



## TEIXEIRA DE PASCOAES: ¿UNA HUELLA FRANCISCANA?

### *TEIXEIRA DE PASCOAES: A FRANCISCAN IMPRINT?*

MANUEL LÁZARO PULIDO

*Universidad Internacional de La Rioja – UNIR*

*Universidad Bernardo O'Higgins*

Recibido: 13/10/2022

Aceptado: 22/11/2022

#### RESUMEN

Teixeira de Pascoaes es uno de los representantes más importantes del movimiento conocido como *Renascença Portuguesa*, un movimiento que recupera elementos neorománticos que combinan un sentimiento místico-poético y natural frente a la razón técnica de la industrialización. Este contexto intelectual deja ver en algunos aspectos conceptos propios del franciscanismo, algo que no es ajeno a la poesía romántica en otros lugares, como por ejemplo Francia. En este estudio intentamos mostrar esta huella implícita en el gran pensador portugués.

*Palabras clave:* Teixeira de Pascoaes, Renascença Portuguesa, Franciscanismo, misticismo, poesía.

#### ABSTRACT

Teixeira de Pascoaes is one of the most important representatives of the movement known as *Renascença Portuguesa*. This movement recovers neo-Romantic elements that

combine a mystical-poetic and natural sentiment with the technical reason of industrialisation. This intellectual context reveals in some aspects concepts typical of Franciscanism, something that is not alien to Romantic poetry in other places, such as France for example. In this study, we attempt to show this implicit imprint of the great Portuguese thinker.

*Keywords:* Teixeira de Pascoaes, *Renascença Portuguesa*, *Franciscanism*, mysticism, poetry.

Señalar una cuestión inicial sobre una huella en un autor, acaso podríamos decir en términos franciscanos un vestigio, tiene la intención de que nadie se llame a engaño. A modo de premisa, lo que aquí se apunta es un esquema de trabajo que intenta simplemente mostrar una hipótesis probable. La utilización de los términos “huella” y “franciscana” representan la intención de rastrear una presencia transversal y/o tangencial (*huella*) de un pensamiento determinado, un pensamiento que es “*franciscano*” entendido como una *forma mentis* que es la expresión de una *forma vitae*.

La presencia franciscana no se suscribe a una escuela de pensamiento o un cuerpo homogeneizado de doctrinas filosófico-teológicas, sino a un modo de ser (franciscano en tanto que sanfranciscano<sup>1</sup>). Y no es que no existan escuelas de autores franciscanos (sobre todo, en torno a la figura de Escoto, conocida como la *via scoti*<sup>2</sup>), sino que el pensamiento franciscano desde su inicio obtuvo una vía más cercana a una tradición que a una escuela, por lo que nunca se agotó en un corsé doctrinal, ni mucho menos en una determinada metodología.

El pensamiento franciscano implica también una actitud filosófica, religiosa, poética, numérica e incluso, filosófico-poética. En el romanticismo la referencia franciscana se reivindica frente a la actitud mitológica y, a la vez, la actitud mitológica de la reverencia a la naturaleza encuentra acomodo en el inconsciente del franciscanismo que transita el pensamiento estético y místico

1 Utilizo la distinción realizada en el libro María del Mar Graña, ed., *El Franciscanismo en la Península Ibérica: Balance y Perspectivas*. I Congreso Internacional, Madrid, 22-27 de septiembre de 2003 (Barcelona: Griselda Bonet Girabet, 2005), donde el adjetivo, “*sanfranciscano*” indica una relación inmediata con la persona de Francisco, mientras que “*franciscano*” sirve para designar un carácter más amplio ligado a lo que conocemos como tradición franciscana y que nace en san Francisco.

2 Cf. Leonardo Sileo, ed., *Via Scoti. Metodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale* Roma 9–11 marzo 1993, 2 vols. (Roma: Ed. Antonianum, 1995).

de Occidente y, de forma especial, de la Península Ibérica. Es un hecho que existe una literatura que elige el imaginario franciscano y que esta elección tiene que ver con sus vínculos con el Romanticismo, es el caso del escritor y periodista alemán Johan-Joseph von Görres. Su estudio de la mística le llevo a visitar la Edad Media y entre ellos, de forma significativa, a Francisco de Asís en *Der Heilige Franziskus von Assisi, ein Troubadour*<sup>3</sup>. El *Poverello* aparece como una referencia poético-religiosa capaz de satisfacer los deseos sublimes del poeta y la realidad sublime del religioso, una referencia en la mirada romántica de la Edad Media. Cuando Ozanam viaja a la Umbría, Asís se convierte en la puerta de entrada al universo romántico y al de no pocos autores (Herman Hesse, Rainer Marida Rilke, Gabriele D'Annunzio, Joannes Jørgensen...<sup>4</sup>), la unión entre la expresión artística cristiana y la pobreza, y su santo por excelencia se convierte en el paradigma de un siglo XIII que aparece como un “momento único” que sobrepasa la escolástica, tal como señalara Hippolyte Taine en su *Voyage en Italie*<sup>5</sup>. “En Asís, –afirma Alexis-François Rio– fuente inagotable de las más bellas inspiraciones del arte, aún se pueden ver, hasta donde alcanza la oscuridad del lugar, las pinturas que cubrían la bóveda sobre la tumba de la tumba de San Francisco”<sup>6</sup>. El espíritu de san Francisco se recupera románticamente como una ocasión de re-espiritualización, más allá de la re-sacralización del mundo<sup>7</sup> frente a un espacio cientificista y una Iglesia aún leída en la época como una forma de poder espiritual y religioso. El espíritu franciscano inspira la exaltación romántica, una tensión que se hace lema en Franz List quien define su alma a la princesa Wittgenstein en 1856 como “*Zu einer Hälfte Zigeuner, zu andern Franziskaner*” (mitad gitana mitad franciscana)<sup>8</sup> expresando el equilibrio entre la efervescencia, el movimiento y

3 Johan-Joseph von Görres, *Der Heilige Franziskus von Assisi, ein Troubadour* (Strassburg: LeRoux, 1828).

4 Gian Maria Zaccone, “*Le Rêve franciscain. Quelques réflexions sur le franciscanisme de Francis Jammes face à ses contemporains*”, *Cahiers Francis Jammes* 6-7 (2020): 19.

5 Hippolyte-Adolphe Taine, *Voyage en Italie*, t. II, (Bruxelles: Complexe, 1990), 32 [Paris: Hachette, 1866, 2 vols.].

6 “A Assise, source intarissable des plus belles inspirations de l'art, on voit encore, autant que le permet l'obscurité du lieu, les peintures dont il couvrait la voûte qui est au dessus du tombeau de saint François.” Alexis-François Rio, *De la poésie chrétienne dans son principe, dans sa matière et dans ses forms. Forme de l'art, second partie* (Paris: Debécourt, Hachette, 1836), 65.

7 “Finalement, le recours à la figure extatique de saints franciscains, qui aurait pu apparaître comme une tension de ces auteurs vers la figure de l'artiste inspiré, représente une volonté de respiritualiser la fonction plutôt que de la resacraliser”. Aude Bonord, “Postures franciscaines de l'écrivain contemporain non confessionnel”, en *Libres variations sur le sacré dans la littérature du xxe siècle: Cahier XXXV*, ed, por Arlette Bouloumié (Angers: Presses universitaires de Rennes, 2013), 183.

8 Franz Listz, *Franz Liszt's Briefe*, vol. 4 (*An Fürstin Carolyne Sayn-Wittgenstein*, 1), ed. por La Mara (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1899), 316.

el éxito y reconocimiento público y la aspiración a una vida ordenada y reglamentada sencilla, espiritual y caritativa<sup>9</sup>.

La referencia franciscana no es extraña a algunos escritores para definir su identidad encarnando el espíritu de la reflexión sobre la idea de la misión del escritor, presente en autores románticos y perdurando en los escritores católicos del siglo XX. Francisco de Asís aparece como el espíritu de la vocación del espíritu frente a la institución, la mística frente a la dogmática, la estética como fuente de la metafísica: la reconciliación de la mirada mística medieval con la rebeldía frente a la tiranía del racionalismo moderno capaz de destapar el aspecto sagrado del escritor, tal como señala Paul Bénichou en su obra *Le Sacre de l'écrivain*<sup>10</sup>, la capacidad que tiene de ocupar el lugar del sacerdote (“secularización del sacerdocio”), exponer el carácter sagrado del hombre de letras. “El arte es la religión, el espiritualismo moderno” afirma Alfred de Vigny<sup>11</sup>.

Tendencias románticas que fueron expresadas en la Península Ibérica en el modernismo y que adquiere tintes especiales en Portugal bajo la forma del saudosismo, “una de las tendencias fundadoras de la *Renascença Portuguesa* (1911-1932), la que tuvo como mentor a Teixeira de Pascoaes (1877-1952)”<sup>12</sup>.

Nace Teixeira de Pascoaes (Gatão, Porto, 2 de diciembre de 1877 - Gatão, Porto, 1952) en tiempos en los que los *hechos* en filosofía se imponen al pensamiento, pero en los que la vida presiona a la mente del pensador, creando un desasosiego espiritual de difícil resolución. Las vías de escape son variadas. Algunos buscarán “volver a las cosas mismas” (Husserl) intentando realizar una nueva metafísica, surgida de la fenomenología trascendental, que sea una ciencia rigurosa y la filosofía primera, pero en el fondo no escapan a la deriva de la necesidad de acudir a la ciencia (aunque no sea empírica, y se proponga una ciencia que no se reduzca a los meros hechos). Otros quieren revertir una metafísica escolástica que no escapa, en cierta forma, al rigor de la ciencia tanto en su expresión de lógica metafísica, como de ciencia historiográfica. Es el caso del impulso dado al pensamiento escolástico en la carta encíclica *Aeterni*

9 Nicolas Dufetel, “Franz Liszt, franciscain «du berceau jusqu’à la tombe»”, *Etudes franciscaines* 2, n. 2 (2009): 327.

10 Paul Bénichou, *Le Sacre de l'écrivain. 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne* (Paris: José Corti, 1973).

11 “L’art est la religion, le spiritualisme moderne”. Alfred de Vigny, *Journal d’un poète*, 7 février 1837, en *Œuvres complètes*, vol. II, ed. por. F. Baldensperger (Paris, Gallimard, 1965), 1058.

12 António Cândido Franco, “O saudosismo de Teixeira de Pascoaes cem anos depois”, *Nova Aguiá* 10 (2021): 178.

*Patris*<sup>13</sup>. Se trataba de dar un impulso neoescolástico, mediante una renovación a partir de la relectura del tomismo y los estudios de Tomás de Aquino, pero con un horizonte mucho más vasto que involucró a otras estelas y tradiciones, afectando el pensamiento de Buenaventura, Duns Escoto, o Suárez, desde la revitalización de sus obras. Es el caso ejemplar de la *Comisión leonina* para las obras del Doctor Angélico; del Collegio S. Bonaventura, situado en Quaracchi (Firenze) con el fin principal de la preparación de la edición crítica de la obra de san Buenaventura; o la edición de las obras de Escoto, en ese momento, en la edición de Vivès. Un esfuerzo que tuvo su reflejo, también, en el Portugal del siglo XIX e inicios del XX en las que destacan cuatro figuras relevantes: el obispo de Braga Bastos Pina (1830-1913), Tiago Sinibaldi (1856-1928), el padre Martins Capela (1842-1925), profesor del Seminario de Braga y el Dr. Silva Ramos (1841-1921) que se ocupó de la cátedra de Filosofía tomista en la Universidad de Coimbra y que daba clases también en la Facultad de Teología de Coimbra<sup>14</sup>.

Todo este trabajo, sin embargo, no dejaba de estar animado por un complejo de la existencia frente a la ciencia (cientismo, positivismo...). La metodología y la carga de los hechos (y las cosas), se sitúan frente a la vida y los interrogantes de su existir, de su ser, de la vinculación con el contexto afectivo y vivo. Incluso las cuestiones tocantes al entendimiento y la voluntad como facultades humanas y la de la búsqueda de la libertad escolástica, especialmente en el agustinismo escolástico o la ontología escotista, aparecen de forma vacía frente el deseo del amor anhelado, un deseo interno que escapa al mecanicismo del cientismo. Unamuno en tierras salmantinas expresa la insatisfacción de una “Razón triste” (poema XXIX).

Este esfuerzo por la metafísica, por una huida de los hechos, por el callejón sin salida de este espíritu positivo alimentó, sin duda, la fundación de una sociedad cultural como *Renascença Portuguesa*, dispuesta, en cierta forma, al decir de Manuel B. da Costa Freitas, a “refutar los paralogismos y los sofismas con los que la doctrina positivista amenazaba con limitar y hasta eliminar la

13 Cf. Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino, ed., *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale (Roma, 1980)*, vol. 1: *L'enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo* (Città del Vaticano: Libr. Ed. Vaticana, 1981).

14 Maria Manuel Brito Martins, “A recepção do neotomismo em Portugal na segunda metade de oitocentos: em torno do bispo Bastos Pina, Tiago Sinibaldi, Martins Capela e Silva Ramos”, en *O pensamento luso-galaico-brasileiro (1850-2000)*. *Actas do I Congresso Internacional*, Vol. II (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009) 161-190.

libertad”<sup>15</sup>. Una lucha que supone una apuesta, no tanto por una decidida metafísica, una labor doctrinaria, una disciplina filosófica que, en cuanto disciplina, doctrina, academicismo... llevaba a la necesaria muerte espiritual, sino una posición actitudinal metafísica y religiosa (que no teológica) ante la existencia humana. Actitud que sitúa al hombre frente al mundo desde la saudade. El mundo no es algo mensurable que se establece en barreras ontológicas (fenomenológicas), temporales (históricas) o categorías materiales (finito-infinito), sino que refleja una actitud de apertura a la relación existencial (en una categoría de lo que se da) desde lo inmanente y lo trascendente, en la tensión armónica del cosmos (microcosmos y macrocosmos) de un hombre que está en camino. Y esa actitud no es franciscana, pero se asemeja a la actitud religiosa (mística) que sustenta el hombre franciscano (en su apertura al mundo y a Dios).

Permitidme que solo me fije en algunas páginas, pocas, de su propia memoria (*Livro de memorias*), como criterio y apoyo narrativo de su creativa poética. Meternos en el jardín de su poesía daría para algo más que una presentación y quizás sea lo que quede por hacer después de lo que aquí exponemos, si tiene sentido esta clave hermenéutica de su creación literaria y su pensamiento filosófico. El universo mental de Pascoaes descansa en la saudade de lo que fue y lo que será, la evocación de lo vivido y de quienes vivieron..., y de quienes son. La transformación del mundo en el *paisaje* (símbolo, contexto, contemplación, mística) de su existencia. El franciscano está en camino para llegar a Dios, quien capitaliza el movimiento. Entre Dios y la naturaleza, el hombre va hacia lo que lo trasciende y descubre en su interior inmanente. En Pascoaes, el hombre está en camino entre Dios y la naturaleza: por eso no hay tiempo que se agote en principio ni en fin: siempre es recuerdo o esperanza (“*A saudade, incidindo sobre o futuro, é esperança ou desejo, como é lembrança quando incide sobre o passado*”<sup>16</sup>). La palabra poética franciscana es la expresión reflexivo-filosófica (y, por ello, también teológica) de la palabra profética. La palabra poética de Pascoaes es la purificación de la palabra poética contaminada por la filosofía –la introducción de la lógica en la naturaleza de la naturaleza– (que construye nuestra forma de ver el mundo). Pero la actitud es

15 “A fundação da sociedade cultural *Renascença Portuguesa* contribuiu muito para refutar os paralogismos e sofismas com que a doutrinação positivista ameaçava limitar e até negar a liberdade”. Manuel Barbosa da Costa Freitas, “O problema da criação e o nada nos filósofos portugueses: Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra”, en *O pensamento luso-galaico-brasileiro (1850-2000)*. *Actas do I Congresso Internacional*, Vol. I (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009), 311.

16 Teixeira de Pascoaes, *Livro de memorias* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2001), 139.

similar. El mirar franciscano, el vivido en la conciencia de un Portugal amamantado a base de pregones sentimentales, apasionados y hasta tremebundos y narrados a ritmo de cuentas de rosario está en el inconsciente-consciente del poeta: “*Vejo-as à luz da imaginação evocadora: uma luz que dissipa as trevas do tempo e ressuscita os mortos. Nesta cadeira de pau-preto, minha avó desfia as contas dum rosário. Ouço-a: Avé, Maria... Padre Nosso...*”<sup>17</sup>. En un recuerdo que es *saudade*, en una *saudade* de lo que alimenta su *paisaje* vital. Y aquí aparece el verdadero cordón umbilical de su actitud franciscana, en el recuerdo del pasado, en lo fijo y lo perpetuo que alimenta la esperanza del futuro, elemento creador de la *Saudade*: el hombre es existencia encarnada. No se trata, sin embargo, del “hombre de carne y hueso” de Unamuno, aunque no le sea extraño. Se trata de la misma experiencia existencial, pero el vehículo es distinto, porque lo que en Unamuno es literatura y cultura clásica, en Pascoaes es poesía y recuerdo de la palabra poética clásica, de la palabra poético-mística franciscana y del paisaje ibérico del camino del caballero que anhela la encarnación de la fantasía de la idea:

“Camões, Frei Agostinho e Cervantes, três deuses da Ibéria – o túmulo do Sol, como a Grécia foi o seu berço... A saudade, ou elegíaca ou dramática, é a alma da Ibéria e a Musa de Camões, Frei Agostinho e Cervantes...”

Quem primeiro humanizou a Natureza foi Camões; e, humanizando-a, aproximou-a de Deus. O homem, subindo, é um passo para Deus, descendo, vai dar aos antros de Plutão.

Mas, em Frei Agostinho, a saudade é já uma luz divina:

Ah, saudade minha! Luz divina!”<sup>18</sup>.

La actitud de Pascoaes es la de un franciscano al servicio de la palabra poética. La actitud del franciscano es la de un poeta al servicio de la palabra profética. Ambos son cristológicos, ambos están enraizados en el “misterio de la encarnación”. El místico franciscano encuentra en Cristo el puente paradigmático entre Dios y el hombre: la encarnación, la naturaleza humana de Dios, que eleva la naturaleza a lo divino. Y Pascoaes lo sabe, lo venera y lo admira, pero él está traspasado en lo consciente en la creación futura del poeta. De Frei Agostinho sabe ver lo fundamental de la mística franciscana: la filosofía del amor. Esta caracteriza su *saudade*, en el Amor se traspasa la frontera entre el hombre y Dios, allí se establece la diferencia –aunque el poeta de Amarantes no lo mencione así– entre el deseo de morir de Teresa de Ávila (*vivo sin vivir en mí / y tan alta vida espero / que muero porque no muero*), que es deseo de

17 Pascoaes, *Livro de memorias*, 37.

18 Pascoaes, *Livro de memorias*, 141-142.

vivir plenamente una existencia que empieza una vida en plenitud; y la actitud precipitada de Antero de Quental, señalada por Pascoaes, que es deseo de vivir plenamente una existencia que se asienta en la insatisfacción:

“Antero de Quental, saudoso de Deus, matou-se. Destruíu, de súbito, a distância que separa a criatura do Criador. Abraçado a um relâmpago sangrento, atravessa a noite do Infinito...

Em Camões e Frei Agostinho, o amor trasborda do coração e inunda tudo. Salvo-os do suicídio”<sup>19</sup>.

La actitud franciscana de Teixeira de Pascoaes, en sus raíces poético-místicas de Frei Agostinho, es solo el inicio de un análisis que podríamos hacer de toda su obra. ¿Quién puede negar que su visión de la Naturaleza y la saudade de Dios no conoce esa inspiración (con la diferencia del fundamento de la palabra dada y encontrada)? Hablando del saudosismo de hoy a partir de Teixeira de Pascoais, Pedro Sinde afirma: “A natureza é símbolo e sinal de Deus, é seta apontada ao transcendente, sobretudo em dois extremos: o do ameno bosque, harmonioso e suscitador da recordação ou rememoração do Paraíso, e o do duro deserto que nos recorda a nossa frágil condição e a infinita distância de Deus. Temos, assim, na natureza a proximidade e o afastamento de Deus; Deus mostrando-se e ocultando-se em movimento espiralado ascensional”<sup>20</sup>.

San Buenaventura se hace presente. El doctor Seráfico, inspirador de la mística franciscana (y de la tradición poético-mística de la filosofía en el Occidente cristiano) presente en el pensar místico de la filosofía franciscana, quien narra y casi canta en su *Itinerarium mentis in Deum* al hombre en camino hacia la cointuición de Dios, mediante la *scintilla*, el apéndice divino del alma (ocasión de gracia) que nos rescata antropológicamente de nuestro carácter viador y nuestra vanidad contingente<sup>21</sup>. Aquel que siglos antes expresó en mística teológica y profunda metafísica lo que siglos más tarde expresara un poeta (más atormentado existencialmente), acaso nuestro Texeira de Pascoaes: “*O homem é, portanto, uma espécie de divindade decaída, fulminada, isto é, demoníaca. Mas a esperança que nos cria não encarna absolutamente. Há uma centelha divina que se conserva intacta em nosso ser. E, deste modo, a matéria*

19 Pascoaes, *Livro de memorias*, 141-142.

20 Pedro Sinde, *O velho da montanha. A doutrina iniciática de Teixeira de Pascoaes* (Lisboa: Hugin editores, 2000), 91.

21 Cf. Manuel Lázaro, “Más allá de la quiditas: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaventuriano”, *Cauriensia* 14 (2019): 49-80.



*e o espírito coexistem em nós, não em paz e sossego, mas num conflito que é a alma da tragédia*<sup>22</sup>.

La huella franciscana en el pensamiento de Pascoaes, de la mano de la actitud profético-mística de la tradición franciscana, hecho monte portugués, Serra da Arrábida en Fray Agostinho da Cruz, tradición filosófica en el inconsciente que recorre esas líneas desde Buenaventura, hace de un pensamiento poético (en Teixeira de Pascoaes) una filosofía, en la estela de lo que algunos historiadores de la filosofía han llamado *corriente poética*. Por ella pasean autores como Pitágoras, Plotino, el Pseudo-Dionisio, Tertuliano, Eckhart, Bruno... y en ella descansa la actitud de la filosofía del amor de la mística franciscana contemporánea a fray Agostinho. Sin olvidar que la función principal de la filosofía es, como en la especulación filosófica principal, lograr una comprensión de la realidad (de lo que hay); a diferencia de estos, no conceden para tal fin tanta confianza a las capacidades naturales humanas, “puesto que lo que percibimos por medio de los sentidos o lo que aprendemos por medio de la razón es sólo un pobre reflejo de la realidad”<sup>23</sup>. Pascoaes se integra así, de la mano de la huella franciscana, en una forma de hacer filosofía en la que el conocimiento viene mediado por una experiencia de naturaleza mística, en la que el Yo interior se abre al conocimiento de dicha realidad. De esta forma –afirma Jorge J. E. Gracia–, como en los autores de la corriente principal, el área fundamental de la elaboración filosófica era la metafísica, pero con la diferencia puesta en los medios para alcanzar esta investigación o búsqueda filosófica: “Pensaban que el camino para conocer la realidad no eran las categorías cognoscitivas, sino que, como los poetas, nos debíamos aproximar a ellas a través de un medio no cognoscitivo”<sup>24</sup>. La huella franciscana del pensamiento de Pascoaes le sitúa de lleno en la estela filosófica de la palabra poética ibérica.

Termino con unos versos de Teixeira tomadas de la poesía *O homem e os outros seres*, no podía no leer algo poético. Unos versos que podrían ser iniciados por san Francisco, un final que solo puede ser escrito por Teixeira de Pascoaes:

E eu, que sonho a Piedade e desejo o Amor,  
Que ao ver a Criação me sinto comovido.  
Tenho um grande desgosto e uma profunda dor,  
Ao ver-me ó Natureza, assi incompreendido<sup>25</sup>

22 Pascoaes, *Livro de memorias*, 140.

23 Pascoaes, *Livro de memorias*, p. 28.

24 Pascoaes, *Livro de memorias*, p. 28.

25 Teixeira de Pascoaes, *Para a luz, vida etérea, elegias, o doido e a morte* (Lisboa: Assírio & Alvim, 1998), 55.

Espero que esta huella, ayude a comprender mejor la riqueza del pensamiento de este gran filósofo de la palabra poética. Filósofo, sí, anticipador en su forma más radical de la interpretación existencial de la fenomenología de aquel reclamo de Merleau-Ponty al interpretar la ya citada “vuelta a las cosas mismas” en su sentido más vivido: “volver a las cosas mismas –escribe el filósofo francés– es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía respecto del paisaje, en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera”<sup>26</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bénichou, Paul. *Le Sacre de l'écrivain. 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France modern*. Paris: José Corti, 1973.
- Bonord, Aude. “Postures franciscaines de l'écrivain contemporain non confessionnel”. En *Libres variations sur le sacré dans la littérature du xxe siècle: Cahier XXXV*, editado por Arlette Bouloumié, 171-183. Angers: Presses universitaires de Rennes, 2013.
- Dufetel, Nicolas. “Franz Liszt, franciscain «du berceau jusqu'à la tombe»”. *Etudes franciscaines* 2, n. 2 (2009): 303-339.
- Franco, António Cândido. “O saudosismo de Teixeira de Pascoaes cem anos depois”. *Nova Aguiá* 10 (2021): 178-185.
- Freitas, Manuel Barbosa da Costa. “O problema da criação e o nada nos filósofos portugueses: Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra”, en *O pensamento luso-galaico-brasileiro (1850-2000)*. *Actas do I Congresso Internacional*. Vol. I, 301-3016, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.
- Görres, Johan-Joseph von. *Der Heilige Franciskus von Assisi, ein Troubadour*. Strassburg: LeRoux, 1828.
- Graña, María del Mar. Editor. *El Franciscanismo en la Península Ibérica: Balance y Perspectivas. I Congreso Internacional, Madrid, 22-27 de septiembre de 2003*. Barcelona: Griselda Bonet Girabet, 2005.
- Lázaro, Manuel. “Más allá de la quiditas: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaven-turiano”. *Cauriensia* 14 (2019): 49-80.
- Listz, Franz. *Franz Liszt's Briefe*, vol. 4 (*An Fürstin Carolyne Sayn-Wittgenstein*, 1), editado por La Mara. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1899.

26 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona: Península, 1975) 8.

- Martins, Maria Manuel Brito. “A recepção do neotomismo em Portugal na segunda metade de oitocentos: em torno do bispo Bastos Pina, Tiago Sinibaldi, Martins Capela e Silva Ramos”. En *O pensamento luso-galaico-brasileiro (1850-2000). Actas do I Congresso Internacional*, Vol. II, 161-190. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península, 1975.
- Pascoaes, Teixeira de. *Para a luz, vida etérea, elegias, o doído e a morte*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.
- Pascoaes, Teixeira de. *Livro de memorias*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2001.
- Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino. Ed. *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale (Roma, 1980), vol. 1: L'enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo*. Città del Vaticano: Libr. Ed. Vaticana, 1981.
- Rio, Alexis-François. *De la poésie chrétienne dans son principe, dans sa matière et dans ses forms. Forme de l'art, second partie*. Paris: Debécourt, Hachette, 1836.
- Sileo, Leonardo. Editor. *Via Scoti. Methodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*, 2 vols. Roma: Ed. Antonianum, 1995.
- Sinde, Pedro. *O velho da montanha. A doutrina iniciática de Teixeira de Pascoaes*. Lisboa: Hugin editores, 2000.
- Taine, Hippolyte-Adolphe. *Voyage en Italie*, t. II. Bruxelles: Complexe, 1990 [Paris: Hachette, 1866, 2 vols.].
- Vigny, Alfred de. *Journal d'un poète, 7 février 1837*. En *Œuvres complètes*, vol. II, editado por. F. Baldensperger. Paris, Gallimard, 1965.
- Zaccone, Gian Maria. “*Le Rêve franciscain*. Quelques réflexions sur le franciscanisme de Francis Jammes face à ses contemporains”. *Cahiers Francis Jammes* 6-7 (2020): 17-32.

Manuel Lázaro Pulido  
 Vicerrectorado de Investigación  
 Universidad Internacional de La Rioja  
 Av. de la Paz, 137  
 26006 Logroño (España)  
<https://orcid.org/0000-0002-9519-4113>

