

Actitud de Bartolomé Xiberta ante la filosofía.

Págs. 175-206

Pompeyo Ramis Muscato

Postgrado de Filosofía

Facultad de Humanidades y Educación

Universidad de los Andes

ramisbet@ing.ula.ve

Resumen.

Bartolomé Xiberta (1897-1967) no es un filósofo en sentido estricto, sino entre los principales de este siglo, cuya doctrina plantea problemas filosóficos a los que él mismo da sus propias respuestas. Considera la Filosofía como una ciencia objetiva que debe ajustar su método a la naturaleza de cada objeto de investigación. El principal problema de la filosofía no es el método, sino la determinación del objeto. Y siendo la filosofía un saber esencialístico, el primer objeto a que debe atender es el del ser y el ente en su universalidad, pues no hay ciencia alguna que no sea del universal. Sólo en este terreno puede la filosofía encontrar una garantía de objetividad. Por consiguiente, hay que rechazar todas las teorías filosóficas subjetivistas, relativistas e intuicionistas, cuyo objeto no es el ser y el ente universal, sino ciertos aspectos parciales de la realidad.

Palabras clave:

Objetividad, Subjetividad, Universalidad, Ciencia, Realidad, Método.

Abstract.

Bartholomew Xiberta (1897-1967) was not strictly a philosopher. He was one of the most important theologians in this century. But his theological doctrine poses some philosophical questions, with respective and own answers. He thinks that the main question of the philosophy is not on the best method to philosophize, but on fixing the right object of each philosophical research or reflection. Since the philosophy is an essentialistic discipline, its first object shall be the universal being just in its universality, because no one science is possible without the universal. This is the only way to find a guarantee of objectivity for the philosophical work. Therefore we must refuse any subjectivist, relativist and intuitionist theories, whose matter is not on the universal being, but only around some particular features of intuitionist reality.

Key words:

Objective, Subjective, Universal, Science, Reality, Method.

Puesto que la Teología implica una concepción del universo, todo teólogo debe hacer uso de alguna filosofía. Condición previa para establecer una ciencia sobre dogmas revelados, es asignarse un amplio espacio para la racionalización de los mismos. Y ese espacio para la presentación de la Teología como ciencia no es otro que el de la Filosofía, también como ciencia. Por esto ha sido posible sistematizar el pensamiento filosófico de Bartolomé Xiberta, extractándolo de sus libros y artículos.

Raras veces este teólogo carmelita escribió expresa y exclusivamente sobre temas filosóficos; y aun en tales casos, la motivación no fue filosófica, sino teológica, en vistas a clarificar el enfoque de la Teología en sí o de alguna de sus cuestiones. Su pensamiento se reparte disperso en libros y artículos, acudiendo a cada punto de discusión según demandas coyunturales de diversa

índole. Sin embargo, en medio de esa diversidad, le apremiaba siempre un imperativo de fondo: involucrar la Teología dentro de un proceso intelectual. El teólogo, según Xiberta, es cultivador de una ciencia estricta y rigurosa; pero sólo lo será según que la estructura proposicional de su discurso sea realmente quidditativa, es decir, en la medida en que sea objetivista y esencialista. De ahí sus frecuentes diatribas contra el Modernismo y las filosofías subjetivistas que desde el siglo XX se infiltraron en los seminarios y facultades de Teología.

Esta es la razón por la que la filosofía xibertiana no pudo menos que ser aristotélico-tomista. Pero no lo fue en el sentido de una fidelidad escolástica. Si es verdad que defendía tesis aristotélicas y tomistas, no lo hacía con la intención de salvar la autoridad de Aristóteles y Tomás de Aquino, sino porque veía en aquel pensamiento el mejor andamiaje racional para construir su doctrina teológica. Para formular, en fin, una “teología positiva”. Bartolomé Xiberta es un caso actual de utilización de la Filosofía como ancilla. Sin embargo, al igual que Tomás de Aquino, supo transformarla en “sirvienta” de lujo capaz de lucir en ocasiones con autonomía de “señora”.

1. Posición ante la filosofía.

Bartolomé Xiberta entró en los principales temas filosóficos de la mano de un maestro de pocas pretensiones, pero de arraigadas ideas, poseídas clara y distintamente. Ese maestro fue José M. Llovera, hombre de robusta talla intelectual aunque desconocido fuera de algunos círculos muy especializados². De él aprendió el ilustre discípulo a enfocar el pensamiento de cara a las cosas y a estimar según ellas el valor de las proposiciones. Muchos años más tarde, cuando nuestro autor ya tenía un nombre en el mundo de la Teología y de la historiografía medieval, Llovera reivindicaba para sí el mérito de haber forjado una mente tan bien dotada para las altas especulaciones. Advertía que, aunque en Roma hubiese recibido muy buenas influencias, las bases filosóficas se las había puesto él³.

La primera actitud ante la filosofía ha de consistir en una total independencia de los prejuicios metodológicos. Una sola es la metodología filosófica: la que se desprende de las cuestiones metafísicas. Una vez que haya sido determinado el objeto ontológico a tratar, ha de ser éste el que imponga el método. Cuando el objeto se posee con toda claridad y precisión, la metodología sobreviene espontáneamente. Sólo se justifican las preocupaciones metodológicas cuando en el curso de la investigación filosófica no se logra, a pesar de tener claro el objeto, hacerlo manifiesto a través de proposiciones quidditativas. Han hecho un esfuerzo fuera de propósito las filosofías que han tratado de convertir el método en doctrina. El método es bueno sólo en la medida en que sirva de medio para exponer la doctrina en forma clara y coherente. No raras veces la obsesión metodológica de las filosofías neo-positivistas ha servido para disimular la penuria de verdaderos contenidos filosóficos.

Una vez poseído con claridad el objeto de investigación filosófica, es preciso atender al fin que se persigue. Y esta condición es particularmente curiosa en Filosofía, donde con mayor frecuencia que en otras ciencias, el objeto tiende a confundirse con el fin. En efecto, el fin de la Filosofía es aprehender la esencia, naturaleza y sustancia de los objetos de conocimiento. Pero para Xiberta existía otra finalidad que trascendía al objeto mismo: establecer una estructura racional de la Teología que se opusiera a la influencia del modernismo y el existencialismo, que hacían depender la fe religiosa de actitudes individuales y subjetivas. De esta manera la filosofía xibertiana trata de penetrar en la esencia y naturaleza de las cosas, donde se hallan las razones analógicas que conducen al conocimiento de Dios.

Pero al margen del orden de la trascendencia, nuestro autor entiende la Filosofía como ciencia de la realidad objetiva desde la perspectiva ontológica. También para él, como para Husserl, filosofar es “ir a las cosas mismas” (zu den Sachen selbst). Las cosas son, en suma, el objeto a la

vez material y final de la Filosofía. Filosofar es un modo científico, y por ende metodológico, de entender la realidad tal como es. Pero esta actitud ante la realidad objetiva no proviene de un realismo ingenuo. Xiberta sabe que la realidad en su esencia no es siempre perceptible de una sola mirada, sino que con frecuencia se nos presenta múltiple y compleja.

Ahí es donde empieza la visión enucleante del filósofo, es decir, la centralización de todos los momentos y elementos de la investigación filosófica alrededor de un núcleo. La Filosofía, en cuanto que ciencia de la realidad objetiva, es una labor de reducción de concepciones a una unidad sistemática. Y debe ser así porque en las ciencias especulativas es donde se corre el mayor peligro de caer en la dispersión. Bartolomé Xiberta mostraba muy especialmente su capacidad enucleante y centralizadora en sus visiones de la historia del pensamiento, en que de un solo trazo desplegaba diáfano el más complicado panorama ideológico de toda una época. Quienes lo conocieron saben cuán experto era en el arte y la ciencia de la síntesis, tan necesarias para la historiografía filosófica. Estamos hablando de un campo en el que él se aplicó mucho, tanto como maestro cuanto como investigador. Gracias a la arquitectura mental que supo forjarse desde su juventud, le resultaba fácil describir las características de cada autor, atribuirle objetivamente la importancia que tuviera y reivindicar a los injustamente olvidados. De esta habilidad es prueba su obra *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex Ordine Carmelitarum*, que tal vez pueda ya contarse entre los clásicos de la historiografía filosófico-teológica medieval.

Dado que todo filósofo, incluso el que pretende construir un sistema propio y original, es necesariamente heredero del pensamiento que le precedió, no puede menos que acudir a él en busca de materia para fundar el suyo. Pero, para lograr de ahí los resultados que se esperan, es preciso obtener de las diversas lecturas una perspectiva de totalidad. Si esta condición falta, y la atención del investigador se detiene en visiones parciales, correrá el riesgo de perderse en aspectos ideológicos si lo que él quiere es fundar una doctrina, o bien, si pretende sistematizar doctrinas, se le escapan los rasgos sustanciales de las mismas. Siempre que se pecó de parcialidad en los enfoques doctrinales, surgieron problemas de método, o tal vez cuestiones gnoseológicas, cuando lo que había en el fondo era una deficiencia de planteamiento.

Como ejemplo de parcialidad y defecto de planteamiento, nuestro autor solía referirse a las gnoseologías modernas, de modo muy especial las que parten del sensismo inglés. Aceptando los sensistas la doctrina estoica sobre el conocimiento (parcialización de la teoría aristotélica de la aprehensión intelectual), concluyeron exaltando la función de los sentidos en detrimento del intelecto. En efecto, la tradición filosófica había aceptado casi como axioma el clásico aforismo según el cual el entendimiento es, frente a los objetos, *tamquam tabula rasa*. Es decir, una especie de pizarra en blanco, donde los sentidos estampan las primeras imágenes que habrán de convertirse en formas intelectivas. Al mismo tiempo se admitía, también en sentido axiomático, que no hay conocimiento alguno que no se origine en los sentidos (*nihil est in intellectum nisi prius fuerit in sensu*).

Pero ya los estoicos habían escatimado la mitad de la cuestión al afirmar que la sensación es el único origen del conocimiento. Los sentidos -decían- imprimen en la conciencia las imágenes, que permanecen en ella tal como un sello queda impreso en una superficie de cera blanda. Sucesivamente, con la repetición de sensaciones, se va formando la experiencia, que no es más que una suma de imágenes e impresiones similares. Por obra de esta experiencia se originan los conceptos universales, que no pasan de ser representaciones esquematizadas de la misma experiencia sensible. Finalmente, a razón, siguiendo determinadas reglas lógicas, establece relaciones entre los conceptos universales y termina formulando juicios. Xiberta concluye esta consideración lamentando la dilatada influencia de la gnoseología estoica, aceptada acríticamente

hasta por el mismo Kant, y oponiendo la integridad de la doctrina aristotélica reasumida por Tomás de Aquino a la mera repetición de la estoica que se encuentra en Locke⁴.

En este caso estamos ante la consecuencia de la parcialización y mutilación de una doctrina que se había tomado por base para instaurar otra. El estoicismo rompía la línea discursiva de Aristóteles, atendiendo sólo a una mitad de su doctrina; y el sensismo inglés recogía la interpretación estoica sin darse cuenta del escamoteo que se estaba produciendo. Como los prejuicios antiaristotélicos crecieron durante el Renacimiento, el enfoque del problema gnoseológico sólo a partir del estoicismo aparecía con todos los visos de un planteamiento legítimo. Por eso los sensistas creyeron haber realizado algo definitivo sustituyendo la tradicional ontología del conocimiento por una psicología del conocimiento. Invento híbrido que no sólo no facilitó ninguna solución, sino que complicó innecesariamente el problema gnoseológico, al tiempo que preparaba la vía hacia el criticismo kantiano que, al parecer de Xiberta, habría de aumentar aún más la confusión.

A circunstancias como la descrita suelen añadirse los prejuicios contra determinados autores, que a veces son prácticamente insuperables. Ante los vacíos doctrinales, se desvía la atención hacia cuestiones metodológicas; se imponen corrientes revisionistas que, al carecer de perspectiva global donde incluirse, se quedan en un criticismo inconcluyente. Perdida así de vista la totalidad del objeto, el discurso filosófico se torna innecesariamente problemático. Puede incluso salirse del área estrictamente filosófica, porque un trabajo filosófico sólo es auténticamente tal cuando se procede con lo que nuestro autor llama “rigurosidad” y “validez científica”.

¿En qué consisten el rigor y el valor científico en los campos de la Filosofía? La respuesta es muy precisa: en que se cumplan tres requisitos: 1º, que toda proposición no evidente en sí misma sea debidamente demostrada; 2º, que los postulados de que haya que partir sean pocos; 3º, que el investigador sea capaz de inducir o deducir proposiciones nuevas que sean fruto de su investigación⁵.

Se incumple la primera condición no sólo formulando teorías gratuitas, sino también demostrándolas con argumentos incompletos. Es lo que hizo Locke argumentando contra la teoría cartesiana de las ideas innatas: recogió el postulado aristotélico nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, y concluyó negando que exista otra fuente de conocimiento fuera de los sentidos. Para que la refutación de Locke fuese, al decir de Xiberta, “científicamente válida”, hubiera tenido que incoar un proceso argumentativo contra la doctrina aristotélica de la percepción; proceso que no aparece ni siquiera insinuado en los textos lockianos. Xiberta no reprime sus invectivas contra la insuficiencia argumentativa de Locke: “Si lo que quiso, a partir de este punto, fue disentir de Aristóteles, debió emprender contra él una nueva disputa, la cual, por cierto, ni siquiera intentó. Por mi parte estoy persuadido de que Juan Locke ignoró completamente la doctrina que conecta la aprehensión intelectual con el origen sensitivo del conocimiento humano. Locke no tuvo suficiente ingenio para percibir la diferencia entre el origen sensitivo y la sola aprehensión. Más grave todavía aparece la cuestión en Hume y Kant, quienes, tomando la posición lockiana por axioma, ni siquiera se preocuparon de demostrarla”⁶.

Faltan contra el segundo requisito quienes pretenden construir una teoría fundada en muchos postulados. Estos deben ser los menos posibles, para que la doctrina se muestre unitaria y coherente. Cada nuevo postulado requiere nuevos planteamientos, con la consiguiente dispersión temática y los recurrentes problemas de método. Aristóteles -modelo a seguir en este caso- construye su teoría gnoseológica partiendo de un solo postulado: la objetividad del conocimiento. Si lo damos por válido, habrá que admitir que todo conocimiento se funda en elementos que lo constituyen objetivamente, ya sea en forma esencial o accidental. Locke, en cambio, acepta dogmática y acríticamente las conclusiones derivadas del nominalismo, una de

cuyas principales es concebir la realidad en general como conjuntos de “masas uniformes”, dotadas de cualidades sensibles muy diversas, sin que sea posible determinarlas en un solo constitutivo esencial. Por tanto será preciso formular tantos postulados cuantas sean las cualidades sensibles de cada objeto, quedando al fin sin resolver su constitución ontológica, o en términos menos eufemísticos: quedando por fuera el objetivo específico de la Filosofía. Xiberta nos invita a la consiguiente comparación odiosa: “El lector juzgara cuál de las dos posiciones es más digna del espíritu científico. Kant proclamó solemnemente que se excluiría de cualquier afirmación dogmática, pero en tanto puso dogmáticamente como premisas el nominalismo y sus últimas consecuencias”⁷

El tercer requisito exige que la investigación filosófica produzca nuevos aportes. Cuando, lejos de ello, lo que se da es un conjunto de repeticiones aceptadas inconsultamente, el trabajo filosófico se vuelve inane. Sus conclusiones, si es que se dan, se dispersan hacia terrenos que nada tienen que ver con el primer planteamiento. Para Xiberta son ejemplo de este caso aquellas filosofías modernas y contemporáneas que, afectadas de prejuicios antiaristotélicos y admitiendo acriticamente los presupuestos estoicos y nominalistas, se estancaron en un criticismo sin causa. En nombre de una crítica sana y restauradora, cayeron ellos mismos en el acriticismo. Y cayó incluso el hipercrítico Kant⁸.

Las parcializaciones de la herencia filosófica, con las consiguientes aceptaciones y rechazos arbitrarios, configuran un panorama huérfano de aportes creativos y sobreabundante de criticismos y discusiones metodológicas. Para reencauzar el trabajo filosófico, se impone volver a las grandes síntesis del pensamiento, contemplándolas en su totalidad y logrando de esa totalidad la coherencia del discurso. El método y el espíritu crítico tendrán entonces también su lugar, pero sin paralizar el curso del pensamiento. Por encima de las cuestiones críticas y metodológicas, quiere Xiberta que en filosofía predomine el criterio de la syntéresis que consiste en ordenar los datos de la realidad y del pensamiento a la luz de los principios universales. Esta actitud permitirá al filósofo colocar cada objeto de especulación dentro del universo que le corresponde. En este punto nuestro autor predicaba con ejemplo. Siempre apoyado en lecturas de primera mano y atendido sistemáticamente a las fuentes, no se dejó deslumbrar por intuiciones y golpes de efecto.

Ciertamente no se desprende de ahí un pensamiento filosófico xibertiano, ni siquiera una “filosofía de la filosofía”, sino una actitud, susceptible a veces de hacerse método ante una determinada naturaleza de especulación. Se trata de un talante que, como la virtud socrática, se resiste a ser enseñado. Por esto Xiberta no pudo enseñar a sus discípulos su peculiar estilo de filosofar. Filosofar xibertianamente, como insinuábamos más arriba, significa situarse en la onda de la syntéresis. Aunque parece fácil a primera vista, no es muy común la costumbre de contemplar las cosas a la luz de los principios universales. Razonando a la manera de nuestro autor, podríamos explicarlo de la siguiente manera. El discurso filosófico es un producto del entendimiento en acción. Por consiguiente, no tiene sentido estancar la especulación filosófica en el puro pensamiento o en la pura conciencia. El idealismo, el psicologismo y todas las doctrinas que se centran en un solo aspecto del psiquismo humano, son posiciones reduccionistas, y por tanto, filosóficamente incompletas. Porque todo conocimiento y toda conciencia son conocimiento y conciencia de algo.

Por otra parte, Xiberta no parecía muy partidario de establecer dicotomías entre pensamiento y conciencia, o entre la razón teórica y la práctica, ambas son aspectos de una misma función que no se puede escindir. La razón, en cuanto que tal, es razón especulativa, que en algunas ocasiones se interesa por la sola verdad o falsedad de las proposiciones, mientras que en otras atiende a los aspectos operativos. Pero en este segundo caso actúa también en función de la intencionalidad lógica, porque al fin de cuentas, la aspiración natural del pensamiento, teórico o práctico, es la

concordancia con los primeros principios del ser, del conocer y del obrar. La investigación filosófica, de sí misma especulativa, tocará materia práctica según lo exija la naturaleza de cada objeto. La diferenciación entre las facultades superiores humanas no debe requerir más atención que la que se precisa en un análisis lógico de sus operaciones. De no tener esto en cuenta, tenderíamos un psicologismo subjetivizante. De ahí que en el pensamiento xibertiano el intelectualismo tomista no aparezca como postura unilateral en subestima de la voluntad, sino como doctrina que en cierta manera subsume la voluntad en el intelecto. De hecho, todo acto práctico-volitivo está inscrito en la diferencia específica de la racionalidad. En previsión de caer en compartimientos de escuela, el teólogo carmelita solía apelar al punto de equilibrio que formula Tomás de Aquino comentando la Ética aristotélica: la razón que especula sobre los primeros principios es la misma que lo hace sobre la práctica⁹. Especulación y acción no constituyen diversidad de potencias, sino de hábitos. Conviene, en fin, afincarse en un plano universalista. No hay ciencia que no sea del universal, y la que más debe serlo es la Filosofía.

2. La filosofía, ciencia del universal.

Como Xiberta nos lo ha dicho, la Filosofía es la ciencia de la realidad objetiva, en el plano del universal y bajo la mira de la syntéresis. Eso significa que, contemplada la realidad objetiva en lo universal, la Filosofía es, antonomásticamente, ciencia del universal. Así lo dio a entender ante la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino, en una de sus críticas al nominalismo: “La potencia destructora del nominalismo no tiene freno. Cuando avanza hasta negar la existencia de los conceptos universales en la mente humana, borra el hecho mismo de la ciencia, pues no hay ciencia sino de los universales. Cuando el nominalismo se detiene regateando a los conceptos su objetividad sobreviene el divorcio entre el conocimiento y el mundo real, que es la característica de muchas filosofías modernas”.¹⁰ Y es que también el nominalismo es un mal entendimiento derivado de la parcialización de la doctrina aristotélica de la abstracción. Negar la objetividad del universal para concedérsela sólo al particular, es detenerse en el primer paso de la ciencia. Los presocráticos se empeñaban en discusiones igualmente parcializadas sobre la naturaleza de la ciencia, porque desconocían los conceptos definitorios que la hacen válida. Sólo desde Sócrates, y sobre todo a partir del realismo medio aristotélico, entendieron los filósofos que no es posible conocer la realidad de las cosas si no se capta a través de definiciones universales. Y precisamente por no haber entendido esto, la filosofía presocrática no pudo traspasar los límites de la ciencia física.

En general las corrientes aristotélicas, y de modo muy especial la escolástica, recogieron y enriquecieron la herencia socrático-aristotélica en este sentido. Sin embargo nuestro autor lamentaba que un buen número de filósofos, queriendo apartarse del Escila del formalismo escotista, cayeran en el Caribdis del nominalismo, y que por esto pensarán que el realismo medio de Aristóteles debía ser aceptado con alguna reticencia. Los que se decían partidarios de la *philosophia perennis* empezaban a claudicar. Se les hacía difícil explicar la teoría de la abstracción sin caer en el abstraccionismo. Era evidente que la influencia del nominalismo aún estaba vigente y que prometía imponerse con renovada fuerza, como de hecho ocurrió con el *occamismo*. Y posteriormente seguiría imponiéndose hasta llegar a contemporizar con ella los mismos manuales de cátedra.

En efecto, algunos tratadistas de filosofía sistemática, atentos tal vez a reivindicar la autenticidad del conocimiento, no quisieron apostar decididamente por el universal, porque lo consideraban la parte más débil de nuestra potencia perceptiva. El universal, dicen, es difuso y fragmentario, alejado del objeto real de conocimiento. Como representación del singular, es una entidad disminuida. No es un medio expedito para la retención del sensible, sino más bien una

rémora; una especie de deficiencia orgánica con la que hemos de aprender a convivir. Por otra parte, nos vemos obligados a introducir el universal en nuestro discurso no por libre elección sino por fatalidad: porque a ello nos constriñe la ley de la economía verbal. Nuestro lenguaje es insuficiente para lograr una denominación completa de cada uno de los singulares. El entendimiento puro aprehende las formas puras y deja por fuera la materia, no por liberarse de ella sino por incapacidad de asimilarla. Así va cundiendo la convicción de la debilidad representativa del universal y se va justificando el recelo hacia él. De esto a declarar que el universal es una ficción etérea, no hay más que un paso¹¹. Evitar ese paso es tarea que Xiberta requiere del filósofo. La correcta visión del concepto y de la función abstractiva, es condición indispensable para abarcar las cuestiones filosóficas, cada una en su totalidad, es decir, una vez más, sin parcializarlas. Por eso es oportuno que, de la mano de nuestro autor, clarifiquemos algunos aspectos acerca del universal.

Ante todo, hay conceptos comunes y universales. Ciertamente que en el lenguaje ordinario se admite la sinonimia entre ambas series; pero el filósofo, que a menudo debe hacerse analista del lenguaje, está obligado a las debidas distinciones, especialmente en este caso, en que se juega el panorama total de muchos temas filosóficos. En primer lugar están los conceptos comunes “difusos”, que son los que representan características que suelen estar en un número muy representativo de ciertos grupos de individuos. Así ocurre en la descripción de algunos tipos sociales y humanos como el campesino, el aristócrata, el sabio, el artista, etc. “Son tipos presentados como una semejanza de definición, que expresa el término medio en torno al cual giran las características individuales de aquellos grupos de individuos”¹².

Al referirnos a ellos conscientemente, nos percatamos de que no representan una definición real, sino una descripción aproximada, o si se quiere, una caricatura social de la que, en la práctica, puede haber tantos casos de regla como de excepción. De hecho, en nuestro lenguaje ordinario utilizamos el adjetivo “común” sólo en referencia a una parte considerable, o simplemente a muchos.

En segundo término, podemos encontrarnos con conceptos comunes “confusos”, que son los que obtenemos cuando, a falta de notas específicas, acudimos a las más o menos genéricas. Si desconocemos el nombre de algún objeto o nos es imposible describirlo según sus notas accidentales, echamos mano de los términos cosa, animal, ser, etc. Igualmente ocurre cuando con el tiempo se nos borran los datos precisos de anteriores percepciones. En tales casos la vaguedad de las nociones obtenidas es evidente, pues los términos genéricos, cuando no se usan para establecer un orden predicamental de conceptos, se convierten en signos menos claros que las cosas significadas¹³.

Hay otros conceptos comunes que son más cercanos al universal; son los que “designan un conjunto de cosas agrupadas constituyendo una clase”. En las ciencias aplicadas nos valemos de ellos para establecer notas conceptuales, que no son simplemente comunes a ciertos individuos, sino realmente propias de todos los pertenecientes a un determinado grupo. La característica más relevante de tales conceptos es su condición permanente y natural; por eso podemos, basados en ellos, formular clasificaciones que nos aproximen a la naturaleza de las cosas. Aunque no sean propiamente universales, son valederos para las ciencias inductivas, pues representan suficientemente los universos relativos de individuos portadores -todos ellos- de unas mismas notas. De ahí se sigue que la condición de validez científica de estos conceptos sea la permanencia e integridad de la nota clasificante. Por esto Xiberta recomienda sumo cuidado al aplicar este tipo de clasificaciones a la Historia y a las ciencias sociales, pues los agentes libres difícilmente mantienen comportamientos siempre y del todo homogéneos y uniformes. No es científicamente honesto unificar conceptos por simple ley de economía verbal. “Sea natural o artificial, o incluso

antinatural la clasificación, hay que adaptarle un nombre, tanteando al mismo tiempo la significación de los términos, de modo que se incluyan todos, y no más, que los individuos a clasificar, o bien que sea designada toda entera la cualidad en la que descansa la clasificación”14.

Se trata, en fin, de recoger enteramente todas las notas específicas, y por ende esenciales, que constituyen una naturaleza dada, cuidando bien de no mezclarlas con otras accidentales que puedan ser comunes a individuos de diferentes especies 15.

Llegamos, al cabo, a los conceptos que son propiamente universales, es decir, filosóficos: “aquellos que expresan una nota superior, que necesariamente entra en todos los constituidos en una escala inferior”. Si no interpretamos mal a nuestro autor, la principal diferencia entre los conceptos comunes y los universales estriba en que éstos son quidditativos y aquéllos descriptivos. Efectivamente, ante el universal no nos detenemos en la constatación de propiedades que acompañan constantemente a una naturaleza dada, sino que pretendemos determinar una esencia completa. Entendemos que un concepto es verdaderamente universal cuando es capaz de producir en nuestra mente un a priori absoluto, sin necesidad de recurrir a observaciones ni comparaciones empíricas16.

De esta enumeración de conceptos, Xiberta no queda del todo ni en buena parte satisfecho, pero la considera suficiente para prevenir contra la menor estima del universal, proveniente de una mala interpretación de los diversos conceptos comunes. De ahí pueden surgir razones subjetivas que afecten la correspondencia de los conceptos con la realidad objetiva. No es lo mismo percibir los objetos en forma confusa, y deducir de ahí la imprecisión del concepto universal, que aprehender clara y distintamente las diferencias específicas y fundamentar en ellas una ciencia especulativa de cada objeto.

Sin embargo, la justa estima del universal no implica tener a menos los demás conceptos comunes. Todos son estimables si se les hace objeto de la ciencia que les corresponde. Pero si en Filosofía desestimamos el universal, abdicamos del objeto que es propia y antonomásticamente filosófico. Bien nos lo advierte Xiberta: “Es de remarcar que el conjunto de las ciencias humanas no puede menospreciar ninguna clase de conceptos comunes, pues cada uno tiene su importancia y plantea sus problemas; pero no es menos cierto que la Metafísica y en gran parte la Lógica tienen algo que hacer principalmente con los conceptos universales aquí descritos. Ciertamente estos conceptos universales son los elementos de los juicios necesarios a priori, que constituyen la Metafísica y toda ciencia que no se reduzca a la mera catalogación de los singulares”17.

Curiosamente, esta observación nos hace caer en la cuenta de que algunos filósofos que tuvieron a menos el concepto universal prestaron buenos servicios a otras ciencias, como la Psicología, la Sociología y la Analítica gramatical, pero se los hicieron muy flacos a la Filosofía, pues pretendieron aplicarle las clasificaciones de las ciencias naturales, desviándola, por ende, de su objeto propio. Xiberta nos presenta como ejemplo el caso de Stuart Mill, quien “teniendo sólo a la vista los conceptos nacidos de la clasificación de individuos tal como se estilaba en las ciencias naturales, lógicamente debió enseñar el nominalismo o un conceptualismo no muy diferente”18. Más lejos todavía irían las filosofías intuicionistas y antiintelectualistas, cuya desestima del universal terminaría en franco menosprecio. El universal, dicen, representa el mundo del intelecto, que de sí mismo es estático y nada tiene que ver con los fenómenos vitales y volitivos, que son dinámicos.

Pero el menoscabo que el nominalismo, al decir de nuestro autor, ha infligido a la Filosofía, proviene precisamente de haber confundido los conceptos universales con los comunes, en lo que tienen de “confuso” y “difuso”. Si algo tiene de confuso el universal, es el dato sensitivo, pero no la idea clara y distinta. Por otra parte, cada ciencia tiene su objeto y su método; y si de la Filosofía

desterramos la ciencia del ser y del ente juntamente con la deducción, dejamos eo ipso de filosofar, aunque sigamos manteniendo el nombre. Porque filosofar consiste en aprehender la realidad objetiva en su totalidad, y no únicamente en un aspecto de ella. Ahora bien, considerar el acto de la aprehensión basado en la mera percepción del singular es tanto como reducirlo a uno solo de sus aspectos. En el acto de la aprehensión interviene todo el psiquismo humano, tanto el inferior como el superior. Los sentidos y la imaginación captan los accidentes exteriores, ciertamente indispensables para la fase precientífica del saber, mientras que el intelecto intus legit, es decir, alcanza la esencia de las cosas. “Su objeto propio es la quiddidad universal”¹⁹.

En este punto, Xiberta está convencido de que, para entender entera y cabalmente el fenómeno de la aprehensión, la única teoría de la que no se puede prescindir es la aristotélica. Y no por una cuestión de fidelidad doctrinal -su fidelidad no era con ninguna filosofía-, sino por una simple perspectiva de sentido común. En efecto, el realismo aristotélico se llama moderado o medio precisamente porque no se inclina a ninguno de los dos extremos: ni reduce la especulación al singular ni al universal; ni limita el conocimiento a los sentidos ni al intelecto. Pero concede a éste último la propiedad de aprehender el universal, que consiste en una abstracción precisiva del singular, esto es, una selección de lo que hace él de puramente inteligible. Y eso es justamente el objeto del saber científico. El singular también sirve a la ciencia, pero sólo a título de mera constatación.

El singular coadyuva a la integridad del saber científico aportando el dato inicial, que es el sensible. Este proporciona, por decirlo así, la materia prima de la que se formará el primero y más obvio de los universales: el que nos da la representación de un grupo más o menos extenso de singulares. Por ser el más elemental y de más inmediata aprehensión, es el que solemos tener más en cuenta. Pero, dado que el universal no actúa en solitario, sino como término de la proposición, es preciso distinguir entre universal-sujeto y universal-predicado. El universal-sujeto no es el que nos confiere el verdadero saber científico, pues él, de por sí solo, no es más que una tautología con respecto a los singulares. De ahí arranca la objeción de Xiberta contra algunos nominalistas y nominalizantes del siglo XIV, que parcializaron la noción del universal limitándolo al universal-sujeto. Dando por suficientemente explicativo el aforismo occamiano *universale supponit pro pluribus singularibus*, les pareció que la única función del universal era la predicabilidad respecto a los singulares. En tal sentido, el universal debía ser científicamente inválido por tautológico. Pero nuestro autor les reprocha justamente el haber parcializado el concepto universal. Es cierto que el universal-sujeto, al suponer sólo “un orden respecto a los inferiores”, no pasa de ser tautológico, pero no sucede lo mismo con el universal-predicado. La diferencia entre ambos está en que el universal-sujeto no es quidditativo, mientras que sí lo es el universal-predicado. Y es precisamente el contenido quidditativo lo que impide que en el universal-predicado haya tautología; por consiguiente sólo en él se da el conocimiento filosófico y científico. Lo que nos da conocimiento científico en una proposición no es la simple extensión predicativa de un sujeto, sino su comprensión dentro de un universo determinado. De ahí el principio lógico: el sujeto se toma según la extensión, el predicado según la comprensión²⁰.

Si convenimos, en fin, en que no hay ciencia que no sea del universal, hay que tomar el universal en su sentido antonomástico, es decir según su función de predicado, y no limitarlo al orden de los sujetos. Percibir el universal-predicado es operación específica del intelecto, mientras que la aprehensión del universal-sujeto se comparte con los sentidos. Si procedemos distintamente, caeremos una vez más en el vicio que tanto fustigaba Xiberta: la parcialización de las doctrinas, reduciendo -como en este caso hicieron los nominalistas- la teoría de la abstracción a uno solo de sus aspectos²¹.

3. Actitudes desintegradoras del quehacer filosófico.

El investigador de temas filosóficos, si tiene bien en cuenta que la Filosofía es antonomásticamente ciencia del universal, probablemente habrá contraído el hábito de recoger las doctrinas en toda su integridad y de aplicarlas en forma también integrante. Es decir: hacer de ellas una lectura que no excluya ningún elemento esencial, y después, si es del caso, usarlas también en su totalidad para ilustrar o crear otras doctrinas. Ello supone que en el estudio de las teorías filosóficas hay que poner el acento en aquellos aspectos que por su esencialidad pueden estar llamados a permanecer en el tiempo, y conceder a los toques accidentales la valoración que en el momento dado convenga. En este punto del talante filosófico de Xiberta hay una intención claramente pedagógica. En su larga carrera docente, siempre precavido ante las innovaciones doctrinales, tuvo que empeñar muchas veces su paciencia tratando de mitigar el obsesivo entusiasmo de los jóvenes por las filosofías y contemporáneas. Es harto frecuente que la juventud, aun la más estudiosa, se incline a una mayor estimación por lo que es actual y a una cierta subestima de lo antiguo. Por esto, en el escenario filosófico y teológico donde le tocó actuar, no era raro que se impusiera el afán de innovación. Y precisamente le tocó al teólogo carmelita sostener esta actitud en pleno auge de las tendencias modernistas en teología, y de las teorías subjetivistas e intuicionistas en filosofía. Inútilmente insistió en que había que rechazar las innovaciones que mutilaran la integridad de las doctrinas filosóficas y teológicas. En una de sus últimas reconvenciones a los jóvenes fascinados por esta clase de vanguardismos, decía: “Antiguamente la sociedad gozaba de un riquísimo tesoro doctrinal, en que las verdades cristianas se conjugaban con los mejores frutos de la filosofía greco-romana. Pero si ese tesoro se pierde del todo, nos amenaza una gran ruina. Por lo cual, quienes profesan fidelidad a lo antiguo tienen la misión de conservar incontaminado aquel tesoro, para que continúe ejerciendo su influjo. Igualmente deben vigilar para que las alabanzas que cunden en favor de las filosofías modernas no les hagan caer en una ilusión tal, que, so pretexto de renovar la vieja doctrina e ilustrarla con aparato moderno, le introduzcan elementos que debiliten su consistencia interna”. Y en referencia a las tendencias nominalistas, concluía: “Quienes se han impuesto la misión de perfeccionar lo antiguo con lo nuevo, guárdense ante todo de admitir novedad alguna que venga en detrimento de la aprehensión intelectual”. Más concretamente: “En la filosofía moderna hay que rechazar completamente todo cuanto se derive de la negación de la aprehensión intelectual”. Y finalmente no podía faltar la frase abiertamente condenatoria: “Ante semejantes sistemas, no debe tolerarse otra actitud de ánimo que no sea la de suma cautela o declarada aversión” 22.

Más grave es todavía para Xiberta la falta de integridad temática, cuando la atención se centra en el momento polémico de autores y cuestiones. En el tratamiento de los temas, advertía que no debe movernos la actualidad de los autores ni su estilo peculiar de polemizar, sino las proposiciones en sí mismas y su confrontación con la realidad de las cosas. No la aceptación o rechazo a priori, sino la lectura de los textos sin prejuicios; y una lectura tanto más crítica cuanto mayor sea la admiración o la poca estima que se tenga hacia los autores. Hay que atenerse a la obra del autor y a su valor intrínseco, no a las noticias que sobre ambos circulan. Uno de sus discípulos nos lo recuerda: “Nos repitió muchas veces que hay que preferir las verdades a los autores y las realidades a sus formulaciones” 23. De muchas formas proposicionales puede expresarse una verdad, pero al fin ella sola es la que importa. Por eso recomendaba ponerse en guardia ante ciertas formas sibilinas o seductoras, bajo las cuales pueden esconderse contenidos falsos o simplemente vacuos. Importa mucho saber discernir entre auténticas doctrinas filosóficas y aquellos estilos de filosofar que no pasan de ser meras novedades. En esta clase de lecturas, hay que tomar el pulso de los autores y distinguir entre los que quieren decirnos cosas y los que pretenden, por encima de todo, impresionarnos. En pocas palabras: no hay más estilo de filosofar que ir a las cosas viéndolas a la luz de los principios universales; y si se trata de doctrinas, verlas en sí mismas y en su integridad.

Para nuestro autor, que amaba el trabajo en silencio, lo peor que le puede ocurrir a una filosofía es el exceso de éxito. Ante las modas filosóficas, en ocasiones llegaba incluso a manifestar aversión. Afirmaba que la mayor degradación en que puede caer una filosofía es el ponerse de moda. Y al decir esto se acordaba del filósofo de salón en que se había convertido Bergson. Y es que para él no podía haber criterio más simple e insensato que el que podríamos llamar “criterio de seducción”, que nos hace juzgar los contenidos filosóficos sólo desde la peor parte externa, invitándonos a que confundamos crasamente “el auténtico espíritu científico con la categoría éxito”²⁴. Mentalidad pueril -como así la llamaba- que nos inclina a celebrar el vedetismo de ciertos filósofos de revista dominical, excelentes vendedores de bisutería intelectual a precio de oro de ley. Filósofos de liderazgo, que imponen un estilo de filosofar novedoso y de tal manera dominante, que su desconocimiento puede dar la impresión de no estar a la page en materia filosófica. Quienes lo tuvieron de maestro todavía recordarán con qué vehemencia trataba de mitigar la fascinación que la juventud de su tiempo sentía por Unamuno y Ortega Gasset. De ellos se atrevía a decir que, salvando el valor literario, su filosofía se quedaba en un cúmulo de confusiones, bagatelas y hasta “payasadas”²⁵.

Manifestaba especial intransigencia frente al criticismo kantiano y sus admiradores: “Hay quienes se rinden de admiración ante el carácter crítico de la filosofía moderna, exaltando el espíritu científico de Kant, por el hecho de haber antepuesto al estudio de la metafísica una investigación sobre su posibilidad; y a ese espíritu crítico suelen oponer la ingenuidad de los antiguos, que, con los ojos cerrados, andaban un camino que les era intransitable. Sin embargo esa admiración es tan ingenua que no lo puede ser más. Pues el problema crítico no se plantea por voluntad de los hombres, sino que se introduce cuando es necesario, es decir, cuando se fundan teorías que pugnan con la verdad”²⁶. Más desigual era su crítica negativa ante las corrientes existencialistas. Estimaba algunos aspectos peculiares de su ontología y el esfuerzo de los existencialistas cristianos por descubrir la riqueza antropológica de la filosofía medieval. Pero criticaba duramente las nuevas teologías que adoptaban categorías existenciales para la explicación de los dogmas católicos, interpretándolos no como verdades que postulan un asentimiento objetivo, sino como expresión de un difuso y vago sentimiento de “indigencia de lo divino”. También aquí, so pretexto de análisis filosófico, se parcializa el fenómeno de la fe para considerarlo sólo desde el aspecto subjetivo. De hecho el Modernismo, la corriente que mejor representa el subjetivismo filosófico-teológico, resume el fenómeno religioso en pocos puntos. La religión no es portadora de ningún mensaje que pueda formularse quidditativamente, sino que toda ella es fenómeno subjetivo y sensitivo. La religión es una vivencia separada del resto de la vida humana y no puede ejercer ningún influjo exterior, ni tampoco moral e intelectual; es asunto exclusivamente privado. El orden sobrenatural se confunde con lo suprasensible y lo arracional, y sólo puede ser percibido subjetivamente por medio de la experiencia religiosa personal²⁷. De esta manera el subsuelo filosófico de la Teología no es analizado en su integridad, escatimándosele el proceso intelectual que le es propio.

Una vez inficionada de subjetivismo la Teología, Xiberta ve peligrar toda su arquitectura teórico-práctica. En efecto, si la ciencia de lo divino no consta más que de especulaciones sin apoyo en ninguna realidad objetiva, mucho menos puede constituirse en un sistema coherente cuya parte teórica sea sostén de la práctica. La racionalización del dogma seguirá por una línea y la experiencia mística por otra, como si ambas no procedieran de un mismo fundamento. Y dado que todo el acento del fenómeno religioso se hace recaer sobre la parte subjetiva, habrá de sobrevenir el divorcio entre la Mística y la Dogmática. Es el lógico resultado del subjetivismo.

Es así como estas concepciones desintegradoras de la filosofía, no sólo la parcializan en todos sus temas y problemas, sino que también mutilan los aspectos filosóficos que otras ciencias

puedan presentar y bajo los cuales sea preciso tratarlas. Para prevenir esta grave deficiencia, Xíberta no postula otra condición que la que ya se ha expresado más arriba: ir a las cosas en todos sus aspectos y estudiar las proposiciones en sí mismas, atendiendo a lo que en ellas haya de permanente, y no a lo externo de su formulación. Ello supone precaverse contra pruritos de novedad, talantes seductores, hipercríticas impertinentes y vanas actitudes protestatarias. Sin embargo, es necesario un sentido crítico suficientemente fino para atrapar los sofismas que suelen esconderse en estos estilos de filosofar. Hasta puede resultar refrescante saludar a los filósofos que están en la cresta de la ola con un punto de humor y de ironía socrática. Así procedía nuestro autor en ciertas ocasiones. Pero cuando el ruido era mucho y tal vez asomaban promesas, se limitaba a observar: “Veremos qué es lo que va a quedar de todo eso”.

Y lo que debe quedar son las proposiciones quidditativas, fruto de indagaciones sobre cuestiones básicas; proposiciones que vayan a las cosas, a la realidad objetiva. Por eso Xíberta recomendaba no distraerse de ella especulando sobre “cuestioncillas” (quaestiunculae). Así las llama, precisamente porque son las que no van a quedar como fruto de la disquisición, sino como simples pretextos de exhibicionismo dialéctico. Tal fue el caso de la baja escolástica, que cayó en el abuso dialéctico, sustituyendo los grandes temas por sutilezas disquisitivas. En la actualidad, tal vez la vieja obsesión dialéctica haya sido cambiada por la del método. En ambos abusos digresivos, la verdadera perjudicada ha sido la Filosofía en cuanto que ciencia de la realidad objetiva. Es por esto por lo que el teólogo carmelita nos invita al sentido de la buena selectividad en el seguimiento de los temas. No son siempre los más importantes los que están en el centro de la discusión. Muchas veces los que requieren mayor atención son precisamente aquellos que se consideran fuera de controversia, pues no es raro que de su olvido o mal enfoque dependan multitud de posteriores incongruencias. Hay cuestiones que se discuten mucho justamente porque su importancia es poca 28. Entre las cuestiones que merecen continua revisión se cuenta la del ser y el ente. Ignorarla o tratarla superficialmente es entrar con mal pie en la Ontología, que constituye el principal objeto de la Filosofía. De la integridad con que se aborde este tema dependerá la coherencia de toda la investigación filosófica. Nuestro autor estimaba en gran manera a los filósofos que no dejaron de insistir en él, y lamentaba que tantos otros lo pasaran por alto so pretexto de la evidencia inmediata del ser, o por temor a pisar un terreno demasiado trillado.

Acusaba a la manualística escolástica de haber entrado con cierta timidez en este problema, y de haberlo tratado muy precariamente, a veces so pretexto de que, al carecer el ser de género próximo, se resiste a una definición según las reglas de la Lógica preceptiva. Precisamente es la indefinibilidad del ser el motivo que debe inducirnos a una más profunda y detenida especulación. En este sentido tenía una opinión muy elevada de Suárez, de quien decía ser el escolástico metafísico por antonomasia. Entre los más recientes, admiraba a Rosmini y muy especialmente a Raeymacker, cuya obra ontológica situaba entre las más notables. Por lo que toca a la fenomenología y al existencialismo, alababa los esfuerzos de Heidegger por su insistencia en “la pregunta que interroga sobre el sentido del ser” (die Frage nach dem Sinn des Seins); hallaba justo su reproche a los anteriores filósofos por haberla soslayado, pero lo acusaba de haber caído en la misma culpa, al salirse del área ontológica y crear además un lenguaje innecesariamente problemático. Fue uno de los autores de los que Xíberta terminaba diciendo: “Veremos qué es lo que quedará”.

En la imposibilidad de resumir en un solo artículo el pensamiento filosófico de este teólogo carmelita, hemos intentado dar una idea general de su actitud ante la filosofía y sus problemas. Se ha dicho de muchas maneras que Xiberta no fue un filósofo; que su vida intelectual no era más que un aspecto subsidiario de sus profundas vivencias religiosas. Algo sobrevenido por añadidura. Que por encima de todo estaba el fraile humilde y piadoso, aunque empeñado en hacer llegar a sus semejantes el mensaje religioso que daba sentido a su vida, valiéndose para ello de los más variados recursos: desde la más alta especulación teológica hasta las formas más sencillas de la piedad popular. De hecho, como fraile, como profesor y como escritor e investigador medievalista, su única preocupación fue la de ponerse al servicio de los valores religiosos y dogmáticos, haciéndolos objeto de clara y precisa explicación, poniendo de manifiesto sus interrelaciones y determinando sus raíces bíblicas e históricas 29. Y a todas esas tareas, religiosas y académicas, se entregaba con el mismo fervor, pues veía la verdad de su mensaje como una auténtica realidad objetiva.

Esta es la razón del objetivismo y esencialismo que caracterizan el pensamiento filosófico y teológico de Bartolomé Xiberta. Y lo es, por consiguiente, de su insistencia en defender la integridad del proceso intelectual y la de todas aquellas doctrinas filosóficas que se tomen como punto de partida para la formulación de otras. Así se explica también el “ancilaje” de su filosofía. Al definirla como ciencia de la realidad objetiva, no sólo defendía una verdad natural de la que él estaba convencido, sino que también hallaba en ella, y solamente en ella, los únicos constructos epistemológicos capaces de sustentar la racionalidad y objetividad de su sistema de creencias. Xiberta tenía que ser objetivista en filosofía para poder serlo también en teología 30.

Mérida, junio de 1998.

Notas

1 Ramis, P. Ideario filosófico de Bartolomé Xiberta. CDCHT, Universidad de los Andes. Mérida - 1986.

2 José María Llovera (1874 - 1949) se distinguió por su extensa labor intelectual en el último renacer de las letras catalanas. Su obra más conocida es un Tratado de sociología cristiana, ganador de un concurso convocado por la Acción Popular de Barcelona, en 1909. De él se hicieron numerosas ediciones y fue por muchos años libro de texto en centros de educación media y superior, tanto en España y en Iberoamérica. Muy notable fue también su labor como traductor de textos clásicos (Horacio, Cicerón, S. Agustín, Homero, Aristóteles) para la fundación Bernat Metger, de Barcelona.

3 Cf. Miguel i Macaya, J. El meu P. Xiberta. Karmel. Barcelona, 1968, p. 10.

4 Cf. De errore fundamentalis philosophiae modernae, en “Divus Thomas, 65 (Piacenza, 1962). p. 56 -57.

5 Cf. ibid. p. 62-63.

6 Cf. ibid.

7 Ibid.

8 Nunc autem haec vis [nova proprio ingenio inveniendi] omnino defuit philosophis, qui theoriam a nobis improbatam intruserunt. Posteriores quidem eam mutuati sunt ex traditione iam vigenti qui eam discuterent, quinimo quin animadverterent quidnam theoria secum ferret; et sane Emmanuel Kant id minus animadvertit quam quilibet alius. (ibid.).

9 Cf. I, q. 79, a. 12 c.

10 Una falsa concepció del realisme moderat. Com mants escolàstics del segon decenni del segle XIVè, tot criticant criticant la teoria escotista, fressaren el camí del norminalisme. En “Estudis Franciscans” 40 (Barcelona, 1928), p. 366.

11 “Hom llegeix devegades, dins els manuals escolàstics i tot, que l'abstracció dels conceptes universals és la condició inevitable i fatal de intel·lecte humà; que la nostra ment és una mena de filtre, per on només passa la forma de les coses, encallant-s'hi la matèria i que, en conseqüència, la coneixença és parcial i fragmentària; que l'abstracció comporta una distància interposada entre la potència cognoscitiva i l'objecte, bé que no sigui pas tan perniciosa a la certesa, diuen ells, que, si estem a l'aguait, no reeixim a reduir-la a proporcions mínimes. S'ha dit i repetit, que els universals son representacions incompletes dels singulars basades en la percepció confusa de coses semblants entre si. Escolàstics, parlen seriosament de les entitats metafísiques com entitats diminutes; munió de antiescolàstics en parlen com de creacions etèrees dels filòsofs”. (ibid., pp. 366-367).

12 Cf. ibid., p. 367.

13 “L'exemple clàssic és que els infants a tots el homes diuen pare. Un altre exemple força rebregat: de lluny estant lluquem una cosa, un xic més prop percebem que és un animal, atansant-nos-hi més veiem que és una llebra, fins que distingim les notes individuals de'aquesta llebra”. (Ibid., p. 36B)

14 Cf. ibid.

15 “Així els naturalistes, d'un individu en copsen qualche qualitat més essencial i després li comparen altres individus, el qual si posseeixen aquella qualitat son posats en la seva categoria, si no, en la categoria contrària”. (Ibid., p.367).

16 “El concepte d'home expressa la nota d'animal racional, que necessàriament està en els individus de l'espècie humana, de fàcil que en constatar per qualsevulla senyal que un individu pertany a l'espècie humana, amb això sol sabem a priori, que a aquell individu pertoca la nota d'animal racional”. (Ibid., p. 368).

17 Ibid., p. 369.

18 Ibid.

19 Entre las varias objeciones que Xiberta halla contra el nominalismo y conceptualismo destaca la tendencia a la subjetividad, que él considera la deficiencia básica de las filosofías modernas y contemporáneas. “L'abstracció, en comptes d'ésser una intuició de l'essència pura de les coses, desempallegada de les notes individuals i transitòries, es converteix en una elaboració subjectiva de les dades trameses de l'objecte als sentits, talment com concebien els estoics i Joan Locke, desviant així el sentit de dues proposicions clàssiques del realisme moderat: ‘Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu. Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur’ . Desviació tan mateix fatal per a la veracitat de la coneixença”. (ibid., p. 377).

20 Cf. ibid., p. 378.

21 Cf. ibid., p. 379.

22 De errore fundamentali philosophiae modernae, en “Divus Thomas” 65 (Piacenza, 1962), p.64.

23 Capdevila, V., El sobrenatural en la teología del P. Xiberta, en “Miscelania Bartomeu Xiberta”, Analecta Sacra Tarraconensia, vol. XLV (1972) fasc. II. Barcelona. 1973. p. 49.

24 Em sembla que cal més fixar-se en l'intern valor de les teories que no pas en l'externa aptitud per a la publicitat. (...) L'apelar al poc èxit que pot tenir un autor crec que no s'ha de posar com una tara, sinó a l'inrevés. L'esperit científic autèntic renuncia a la categoria èxit. [...] Jo personalment, quan una corrent predomina, ja li tinc ràbia”. (De unas obervaciones autógrafas hechas por Xiberta a mi tesis doctoral. Roma, 1963).

25 Sin duda había exceso de visceralidad en estas críticas. Pero también cabe decir en su descargo que, entre los más conspicuos de sus contemporáneos, no era el único en sostenerlas. Es memorable entre otros casos el que presencié J. M. Briceño Guerrero en la Universidad de Viena, cuando el profesor Ernst Topitsch, ante una insistente pregunta sobre el perspectivismo de Ortega y Gasset, respondió: “Yo no estoy interesado en cuestiones periodísticas”.

26 De errore fundamentali, p. 61.

27 Cf. Xiberta, B., *Introductio in sacramTheologiam*, Herder, Barcelona, 1964, p. 51.

En otro lugar fustiga a los teólogos que se hicieron tributarios de las filosofías subjetivistas y relativistas: “Iam vero quod in philosophia moderna reprehendimus, hoc inconsulto acceptum est a quibusdam theologis, qui eadem necessitate perducti sunt ad relativismum theologicum relativismo philosophico plane similem. Sunt profecto inter nos qui de veritate theologica actum aliud non videant nisi nostros actus subiectivos cognoscendi. Qui in propositionibus doctrinalibus tantummodo considerent expressionem conceptionum subiectivarum. Qui easdem propositiones habeant tamquam tegumentum rerum divinarum ope nostrarum idearum aliorumque quae in structura nostrae mentis praehabentur. (De duabus pliasibus humanae coqnitionis quae pra oculis habendae. sunt in Enciclica Humani Generis, en “Doctor Communis” 6, Roma, 1953. p. 31).

30 “Fr. Xiberta, then, was a realist in philosophy so he could be a realist in theology” (Etzwiler, J.B., loc.,cit .p. 89).

28 “Qua in re faciliter peccatur, si quis ad fata controversiarum tantuin attendat; contigit enim [...] quod maiora doctrinae capita, eo quod manifestiora sunt, nunquam in controversus involuta sint, adeoque periculum est ne (philosophus) illorum obliviscatur, et e contrario magni faciat minora doctrinae puncta, quae propter hoc ipsum in utramque partem discussa sunt”. (*Introductio in Sacram Theologiam*, op. cit., p.238).

29 “Fr. Xiberta was not a philosopher; he was a deeply religious believer of the Christian message. He accepted the Gospel vision with a profound and tenacious faith and, it might be added, incorporated this vision in his life as in his thought. As an intellectual and a scholar and a teacher he attempted to articulate this message with precision, to develop its ramifications and to defend his view as the one mandated by his faith as he found in the scriptures and in church tradition. And in doing all of this he elaborated a theology”. (Etzwiler, J.P., *The Christian philosophy of Fr. Xiberta*, O.Carm., en “*In mansuetudine sapientiae*”, Institutum Carmelitanum, Roma, 1990, p. 68).

Desde otro punto de vista, uno de sus más caros amigos afirma: “Per damunt de tot fou frare. L'intel.lectual havia esdevingut posteriorment. Era, diria, talment una afegidura. (...) Parlar del P. Xiberta no era veure sols el savi de tanta fama, era veure el frare més humil, més pobre, més amatent a qualsevol feina material”. (Miquel i Macaya, J., op. cit., p.15).