 292-303; 23 (1926) 400-409.

—, «De ratione admirationis in Christo», *AST* 2 (1926) 431-459.

—, «Oración fúnebre», en *Quincuagésimo aniversario de la santa muerte de la madre Maria Rosa Molas y Vallvé*. Tortosa 1926.

—, «Prosa dogmàtica», en T BELLPUIG, *Composicions eucarístiques*. Tortosa: Algueró i Bages 1926, pp. 1-11.

—, «L'art i la moral», *LPC* 5 (1927) 229-234.

—, «El gran escàndol», *LPC* 8 (1928) 388-401.

—, «Llibertat i liberalisme», *LPC* 9 (1929) 6-18.

—, «El talent i l'organisme segons la doctrina de Sant Tomàs», *Cri* 5 (1929) 143-157.

—, «Un cas de talent adquirit?», *EBP* 5 (1929) 101-117.

—, «Les dues Romes», *Perseverància* 6 (1929) 942-944.

—, «Torras i Bages o Balmes?» *El Matí* 2 (2/8/1929).

—, «Recensió bibliogràfica de MOREAU-RENDU, S., *L'idée de bonté naturelle chez J. J. Rousseau*», *AST* 6, (1930) 342-344.

—, «Qüestions de gnoseologia», *AST* 6 (1930) 61-104.

- , «Pietat mariana i crítica històrica», *LPC* 13 (1931) 30-38.
- , «Pedagogia del talent. Dogmatisme o criticisme», *LPC* 13 (1931) 312-319.
- , «Psico-fisiologia del talent», *Cri* 7 (1931) 5-27
- , «Gnoseologia i escolasticisme», *Cri* 7 (1931) 74-79.
- , «Formació autòctona del talent», *LPC* 15 (1932) 213-223.
- , «El talent i la invenció», *LPC* 15 (1932) 304-315.
- , «Psicologia de l'atenció», *Cri* 8 (1932) 113-128.
- , «Un petit problema de gnoseologia», *Cri* 8 (1932) 314-332.
- , «Recensió bibliogràfica de CASANOVAS, I., *Josep Finestres. Estudis biogràfics*», *EBP* 11 (1932) 69-72.
- , «Elogi de la intel·ligència», *EBP* 12 (1932) 484-493.
- , «Els misteris de la intel·ligència de Jesucrist», *LPC* 8 (1933) 28-35.
- , «L'argumentació espiritualista davant els resultats de la psicologia experimental de la intel·ligència», *LPC* 17 (1933) 388-402.
- , «Les varietats de la intel·ligència», *Cri* 9 (1933) 5-40.
- , «El pensament i la imatge», *Cri* 9 (1933) 113-161.
- , «El pensament i la imatge. Explicacions filosòfiques», *Cri* 9 (1933) 299-326.
- , «*Daniel i els dotze Profetes menors a La Sagrada Bíblia*», en *Antic Testament*, vol. 10, Barcelona: Fundació Bíblica Catalana 1934.
- , «El pensament i la imatge. Derivacions» *Cri* 10 (1934) 5-49.
- , «La idea i la imatge poden ésser perfectament coincidents?» *Cri* 10 (1934) 109-116.
- , «El pensament i la imatge. Derivacions teològiques» *Cri* 10 (1934) 189-217.
- , «Actituds i procediments en l'estudi de la filosofia» *Cri* 10 (1934) 271-283.
- , «Entorn del pensament i la imatge» *Cri* 10 (1934) 334-338.
- , *El pensament i la imatge. Introducció filosòfica a la psicologia del talent*. Barcelona: 1935.
- , «L'esperit de llibertat en les universitats medievals», *LPC* 21 (1935) 196-202.
- , «L'intel·lectualisme cristià», *LPC* 21 (1935) 388-393.
- , «La personalitat filosòfica del P. Miquel d'Esplugues», *Cri* 40-41(1935) 215-221.
- , «Sant Ramon de Penyafort entre els intel·lectuals del s. XIII», *EBP* 17 (1935) 123-127.

- , *El talent. Estudi psicològic*, vol. I, Barcelona: Biblioteca Balmes 1936.
- , «Rèplica al P Bizzarri», *Cri*, 12, (1936) 5-14.
- , *L'estil de Balmes*, Vic: Tipografia balmesiana 1936.
- , *Meditaciones marianas en las ergástulas del SIM*. Barcelona: Editorial Balmes 1942.
- , «La psicología de la inteligencia en Cristo y sus derivaciones en la vida afectiva del Redentor», *RET* 3 (1943)3-30.
- , «JHS. Un aspecto de la corredención mariana», *RET* 3 (1943) 115-131.
- , «La causa eficiente de la justificación», *RET* 4 (1944) 635-654.
- , «La cooperación de Dios en el acto libre de la creatura. Corrección y valoración de los sistemas clásicos, tomismo y molinismo», *RET* 4 (1944) 345-365.
- , «Balmes filósofo. Su estilo a través de las páginas de «El Criterio»», en *Conferencias sobre El Criterio de Balmes, pronunciadas en los actos conmemorativos promovidos por Balmesiana*. Barcelona (1944) 5-30.
- , «Metafísica de la relación «in divinis»», *RET* 5 (1945) 249-284.
- , *Theologoumena I. De Deo Cooperante* (Biblioteca teológica de Balmesiana, serie II, vol.I.), Barcelona: Editorial Balmes 1946.
- , «Observaciones sobre la definibilidad de la Asunción de María», *BOOT* 87(1946)161-170.
- , *Theologoumena II. De ratione peccati poenam aeternam inducentis* (Biblioteca teológica de Balmesiana, serie II, vol. II.), Barcelona: Editorial Balmes 1947.
- , «La transubstanciación», *RET* 7 (1947) 247-264.
- , «Más sobre la definibilidad de la Asunción de María», *AS* 4 (1947) 414-419.
- , *El talent. Estudi psicològic*, vol. II. Barcelona: Balmesiana 1948.
- , «El concepto católico de la libertad de pensamiento», *Documentos de Las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián* (1948) 20 p.
- , *L'agonia de Jesús. Meditacions cristològiques*. Barcelona: Editorial Balmes 1949.
- , «À propos de la liberté religieuse», *Documentos de Las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián* 2 (1949) 153-159.
- , «Présence de l'Eglise dans une Europe nouvelle», *Documentos de Las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián* 3 (1949) 105-110.
- , «Acotaciones al magisterio de Balmes apologista», *Ausona* (1949) 21.

- , «Los *Theologoumena* ante la crítica» *EF* 51 (1950) 273-302.
- , «Aspecto religioso de la unidad europea», *Documentos de Las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián* 6 (1950) 53-68.
- , «El fundamento teológico de la próxima definición», *Incunabile* 25 (1950) 1 i 6.
- , *Theologoumena III. De Christo beato simulque paciente*, Tortosa: Algueró i Bages 1951.
- , *La Asunción de María. Diez sermones de apologética asuncionista*. Tortosa: Algueró i Bages 1951.
- , *Maria i l'eucaristia*. Tortosa: Algueró i Bages 1952.
- , «Contestando a un artículo de «Razón y Fe»,» *Documentos de Las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián* 10 (1952) 63-75.
- , «Teología psicológica» *EF* 8 (1952) 265-296.
- , «Eucharistia menti pacem praebens», en *XXXV Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona. Sesiones de Estudio I*. (1952) 212-216.
- , «¿Hacia una revisión de la teología?», *EF* 54 (1953) 209-227.
- , *Meditaciones marianas en las ergástulas del SIM*, Barcelona: Editorial Balmes 1954.
- , *Theologoumena IV. De visione Dei*, Tortosa: Algueró i Bages 1954.
- , *Per la pietat mariana de l'any 1954. En la festa de l'Anunciació*, Tortosa: Algueró i Bages 1954.
- , *Per la pietat mariana de l'any 1954. II. En les festes de l'Ascensió i Pentecosta*, Tortosa: Algueró i Bages 1954.
- , *Per la pietat mariana de l'any 1954 III. Maria corredeptora i administradora de la gràcia*, Tortosa: Algueró i Bages 1954.
- , «Gobernar y enseñar. Autoridad y sujeción. Principios teológicos», *Documentos de Las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián*, 17/18 (1954) 111-126.
- , «En torno a un fracaso reconocido. Sobre la enseñanza de la religión», *RdE* 8 (1954) 7-11.
- , «Notas a la separata «Sobre la enseñanza de la religión»,» *RdE* 8 (1954) 101-102.
- , *La vida que passa* (Col·lecció Grèvol 1), Barcelona: Atlàntida 1955.
- , «Cuestiones cristológicas», *EF* 11 (1955) 91-119.
- «Para una mayor eficacia de la enseñanza de la religión», *RdE* 11 (1956) 34-36.
- «És necessari l'intel·lecte agent?», *Convivium* I/núm. 2 (1956) 176-189.
- , *Theologoumena V. Opuscula*, Tortosa: Algueró i Bages 1957.

- , *De Deo cooperante: synopsis* (Excerpta ex *Theologumena*, vol. V, Opusc. IV), Tortosa: Algueró i Bages 1957.
- , *Enllà de la mort. Teologia de l'infern i del cel* (Col·lecció Grèvol 3), Barcelona: Atlàntida 1957.
- , «Formación intelectual del seminarista» en *Actas del Congreso Nacional de perfección y apostolado*, vol. II, Madrid, (1957) 269-279.
- , «Los católicos y Ortega», *Géminis* 37 (1958) 1-2.
- , «La teología ante la Ciencia moderna», *Índice* 129 (1958) 8.
- , *La teologia de Unamuno*, Barcelona: Vergara 1960.
- , «Epíleg a *La teologia de Unamuno*», *Critèrion* 5 (1960) 43-55.
- , «Pròleg» en PIEPER, J. *Sobre la esperanza*, Madrid: Patmos 1961 pp.13-23.
- , «Programa sin pretensiones», *Índice* 16 (1961) 154-156
- , *Notes d'Història de Gandesa*, Tortosa: Algueró i Baiges 1962.
- , «*Sant Vicents Ferrer a Casp i a Perpinyà*», *Institut d'Estudis Tarraconenses Ramon Berenguer IV* (1962).
- , *Apologètica cristiana*, Tortosa: Algueró i Baiges 1962.
- , «El Bossuet català. En record d'una amistat», en *Miscel·lània Carles Cardó*, Barcelona (1963) 49-51.
- , «Algunes qüestions civils i eclesials derivades de les conquestes de Ramon Berenguer IV», en *Ramon Berenguer IV en el VIII Centenario de su muerte*, Barcelona (1964) 81-88.
- , *Les meves confessions*, Tortosa: 1965.
- , «La teologia conciliar actual preformada en la història de Tortosa», *Serra d'Or* 7 (1965) 671-672.
- , *Per una nova teologia. Valors i orientacions actuals*, Barcelona: Ed. 62 1966.
- , «Orientacions teològiques», *AST* 41 (1968) 43-152.
- , «L'empelt del cor. Una objecció teològica», *Serra d'Or* 10 (1968) 385-386.
- , «La simpatia del senyor Bergós», *Centro Cultural Leridano. Boletín Interior Informativo*, 11, suplemento al núm. 127 (1968) 129-132.
- , «*Homilia en el centenari del naixement del cardenal Vidal i Barraquer*», *Hoja Dominical del Arzobispado de Tarragona (Suplemento)* 3 d'octubre de 1968.
- , «Pròleg» en: MIRAVALL, R. *Tortosa i els tortosins*, Barcelona: Selecta 1969, 5-8.

- , «Sobre la presència eucarística», *Presbyterium* 8 (1970) 52-55.
- , *La crisi teològica*, Tortosa: Gràfica Dertosense 1971.
- , «Entorn d'una controvèrsia teològica actual», *Presbyterium* 3 (1971) 446-451.
- , «Lleida i la Catalunya transibèrica», en *Les terres de Lleida en la geografia, en l'economia i en la cultura catalanes*, Barcelona: Pòrtic (1970) 237-251.
- , «Records entorn de la teologia a Catalunya (1925-1936)», en *Miscel·lània Bartomeu Maria Xiberta*, *AST* 45 (1972) 7-14.
- , «Nota preliminar» en T. BELLPUIG, *L'art d'escriure bé en català*. Tortosa: Edicions Dertosa 1972.
- , «Discurs del President» en *Jocs Florals de Barcelona*. Barcelona: Viuda de Fidel (1972) 44-54.
- , «Discurs de gràcies del Dr. Joan Bta. Manyà», *Acte d'homenatge en les festes populars de Cultura Catalana Pompeu Fabra*. Barcelona, 1974.
- , *Notes de teologia eucarística*, Tortosa 1974.
- , *La Fontcalda. Notes històriques, folklòriques, teològiques i líriques*, Tortosa 1974.
- , «Entre els sacerdots intel·lectuals», en *Miscel·lània Mossèn Muntanyola*, Vilaseca-Salou (1974) 305-306.
- , *Novena en honor de la Mare de Déu de la Fontcalda*, Tortosa 1975.
- , *Les meves confessions*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat (2<sup>a</sup> edició) 1983.

A aquesta bibliografia s'han d'afegir els manuscrits de la Biblioteca de la Fundació Manyà:

- , «Manyà i els seus bisbes», 1-7.
- , «L'expulsió dels professors catalanòfils del Seminari tortosí», 1-3.
- , «Sobre la salutació dels bisbe Moll al general Franco, pronunciada a la Seu en data 21-VI-1966», 1-4.
- , «Comentaris a una nota de l'arquebisbe de Barcelona, M. González», 1-4.
- , «Sobre l'*Humanae Vitae*», 1-13.
- , «Infal·libilitat o indefectibilitat», 1-11.

## 10.2. OBRES SOBRE EL PENSAMENT DE MANYÀ

ARRUFAT, Antoni, «El conocimiento natural de Dios», en *Miscel·lània Manyà* (1979) 291-298.



BATALLA, Josep, «Com filosofava el Dr. Manyà», en *Miscel·lània Manyà* (1979) 311-326.

GIL I RIBAS, Josep, *Pensament cristià i Catalunya* (Col·lecció clàssics del cristianisme), Barcelona: Pòrtic 2009.

IRIARTE FERNÁNDEZ, Felipe, «Juan Bautista Manyà, filósofo: Semblanza histórico-bibliográfico-doctrinal» *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 29.82 (1980) 129-142.

—, «Los argumentos teísticos de J. B. Manyà» *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 34.91 (1985) 49-76.

—, «La filosofía inexistencialista de Juan Bautista Manyà», *Miscel·lània Manyà* (1979) 299-310.

MARTÍNEZ I GARCÍA, Joan Antoni, *Problemes gnoseològics en el pensament filosòfic del Dr. Manyà*, Tortosa: Fundació Manyà 1981.

*Miscel·lània Manyà*, Tortosa: Edicions Dertosa i l'Estel Edicions 1979.

MONLLEÓ I GALCERÀ, Àngel *Obra completa compendiada del Dr. Joan Baptista Manyà*, Premi Alòs-Moner de l'IEC 1989, Biblioteca Fundació Manyà.

—, *Joan Baptista Manyà: Intel·lectual i home d'estudi*, Barcelona: Claret 1994.

—, «Els idearis manyanistes a través dels textos», *Primeres Jornades d'Estudi sobre la Terra Alta*, Gandesa: Centre d'Estudis de la Terra Alta (1994) 461-528.

MORESO I MATEOS, Josep Joan, *Mossèn Manyà: la llibertat d'un exili*, Tortosa: Cooperativa Gràfica Dertosense 1985.

PLA, Àngel, «La psico-fisiologia d'*El Talent*», *Miscel·lània Manyà* (1979) 243-289.

### 10.3. OBRES QUE MARCAREN LA FORMACIÓ MANYANISTA

BALMES, Jaime, *Obra completa*:

—, *Filosofia fundamental*, t. II, *Filosofia elemental*, t. III, *El Criterio*, t. III, Madrid: BAC 1948.

—, *Cartas a un escéptico en materia de religión*, t. IV, *El protestantismo comparado con el catolicismo, en sus relaciones con la civilización europea*, t.V, Madrid: BAC 1949.

BILLOT, Louis, *De Deo uno Et Trino: Commentarius in Primam Partem S. Thomae*, Londres: Forgotten Books 2019.

—, *De Inspiratione Sacrae Scripturae: Theologica Disquisitio*, Londres: Forgotten Books 2018.

—, *De Verbo Incarnato: Commentarius in Tertiam Partem S. Thomae*, Londres: Forgotten Books 2018.

—, *Tractatus De Ecclesia Christi Sive Continuatio Theologiae De Verbo Incarnato*, Londres: Forgotten Books 2018.

—, *De Gratia Christi: Commentarius in Primam Secundae S. Thomae*, Londres: Forgotten Books 2018.

—, Louis BILLOT, *El error del liberalismo* [en línia], Mercaba.org ([https://www.mercaba.org/ARTICULOS/L/Liberalismo\\_El\\_error\\_del\\_\(Louis\\_Cardenal\\_Billot\).pdf](https://www.mercaba.org/ARTICULOS/L/Liberalismo_El_error_del_(Louis_Cardenal_Billot).pdf)) [Consulta: 13 gener 2023]

DE AQUINO, Tomás, *Suma teológica*, Madrid: BAC 2001.

SUÁREZ, Francisco, *De anima*, Madrid: Labor y Sociedad de estudios y publicaciones 1978.

—, *Disputaciones metafísicas*, Madrid: Gredos 1960.

TORRAS I BAGES, Josep, *La tradició catalana*, Barcelona: Editorial Ibérica 1913.

ZIGLIARA, Tommaso Maria, *Summa philosophica in usum scholarum*: Libreria Delhomme et Briguet 1900.

[Pel seu interès afegim el testimoni de la carta de Felipe Iriarte (20 de juliol de 1973, Biblioteca Fundació Manyà) on aquest li fa la relació de llibres que Manyà li ha deixat per a la confecció de l'última part de la seva tesi sobre *Las realidades Inexistentiales en la doctrina metafísica de Juan Bta. Manyà*, que versa sobre les fonts i desenvolupament de l'esmentada teoria. Els llibres són aquests, reproduïts d'acord amb l'estil i ordre fixat a la carta:

F. Thoma Maria ZIGLIARA, O.P, *Summa filosofica in usum scholarum* (1891): Vol. 1: *Logica et ontologia*; Vol. II: *Cosmologia, Psicologia et Theologia Naturalis*.

Thoma A VIO CAIETANUS, *Summae sacrae Theologiae (Sti. Thomae), cuius prima pars hoc primo tomo....commentariis illustratur*.

Franc. de SILVESTRIS, FERRARENSIS, *Commentarius in Suma Contra gentiles*, lib. I.

Ioann. Bapt. FRANZELIN, *Tractatus de Deo Uno secundum naturam*.

J. URRABURU, *Philosophia scholastica: Ontologia*.

Christianus PESCH, *De Deo Uno et De Deo Trino*.

D. MERCIER, *Curso de filosofía: Ontologia*.

PESCH-FRICK, *Institutiones Logica et ontologicae: 1ª pars: Introd. In Philosoph.-Logica; 2ª Pars: Ontologia*.

La citació d'aquesta bibliografia és interessant perquè enumera unes obres que sustenten la nostra opinió d'una teologia de Manyà que es nodreix d'autors assimilats en el seu període de formació al seminari tortosí i a Romà].

#### 10.4. BIBLIOGRAFIA CITADA SOBRE ELS SACERDOTS CATALANISTES D'AVANTGUERRA

BATLLORI, Miquel, «Ignasi Casanovas i Frederic Clascar: historiografia i recuperació del pensament del set-cents i el vuit-cents», *Pensament i filosofia a Catalunya*, Barcelona: INEHCA-Societat Catalana de Filosofia (2003).

CARDÓ I SANJOAN, Carles, *El Gran refús: el capítol VIII (inèdit) del llibre «Les dues tradicions. Història espiritual de les Espanyes»*, Barcelona: Claret 1994.

—, «Torras i Bages i Balmes», I, *El Matí* (15 agost 1929).

—, «La moral de la derrota», *La Paraula Cristiana* 135 (1936) 197-223.

CASANOVAS, Ignasi, «La biblioteca Balmes i les seves publicacions», *Analecta Sacra Tarraconensia* 1 (1925) 5-17.

—, *Balmes, su vida, sus obras y su tiempo*, Barcelona: Editorial Balmes 1942.

CORTS I BLAY, Ramon, «La recepció dels bisbes de la Tarraconense dels decrets de la Santa Seu (1928-1929) sobre la “Qüestió catalana”», *Analecta sacra tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques* 86 (2013) 313-732.

—, «L'edició dels documents dels arxius vaticans (anys 1933-1937) sobre la república y la guerra civil espanyola, per Vicente Cárcel Ortí» *Analecta sacra tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques* 90 (2017) 617-642.

D'ESPLUGUES, Miquel, «La primera revista catalana de filosofia», *Criterion* 1 (1925) 5-18.

FUENTES I GASÓ, Manuel M., «La purificació de la memòria. El cardenal Francesc d'Assís Vidal i Barraquer, un testimoni fidel (1868-1943)», en *Cardenal Vidal i Barraquer. Testimoni fidel (1943-2013)*, Tarragona: Silva Editorial 2017.

Jordi GIRÓ I PARÍS, *El pensament polític de Carles Cardó i de Jacques Maritain*, Barcelona: Institut d'estudis catalans 1995.

Articles en *La Paraula Cristiana*:

—, «Pòrtic», 1 (1925) 1-3.

—, «Aclariments», 72 (1930) 481-483.

—, «El nostre vot per l'estatut», 81 (1931) 193-195.

—, «La teoria de la catàstrofe prèvia», 99 (1933) 193-195.

MIQUEL I MACAYA, Josep, «Carles Cardó en l'anècdota», *Quaderns de Vilaniu* (1984) 35-35.

MORA, Antoni, «*Criterion*. Una revista de filosofia catòlica i catalana», *Miquel Carreras i Costajussà i la filosofia catalana d'entreguerres (1918-1939)*, Barcelona: Societat Catalana de Filosofia/Fundació Bosch i Cardellach (2009) 31-42.

—, «Les lluites del Pare Miquel d'Esplugues: uns episodis de filosofia (i) política», Barcelona. *Pensament i filosofia a Catalunya*, Barcelona: INEHCA-Societat Catalana de Filosofia (2003) 11-32.

PERARNAU I ESPELT, Josep «L'obra col·lectiva d'una gran generació catalana (1919-1936)», *Revista Catalana de Teologia* IX/2 (1984) 479-490.

ROVIRA BELLOSO, Josep M., «En l'homenatge als Drs. Cardó, Carreras i Manyà», *RCatT* IX/2 (1984) 509-514.

ROVIRA I VIRGILI, Antoni, «Defensa del Liberalisme», *Revista de Catalunya* 48 (1928) 561-575.

VILANOU, Conrad i COLL-VINENT, Sílvia, «Jaume Balmes en el segle xx: entre el Noucentisme i el franquisme», *Analecta Sacra Tarraconensia* 87 (2014) 501-587.

VILANOVA, E., «Intent de síntesi», *RCatT* X/12 (1984) 491-500.

## 10.5. BIBLIOGRAFIA SECUNDÀRIA

ALANYÀ I ROIG, Josep Maria, *El Seminari diocesà de Tortosa*, l'Hospitalet de Llobregat: Bisbat de Tortosa 2001.

—, «Crònica del bisbat de Tortosa», en *L'Església catalana durant el franquisme (1939-1975)*. *Apunts per a una història*, v. II, Barcelona: Claret (2005) 211-304.

ALFARO, Juan, «Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural», *Gregorianum* 38.1 (1957) 5-50.

ARENDT, Hannah et al., *La crisi de la cultura*, Barcelona: Pòrtic 1989.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid: Gredos 1990.

—, *Acerca del alma*, Madrid: Gredos 1983.

BARBADO, Manuel, *Introducción a la psicología experimental* (2. ed., aumentada), Madrid: CSIC 1943.

BARTHES, Roland, *El grau zero de l'escriptura: i Nous assaigs crítics*, Barcelona: Edicions 62 1973.

BELARDINELLI S., «¿Una sociedad postsecular?», en *Dios en la sociedad postsecular*, Madrid: Facultad de Teología de san Dámaso 2011.

BELLPUIG I JOY, Tomàs, «Mirada retrospectiva», *Bolletí de la Lliga Espiritual de Nostra Mare de Déu de la Cinta* 1 (1919),1-3.

BERGSON, Henri, *Materia y memoria* (Colección: Hermeneia - Filosofía), Salamanca: Sígueme 2021.

- BINET, A., «L'intensité des images mentales», *Revue philosophique*, XXIII (1887) 493.
- *L'étude expérimentale de l'intelligence*, Paris: Schleicher, 1903.
- BOURLLOUD, A., *La pensée conceptuelle. Essai de psychologie generale*, Paris: F. Alcan 1927.
- , *La pensée, d'après les recherches expérimentales de H.-J. Watt, de Messer et de Bühler*, Paris: F. Alcan 1927.
- BURLANDO BRAVO, Gianna, «La arquitectura mental en el escolasticismo», *Revista de Filosofia* 45-46/1 (1995) 99-128.
- CANALS VIDAL, Francisco, «El *lumen intellectus agentis* en la ontología del conocimiento de Santo Tomás», *Convivium* (1956) 99-136.
- , *Cristianismo y revolución*, Madrid: Speiro 1986.
- , *Sobre la esencia del conocimiento* (Biblioteca universitaria de filosofía 11), Barcelona: PPU 1987.
- CÁRCEL ORTÍ, Vicente, «Los Obispos españoles y la división de los católicos. La encuesta del nuncio Rampolla» *Analecta Sacra Tarraconensia* 55 (1982) 107-207.
- , *León XIII y los católicos españoles: informes vaticanos sobre la Iglesia en España*, Pamplona: EUNSA 1988.
- COLOMER I POUS, E., *El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement* ( *Scripta et Documenta*, v. 54), Barcelona; Institut d'Estudis Catalans i Publicacions de l'Abadia 1997
- CONGAR, Ives, «La recepción como realidad eclesiológica», *Concilium* 77 (1972) 57-85.
- COPELSTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, vol. 2, Barcelona: Ariel 1982.
- COX, Harvey, *La ciutat secular*, Barcelona: Ariel 1968.
- CULLMAN, Oscar, *La Historia de la salvación*, Salamanca: Sígueme 1967.
- DE BALZAC, Honoré, *Les il·lusions perdudes* (Les millors obres de la literatura universal, 13), Barcelona: Edicions 62 i «La Caixa» 1982.
- DWELSHAUVERS, Georges, *Traité de psychologie*, París: Payot 1928.
- DEI VERBUM*, Constitució dogmàtica del Concili Vaticà II.
- DE LUBAC, Henri, *Theology in history*, San Francisco: Ignatius Press 1996.
- , *Surnaturel* (Oeuvres d'Henri de Lubac), Paris: Cerf 2021.
- DEWART, Leslie, *El futuro de la fe*, Barcelona: Nova Terra 1969.
- DESCARTES, *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid: Alianza Editorial 1996.
- DOLAN, Rex R., *El gran cambio. La iglesia desafiada a un cambio radical*, Barcelona: Grijalbo 1969.

DUCH, Luis, *Les dimensions religieuses de la comunitat*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1992.

FERNÁNDEZ BURILLO, Santiago, «Sobre la actualitat de Jaime Balmes (1810-1848)», *Espiritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 40.103 (1991) 5-42.

FINKIELKRAUT, A. «Hannah Arendt i la crisi de la cultura», en *La crisi de la cultura*, Barcelona: Pòrtic 1989.

FORMENT GIRALT, Eudaldo, *El problema de Dios en la metafísica* (Biblioteca Universitaria de filosofía 12), Barcelona: PPU 1986.

—, *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Madrid: Encuentro 1998.

GALTIER, P., «Unité ontologique et unité psychologique dans le Christ», *Bulletin de Litterature ecclesiastique* 42 (1941) 161-175.

—, «La conscience humaine du Christ, à propos de quelques publications récentes», *Gregorianum*, 32(4) (1951) 525-568.

GARCÍA DE LOS SANTOS, Benito, *Vida de Balmes*, Madrid: Sociedad de Operarios del mismo Arte 1848.

GARCÍA SANCHO, Manuel, *Sacerdotes diocesanos fieles hasta el martirio*, Tortosa: García Sancho, D.L. 1999.

*GAUDIEM ET SPES*, Constitució pastoral del Concili Vaticà II.

GEMELLI, Agostino, *Orientaciones de la psicología experimental*, Barcelona: Subirana 1927.

GOMBAU DOMINGO, Maria del Carme, «Les revistes bilingües a la Tortosa de la II República», *SCRIPTA. Revista Internacional de Literatura i Cultura Medieval i Moderna* 7.7 (2016) 80-101.

—, «Religió, llengua i ensenyament en la premsa tortosina en català (1900-1936)», *Educació i Història: revista d'història de l'educació* (2017) 115-131.

HOCEDÉZ, Pierre, *Histoire de la théologie au XIX siècle*, Paris: Gabriel Beauchesne 1913.

HOUELLEBECQ, Michel, *El mapa i el territori*, Barcelona: Empúries/Anagrama 2010.

IGLÉSIAS, Narcís, «L'Oficina Romànica de Lingüística i Literatura (1928-1936)», *Llengua i literatura* (2005) 289-361.

JAEGER, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México: Fondo de Cultura Económica 1952.

JUAN ARBÓ, S., *Obra catalana completa*, vol. III, Barcelona: Columna 1993.

KYMLICKA, Will, *Contemporary political philosophy: An introduction*, Oxford: Oxford University Press 2002.

LLEÓ XIII, Carta Encíclica *Aeterni Patris*.

Lluís FONT, Pere, «El cristianisme», en VV. AA., *Les intuïcions fonamentals de les grans religions*, Barcelona: Cruïlla (1991), 29-53.

LLUÍS I PALLARÈS, Teresa, «L'aportació gandesana al Diccionari català-valencià-balear», *Beceroles: lletres de llengua i literatura* 6 (2016) 71-88.

LÓPEZ CHAVES, Ignacio, «Las conversaciones católicas internacionales de San Sebastián (1947-1959) ¿Una revisión de los conceptos de Iglesia, Estado y nación en el pensamiento católico de posguerra?», en *Claves del Mundo Contemporáneo. Actas del XI Congreso de la AHC*, Granada: Comares, 2013.

MASSOT I MUNTANER, Josep, *Aproximació a la història religiosa de la Catalunya contemporània*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1973.

MAYEUR, Jean-Marie i HILAIRE, Yves-Marie Coord., *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, vol. 9, París: Beauchesne 1996.

MESTRE I NOÉ, Francesc, «Lo Rogall», *Bolletí de la Lliga Espiritual de Nostra Mare de Déu de la Cinta* 15 (1921) 158-161.

MILLÁN ROMERAL, Fernando, «La intervención de la teología española en la controversia sobre la autoconciencia de Jesús» *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 69.268 (1994) 3-40.

MIRAVALL, Ramon, *Episcopologi dertosense: introducció a la història de la societat i de l'Església de Tortosa*, Tortosa: Ajuntament de Tortosa 2016.

MOLINA, Ludovici, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, Comillas: Universidad Pontificia Comillas 1953.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral*, València: Diàlogo 2000.

ORÍGENES, «La carta a Gregorio el Taumaturgo», en *Elogio del maestro cristiano*, Madrid: Ciudad Nueva 1990.

PALMÉS, F., *Psicologia*, Barcelona: Joaquín Horta (1928).

PAULA SOLÀ, Francisco de, «El tratado *De Verbo Incarnato* a los quince siglos de discusiones cristológicas», *Razón y fe* 147.660 (1953) 154.

— «El “Yo” de Cristo (controversia Galtier-Parente)», en *XII Semana española de teología* (1954) 441-474.

PARENTE, Pietro, *L'Io di Cristo*, Genova: Effedieffe 2019.

PETERSON, Erik, *El monoteísmo como problema político*, Madrid: Trotta 1999.

PIO X, Escritos Doctrinales, Madrid: Palabra, 1975.

PIUS IX, Carta Encíclica *Quanta Cura* i *Syllabus*.

PIUS XI, Carta Encíclica *Divini Redemptoris*.

PIUS XII, Carta Encíclica *Humani generis*.

PLA, Josep, *Obra Completa* (Edició 10è aniversari), Barcelona: Destino 1992.

- PLATÓ, *Gòrgies* (Diàlegs, vol. VIII), Barcelona: Bernat Metge 1986.
- POPPER, Karl R., *La lògica de la investigació científica*, Madrid: Tecnos 1990.
- , *Busqueda sin termino. Una autobiografia intelectual*, Madrid: Tecnos 1977.
- RAURELL, Frederic, *L'antimodernisme i el Cardenal Vives i Tutó*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 2000.
- RATZINGER, Joseph, *Introducción al cristianismo*, Salamanca: Sígueme 1982.
- , *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Opuscula philosophica 27), Madrid: Ediciones Encuentro 2006.
- RIBOT, Théodule, *Psychologie de l'attention*, Paris: Félix Alcan 1889.
- ROIG GIRONELLA, Juan, «P. Fernando M<sup>a</sup> Palmés Vilella, SI (1879-1963)», *Espiritu: cuadernos del Instituto Filosòfico de Balmesiana* 13.49 (1964) 64-72.
- ROSÁS TOSAS, Mar, *Mesianismo en la filosofía contemporánea: De Benjamin a Derrida*, Barcelona: Herder 2016.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Del contracte social* (Textos filosòfics 68), Barcelona: Edicions 62 1993.
- ROVIRA BELLOSO, Josep M., *La Humanitat de Déu. Aproximació a l'essència del cristianisme* (Estudis i documents 38), Barcelona: Edicions 62 1984.
- ROVIRÓ I ALEMANY, Ignasi, «*El Criterio*, vida i èxit d'una idea», en *Jaume Balmes, quin llegat, avui?* Barcelona: Documenta Universitaria 2018.
- SÁNCHEZ MORENO, Iván, «Cercant el Pol Nord: Una psicologia de l'art d'arrels balmesianes en l'obra d'Eugení d'Ors i Francesc Pujols», en *Jaume Balmes: quin llegat, avui?* Barcelona: Documenta Universitaria 2018.
- SELLÉS, Juan Fernando, «La negación del intelecto agente en el siglo XX», *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas* 9 (2017) 138-164.
- SERRA de MANRESA, Valentí, «El cardenal Vives i Tutó (1854-1913). Aspectes biogràfics i projecció eclesial», *Analecta Sacra Tarraconensia* 77 (2004) 233-272.
- SIGUAN, Miquel, «La psicología en España», *Anuario de psicología/The UB Journal of psychology* (1977) 3-22.
- SIGUAN, Miquel i KIRCHNER, Montserrat, *Georges Dwelshauvers i els començaments de la psicologia experimental a Catalunya*, vol. 35, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans 2006.
- STRAUSS, Leo i CROUSEY, Joseph (coord.), *Historia de la filosofía política*, Ciudad de México: FCE 2017.
- STUFLER, Johann, *Divi Thomae Aquinatis doctrina De Deo Operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitrii*, Innsbruck: Tyrolia 1923.



—, Recensió «*Theologumena I. De Deo cooperante* (Biblioteca Teològica de Balmesiana II, 1) Joannes B. Manyà», *Zeitschrift für katholische Theologie*, 70 (1) (1948) 107-110.

THOMAS ROBINSON, John Arthur, *Honest to god*, Louisville: Westminster John Knox Press 2002.

VILANOU I TORRANO, Conrad, «Jaume Balmes, criteri i pedagogia», *Revista Catalana de Pedagogia* 5 (2006) 285-340.

VILANOVA, E., *Historia de la teología*, vol. 3, Barcelona: Herder 1992.

XIBERTA, B., «Llibertat, indefectibilitat i mèrit en Jesucrist», *Criterion* 7 (1931) 411-416.

—, *El Yo de Cristo. Un conflicto entre dos cristologías*, Barcelona: Herder 1954.

ZANÓN CATALÁ, José Luis i CARPINTERO CAPELL, Heliodoro, «El padre Manuel Barbado y su 'Introducción a la Psicología Experimental'», *Revista de historia de la psicología*, vol. 2 (3) (1981) 189-224.