

EVOCACIÓN DE LA TRAYECTORIA INTELLECTUAL Y RELIGIOSA DE UN *MAESTRO* EJEMPLAR: FRANCISCO PÉREZ GUTIÉRREZ

El 13 de julio de 2017 falleció en Madrid el doctor Francisco Pérez Gutiérrez (familiarmente conocido entre compañeros, amigos y discípulos como «Paco Pérez»), miembro de la Sociedad Menéndez Pelayo y colaborador de este Boletín. Los especialistas en literatura española de los siglos XIX y XX lo recordarán como autor de libros de referencia en la materia: *El problema religioso en la generación de 1868*, *Renan en España* y *La juventud de Marañón*. Pero quienes tuvimos la suerte de gozar directamente de su magisterio y de su amistad, reconocemos, además, en Paco Pérez una personalidad extraordinaria por su insólita cultura (filológica, estética, filosófica y teológica), por su liderazgo intelectual y por su religiosidad evangélica abierta a la modernidad. Para evocar dicha personalidad en sus dos aspectos fundamentales (liderazgo intelectual y religioso, y labor investigadora) y enmarcar sus obras en su contexto biográfico y cultural, contamos con una guía importante, sus propias memorias (*Adiós a las almas*; en adelante: AA), que se publicaron en 2012. Al informar sobre su vida y obra, acudiremos a esta visión de su propia trayectoria para poder contrastarla con la documentación manuscrita, mecanografiada o editada que nos ha sido facilitada por su familia o investigada directamente por nosotros.

1.- PERIODO DE FORMACIÓN EN LA UNIVERSIDAD DE COMILLAS (1940-1954)

Nacido en Santander el 13 de agosto de 1929 en una familia de clase media, Paco pertenece a la llamada generación de los «niños de la guerra», circunstancia que no impide el que viviera una infancia feliz («lo que respirábamos en casa los cinco hermanos fue un ambiente de felicidad», AA: 23) a pesar, incluso, de la muerte temprana del mayor de sus hermanos. Esta desgracia no alteró el mencionado ambiente gracias a

la fortaleza de ánimo e «intensa y auténtica fe» de los padres, a los que recuerda con gran admiración y cariño. No olvida la expectación con que aguardaba la llegada del padre después del trabajo, «que era recibida por nosotros con una auténtica fascinación religiosa». Expresión feliz con la que nos introduce en el tema de la religiosidad (recurrente en buena parte de sus escritos) y que se manifiesta muy pronto en la inclinación vocacional que comenzó a sentir desde niño hacia el sacerdocio («¿de dónde le vino al chiquillo que yo era, la certeza de que iba a ser escritor y profesor; y, además, de que quería ser sacerdote?», AA: 27).

Terminada la enseñanza primaria y, teniendo en cuenta sus padres esa tendencia vocacional, decidieron enviarle a cursar el bachillerato en la Universidad de Comillas, institución de reconocido prestigio en esa época como centro de excelencia en los estudios humanísticos. Esta universidad pontificia (cuyo primer edificio fue inaugurado en 1892) se concibió como centro de formación del clero español e hispanoamericano con el fin de elevar su nivel cultural y religioso y prepararlo para las exigencias pastorales del nuevo siglo. A ese edificio se añadirían otro dos: uno destinado a Seminario Menor (1912) y otro para alumnos jesuitas (el Colegio Máximo) en los años cuarenta. Se encomienda su dirección a los jesuitas, que desde un principio destinan a sus miembros más cualificados a este centro y a la Universidad Gregoriana de Roma.

En el Seminario Menor entra Paco con once años y le cabe la suerte de contar con excelentes profesores, a los que se referirá elogiosamente en diversas ocasiones, consciente de haber vivido una experiencia educativa excepcional en aquel yermo de la posguerra. Sobre esa experiencia escribe en sus memorias y, previamente, en un artículo publicado en el *Diario Montañés* («Historia y futuro de la Universidad Pontificia de Comillas», 27-VII-2004), en el que se refiere a la «auténtica revolución» que supuso el plan de estudios de Humanidades instaurado en dicho centro, «de espaldas a la España oficial y al nacional catolicismo», donde los alumnos «se educaban en un conocimiento de las humanidades clásicas y de la literatura española entonces impensado, y además vetado, en los programas del Ministerio de Educación». Alude, por ejemplo, a los textos de traducción y comentario sobre los que se fundamentaba la enseñanza del griego (lecturas de Platón —el *Critón*, con la impregnación consiguiente de los valores morales y cívicos de la figura de Sócrates- Homero, Demóstenes, Tucídides, las tragedias griegas, etc., con referencias bibliográficas a Nietzsche, Jaeger, Burckhard, Ortega,

Unamuno, etc.) o latín: traducciones de obras de Cicerón, César, Salustio, Tito Livio, Virgilio, Horacio, Ovidio. En concreto, el estudio de Virgilio y Horacio le fue impartido por el joven jesuita L. Alonso Schökel (más tarde profesor de fama internacional en el Instituto Bíblico de Roma), que, además, les inicia en el estudio y la formación del estilo literario, con el análisis de diversas técnicas discursivas de escritores españoles del siglo XX: Unamuno, Azorín, Baroja, Antonio Machado, Valle Inclán, Ortega, Gómez de la Serna, y los principales poetas del 27 y del 36 (Gerardo Diego, Guillén, Aleixandre), incluidos algunos expresamente vetados por la censura política y religiosa, como Lorca, Cernuda, Neruda o Miguel Hernández. Estas clases serían la base del libro que publicaría Schökel (*La formación del estilo*) en 1946, del que realizó una nueva versión adaptada a la crítica actual (*El estilo literario: arte y artesanía*, 1995) en colaboración con dos de sus antiguos alumnos: F. Pérez Gutiérrez y J. L. Blanco Vega.

Cuando se revisan las lecturas de Paco en Comillas nos encontramos con una experiencia insólita en un muchacho de su edad y en la España de los cuarenta. Él se demora en sus memorias en mostrar cómo la literatura se iba convirtiendo en «la materia con la que yo iba a construir mi propio ser» (AA: 65) y habla en concreto de la *Segunda antología poética*, de Juan Ramón Jiménez leída a lo largo de la adolescencia («me sirvió de compañía inseparable y `puso nombre´ a las emociones de mi erotismo juvenil», AA: 69), de las *Soledades* de Machado y de los relatos de viaje por España de Azorín y Unamuno, de quien le sorprende la presencia inesperada de su «dimensión religiosa». Respecto al conocimiento de la literatura española, recuerda con admiración las clases del P. Hornedo: «Su solvencia científica era poco común; yo sorbía aquellas exposiciones ágiles e incisivas: el Arcipreste, Fernando de Rojas y su *Celestina*, Juan de Valdés, Cervantes, Lope de Vega, Tirso de Molina, Feijóo, el Romanticismo. En particular fue memorable su panorama del último tercio del siglo XIX, basado en el *Epistolario Valera-Menéndez Pelayo* que, si no me equivoco, acababa de publicarse» (AA: 73). De esa época data, precisamente, su interés por los novelistas de 1868, Palacio Valdés, Pereda y Alarcón (a Galdós, Clarín y Valera los descubrirá más tarde, junto a los realistas franceses: Balzac, Stendhal, Flaubert y Maupassant) y del 98 (Baroja –*Las inquietudes de Santi Andía*–, Valle: *Sonata de primavera*– Unamuno y Azorín). Con estas y otras lecturas se constata que ya al final de Bachillerato se consolida el interés de Paco por el conocimiento de unos escritores (los del 68 y 98) y unos maestros

clave de la historiografía literaria y filosofía españolas, a los que dedicará algunas de sus investigaciones posteriores más solventes: M. Menéndez Pelayo (en el último verano de Bachillerato y en los tres años de filosofía lee su *Antología de poetas líricos*, *Orígenes de la novela* e *Historia de las ideas estéticas*, así como buena parte de sus artículos de crítica e historiografía literaria) y Ortega y Gasset, a cuya lectura es incitado por dicho jesuita en esa etapa: «Ahora, empieza a leer Ortega. Comienza por *El Espectador*». Siguió su consejo, y a lo largo de los citados años de Filosofía había de comprar y leer los cinco tomos de las Obras Completas, de forma que «cuando cumplí los veinte años había leído a Ortega entero (o casi)» (AA: 73-74).

Esta pasión por la lectura se hizo más intensa durante los tres años de filosofía para evadirse del aburrimiento que suponía el estudio de la Escolástica, que resultó ser «insoportablemente ajena y envejecida» en sus disciplinas fundamentales. Sin embargo, ese periodo supuso un gran avance en la maduración y formación del joven Paco: por una parte, en el plano académico, la aplicación a tres asignaturas que merecieron su atención: la del profesor de Física que estudiaba las relaciones de dicha disciplina con la filosofía (el profesor Barrio les contagió su entusiasmo por las nuevas teorías de la Física y sus autores: Einstein, Rutherford, Bohr, De Broglie, Planck, Schrödinger o Heisenberg), la Paleontología del P. Andérez (defensor del evolucionismo) y la Psicología Experimental, impartida por el P. Ballesteros, disciplina que Paco cultivó toda su vida. Otro aspecto importante es la consolidación de su grupo de amigos, a los que se conocía como «los literatos», que se incitaban mutuamente con la lectura, con frecuencia de aquellos autores contra los que se les había puesto en guardia en las clases de Historia de la Filosofía: Nietzsche, Dilthey, Husserl, Max Scheler, Heidegger, Jaspers, Cassirer, Meinecke, Sartre, Merleau-Ponty, Marcel, Camus, y los españoles Unamuno, Ortega, Zubiri, etc. De todos ellos, fue Ortega el «maestro que buscábamos» (AA: 87). En esta etapa, paralela a su apertura a la filosofía alemana, se produce también respecto a la literatura en autores como Hesse, T. Mann (*La montaña mágica*), Rilke, etc., al tiempo que se ensanchan los ámbitos de la literatura española con la lectura de los nuevos escritores de posguerra (Laforet, Cela, Ferlosio, Martín Santos) y del exilio: obras de Barea, Sender, Ayala, Aub, etc. Otra faceta relevante en este grupo de amigos es el interés por la música (audiciones dirigidas por Schökel) y el cine. Por último, cabe resaltar en esta fase la toma de conciencia cívica de Paco ante el trauma que había

supuesto para muchos de sus compañeros la reciente guerra civil: le impresionó profundamente la presencia de huérfanos de «ambos bandos», a los que sus respectivas familias habían recomendado no hablar de ello a sus compañeros.

En 1950 ingresa en la Facultad de Teología. Pronto constatará, decepcionado al igual que en Filosofía, que buena parte de las asignaturas (Teología fundamental, Teología de los sacramentos, etc.) constituía «un corpus especulativo, yerto, desvitalizado, que no se dejaba interrogar por las inquietudes y las preguntas que se nos venían encima», y una tradición y doctrina de la Iglesia entendidas como bloques «que solo exigían nuestro asentimiento incondicional. Todo estaba ya pensado, dicho y demostrado» (AA: 143). El juicio es más negativo aún sobre las clases de Moral impartidas por un famoso canonista, el P. Regatillo, que eran más derecho canónico que moral: «un tratado interminable de pecados mortales y veniales», que implicaba una conducta reglamentada que hacía insoportable una vida normal y se convertía en un «obstáculo para la vida cristiana» (AA: 144). No obstante, encuentra un incentivo en otras asignaturas y en la búsqueda de fuentes de información teológica más solvente e innovadora. Destacan especialmente las clases del P. Alonso, que le introduce en el conocimiento científico de la Biblia enmarcando los distintos libros en su contexto histórico y literario y de acuerdo con la moderna investigación de los distintos géneros literarios a los que pertenece cada libro, de la teoría de la historia de las formas (*Formgeschichte*), el concepto de *Sitz in Leben*, la teoría de la «desmitificación» de los textos sagrados propuesta por Bultman, etc. Esto provoca en él un gran interés por los estudios bíblicos, al tiempo que le allana «el camino de la fe», consciente de que, aceptada la hipótesis de un Dios que se implica en la historia, la forma de comunicarse con los seres humanos había de ser acomodándose sucesivamente a los niveles de evolución histórica de la humanidad. El encuentro con la nueva teología se produce con la lectura de autores extranjeros como H. de Lubac (*El drama del humanismo ateo*), A. Rademacher (*Religión y vida*), varios textos de R. Guardini y, ya en vísperas del Concilio Vaticano II y años posteriores, las obras de P. Teilhard, J. Danielou, Y. Congar, D. Chenu, K. Rahner, E. Schillebeeckx, H. Küng, etc. Por otra parte, encontrará en las conferencias impartidas por el belga Mons. Cardijn, consiliario de movimientos obreros cristianos, la respuesta teológica a los «problemas sociales» (estimulado por la espiritualidad «encarnada» de los curas obreros franceses, los

Hermanos de Foucauld, etc.) que constituirán una preocupación constante en su futura vida pastoral. Dicha espiritualidad se fundamenta en la Biblia y en grandes poetas como San Juan de la Cruz (intrigado por su reflexión teológica y «experiencia sobrenatural», acaba por convencerse de que «no hay más Dios que el Dios de los místicos», AA: 154) y en la dimensión «profética» de poetas y creadores contemporáneos (idea reconocida por el P. Alonso) como Unamuno, Aleixandre, Cernuda, Rilke, Claudel, Valery, etc., o en novelistas como Mauriac, J. Green, Graham Greene, etc. (AA:155).

Ya avanzados los cursos de teología se hacen sentir con más urgencia sus inquietudes vocacionales: la de escritor, profesor y sacerdote vinculadas desde un principio. Hacia la futura tarea de profesor iban encaminados todos sus estudios y lecturas: de esa etapa recuerda *Erasmus en España*, de Bataillon, *La realidad histórica de España*, de A. Castro, *Poesía Española*, de D. Alonso, etc. En cuanto a su vocación de escritor, de esta época datan sus primeras publicaciones conocidas de poemas: así, en la revista ESTRÍA (nº 2, septiembre de 1951), editada por el Colegio Español de Roma, aparece su poema «La muerte dilatada» (el título alude a los versos de Garcilaso: «Los ciervos temerosos/ que en vano su morir van dilatando»), de estructura y verso libres, en los que se suceden los interrogantes sobre la condición humana abocada de forma ineludible a la muerte («Como unos pobres ciervos sin arribo/ así son nuestras vidas, /temor y huida de la muerte en vano»), dirigidos a Dios en busca del sentido («Señor: / ¿Seremos los trofeos / de tu gozosa eternidad inmensa?») hasta la requisitoria final («Respóndeme, Dios mío: /¿Podremos con nuestras manos temblorosas / detener un instante tu sonora corriente, /el eterno manar / de tus aguas»). Sobre dicho texto, el mismo Paco recuerda que había en él ecos de Unamuno y de D. Alonso, al tiempo que apunta la influencia que ejerció sobre el conjunto de sus poemas el descubrimiento de la poesía de Aleixandre con todo su universo poético, utillaje imaginativo y un ritmo poderoso, libre del encorsetamiento de verso y rima que entorpecían su creación espontánea. En esta línea de inquietud metafísica y religiosa se desenvuelven tres nuevos poemas publicados en la misma revista (nº 6, enero 1954): «Por tu sueño, «Museo» y «Pinos incesantes». En las memorias se recuerda, además, la escritura de unos poemas escritos para una revista mecanografiada por cuatro compañeros en segundo de teología (1952), titulada *Géminis*, y en la que figuran cuatro poemas suyos («Voz de pájaro antiguo», «Creciente», «Esa nieve», «Pensamientos

cuando se va la tarde»), de los que el primero aparecerá publicado en el nº 45 de *Caracola, revista malagueña de poesía* (julio de 1956, en la que colaboran Adriano del Valle, Pablo García Baena, etc.) y que es uno de los más hermosos poemas escritos por Paco.

Respecto a su tercera vocación, la del sacerdocio, dedica varias páginas a reflexionar sobre el sentido de la misma, origen y evolución de su religiosidad desde la infancia y adolescencia hasta su revisión crítica en la etapa de Teología cuando se acerca el momento de la decisión definitiva. Se encuentra, al parecer, en una situación un tanto «esquizofrénica» al constatar, por una parte, que vive una sólida e íntima experiencia de fe en Dios («la fe, la presencia de Cristo -incomprensible para cuantos no la tengan-, era ya fuerte, decisiva, libre de cuanto no fuera ella misma; la razón de mi vida, no porque no tuviera fisuras y debilidades, sino porque me sentía por encima de ellas», AA: 151); pero, por otra parte, se sentía incómodo con la «vida clerical» por las mismas razones por las que tantos ciudadanos e intelectuales españoles se habían vuelto anticlericales. Un clero al que (salvo muy honrosos y no escasas excepciones), años más tarde describirá como «tosco y mal educado, ignorante o con una cultura eclesiástica cerrada» y a la vez petulante, rutinario y descuidado en el ejercicio pastoral. Sin embargo, el encuentro en Comillas con F. Sopena, ya sacerdote, le hace pensar que hay otro modo de serlo. Lo explica en un artículo escrito a partir de una mesa redonda mantenida a raíz de su fallecimiento: «¡Por fin un cura que no era clerical! Un cura en el que transparecía el *hombre secular* que era. Lejos de haber sido formado clericalmente para convertir al mundo de la cultura, se había educado en el mundo de la cultura profana, universitaria, civil; e, instalado ya en ella, incluso como musicólogo, activa, públicamente, había decidido convertirse en sacerdote, topándose con el trance de no sólo encontrarse sino chocar con el mundo eclesiástico y la cultura clerical. Nuestro nuevo amigo era un intelectual que era sacerdote; era un sacerdote que era intelectual. Era culto y además estaba bien educado» («Por una cultura no clerical», en S. Pons Bordería –coord.-: *Federico sopena y la España de su tiempo, 1939-1991*, Madrid, Fundación Isaac Albéniz, 2000). La opción está tomada: Paco será cura de acuerdo con este modelo no clerical y así se lo dice al obispo: el objetivo es combinar el ministerio pastoral y al tiempo «poder escribir y enseñar» (AA: 175).

2. ETAPA DE SANTANDER: DOCENCIA Y ACCIÓN PASTORAL (1954-1969)

Recién incorporado a la diócesis, se convocaron oposiciones a la «Cátedra de Humanidades y Retórica» en el seminario de Corbán, que logró sacar gracias a su excelente preparación en esas disciplinas. He conocido a alumnos suyos del Corbán de los años sesenta y otros del Colegio «Estudio» de Madrid a partir de los setenta, que no escatiman elogios sobre sus clases de literatura y otras materias impartidas. Uno de esos alumnos, hoy profesor titular de filosofía en la Universidad de Cantabria, afirma en este sentido que «Paco fue el profesor por excelencia, el que ejerció un magisterio que ha sabido descubrir, acercar y luego hacernos disfrutar la literatura, la filosofía, el arte o la historia» (C. Nieto Blanco: «La `voluntad de estilo´ de Paco Pérez, maestro y amigo», *El Diario Montañés*, 4-VIII-2017).

Al comenzar el curso 1955-1956 se le encarga pronunciar el discurso de apertura. Al coincidir con la celebración del centenario del nacimiento de Menéndez Pelayo (1956), lo aprovecha para ofrecer una visión innovadora de M. P., a quien se había convertido en símbolo del nacionalcatolicismo por los «menendezpelayistas de toda la vida», apropiación partidista que ya habían comenzado a desmontar G. Marañón y P. Laín Entralgo. Tituló el discurso «Sentido y medida de Menéndez Pelayo». Había una gran expectación por el tema y por considerarse a Paco representante de la nueva generación frente a la que el clero conservador se había puesto en guardia. Lector y conocedor de toda la obra del gran filólogo e historiador, propugna una visión independiente de la defendida a ultranza tanto por sus apologistas como por sus detractores, que, en vida, lo convirtieron en «víctima» de su posición sectaria. Paco exige un «análisis de lucidez y severa objetividad», sin miedo a podar posibles «ramas caducas» de un árbol pujante de vida para hacerle atractivo a las nuevas generaciones. Recuerda que comenzó a leer al final de su adolescencia a «todo» Menéndez Pelayo, «libre de prejuicios», y su visión no concordaba con la que le ofrecieron quienes creían poseer la verdadera imagen del gran «polígrafo». Por eso, adelanta que su intervención va a ser una «confesión de disconformidad» con la manera de presentar su figura a base de tópicos. El primer tópico es el de «sabelotodo» y erudito «abstraído», lo que ni responde a la realidad (es comunicativo y ameno, capaz de «hacer las delicias de la emperatriz Eugenia durante toda una tarde») ni se hace justicia a las razones de su renuncia a una amplia y divertida vida social (confirmada por su

epistolario) para poder dedicarse a la investigación de la cultura española a través de estudios sólidos extraídos de las bibliotecas y poner a la ciencia española a la altura de «la aventura intelectual de Europa». Él había cultivado desde su juventud la creatividad poética y la investigación; pronto prevaleció esta segunda tarea y se dedicó a viajar por Europa en busca de documentación sobre la cultura española. El segundo tópico que combate es el de la supuesta posición inamovible y reaccionaria fijada en sus primeros escritos (*Historia de los Heterodoxos y La ciencia española*); por el contrario, es un intelectual abierto a revisar sus propias posiciones. Así, al agradecer el homenaje que le hicieron al ser nombrado director de la Academia de la Historia, advierte que el objetivo capital de sus investigaciones ha sido transitar «desde las indecisiones y titubeos de la mocedad» hacia «una comprensión cada vez menos incompleta del genio nacional». Es este esfuerzo de comprensión progresiva lo que, a juicio del conferenciante, constituye la clave de «su figura espiritual»: lo que busca M. P. es un «saber de integración» sobre la realidad histórica de España. El tercer tópico sería el del dogmatismo religioso, apreciación inexacta si se considera su ambiente familiar, en el que coexistían sin fricción las dos Españas: «su ascendencia materna era tradicionalista, y la paterna más o menos tocada de progresismo». Ambas ramas compartían la misma fe religiosa y M. P. aceptó sin traumas ni antagonismos esta vivencia compartida. Es más: sentía «repugnancia por los torpes sectarismos de unos y de otros». Y de ambos lados, Neos y Krausistas, le llovieron las críticas, hasta el punto de que el integrista P. Fonseca llegó a considerarle «más peligroso» que los racionalistas, krausistas, positivistas y aun los modernos ateos. Por otra parte, a M. P. no se le puede considerar como un «restaurador» de la tradición, ya que su sentido de la tradición es dinámico, esperanzador y progresivo, como la ciencia, que es progresiva por su índole misma. La mencionada posición «antidogmática» se confirma cuando advierte, al revisar su propio trabajo de los *Heterodoxos* (I, 30): «La materia histórica es flotante y móvil de suyo, y el historiador debe resignarse a ser un estudiante perpetuo y a perseguir la verdad dondequiera se pueda encontrar resquicio de ella, sin que le detenga el temor de pasar por inconsecuente». En este sentido, no permitió reeditar el texto sin revisarlo a fondo pues lo juzgaba su obra «menos lograda». Finalmente, el conferenciante invita a fijarse en el trabajo más riguroso y quizás menos leído de M. P.: *Historia de las ideas estéticas*. Deslumbrado por el índice de lecturas, destaca el volumen sobre Alemania, donde la

asimilación del pensamiento de los no católicos es «una lección todavía por aprender». Ante esta visión de M. P., resulta difícil entender cómo los actuales herederos de los antiguos integristas tratan de «monopolizar para su uso exclusivo a un hombre con el que no pueden estar de acuerdo». Al mostrar esta disconformidad, cree interpretar el sentir de bastantes españoles de la última generación.

Este discurso es importante por varios motivos: el primero, porque desmonta la imagen sectaria de M. P. de la que se había apropiado el nacional catolicismo, al tiempo que se ofrece una imagen integradora y abierta a todos los españoles, especialmente a los jóvenes; el segundo, porque la nueva generación de curas y seglares encuentra en Paco al que sería desde ahora en Santander su líder intelectual, y, finalmente, porque se convierte en interlocutor de esta nueva generación de cara al exterior. Prueba de ello es la repercusión que tuvo a nivel nacional al ser publicado en *Cuadernos Hispanoamericanos* (nº 84, diciembre de 1956, pp. 341-360) y ser elogiado por Laín Entralgo y Marañón, que juzgó «estupenda y trascendental» la conferencia («¡Cuánta esperanza brota de su lectura», AA: 198). Entre los papeles facilitados por la familia hay una carta del P. Llanos (desde el Pozo del Tío Raimundo, 14-I-1957) felicitando a Paco por el artículo y mostrándole su «gratitud» porque mucha gente estaba «esperando algo así sobre el *hombre* Menéndez y Pelayo, frente al *mito*»; el hecho de haberlo escrito con «esa sinceridad es un rayo de luz en la noche absurda en que estamos todos». En diversas ocasiones volverá Paco sobre la obra de M.P. («Menéndez Pelayo y Blanco White», *BBMP*, 1981, pp. 49-75; «*Ayer estuve en Pompeya*», Sociedad Menéndez Pelayo, 1998, etc.). Este segundo texto responde a una conferencia en la que comenta las cartas que escribió en 1877 a Pereda desde Italia dándole cuenta de sus visitas a Roma, Nápoles, Venecia, Florencia, visitando monumentos, museos, bibliotecas (donde copia textos y acumula datos sobre humanistas, traductores, heterodoxos, etc.) y librerías en busca de las huellas bibliográficas españolas en Italia, libros que adquirirá para sus trabajos posteriores. En esas cartas confiesa su entusiasmo por la Roma pagana y renacentista, su admiración por la *Mandrágora* de Maquiavelo (que «con ser desvergonzadísima, deja muy atrás en condiciones dramáticas a todas las comedias del Renacimiento»), así como sobre la obra poética de Foscolo y Leopardi, del que su culto a la belleza «le salva de todos los escollos que para el arte ofrecen las tristes ideas que en él proponía encarnar». De estas cartas, se deduce, primero que el M. P. juvenil es un muchacho nada dogmático y más bien abierto

(«No acabo de comprender este exclusivismo tomista. Creo que el cristianismo es bastante amplio, para que dentro de él estemos holgadamente todos», le dice a Pereda desde Bolonia), y segundo, que la clave desde la que va a escribir los «Heterodoxos» le viene del conservador G. Laverde («La heterodoxia ha sido siempre antipática al genio español; he aquí el pensamiento capital, que, a mi juicio, pudiera servir de alma y principio de unidad a su obra sobre los heterodoxos. El genio español repele la heterodoxia; por eso ésta nunca ha sido más que un accidente en España. ¿Qué le parece a V. de esta ley providencial de la heterodoxia española?, le dice en una carta de 6-VII-1876). A pesar de lo cual, se advierte que el joven M. P. siente curiosidad e incluso simpatía por una larga lista de heterodoxos como A. Vilanova, R. Lulio, Alfonso y Juan de Valdés, Servet, Luis Vives, Marchena, Feijóo, Jovellanos, los jesuitas ilustrados, y escritores coetáneos como Galdós y Valera, amigo liberal al que admira por su visión integradora de la cultura española.

A raíz del mencionado discurso, Paco Pérez se convierte, sin pretenderlo, en líder intelectual de un amplio grupo de curas jóvenes (Ángel Alonso, Joaquín G. Echegaray, Miguel Bravo, Antonio Jiménez Marañón, A. Pico, etc.) y seglares católicos (I. Fernández de Castro, E. Obregón, J. Gómez del Castillo, etc.) que con sus actividades y publicaciones van configurando un pensamiento social, político y religioso coherente con su compromiso cristiano, que va a chocar con el sistema establecido. Su objetivo religioso y cívico era lograr la renovación de la iglesia y la reconciliación de los españoles, malherida por la guerra civil del 36 y la dictadura franquista en connivencia con la jerarquía de las Iglesias. Y todo ello mediante la recuperación de la autenticidad evangélica (sin afanes proselitistas: en la conferencia sobre Sopena, Paco recuerda: «Paradójicamente, no pretendíamos convertir a nadie. Ya se convertirían si nuestra manera de ser cristianos, nuestro testimonio, les resultaba persuasivo o convincente»), el diálogo con los no creyentes, así como la conexión con los ideales democráticos de la tradición española, laboriosamente creada por sucesivas generaciones de los siglos XIX y XX hasta la generación de la Segunda República. A tal efecto, comienzan a intervenir en los medios de comunicación (una modesta «hoja social» publicada por Paco en colaboración con Obregón en *El Diario Montañés*, un comentario religioso con Fernández de Castro en la emisora local, participación en un Cine-Forum en el Ateneo -sobre el Neorrealismo italiano-, dirigido por el joven J. R. S. Viadero, colaboración en la editorial ZYX -dirigida por J. Gómez del Castillo-,

donde se publicará, un texto de F. Pérez sobre la educación religiosa, *La religión como sistema establecido*, 1968, que había aparecido en un volumen colectivo: *Ensayos para la convivencia*, 1966; previamente había publicado un amplio ensayo -*La indignidad del arte sagrado*, 1961-, del que se hablará posteriormente), o a través de múltiples conferencias como profesor y como consiliario de la juventud católica, y de sus homilias dominicales en la Iglesia de Santa Lucía, tratando de dar respuesta a las preocupaciones personales y cívicas de los creyentes frente a la problemática más candente de la ciudad y del país. En contrapartida, el clero conservador tratará de neutralizar el cambio y socavar el creciente prestigio de los nuevos curas (eran educados, cultos, cercanos a la gente, socialmente comprometidos con las necesidades de los menos favorecidos) y seglares católicos bajo el estigma de «rojos». En *La religión como sistema establecido* (escrito cuando ya el Concilio Vaticano II suponía una confirmación de muchas de las ideas propugnadas por este grupo, entre ellas, la de la libertad religiosa y la lucha contra la pobreza y la injusticia), al analizar las causas de la pérdida de fe de muchos jóvenes (que ven a la religión y a la Iglesia como soporte de la dictadura y del injusto sistema de clases establecido), alude al «sonrojo» sentido por los cristianos socialmente comprometidos al pensar que «todas las revoluciones que han contribuido a la humanización de la estructura social moderna hayan tenido que enfrentarse con órdenes establecidos atrincherados en reaccionarismos `cristianos».

La vocación pedagógica anima el resto de sus actividades, incluida la pastoral en la que sobresale la tarea de «dirección espiritual», que ejerce como adjunto a la iglesia de Santa Lucía y como consiliario de la juventud. Se lamenta de que en España la Iglesia «no ha sido educadora» ni del pueblo ni de las clases elevadas, por el hecho de mantener un «clero sin cultivar», formado con manuales anticuados y leguleyos, ajenos a la cultura moderna y a la problemática real de la gente. Por su parte, dice haber aprendido más psicología y moral que en dichos manuales con la lectura de los grandes novelistas de los siglos XIX y XX (Galdós, Clarín, Mauriac, creadores de unos personajes, cuya vida interior, pasiones y sentimientos, en concreto la sensibilidad amorosa, aparecen analizados con gran finura psicológica) y, sobre todo, escuchando a la gente. Porque su actitud en la mencionada dirección espiritual era precisamente esa: «escuchar, consolar y aclarar» para que cada uno reconociera su propia situación moral y, más que impartir consejos, facilitar que tomaran sus propias decisiones. Comprueba que

muchos problemas de los adolescentes, antes que morales, eran psicológicos y fisiológicos (descubrimiento de la sexualidad) a veces distorsionados por la idea de pecado en el ámbito familiar, escolar o religioso. Al tratar esta problemática, alude a sus fuentes de información (H.Schelky, G. Bataille, M. Oraison, etc.) entre las que destacan los estudios de G. Marañón (*Tres ensayos sobre la sexualidad*, 1926, y *La evolución de la sexualidad*, 1930), a cuya vida y obra dedicará su investigación más adelante. Hay páginas admirables en sus memorias sobre su tarea de orientación de los adultos en este aspecto (relaciones de pareja, paternidad responsable, homosexualidad, infidelidad y parejas irregulares, sufrimiento e indefensión de la mujer, incluido el maltrato) así como el tratamiento de las crisis de fe y del ateísmo, etc. A este respecto, analiza las posibles causas del ateísmo en la España de la posguerra, y la fundamental estaría en el papel juzgado por la Iglesia antes y después de la guerra civil: su silencio cómplice ante tantos asesinatos y ante la brutal represión durante la primera etapa de la dictadura. Paco muestra su repugnancia al contemplar las imágenes «de prelados y eclesiásticos levantando el brazo» o «el dictador recibido bajo palio en los templos, repitiendo miserablemente expresiones religiosas, profanando con vileza el nombre de Dios» (AA: 268). El trato frecuente con agnósticos le lleva al convencimiento de que el anticlericalismo más frecuente se debe a la reacción frente a esa conducta histórica de la Iglesia o a una educación desafortunada en colegios de religiosos.

Como se adelantó anteriormente, en 1961 había publicado *La indignidad en el arte sagrado* (Madrid, Edic. Guadarrama), surgido a raíz de unas conversaciones sobre arte con R. Gullón, J. Maruri y P. Beltrán de Heredia, y de la propia experiencia de malestar sentido al entrar en determinadas iglesias en las que el espacio sagrado aparecía viciado por una atmósfera de «fealdad», a la vista de una imaginería en serie y de mal gusto, y «por la pobre y mezquina liturgia» de gestos, indumentaria, ornamentos y música que degradan el espectáculo de culto. A su juicio, esa fealdad estética afecta a la sensibilidad religiosa y puede malograr la expresión colectiva de dicho culto. Dado que el cristianismo, frente a la tradición mosaica, que prohibía toda imagen, se forma como una religión figurativa (ya desde las catacumbas: el pez, el áncora, el crismón), y que su símbolo e imagen primordial de lo divino será el rostro humano de Jesús, hay que cuidar el decoro de la iconografía, así como del espacio sagrado acotado para la manifestación simbólica de la divinidad. En el arte sagrado hay dos elementos básicos: el misterio que se celebra y el

espectáculo que hace sensible a los ojos ese misterio para su representación simbólica. En el transcurso de la historia, el templo irá presentando diferente configuración arquitectónica y espacial de acuerdo con la evolución de las formas artísticas: románico, gótico, barroco, neoclásico, etc. Ese cambio de sensibilidad ha modelado la arquitectura de los templos, modificando la posición del altar o configurando las imágenes de Cristo de acuerdo a los gustos y expectativas de los fieles en el acto cultural. En el libro se analizan las distintas sensibilidades estéticas de vivencia del misterio litúrgico en las diferentes formas artísticas mencionadas (no disimula su preferencia por el románico) hasta llegar al arte contemporáneo, en busca de una «nueva sensibilidad para la representación de lo sagrado». En una entrevista al autor del libro (*Alerta*, 23-XI-1961), a la pregunta del periodista sobre las razones de «la indignidad» del arte sagrado, responde que cuando «el elemento espectacular se sobrepone al misterio se produce la indignidad», y adelanta que a partir del barroco ha ocurrido con frecuencia, sobre todo al llegar al arte intrascendente y puramente comercial «como es el arte de Olot en España y el de San Sulpicio, en Francia». Cree, sin embargo, que en las nuevas experiencias del arte religioso de vanguardia en Francia, Alemania e Italia, e incluso en España (con el modelo arquitectónico iniciado por Fisac), se está volviendo a primar el misterio de la liturgia sobre lo espectacular, concentrando la atención de los fieles en el altar y reduciendo el número de imágenes para poner el foco y dar el valor que les corresponde a las de Cristo y la Virgen. Los dos problemas del arte religioso son el mal gusto ambiental y el afán de lujo. En este sentido, al final del libro (engastando un precioso texto de San Juan de la Cruz, su poeta y místico preferido: «Hay personas que miran más en la curiosidad de la imagen y valor de ella que en lo que representa...») se proclama el valor del arte pobre y desnudo de ostentación, para devolver «la visibilidad al misterio cristiano oscurecido». Una vez más, se adelanta a las orientaciones del Concilio, en este caso, la «Constitución sobre la sagrada liturgia» (1963, cap. VII, arts. 122-129), donde se pide que los objetos destinados al culto comporten «dignidad y belleza», que «las imágenes sean pocas en número y guarden entre ellas el debido orden», que «el arte de nuestro tiempo» pueda introducirse libremente en las iglesias, que se han de excluir las obras de arte que repugnen a la fe «por la insuficiencia, la mediocridad o la falsedad del arte», etc.

En ese periodo de renovación de la Iglesia, coincidiendo con la finalización del C. Vaticano II y la llegada a Santander de un joven

obispo conciliar, Vicente Puchol (1965), se produce una serie de cambios en las instituciones diocesanas, entre las que figuraban la creación de una residencia en el centro de Santander para los alumnos de Corbán (que habrían de hacer el bachillerato en el Instituto y así decidir con mayor libertad sobre su posible vocación), cuya dirección encargan a don Francisco Pérez que, además, ha de impartir, en una nueva Sección de Filosofía para seminaristas en La Magdalena, las clases de Psicología, junto a otros sacerdotes jóvenes especialistas en sus respectivas materias, entre los que figuraba Joaquín G. Echegaray, arqueólogo de reconocido prestigio internacional. Del apasionante clima cultural creado en esta sección surge, entre otras actividades, una revista oral, *La Rueda*, promovida por los estudiantes: versaba sobre temática social, política, religiosa, musical, etc., e incluía representaciones teatrales como la puesta en escena de *La casa de Bernarda Alba*, de Lorca, por el grupo de teatro del Ateneo. Esta revista semanal fue seguida por unos trescientos chicos y chicas de Santander, que estaban viviendo su propia «transición» religiosa y político-social, precursora, a su manera, de la Transición promovida en los años setenta en todo el país.

Pero las prometedoras expectativas creadas por esta renovación se habían de trincar, en el plano institucional, con la súbita muerte del obispo en accidente de tráfico (8-V-1967) y la vuelta al poder del clero conservador, que en breve desmantelaría la residencia, la sección de La Magdalena y otras innovaciones promovidas por el obispo Puchol. Poco a poco se va creando un clima de tensión insostenible por parte del clero reaccionario en torno a la figura de Paco, que ve, por otra parte, con decepción y tristeza, por las noticias que van llegando de Roma, cómo se está produciendo una deriva de la Curia hacia posiciones preconcienciales, especialmente preocupante a partir de la publicación de la encíclica *Humanae Vitae* (1968) en la que, al hablar de la procreación, se prohíbe el uso de anticonceptivos y se dificulta gravemente la orientación en materia de moral sexual y paternidad responsable. Por coherencia con sus propias ideas y creencias y por imperativos de la propia conciencia, Paco va a tomar una decisión análoga a la que a lo largo de un siglo habían tomado eminentes sacerdotes (Blanco White, Fernando de Castro, Renán, X. Zubiri, etc., etc.), dos de los cuales serán objeto de su estudio, y opta por la secularización, tema al que dedica bastantes páginas que invitan a la reflexión (proceso a la Iglesia, «clericalización» y secularización, etc.) y que pueden leer en sus

memorias para evitarnos un comentario ponderado y, en consecuencia, excesivamente amplio.

3. MADRID: DEDICACIÓN PLENA A LA ENSEÑANZA Y LA INVESTIGACIÓN (1970-2017)

Al llegar a Madrid, es contratado como profesor del «Colegio Estudio», uno de los centros de mayor prestigio académico y solvencia educativa del país, dirigido por Jimena Menéndez Pidal, y basado en una recuperación modernizada de la pedagogía del Instituto-Escuela de la Segunda República. Dedicado a la enseñanza de su materia preferida, la literatura, Paco despliega en este periodo de madurez una actividad intelectual extraordinaria en campos como el de la traducción, artículos en prensa y revistas de ámbito nacional, conferencias y, sobre todo, investigación sobre la obra de escritores de la literatura española y extranjera de los siglos XIX y XX, en los que había centrado su lectura en Comillas y Santander.

Con respecto a la traducción, contaba con un notable conocimiento de idiomas (francés, italiano, alemán, inglés, griego y latín) y un espléndido bagaje cultural. Compañero y amigo de Jesús Aguirre, vinculado a la editorial Taurus, traducirá para la misma una veintena de libros en francés (obras de Theilhard de Chardín, M. Merleau Ponty, etc.) y alemán (reelaboración de la versión castellana de la *Teoría estética* de Adorno), idioma del que traduce, además, el vol. 26 de la *Historia Universal* publicado por la editorial Siglo XXI. Por su prestigio como traductor (es miembro fundador de la APETI) se le designa traductor oficial para el español del Comité Internacional «Teilhard de Chardin».

En relación con los artículos periodísticos son numerosos los publicados en la prensa local y nacional (*El Diario Montañés*, *ABC*, *El País*) y en revistas dirigidas a un público culto (donde expone sus reflexiones sobre diversos problemas de actualidad o temas culturales, especialmente sobre la obra de escritores de la literatura española y europea) como *Peña Labra* («La vuelta del poeta» -Germán Bleiberg-, nº 22, invierno de 1976; «Una nube sobre las aguas del paraíso»- Vicente Aleixandre-, nº 28-29, verano de 1978; etc.), *Destino* («Carta a un autor moral en una sociedad inmoral», sobre *La doble historia del Dr. Valmy*, de A. Buero Vallejo, nº 2056, 2-VII-1977), *Triunfo* («Las mocedades de Lutero», nº 581, noviembre de 1973; «Un Unamuno inédito», nº 635, noviembre de 1974; «Alberti antes de Alberti», nº 601, abril 1975; «La

crisis modernista», n° 653, abril de 1975; «Canto de frontera a Antonio Machado», n°674, agosto de 1975; «Continuación de Luis Felipe Vivanco», n° 678, enero de 1976, etc.), *Ínsula* («En torno a Jorge Guillén», n° 365, abril 1987; »Un Antonio Machado cabal», n° 415, julio de 1881; «Erasmus -de nuevo- en España», n° 485-486, abril de 1987; «La última poesía de Luis Felipe Vivanco», etc.), etc. Analizar el contenido de estos artículos sería impropio en esta necrológica, pero resulta indicativo de los temas que le han interesado desde el punto de vista intelectual, estético, crítico-literario y ético-religioso, que han sido el móvil fundamental de su acción educativa, académica e investigadora. El mismo que le motiva a participar en estudios publicados en volúmenes colectivos como el de *Barojiana* («Los curas en Baroja», ed. en la colección «El escritor y la crítica», Madrid, Taurus, 1972, pp. 67-111), o el volumen XXXIX (t. I, coord. por P. Laín Entralgo, 1993) de la *Historia de España*, dirigida por R. Menéndez Pidal, en la que colabora con un amplio y riguroso estudio («La vida religiosa entre dos crisis: fin de siglo y guerra civil de 1936», pp. 509-654) sobre la religiosidad de intelectuales, escritores, eclesiásticos y del pueblo desde la Revolución de 1868 hasta la Segunda República, con especial atención a los temas de la educación religiosa, empresas culturales y sociales de la Iglesia, la lucha por las ideas y la «conquista de las almas», distintas formas de enfocar y vivir el catolicismo, etc. Es, además, autor de antologías como la dedicada a *La generación de 1936* (precedida de un prólogo sobre los componentes –G. Bleiberg, G. Celaya, I. M. Gil, Gil Albert, M. Hernández, Juan y Leopoldo Panero, D. Ridruejo, L. Rosales, A. Serrano Plaja y L. F. Vivanco- y sus rasgos específicos, al que sigue una selección de poemas de cada uno, precedidos de una breve biografía orientadora sobre cada poeta y sus libros publicados) o a J. del Río Sanz (*Aire de la calle*, 2003), o colaborador en otras (M. Menéndez Pelayo: *Antología comentada*, Santander, Estudio, 2002).

Pero sus trabajos más sólidos, fruto de una larga y rigurosa investigación son las tres obras de referencia señaladas al principio. En la primera, *El pensamiento religioso en la generación de 1868* (Madrid, Taurus, 1975), ya desde la misma «Introducción» queda claro el propósito: restituir la imagen auténtica de las seis personalidades literarias objeto de estudio (Valera, Alarcón, Pereda, Galdós Clarín y Pardo Bazán), tratando de descubrir desde la perspectiva de su religiosidad el sentido y contenido de sus obras, teniendo en cuenta su trayectoria personal como escritores («quien fue Valera, quiénes fueron Pereda o Clarín»). Para ello,

trata de rescatarlos del encasillamiento y los prejuicios políticos y religiosos a los que les sometió la literatura militante de su época entre clericales y anticlericales, asignando a Pereda y Alarcón la misión de «cruzados» de la causa católica, y a Valera, Galdós y Clarín la de adalides del campo anticlerical y anticatólico, cuando en realidad, sus críticas fundadas se dirigían no principalmente al catolicismo sino al integrismo neocatólico. En un periodo histórico convulso como el que se inicia con la Revolución de 1868, el problema religioso adquirió una gran relevancia a raíz de la declaración de la libertad religiosa en la Constitución de 1869, y de cambio por el de la simple «tolerancia» en la de 1876, cuando se liquida el Sexenio democrático y se impone la Restauración. Ellos, como escritores, son testigos de la crisis religiosa, político-social y cultural de la España de su tiempo, tratando de «enderezar una conciencia nacional desdichada». En el caso de Valera, tomó una posición inequívoca, como diputado, en la defensa de la libertad religiosa. Pero, en su vida interior late una situación de incertidumbre, entre la vivencia de la fe y la duda, lamentando la deriva de la Iglesia en su rechazo de la modernidad a partir del *Syllabus* de Pio IX: Valera «se nutre del liberalismo vivido como una religión». Por su parte, Galdós, pasada la etapa militante de las novelas de tesis, se implica en una progresiva búsqueda de la religiosidad evangélica que culmina en personajes como Nazarín o la Benina de *Misericordia*. En cuanto a Clarín, que espera que llegue la vejez para hablar de sus «pensares acerca de lo divino», es una personalidad íntimamente ligada a lo sagrado, una especie de místico que en varios de sus relatos parece estar pensando cómo narrar la «leyenda de Dios». Cabe subrayar la hondura de análisis sobre la clave religiosa de *La Regenta*. Y en el campo de los católicos tenidos por tales, Pardo Bazán parece moverse en una latente ambigüedad, sin lograr desprenderse de una vivencia «sumisa» de la religión. Por su parte, la religiosidad de Alarcón surgiría de un angustioso complejo de «hijo pródigo», y Pereda anclaría su fe sólida en una identificación con los arquetipos primordiales de lo materno. Dada la amplísima producción de estos escritores en los diversos géneros (narrativa, ensayo, periodismo, escritura epistolar caudalosa y críticamente utilizada por Paco para analizar la interioridad de los mismos), el estudio progresivo de la obra de cada uno de ellos, así como la toma en consideración de la crítica historiográfica bien seleccionada y sabiamente utilizada, este trabajo de investigación ha sido ímprobo, a la vez que riguroso y esclarecedor. En cuanto al método utilizado, prevalece el biográfico (inspirado en W.

Dilthey, Ch. Moeller, etc.), sin olvidar determinados recursos de la mitocrítica y de la historia de las ideas y mentalidades. Sólo la admirable preparación filosófica, teológica (trata de conferir un «estatuto teológico» a estas obras literarias), estética y crítico-literaria de Paco explica el nivel académico de este libro, que ha merecido los elogios fundados de la crítica más exigente, hasta convertirse en texto de referencia obligada. Un trabajo a la altura de críticos como R. Gullón, J. F. Montesinos o J. L. Alborg, que en el vol. V de su *Historia de la Literatura, (Realismo y naturalismo. La novela*, Madrid, Gredos, 1996) le cita reiteradamente en sus estudios sobre Alarcón (pp. 481, 488, 498, 508, etc.) y Pereda (pp. 593, 594, 606 y 607, 651, etc.).

La segunda obra, *Renan en España. Religión, ética y política* (Madrid, Taurus, 1988), es fruto de la investigación realizada para la tesis doctoral en Filosofía por la U.C.M., dirigida por J.L. L. Aranguren. En sus estudios anteriores sobre personalidades de generaciones que van desde 1868 a 1914, se encuentra de forma recurrente con la problemática religiosa que provenía de dos corrientes intelectuales, el krausismo y el racionalismo liberal y positivista de Renan; en ambas se trataba de buscar respuesta a la crisis religiosa del siglo XIX. En cuanto al método, combina el biográfico con la historia de las ideas y el análisis intertextual. En la primera parte del trabajo se centra en la evolución de la personalidad de Renan, desde la creencia y vocación religiosa en el seminario de San Sulpicio hasta la crisis de fe, analizada en los *Souvenirs* y en las cartas a su hermana Henriette. Sigue después el estudio temático de las distintas obras. Sobre la personalidad intelectual de Renan, recuerda que se trata de un estudioso de diversas disciplinas (filosofía, arqueología, historia y filología, especialmente semítica), que le sirven, a partir de su estancia en Siria (1860) e Israel para el estudio de la historia de la cultura hebrea y la *Historia de Jesús*, el texto que se convierte en best-seller en Francia (se hacen ocho ediciones en tres meses) y en otros países europeos desde su publicación en 1863. El libro produce un gran escándalo en los medios conservadores europeos al poner en cuestión la divinidad de Cristo, aunque trasmite una gran simpatía y admiración por su figura como maestro e iniciador de «la religión del alma» que late en todos los seres humanos. Por su heterodoxa interpretación de Jesús y de los orígenes del cristianismo (Pablo de Tarso sería un hombre de acción, fanático y parecido a lo que será Lutero; de ahí su gran aceptación entre los protestantes, y es inferior a Francisco de Asís, el cristiano más cercano a Jesús), es expulsado del Colegio de Francia en la etapa de

Napoleón III, aunque será repuesto con la revolución de 1871. El autor cree que en dicho libro Renan nos ofrece «un Jesús subjetivo y parcial, incompleto, pero no falso ni deliberadamente mutilado», no es el Jesús de la fe católica sino el de su propia espiritualidad, que «respondió a la expectativa de toda una época», la segunda mitad del XIX (pp. 52-53) y sirve de respuesta a la «nostalgia de una fe perdida». Renan no cree que Jesús sea Dios, pero rechaza que no hubiera existido o «que no hubiese sido más que un hombre». Jesús es «el hombre universal», rasgo que conlleva su mensaje religioso. La clave de su éxito fue ofrecer la posibilidad de creer a quienes, alejados del nuevo «absolutismo» dogmático de la Iglesia tras el Concilio Vaticano I, sentían la nostalgia de la fe y veían en Renan a alguien que había dejado de ser católico pero «se había ido haciendo cada vez más cristiano» (sentía la necesidad moral de Dios y de la inmortalidad), como afirmaban su mujer y su amigo el abbe Muguir, que admiraba su moral intachable y su sinceridad (p. 70).

Sobre la presencia de Renán en España, el autor hace un repaso de los intelectuales y escritores más relevantes de las generaciones que van de 1868 a 1914. La generación del 68 está más atenta al krausismo que a Renan, de forma que no aparecen huellas del pensador francés en intelectuales como Salmerón, Pi y Margall, Canalejas o Cánovas, y, apenas hay alguna cita esporádica en Valera (el primero que menciona *La vida de Jesús*), Galdós (sólo una referencia en *Lo prohibido*) y Pardo Bazán (un personaje de *El cisne de Villamorta*, Segundo, dice ser lector de Renan). Hay algún eco de su doctrina en Giner, Azcárate, Altamira y Menéndez Pelayo, y, en cuanto a Pereda, escribe un folleto contra el filósofo francés («Para lo que valga»). De todos los escritores de esta generación, sólo Castelar y Clarín han sido lectores entusiastas de Renan. El primero mantuvo con él una estrecha relación epistolar y se advierte una clara influencia de su doctrina en su libro de viajes *Recuerdos de Italia* (1872-1876), del que se desprende la visión crítica dolorida de un católico liberal ante la deriva reaccionaria de la Iglesia después del Concilio Vaticano I. Frente a esta deriva, Castelar propugna una religión espiritual, un cristianismo original sin dogmas como la infalibilidad del papa, ni milagros en los que no cree, aunque sí en la divinidad de Cristo. Admira, como Renan, la figura de Francisco de Asís (el cristiano más perfecto después de Jesús) y ve en el «Cántico de las criaturas» el más bello fragmento espiritual después de los evangelios, asumible por la conciencia progresista y «el espíritu democrático y liberal de nuestro tiempo» (p. 99). Pero el que más admiración profesa por Renan en esta

generación es Clarín, tal como se manifiesta en varios de sus libros: *Nueva campaña* (1887, Renan sería un espíritu equidistante del optimismo dogmático de los positivistas y del escepticismo vacío de los sofistas, que opta por el diálogo y la tolerancia -en todas las opiniones hay un «aspecto de la verdad»-, por la secularización activa y por la convivencia armónica de todas las creencias), *Paliques* (1893, en «Retrato de Renan» y «Mi Renan», lo presenta como uno de los mejores maestros de la modernidad, en lo que supone de renacimiento de la «idealidad» e iniciación al sentimiento de lo religioso) y *Siglo pasado* (1901, insiste en que la obra de Renan implica una apertura al «misterio sagrado y poético»).

De la Generación del 98, analiza la posición de Baroja ante Renan (lo ha leído a juzgar por los varios libros de su biblioteca que contienen anotaciones, pero no ve con simpatía al personaje – su obra «tiene un perfume de Iglesia y sacristía»-, aunque valora sus *Diálogos* filosóficos por «su estilo claro, elegante»), de Azorín (que destaca el talante liberal y tolerante de Renan, tanto en cuestiones políticas como intelectuales, y su visión polivalente y compleja de los asuntos que aborda, p. 236), Machado (que, al criticar el chauvinismo de los católicos franceses Barres y Maurras, lo contraponen al catolicismo abierto de un Montaigne, Pascal, Flaubert y Renan) y Unamuno (que en su *Diario* critica el racionalismo histórico e idealista de Renan, al no ver más que la humanidad de Jesús y reducir a Cristo a un Verbo platónico sin darse cuenta de que «un hombre bueno y perfecto es Dios». Sin embargo, reconoce que Renan es uno de los pensadores que más ha contribuido a educar la conciencia cívica de los franceses. Su figura aparece varias veces en *La agonía del cristianismo*, destacando la calidad de «fe agónica» que latía en toda su obra, p. 223).

Finalmente, de la generación de 1914, Paco descalifica la visión «panfletaria» que presenta R. Pérez de Ayala de Renan (en su prólogo a tres novelas de Clarín, *Superchería*, *Cuervo*, *Doña Berta*, Ayala disiente de la idealización por parte de Clarín de un Renan aristócrata de la inteligencia, refinado en su sensibilidad, exquisito en su elocución y un alma torturada por la pérdida de la fe; cree, por el contrario, que se trata de un refinado hedonista intelectual y voluptuoso sensual, que socava la fe de la juventud con su actitud sibilina y taimada, p. 298) y valora la posición de Miró (en su biblioteca figuran varios libros de Renan, al que cita con simpatía y conocimiento de sus obras) y de Azaña, que se ocupa expresamente del pensamiento político de Renan en *Estudios de política*

francesa (1919). En esta obra le defiende de la acusación de antidemócrata lanzada contra él al publicar *La reforma intelectual y moral*, en la que, decepcionado por la evolución de la Comuna, cree que los franceses han caído en una democracia «superficial» y que su país, gobernado por la revolución, está luchando en desventaja con el Estado prusiano, fortalecido con la idea del «imperio alemán». Azaña opina que Renan está por encima de las ideas de los nacionalistas que, si lo manipulan para su causa, estarían distorsionando su pensamiento (p. 282). De todos los autores del 14 es Ortega el que más espacio dedica a reflexionar sobre el pensamiento del filósofo francés en su *Epistolario* y en el ensayo específico sobre *Renan* (1909), donde aparece ya insinuado el concepto de perspectivismo, que tendría su inicial formulación en dicho filósofo. Otros dos conceptos que animan el pensamiento de Renan serían el de cultura (entendida como la conciencia que cada comunidad humana, cada pueblo o generación forma de sí misma al encontrar identificada su esencia colectiva en una obra poética o de arte o en una leyenda, convertidos en productos clásicos que persisten a través de los tiempos, sin que decaiga su carga emocional), y el de su visión panteísta de la realidad, mito heredado de Spinoza, según el cual la realidad entera está impregnada de Dios (pp. 266-268). A partir de 1914, deja de ocuparse del escritor francés y sólo al abordar temas políticos como el concepto de nación, que define como «comunidad de pretérito», acaba sugiriendo que la mejor formulación sigue siendo la de Renán, que añadió a la idea de sangre, idioma y tradiciones comunes el atributo de «plebiscito cotidiano». Finalmente, la influencia de Renan en el pensamiento español, que se inició con la generación del 68, se eclipsó tras la generación del 14, época en la que dejó de estar vigente porque sus actitudes e ideas religiosas se diluyeron en el modernismo religioso e hicieron aparición otras formas de creencia e increencia (p. 303).

A esta generación del 14 pertenece la figura de Gregorio Marañón, del que Paco realiza una extensa biografía en dos volúmenes: *La juventud de Marañón* (Madrid, Trota, 1997, con prólogo de Laín Entralgo) y *Los años de París. El doctor Marañón en el exilio (1936-1942)*, Madrid, Bubok Publishing, 2010. Para la elaboración de este trabajo, cuenta con el apoyo de la Fundación Marañón, que le facilita el acceso a todos sus fondos, incluido el archivo epistolar, material al que se añade la documentación que su mujer María Jesús recopiló en el Centro de Investigaciones Biológicas y de artículos dispersos de Marañón recogidos en la Hemeroteca Municipal de Madrid. En el primer volumen se

analizan los años de formación de Marañón (nace en Madrid el 19.V.1887, huérfano de madre a los tres años), que desde la infancia tiene la suerte de estar rodeado de educadores extraordinarios, el primero su propio padre, Manuel Marañón, figura fuerte y tierna a la vez, oriundo de Cantabria y amigo de Pereda, Galdós y Menéndez Pelayo, a los que recuerda Marañón en *Tiempo nuevo y tiempo viejo*. Recrea allí el ambiente de la tertulia de San Quintín, la casa de Galdós en Santander, donde se reunían en verano los tres amigos con su padre, y que suponen para él un ejemplo de tolerancia y comprensión de personas de ideas tan dispares, que le servirá de «norma» de conducta en su vida en su «deseo de convivencia con los que no pensaban como yo» (p.40). Su padre, profesional del Derecho y persona acomodada (vive en el barrio de Salamanca) fue quien le enseñó a leer y le infundió «la pasión por los libros» («De niño leí mucho. Mi padre tenía una gran biblioteca; en ella me aficioné a los libros. Mis hermanos y yo devorábamos cuanto había»), y entre los once y quince años se adentra en las obras de Pereda (entre ellas, las *Escena montañesas*, con las que se había iniciado el mismo Menéndez Pelayo de niño) y los *Episodios* de Galdós, así como algunas páginas de los *Heterodoxos* y textos de Unamuno (p. 45). Se hace un elenco de las lecturas de los clásicos grecolatinos y españoles, los ilustrados, románticos, generaciones del 68 y primeras figuras del 98, así como extranjeros (Montaigne, Goethe, Voltaire, Rousseau, Balzac, Ibsen, Dostoievski, etc., (p. 63) que nos evocan la análoga trayectoria lectora de adolescencia y primera juventud de Paco, que, no en vano, habla de «la importancia de haber sido bien educado». Se extiende en estudiar la trayectoria de estos grandes maestros: «Galdós y sus artículos» (44-54), «Menéndez Pelayo desde cerca y desde dentro» (54-61). Estudia los años de colegio, la educación sentimental (rodeado de varones, encuentra a los 18 años su primer amor, Lola, la hermana de su amigo Miguel Moya, cuyas emociones describe en unas anotaciones escritas en los márgenes de un libro de Patología (83). Después de la etapa de colegio, ingresa en la Facultad de Medicina en 1903. De los diversos maestros que tuvo en la Facultad, los doctores Madinaveitia, Olóriz, Sañudo, San Martín y Cajal, es este último el que mayor huella deja en su formación, comparable a la de Galdós (cuya personalidad y obra es analizada en las pp. 185-247), Menéndez Pelayo (249-334) y Unamuno (335-430) en el campo de las humanidades, personalidades que analiza desde la óptica de su influencia en Marañón. Sobre Cajal recuerda la emoción de las primeras clases de Histología del «prodigioso maestro»,

que no sólo hizo ciencia (estudio de los centros nerviosos de vertebrados e invertebrados, sobre los que basará su teoría de la neurona, etc.), de la que hacía partícipes cada mañana a sus alumnos, sino que creó las condiciones para que surgiera en España un ambiente científico: sus *Reglas y consejos sobre la investigación científica* «son el evangelio actual y futuro, que hemos de predicar nosotros por España», dice Marañón, que le dedicará, años más tarde, un ensayo (*Cajal en su tiempo y en el nuestro*, 1949) en el que le considera el gran maestro de su generación y generaciones posteriores de médicos. Terminados sus estudios en Madrid, va a Alemania a completar sus conocimientos de química biológica y epidemiología; al regresar a España, es nombrado director del Hospital de Infecciosos. Recuerda su dedicación a los estudios psiquiátricos y al cultivo de la endocrinología y la psicología. Paco analiza después pormenorizadamente la evolución intelectual y profesional del joven médico en epígrafes significativos: la admiración por los maestros médicos ya mencionado (128 y ss.), la frustración de la psiquiatría, el naturalista autodidacta, su religiosidad análoga a la de Feijoo, Pasteur y Unamuno, su interés por la filosofía de Bergson, el encuentro en París con Pavlov (172), su aceptación de los estudios y resultados más significativos del psicoanálisis de Freud (177-183), en concreto la sexualidad, tema abordado por Marañón en *Tres ensayos sobre la vida sexual* (1926), donde, destacando la importancia del sexo en la vida humana, se mantiene, sin embargo, independiente en ciertos puntos (señalados por Laín, 179) de la teoría freudiana y de los «ultrafreudianos».

Especial interés tiene el último capítulo («Bajo el signo de la emoción») en el que alude a los temas del amor y la amistad, los amigos de Marañón (Zuloaga, Pérez de Ayala, Ortega, T. Hernando, S. Miranda, Belmonte, etc., 484-503) y, sobre todo, su progresiva toma de conciencia y compromiso cívicos. Este compromiso social de Marañón se manifiesta inicialmente en el campo de la medicina, al luchar contra el hacinamiento de enfermos en el Hospital provincial (1911), y pasa al campo estrictamente político al integrarse en la Unión Democrática Española fundada por Azaña (1918), y en los artículos de prensa para sensibilizar a la sociedad ante los problemas de Las Hurdes (1923). Se reafirma al aceptar la presidencia por aclamación del Ateneo, al fundar con Ortega y Pérez de Ayala la Agrupación al servicio de la República, y al prologar el libro del socialista Marcelino Domingo (*¿A dónde va España?*, 1929), prólogo que titula «Socialismo. Inteligencia, Civilidad», en el que propugna la apertura del liberalismo español y de la izquierda a

las aspiraciones del mundo obrero, conjugando libertad y justicia integrales por encima del sentido de clase (p. 527). Para la transformación del viejo orden, urge promover la formación de una ciudadanía con conciencia moral y cívica. El advenimiento de la República le mueve a la esperanza «hacia un porvenir mejor», como dice en el prólogo a *Amor, conveniencia y eugenesia* (1931). Entre 1931 y 1936 propone en sucesivos artículos de prensa «su obstinado programa de salud pública», que queda oscurecido por la deriva de los acontecimientos hacia la contienda civil. En esos momentos de crisis, escribe artículos orientadores sobre la cuestión catalana y la necesidad de mantener un clima de concordia y diálogo frente a la intolerancia y el encono de dos posiciones enfrentadas que terminarían siendo irreconciliables. Hasta el momento del exilio (estudiado en el segundo volumen, que por razones de espacio no podemos comentar) sigue confiando en los hombres de la República, en concreto, en Azaña. Años más tarde, en el prólogo a sus *Ensayos liberales* (1946) reflexionará sobre la encrucijada en que se encontraron hombres de actitud liberal como él (algo similar le ocurrió a Ortega), al tiempo que define lo que entiende por dicha actitud: «Ser liberal es, precisamente, estas dos cosas: estar dispuesto a entenderse con el que piensa de otro modo; y segundo, no admitir jamás que el fin justifica los medios, sino que, por el contrario, son los medios los que justifican el fin. El liberalismo es, pues, una conducta y, por tanto, es mucho más que una política (...) la actitud liberal es compatible con todas las creencias, con todas las políticas, con todos los oficios y profesiones, pero no con todas las conductas (...) Cuando en la hora grave, hay que elegir entre uno y otro lado de la barricada, el liberal, el pobre liberal no sabe qué hacer (...) no porque ignore, como el hombre que duda, dónde está la razón, sino porque no alcanza a quitar la razón del todo a nadie ni a dársela a nadie por entero». Tras su regreso a Madrid, impuesta ya la férrea dictadura, se dedica a su tarea científica y médica, alejado del régimen imperante.

El libro recibió una excelente acogida de la crítica con artículos elogiosos de P. Laín Entralgo («ha acertado plenamente en el método... y nos ha entregado otra valiosa rareza: una biografía intelectual», *ABC*, 16.I.1998), E. Miret Magdalena, P. Schwartz, A. de la Serna, J. L. Mora, etc. Paco logra con este libro y los dos anteriormente comentados el reconocimiento de la crítica académica y de relevantes personalidades de la cultura coetánea, algunas de las cuales le honraron con su amistad, como recuerda en las memorias: P. Laín, J. L. L. Aranguren, L. Díez del

Corral, R. Gullón, J. A. Muñoz Rojas, E. Miret, M. Batllori, etc. Es el reconocimiento a una vida ejemplar como profesor, educador moral y religioso y como investigador, modelo de apertura, espíritu de concordia y de integración de toda la tradición cultural española. Sentía, como su maestro Menéndez Pelayo, curiosidad y simpatía por los heterodoxos y los «disconformes con el sistema», a los que incorpora en sus estudios sobre esa tradición.

Al finalizar esta necrológica (que hemos elaborado pensando en su familia, sus amigos de Santander y Madrid, y los lectores hispanistas de este *BBMP*) lo hacemos con un texto de J. A. Goytisolo (el mismo que se recitó en el homenaje a Paco Pérez celebrado en el Ateneo de Santander el pasado 21 de julio) en el que el poeta evoca a Antonio Machado en Colliure: «Yo no he venido para / llorar sobre tu muerte, / sino que alzo mi vaso/ y brindo por tu claro /camino, y porque siga/ tu palabra encendida / como una estrella, sobre nosotros...»

DEMETRIO ESTÉBANEZ CALDERÓN
SOCIEDAD MENÉNDEZ PELAYO (SANTANDER)